

SPIRITUALITATEA POPULARĂ – REPER AL IDENTITĂȚII CULTURALE ROMÂNEȘTI

Doina IȘFĂNONI

Încă de la debutul său, veacul al XXI-lea aduce în atenția specialiștilor și a forurilor culturale din România o nouă prioritate: salvarea și protejarea patrimoniului cultural imaterial¹. Formă de expresie inconfundabilă a identității și creativității grupurilor umane și a indivizilor, literatura orală, muzica, dansul, jocurile, mitologia, obiceiurile, ritualurile, ceremonialurile, meșteșugurile, cunoștințele referitoare la natură și univers, evenimentele festive alcătuiesc un tip de moștenire culturală intangibilă, capabilă să inspire comunităților un sentiment de continuitate, în raport cu generațiile care le-au precedat.

În condițiile societății contemporane, transmiterea acestui sistem de valori este grav alterată de acțiunea conjugată a mai multor factori destabilizatori. Industrializarea, cu cele două grave consecințe – deteriorarea habitatului și globalizarea –, alături de exodul populației din mediul rural spre orașe, de migrație, de înmulțire a conflictelor armate și dezvoltarea turismului de masă, determină apariția unor fenomene socio-umane fără precedent. Procesul uniformizării culturale și al pierderii irevocabile a creațiilor patrimoniului imaterial sunt două dintre consecințele acestui fenomen ce își fac simțită prezența după 1989 și în spațiul românesc.

De mai bine de jumătate de secol, în dorința de modernizare cât mai rapidă a condițiilor de viață, nenumărate practici, cunoștințe și experiențe tradiționale au fost abandonate în mediul rural, preferându-se înlocuirea lor cu modelele culturii urbane. Impactul dintre cele două sisteme de valori a generat, însă, nenumărate exemple de confuzie, sincretism și fracturi spirituale manifestate nu numai la nivelul practicării diverselor ocupații și meșteșuguri, la nivelul construirii și amenajării locuințelor, ci și la nivelul practicării datinilor și obiceiurilor tradiționale.

¹ Prin adoptarea Legii nr. 26/29 februarie 2008 a Patrimoniului Cultural Imaterial, România se integrează politiciii UNESCO de salvagardare și protejare a tuturor formelor de expresie specifice patrimoniului oral și non-material.

Dispariția firească a unor secvențe din desfășurarea vechilor ritualuri și ceremonialuri de marcare a pragurilor calendaristice sau a momentelor importante din viața omului și înlocuirea lor cu forme de limbaj literar, muzical și plastic, străine spiritualității populare, a determinat apariția kitsch-ului, care amenință cu destructurarea semantică a mesajului obiceiurilor, periclitând astfel existența valorilor cultural-identitare ale spiritualității populare românești.

Coordonatele conceptului de „spiritualitate populară”

Pentru a înțelege importanța salvagădării formelor de expresie specifice patrimoniului cultural imaterial, în contextul civilizației contemporane, considerăm necesare unele clarificări ale conceptului de „spiritualitate populară”. Explicarea conceptului obligă, mai întâi, la un anumit pelerinaj spre originile termenului de *spiritualitate*. În filozofie, s-a operat întotdeauna distincția între existența materială și existența spirituală. Existența materială se referă la tot ceea ce există „fizic” în jurul nostru și poate fi perceput sau gândit. Existența spirituală face trimitere la clasa „fiindurilor” lipsite de materialitate, adică acelea care nu pot fi percepute prin intermediul simțurilor și nici nu pot fi cuprinse cu mintea în întregime lor, rămânând mereu ceva de completat peste ceea ce considerăm că le este specific. Încă din vechime s-au avut în vedere, în acest sens, ideile și esențele lucrurilor care pot fi percepute concret. Din această perspectivă, filozofii au operat distincția, încă din Antichitate, între natură și spirit², considerându-se că filozofia poate fi practică, fie ca filozofie a naturii, fie ca filozofie a spiritului. Obiectul filozofiei spiritului l-a constituit existența entităților care, dacă nu pot fi percepute prin simțuri, pot fi totuși gândite sau intuite; este vorba despre acele entități lipsite de materialitate, concretețe, ce formează lumea situată dincolo de fizic.

Identificată, în anumite cazuri, cu metafizica, înțeleasă însă și prin simplă opoziție cu „filozofia naturii”, „filozofia spiritului” a fost întotdeauna tratată ca efort de înțelegere a „fiindurilor” situate dincolo de fizic.

Toate religiile aduc în discuție problema unor spiritualități bazate pe convingerea izvorâtă din credința că ceea ce ele postulează – o

² Clarificări utile în această privință aduce Rudolf Steiner, în ciclul de conferințe reunite sub titlul „Die Welt die Sinne und die Welt des Geistes”, tradus în românește ca *Lumea simțurilor și lumea spiritului*, București, Editura Adonis, 2001.

ontologie imaterială – există cu adevărat chiar dacă, neavând materialitate, această existență nu poate fi probată empiric. Din această perspectivă s-a impus termenul de „spiritualitate”.

Astăzi cuvântul „spiritualitate” revine frecvent în studiile de istorie a religiilor, de antropologie și etnologie. Pentru explicarea acestuia vom apela la opiniile formulate de André Vauchez, în volumul *La spiritualité du Moyen Age occidentale: VIII^e- XII^e siècle*.

„Cuvântul *spiritualitas*, pe care îl întâlnim uneori în textele filozofice începând cu secolul al XII-lea, nu are un conținut religios specific: el desemnează calitatea a ceea ce este spiritual, adică independent de materie. De fapt spiritualitatea este un concept modern, folosit numai începând cu secolul al XIX-lea. La cei mai mulți dintre autori, el exprimă dimensiunea religioasă a vieții interioare și implică o știință a ascezei care conduce, prin mistică, la instaurarea unei relații personale cu Dumnezeu. Atunci când o asemenea experiență trece, după ce a primit o formulare sistematică, de la maestru la discipol, se vorbește de curente spirituale sau școli de spiritualitate. Se distinge astfel, în mod tradițional, o spiritualitate franciscană, una ignatiană etc.

Nu am socotit necesar să urmărim această definiție, care nu are semnificație prea mare pentru epocile anterioare veacului al XIII-lea. Dacă am fi făcut-o, ar fi trebuit să ne limităm la studiul unui grup foarte restrâns, ce coincide aproximativ cu elita monastică [...]. Alături de spiritualitatea explicită a clerului și monahilor, formulată în scris, există, după părerea noastră, și o alta, care a lăsat puține urme la nivelul textelor, dar a cărei realitate o putem constata pe baza altor mijloace de expresie: gesturi, cântece, reprezentări iconografice etc. Din această perspectivă, spiritualitatea nu poate fi privită ca un sistem codificat de reguli de viață interioară, ci ca o relație între anumite aspecte ale misterului creștin puse în valoare într-o epocă dată și unele practici (rituri, rugăciuni, devoțiuni) privilegiate în raport cu altele posibile în interiorul vieții creștine [...]. Această definiție a spiritualității, ca unitate dinamică între conținutul unei credințe și felul în care aceasta este trăită de oameni în anumite condiții istorice, ne determină să acordăm laicilor un loc însemnat. Nu pentru a ne supune modei sau a minimaliza *a priori* rolul și influența clerului. Până foarte recent, atenția fiind îndreptată în chip prea exclusiv asupra acestuia din urmă, ni s-a părut un act de echitate și de conformitate cu obiectivitatea istorică, să scoatem în relief originalitatea spiritualității populare. Deși acest concept nu este lipsit de ambiguitate, suscitând

încă controverse în rândul specialiștilor, el rămâne totuși valabil la un nivel foarte general”³.

În cultura românească, termenul de spiritualitate este explicat asemănător de profesorul Ion Zamfirescu în lucrarea *Spiritualități românești*: „În cultura românească modernă, gânditorul care a apăsat cel dintâi asupra termenului de *spiritualitate*, dându-i contururi și proporții sistematice, este domnul C. Rădulescu-Motru. În introducerea uneia dintre ultimele sale lucrări, *Românismul*, înainte de a arăta pe larg cum vede problema noii spiritualități naționaliste spre care trebuie să îndreptăm astăzi gândurile și acțiunea poporului nostru, domnia sa încearcă să arate ce se înțelege, în general, prin termenul de *spiritualitate*”⁴. În continuare este citat C. Rădulescu-Motru, cu un pasaj din cartea sa *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*: „Pentru noi, spiritualitatea este contextul de idei și sentimente, în special, complexul de interpretări simbolice prin care societatea unei epoci își justifică credința într-o ordine perfectă și eternă, pe care ea este sortită a o realiza pe pământ. Fără credință într-o ordine perfectă și eternă, care să dea sensul vieții pe pământ, nu există spiritualitate. Popoarele, în a căror conștiință se simte nevoia acestei credințe, au o spiritualitate. Spiritualitatea este climatul special sufletesc care întreține tendința spre un absolut transcendent: tendința pe care o au popoarele dotate cu însușiri nobile. Între popoarele Europei, mai toate au această tendință, în grade diferite, negreșit. Lipsit de desăvârșire nu este nici unul”⁵.

Dezvoltând ideile lui C. Rădulescu-Motru, Ion Zamfirescu notează: „În definiția pe care gânditorul nostru a dat-o spiritualității, este un lucru pe care îl socotim deasupra oricărei critici: credința într-o ordine perfectă și eternă, ca bază a oricărei spiritualități. Incontestabil, țesătura intimă a unei spiritualități nu s-ar putea constitui din forme cauzale, ci din finalități. Este clar că funcțiunea ei specifică trebuie să fie tocmai aceasta: de a organiza și de a susține, în cugetul unei colectivități conștiente (mai degrabă comunități n.n.), mecanismul superior al anticipărilor”⁶.

³ André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidentale: VIII^e-XII^e siècle*. Traducere în limba română *Spiritualitatea Evului Mediu occidental: secolele VIII-XII*. Traducere de Doina Marian și Daniel Barbu. Postfață de Daniel Barbu, București, Editura Meridiane, 1994, p. 5-7.

⁴ Ion Zamfirescu, *Spiritualități românești*, București, Editura M.O. Imprimeria Națională, 1941, p. 3.

⁵ *Ibidem*, p. 19-20.

⁶ *Ibidem*, p. 5.

Putem reține, prin urmare, ca primă caracteristică a valorilor oricărei spiritualități, *imaterialitatea* acestora. Ele sunt cultivate exclusiv la nivelul simbolului, adică a tipului de prezență materială ce face trimiteri pasibile de interpretări personale și la altceva decât la propria sa materialitate – la scara generațiilor – și încifrează o experiență ce se transmite peste timp, la cei prezenți și la cei viitori. Înțelesurile complexe ale conceptului de „spiritualitate” fac trimitere însă, nu numai la notele primare ale „nevăzutului”, ci și la derivatele acestuia.

Tot ce își află explicare din perspectiva „nevăzuteelor”, indiferent de faptul că este vorba de informație încifrată în diferite semne sau simboluri, de trăirile încercate în fața unor forme cu statut de spectacol, în măsura în care implică credința fiecăruia că lucrurile se prezintă într-un fel sau altul, se înscrie în sfera spiritualității.

Sub acest aspect, conceptul de „spiritualitate” se cere atent disociat de „civilizație”. Acesta din urmă face trimiterea la gradul de dezvoltare a cunoașterii umane și la consecințele acestui fapt, în planul confortului material, de care ajung să se bucure, la un moment dat, membrii unei comunități. „Civilizație” se referă mai degrabă la cunoștințele verificabile empiric, realizate în timp de către membrii unei comunități umane și care, tocmai datorită acestui fapt, stau la baza cuceririlor științifice și tehnice pe care se întemeiază confortul acestora.

Se poate ușor observa, până și în textele mai puțin riguroase, că termenul de „spiritualitate” nu este folosit în relație cu gradul de confort material, cu nivelul dezvoltării științifice și tehnice. El se cere obligatoriu pus în relație cu credințele oamenilor.

În legătură cu termenul de „credință” apare însă nevoia anumitor disociații. Chiar din experiența curentă, reținem două ipostaze: *credințele naive*, cu privire la cauzele unor fenomene și la cauzele unui anumit mod de a fi al lucrurilor, și *credințele mai complexe*, mai subtile.

Printre altele, magia se bazează întotdeauna pe credința naivă a celor ce o practică, în legătură cu cauzele anumitor fenomene din jur care, datorită gradului de cunoaștere redus al comunității, la o anumită perioadă istorică, creează explicații fanteziste. De un real folos pentru a înțelege resorturile gândirii magice, așa cum se manifesta aceasta în cadrul unor comunități tradiționale românești din Munții Apuseni, este cercetarea realizată de Gheorghe Pavelescu, un discipol a doi maeștri – unul în filozofie, Lucian Blaga, și altul în sociologie, Dimitrie Gusti.

În cartea apărută în 1945, sub titlul *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*⁷, Gheorghe Pavelescu folosește ca echivalent pentru ceea ce noi propunem a fi desemnat drept „spiritualitate populară” expresia „suflet popular”⁸. Ceea ce semnaleză în mod deosebit, ilustrându-și ideile cu un material ce ține de domeniul vrăjilor, descântecelor și superstițiilor întâlnite la românii din Munții Apuseni, este mentalitatea specific țărănească. În viziunea lui Gh. Pavelescu, tocmai o asemenea mentalitate face posibil sistemul de valori atât de bogat și divers, ce caracterizează nu doar arta populară românească, ci întreaga viață spirituală a comunităților sătești⁹.

Alături de credințele naive, ce există la nivelul multor obiceiuri și tradiții românești, trebuie avute în vedere și „credințele complexe”, organizate în sisteme coerente, cum se întâmplă în cazul marilor religii politeiste sau monoteiste. Unele dintre aceste credințe se referă la cauzele apariției universului, iar în contextul acestuia, a vieții pe pământ și mai departe a omului. Altele se referă la cele două paliere ale existenței umane: palierul terestru, ce presupune viața limitată a insului pe pământ și palierul ceresc, constituit în „Împărăția zeilor” sau, în cazul religiilor monoteiste, în „Împărăția lui Dumnezeu”. În această „împărăție”, potrivit credințelor specifice diferitelor religii, se retrage sufletul după moartea omului.

Înțelegerea, sub acest aspect, a conceptului de „spiritualitate” obligă la noi disociații.

Toate religiile – și cu atât mai mult marile religii monoteiste (cum este creștinismul) – presupun, prin sistemul instituțional specific, vaste complexe de credințe împărtășite de toate categoriile de populație, membre ale unor comunități locale, regionale, naționale sau chiar continentale, cu privire la raporturile dintre oameni și lumea supranaturală, constituită în „împărăție” a spiritelor sau a cerurilor, cu privire la originea oamenilor, cu privire la existența limitată a ființei noastre materiale pe pământ și existența eternă a sufletului. Raporturile dintre oameni, morala socială, comportamentul individual și de grup s-au cristalizat, timp de secole, în funcție de aceste credințe primare. De aici au derivat însă alte credințe – cele referitoare la modul cum trebuie

⁷ Gheorghe Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, București, Institutul Social Român, 1945.

⁸ *Ibidem*, p. 9.

⁹ Această problematică este dezbătută și în studiul intitulat *Aspecte ale spiritualității sătești*, publicat în revista „Sociologia Românească”, anul II, 1937, p. 197-211.

trăită viața pe pământ – ținând seama de cele două planuri, al materialului și al spiritualului, al naturalului și al supranaturalului, consacându-se, secole de-a rândul, reguli nescrise cu privire la modul cum trebuie întâmpinate anumite evenimente, cum trebuie trăite anumite sărbători.

Din această perspectivă, trebuie ținut seama de faptul că, pe lângă instituțiile comunitare tradiționale, ce „administrează” credințele oamenilor, morala acestora, se cere avută în vedere o întreagă rețea de convingeri și credințe consacrate de viața comunităților locale și regionale, a cărei „administrare” scapă instituțiilor importante și recunoscute de societate.

Mai precis, analizând diferitele complexe și ansambluri de credințe întâlnite în cadrul diferitelor comunități umane rurale, rezultă necesitatea grupării acestora în două mari categorii. Prima categorie înglobează credințele religioase „administrate” prin intermediul instituțiilor specifice fiecărei confesiuni. Obiectul acestor credințe îl pot constitui zeitățile, lumea acestora, toate acele entități permanente a căror existență certă nu poate fi niciodată dovedită – ființele imaginare, spiritele, sufletele răposaților.

Instituțiile religioase prescriu tipurile de comportament și tehnici de intervenție din planul materialului în planul spiritualului. Printre aceste modele comportamentale, menționăm: rugăciunea, tipurile de prosternare în fața simbolurilor divine, ceremonialul liturgic (în cazul creștinismului). Poate forțând un pic lucrurile, am putea recunoaște în aceste complexe ansambluri de credințe, din perspectiva cărora instituțiile religioase prescriu și administrează raporturile dintre „pământesc” și „ceresc” (la nivelul comportamentului comunitar), tipul de spiritualitate pe care l-am putea numi „sacerdotal”.

Prin opoziție cu „spiritualitatea sacerdotală”, se impune o alta, cea întemeiată atât pe credințele religioase (tratate nu la nivelul de înțelegere al inițiaților, ci al oamenilor simpli), cât și pe credințele magice, supraviețuind în subsidiarul credințelor religioase și chiar al practicilor prescrise de sacerdoți.

După cum s-a mai arătat, magia nu presupune existența unor instituții de administrare a credinței. Acestea sunt însușite de individ în mod neorganizat, mai degrabă prin contaminare reciprocă decât prin transmitere intenționată. Pe de altă parte, toate religiile au ținut să se delimiteze de magie, iar distincția dintre „magie neagră” și „magie albă” – un fel de magie tolerată de către biserică – nu face decât să confirme această regulă generală.

La nivelul modului cum oamenii simpli abordează, atunci când scapă îndrumării directe a sacerdotului, „lumea nevăzutelor” intervine însă o extraordinară diversitate de împletiri între magic și religios, cu predominări, când ale magicului, când ale religiosului. Experiența seculară, sau poate chiar milenară, a consacrat anumite modele (*patterns*) transmise prin tradiție de la generație la generație, cu privire la modul cum trebuie întâmpinate și petrecute sărbătorile, la modul cum trebuie întâmpinate și petrecute evenimentele mai importante din viața omului, cu privire la cultul diferitelor ființe ce alcătuiesc ierarhia spirituală a cerurilor. Ne putem explica pe această cale apariția și natura obiceiurilor diverse.

Ținând seama de aceste coordonate ale realității etnologice românești, considerăm că „spiritualitatea populară” aduce în discuție problema credințelor magice și religioase, așa cum experiența oamenilor le-a consacrat timp de secole, dincolo de coordonatele fixate prin intermediul instituțiilor religioase. Conceptul de „spiritualitate populară” include însă în sfera sa și problematica actelor prin care comunitățile umane diverse dialoghează cu absolutul, întrețin relațiile cu ființele care există în convingerea credincioșilor, fără ca acestea să aibă materialitate. Este vorba despre actele cultice, despre ofrande și daruri făcute de cei vii în speranța că pe cale simbolică, ușurează situația, în „lumea nevăzutelor”, a celor morți. Este vorba despre un întreg sistem de valori ce se referă la actele ce trebuie făcute și la cele ce nu se cuvin îndeplinite, la atitudinile manifestate față de „lumea nevăzutelor”, la „cultul strămoșilor”, la praxisul cu semnificație magică sau religioasă.

Din studiile mai noi se desprinde tentativa de a include în sfera spiritualității nu numai modul de percepere a „nevăzutului” și întreținere a dialogului cu acesta, ci și modul în care membrii unei comunități umane se dovedesc „sensibili” față de calitățile ce nu-și află un suport material imediat în prezențele fizice din jurul nostru. Sensibilitatea față de valorile frumosului, trăirea inconfundabilă a sentimentului de tragic de către membrii unei comunități umane pare a ține de resorturile „spiritualității”. Psihologul și sociologul Traian Herseni a publicat, în 1980, volumul *Cultura psihologică românească*. Primul capitol al cărții se intitulează „Psihologia ca fenomen de cultură”. Partea cea mai interesantă a cărții o formează capitolele care abordează problema „psihologiei populare”. Autorul ia în discuție sutele și miile de cuvinte ce fac trimitere la entități ce nu își găsesc o explicație cauzală directă și

empirică. Un caz foarte interesant este cel al cuvântului „căutătură”. Îl cităm pe Traian Herseni: „*Căutătura* este un concept psihologic de mare interes, pentru că indică o expresie psiho-fizică, dar și preponderența comportamentelor active în psihologia poporană față de cele pasive. A privi, a se uita înseamnă purtări statice, de simplă înregistrare a ceea ce se petrece: «privitor ca la teatru». Ca atare, privirea este atentă, încordată, indiferentă etc., dar foarte puțin expresivă, foarte puțin «trădătoare» pentru starea psihică a oamenilor. *Căutătura* este altceva, ea dezvăluie un anumit dinamism, un anumit interes, o anumită intenție, un anumit mod de a gândi asupra celor privite, o opinie, o atitudine, o luare de poziție. O căutătură dulce, blândă, binevoitoare, încurajatoare sau una amară, cruntă, feroasă, invidioasă, disprețuitoare, respingătoare ostilă etc. sunt cât se poate de elocvente, încât constituie un adevărat «limbaj» și, deci, pot contribui fără riscuri mari de eroare la interpretarea unor stări, porniri, acte psihologice, la «citirea» sau «descifrarea» oamenilor, fiind într-adevăr revelatoare”¹⁰.

Din acest punct de vedere, întreaga viață psihică a fiecărui ins se cere înțeleasă sub aspectul apartenenței ei la o anumită spiritualitate. Pot fi deslușite elemente specifice modului de a trăi bucuria sau durerea la nivelul fiecărei comunități, îndeosebi etnice. Există bucuria și durerea trăite singular și există bucuria și durerea trăite „colectiv”, la nivelul întregului grup. Se împletesc în structura vieții comunitare elemente ce țin de zestrea biologică a „neamului” cu cele ce țin de tradițiile familiilor fondatoare, precum și de cele rezultând din experiența dobândită în timp, cu privire la modul cum trebuie întâmpinate anumite date calendaristice, manifestări ale naturii sau cum trebuie organizat spațiul de locuit astfel încât să fie propice acțiunii benefice a „forțelor nevăzute”. Este de presupus că un rol foarte important, în constituirea „spiritualității populare” l-a avut experiența seculară. Unele credințe și-au găsit confirmarea, pe planul experiențelor concrete, în anumite situații, altele nu și-au găsit confirmarea. S-au constituit astfel credințele împărtășite doar parțial de membrii unei comunități, existând și dubii în legătură cu valabilitatea lor generală. Astfel ne putem explica „fenomenul superstițiilor”. Alte credințe și-au găsit o confirmare recunoscută de către opinia comunitară. Putem sesiza aici începuturile a ceea ce se va impune sub denumirea de „obiceiuri”. Recunoaștem astfel

¹⁰ Traian Herseni, *Cultura psihologică românească*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 32-33.

obiceiurile de origine străveche. Recunoaștem însă și obiceiurile datând din perioade istorice mai târzii. Vorbirea „poporană” (termen preferat de către Traian Herseni) operează distincția dintre „obiceiurile vechi” și „obiceiurile noi”. Nu e recunoscută distincția dintre practică și obicei. Totuși, experiența ne obligă să o avem în vedere. Obiceiul constituie o structură coerentă, consacrată prin tradiție, a tipului de manifestare considerat ca fiind cel mai adecvat pentru marcarea publică a unui eveniment important din viața omului sau din viața comunității. El se dovedește capabil să reziste la scara secolelor. În interiorul lui intervine însă problema modului de „transpunere în practică” a obiceiului, adică a modului cum membrii comunității înțeleg să îl aplice în funcție de starea lor socială și de posibilitățile materiale de care dispun la un moment dat. Oricât de mult ne-ar încânta textul din *Descrierea Moldovei* a lui Dimitrie Cantemir, cu privire la obiceiurile de la naștere, nuntă sau înmormântare – care, în mare, ca structură, au supraviețuit până astăzi – trebuie să recunoaștem că evoluția modului de viață al oamenilor a determinat anumite schimbări în desfășurarea ceremonialurilor. În mod firesc, practicarea unui obicei în condițiile unei comunități sătești, unde oamenii locuiau în bordeie, va fi alta decât cea în condițiile comunităților unde există tipul de locuire în casa de la suprafața solului.

Abordând, din perspectivă temporală, structura ceremonială a obiceiurilor practicate în diverse comunități rurale românești, constatăm că de-a lungul secolelor există elemente de mare stabilitate, conservate cu sfințenie de la o generație la alta – nimeni nu își asumă responsabilitatea de a modifica structura formelor tradiționale de expresie – dar există și elemente care se schimbă permanent, adaptându-se gustului fiecărei generații și chiar cerințelor modei dintr-o anumită epocă.

Din practica diferitelor obiceiuri reținem distincția dintre elementele cu caracter permanent (ce țin de structurile obiceiului) și cele cu caracter efemer (raportate la metamorfoza vizuală a formelor de expresie simbolice).

Permanențe și efemeride în construcția „spiritualității populare”

E limpede că „spiritualitatea populară”, înțeleasă ca univers de credințe, convingeri și reprezentări despre lumea naturală și despre cea supranaturală, precum și ca univers de trăiri prilejuite de manifestările comunitare importante din viața satului, se impune atenției noastre, atât pe linia grupului de elemente ce formează permanențele, cât și pe linia

complexelor de trăiri și sentimente ce stau sub semnul efemerului. Disocierea dintre permanent și efemer în construcția „spiritualității populare” presupune o cercetare minuțioasă a formelor de expresie specifice fiecărui obicei, iar clasarea faptelor trebuie realizată cu mult discernământ și probitate profesională.

Credințele care stau la baza diferitelor obiceiuri constituie primul dintre elementele de permanență. Ele pot dura la scara secolelor sau chiar a mileniilor. Dincolo însă de credințele care stau la baza obiceiurilor, intervine problema structurii obiceiului. În datele sale fundamentale, aceasta este o structură fixă. În materializarea acestei structuri, la nivelul manifestării umane de grup avută în vedere, în mod concret, intervin numeroase elemente care țin de sfera efemerului.

Înțeles din perspectiva a ceea ce se întâmplă la nivelul comunităților sătești în materie de practică a obiceiurilor, consacrată prin experiență seculară, uneori acceptată și preluată chiar și de către biserică, termenul de „spiritualitate populară” necesită noi completări. Supus unei analize atente, constatăm că el înglobează, pe de o parte, întregul univers de credințe, convingeri și explicații asumate de indivizii implicați în practicarea unui obicei, cu trăirile și cu stările de spirit specifice fiecărui moment, iar, pe de altă parte, termenul se referă la practicile și instrumentarul necesare desfășurării dialogului dintre „văzut” și „nevăzut”.

În legătură cu modul în care oamenii au trăit o anumită sărbătoare, un anumit eveniment, nu există nici un fel de probe materiale directe. Persoanele-martor pot fi puse să povestească, dar relatarea lor nu poate reda niciodată „totul”. Fiecare a simțit și a trăit același moment diferit, reacționând într-un mod inconfundabil, raportat la ceilalți. Relatările, povestirile pot avea doar valoare de mărturii indirecte cu privire la modul în care un participant sau altul a fost surprins reacționând la un moment dat. Nici un termen utilizat în etnografie și etnologie nu este în măsură, nu să exprime, ci să facă o trimitere oricât de vagă la această substanță imaterială a trăirilor omenești prilejuite de întâmpinarea evenimentelor importante din viața comunității.

Raportându-ne la „trăirile oamenilor”, apare problema duratei acestor trăiri. Ele se înscriu în intervalul pe care îl marchează festivitățile, ceremoniile și solemnitățile avute în vedere, pentru ca apoi să se stingă. Astfel, putem înțelege statutul uneia dintre *componentele efemere* din structura conceptului de „spiritualitate populară”. Ea privește întotdeauna ceea ce animă omul în limitele unei durate relativ

scurte, după care toate trăirile, stările de spirit încercate cu ocazia respectivei manifestări dispar și rămâne doar amintirea.

Alături de trăirile oamenilor, se remarcă, în desfășurarea obiceiurilor, o interesantă categorie de prezențe care, din punct de vedere al concreteței lor fizice, stau sub semnul efemerului, dar, ca structură, sunt adânc întipărite în memoria comunității. Aceste prezențe sunt *formele și figurile simbolice*. Principala lor funcție este de a evoca ceva din spiritul manifestării și convingerile celor ce le-au creat, chiar dacă nu sunt în măsură să epuizeze întreaga „substanță” invizibilă a manifestării.

Extrem de incitante ca expresie plastică – fiind create totdeauna ca entități unice și inconfundabile – *formele și figurile simbolice* utilizate în desfășurarea obiceiurilor alcătuiesc un adevărat „hrisov”, pe care fiecare generație îl scrie atunci când practică un obicei sau altul. Conform credințelor împărtășite de membrii multor comunități rurale românești, aceste obiecte de recuzită au o durată de viață foarte scurtă. Ele se nasc pentru a fi utilizate în practicarea unui obicei, ca forme de expresie specifice, dar trebuie să dispară o dată cu încheierea ceremonialurilor în care sunt incluse, deoarece, prin rolul lor de mediatori între „lumea văzută” și „lumea nevăzută”, pot deveni factori de risc pentru cursul firesc al existenței umane. Investite cu „puteri imprevizibile” (benefice sau malefice), *formele și figurile simbolice* sunt distruse ritual sau descompuse în elementele constitutive, pentru a nu permite imixtiunea maleficului în viața oamenilor. Din asemenea rațiuni se justifică distrugerea sau desfacerea măștilor și costumațiilor ceremoniale de Capră, Urs, Barză, Căluș, Călușar, Drăgaică, Moșneag, Babă, a Steagului și a Bradului de nuntă. La fel se procedează și cu alte categorii de piese cu valoare simbolică folosite în ceremonialul de nuntă sau în ritualul funerar. Din acest punct de vedere, este considerat de rău augur să mai porți însemne specifice ținutelor de mire și mireasă – cununa, peana, cămașa/rochia de mireasă – sau să folosești unele lucruri care au intrat în contact direct cu defunctul (pieptene, foarfece, vase sau, uneori, chiar patul în care și-a dat sufletul răposatul).

Dincolo de ipostaza efemeră, ceea ce trebuie să reținem, în legătură cu această categorie de elemente utilizate în desfășurarea obiceiurilor tradiționale, este calitatea lor de „punte simbolică” între material și imaterial, între durabil și efemer. În plan vizual, *formele și figurile simbolice* concretizează fascinanta dialectică dintre o structură imuabilă, asemănătoare esențelor intangibile, perfect conservate în structurile de mentalitate ale comunităților umane, și un înveliș, o

substanță materială, care se metamorfozează neîncetat, pentru a răspunde astfel exigențelor de gust și evoluție spirituală ale fiecărei generații.

Până la importarea bumbacului, în ținuturile românești, țesătura pentru „pânza de ochi” a mortului sau pentru „punțile” defunctului era lucrată manual, din fire de in sau cânepă, deoarece, conform credințelor străvechi, doar aceste plante textile aveau „puterea” de a ține la distanță spiritul răposatului, pentru a nu se mai întoarce la casa de unde a plecat (funcția apotropaică a cânepii și inului este certificată în majoritatea civilizațiilor vechi). Mai târziu, în funcție și de starea materială a familiei decedatului, s-a considerat că este potrivit, „mai plăcut sufletului celui răposat”, ca „pânza de ochi”, împreună cu alte piese cu valoare simbolică în ritualul funerar, să fie confecționate din bumbac, dar tot țesut în casă și respectând întocmai forma pieselor tradiționale. Practic, se păstrează structura specifică, dar se modifică materialul din care este realizată, în conformitate cu evoluția mentalității la noile generații.

La rândul său, bumbacul a fost o vreme într-o relativă concurență, ca material prețios, cu calități extraordinare, prin albul lui imaculat, cu borangicul, țesătura obținută tot pe cale artizanală, folosită pentru veșmintele ceremoniale de nuntă ale mirilor. Astăzi, însă, atât țesăturile de in și cânepă, cât și cele de bumbac și borangic, sunt eclipsate de țesăturile industriale, fie din bumbac, dar cu calități vizuale superioare, fie chiar de țesăturile realizate din firele sintetice.

Spre sfârșitul secolului al XIX-lea și în primele decenii ale secolului al XX-lea au mai concurat cu țesăturile de in, cânepă, bumbac și borangic, țesăturile obținute din fibrele artificiale de origine vegetală, așa-zisa „mătase artificială”. La botez, scutecul copilului, confecționat odinioară din lână, este înlocuit cu „plăpumioara de mătase”.

În cadrul ceremonialului de nuntă, întâlnim aceeași problematică a materializărilor efemere și în structura podoabelor și veșmintelor mirilor. Nu știm aproape nimic despre modul în care se prezentau mirii la cununie acum 700-800 ani. Din informația care a putut ajunge până la noi se presupune că este vorba de portul țărănesc de sărbătoare, piesele îmbrăcate fiind întotdeauna noi și pe cât posibil din materiale mai de bună calitate, pretențioase. Prin opoziție cu bumbacul, cămașa mirelui, în anumite zone din Moldova, se lucra din fire de lână țigaie toarse foarte subțire, „prin mărgică”. În muzeele noastre etnografice se păstrează asemenea exponate, datând de peste 150 ani.

Dincolo de îmbrăcăminte, intervine apoi problema *însemnelor simbolice*, atât în cadrul ceremoniei de botez – ceremonie preponderent

religioasă – cât și în structurile ceremonialului de nuntă sau a ritualului de înmormântare. De data aceasta, momentelor de ordin religios li se asociază sau sunt urmate de momente având statut de relicve precreștine, păgâne. Pentru cununa purtată de mireasă, dacă nunta se petrecea spre toamnă, se apela la florile naturale, iar dacă era iarnă, florile erau „din oală” (adică flori de mușcată din ghiveci). Ulterior, pentru confecționarea cununii de mireasă s-a apelat la florile artificiale lucrate din hârtie cerată și pânză apretată. Un traseu similar urmează și alte elemente simbolice: steagul de nuntă, însemnele de vornic, bradul, podoabele ploștilor de chemători, „vedrele” (gălețile de aramă), ulcioarele de nuntă etc.¹¹

Toate aceste categorii de *forme* și *figuri simbolice* îndeplinesc o funcție specială doar pe durata manifestării în care apar. O dată epuizat evenimentul, ele cad în desuetudine, se distrug/desfac și nimeni nu le mai știe urma. Din acest punct de vedere, statutul lor este de cel puțin trei ori efemer: o dată pentru că trăiesc numai cât durează manifestarea, a doua oară pentru că materialele din care-s lucrate sunt perisabile și exprimă permanenta metamorfoză a formelor simbolice. De exemplu, vechea cofă din doage de brad sau „vadra” de aramă sunt înlocuite cu găleata de metal și apoi cu cea de plastic, batistele brodate manual și ștergarele din borangic, pentru vornici și nași, sunt înlocuite cu „șervetele plușate”. În al treilea rând, pentru aceste categorii de prezențe, „legea obiceiului” sună astfel: „Odată terminată manifestarea, tot ceea ce s-a utilizat ca recuzită trebuie distrus sau desfăcut”. În unele cazuri, interdicția este chiar drastică; refolosirea unora dintre piesele cu statut simbolic, în alte condiții decât ceremonialul/ritualul pentru care au fost concepute, va atrage mari nenorociri pentru cel ce încalcă „legea obiceiului”.

În multe zone etnografice din țară există credința că, atât pentru bărbați, cât și pentru femei, cămașa purtată la nuntă se mai poate îmbrăca, eventual, doar de câteva ori după cununie, apoi păstrându-se în lada de zestre până când soții vor pleca din lumea pământeană; cămășile de mire și mireasă devin semne de recunoaștere între soți pe cealaltă lume.

Deși manifestările care stau sub semnul obiceiurilor par a se sustrage fenomenului modei, intervin totuși unele pâlpâiri a ceea ce trebuie să recunoaștem că ține totuși de sfera modei.

¹¹ Doina Ișfănoni, *Interferențe dintre magic și estetic în recuzita obiceiurilor tradiționale românești din ciclul vieții*, București, Editura Enciclopedică, 2002, p. 228-246.

De la sfârșitul secolului al XIX-lea, apare în portul femeiesc de sărbătoare al vrâncenilor, inclusiv pentru nuntă, o cămașă cunoscută în literatura etnologică sub numele de „cămașă cu mâneca răsucită”, un ecou al costumului boieresc din epoca medievală.

Din primele decenii ale veacului al XX-lea, se impune tendința ca mireasa să meargă la cununie în rochie albă și cu voal pe cap, iar mirele în „costum nemțesc”. Anterior, perechea se prezenta în costumul popular de sărbătoare specific zonei. Mireasa purta pe cap doar cununa din flori naturale sau artificiale, iar mirele avea la pălărie sau căciulă o „peană”, ca semn simbolic al rangului său ceremonial.

În ce privește *elementul de permanență* din structura obiceiurilor, credințele se cer avute în vedere, în calitate de credințe majore și credințe minore, ambele coexistând în același tip de manifestare.

Credințele majore sunt cele care vizează structura obiceiului. O nuntă fără lăutari nu mai este nuntă, o nuntă fără hore, de asemenea, nu mai poate fi nuntă. O înmormântare în care cel ce pleacă pe ultimul drum nu este condus de familie și de neamuri sfidează obiceiul. Botezul care nu este urmat de o cumetrie, oricât de modestă, își pierde o parte din semnificație.

Credințele minore se raportează la o serie întreagă de superstiții care gravitează în jurul structurii obiceiului. Dacă, de exemplu, calea miresei este tăiată în drumul spre biserică de cineva cu o găleată goală, se crede că perechii nu îi va merge bine toată viața. Dacă una dintre căruțele cu nuntași (automobilul de azi) se strică în drum spre biserică sau în drum spre „masa mare”, iarăși nu-i semn bun. Dacă nașa se împiedică atunci când intră în biserică, este tot semn rău. Alte credințe minore au în vedere folosirea unor „materiale” ce trebuie sustrate din recuzita simbolică a manifestării. Vrăjitoarele medievale erau vestite în folosirea părului de la mort, a cerii extrase din urechea răposatului sau a „legăturilor” de la picioarele acestuia. Apoi, la nuntă, multe mirese țin ca în biserică, atunci când se oficiază secvența „Isaia dănțuiește”, să-și calce ușor mirele pe picior, în convingerea că astfel ele vor avea rolul decisiv în viitoarea familie.

E de observat că tot ceea ce este bazat pe credință a supraviețuit atât trecerii timpului, cât și celor mai drastice opreliști ideologice din perioada comunistă, confirmând astfel caracterul lor de permanență. Din acest punct de vedere, multe perechi de tineri, în anii dictaturii comuniste, țineau să se cunune religios nu la biserică, ci acasă. Chiar și în această situație, mireasa ținea să calce mirele pe picior. Din această

perspectivă, semnele rău prevestitoare, cum ar fi ieșitul cu găleata goală, împiedicatul de pragul ușii de la biserică – sau la înmormântare – scoaterea mortului din casă cu capul înainte, sunt gesturi care îi înspăimânta și pe cei care făceau paradă de ateism.

În cercetările noastre pe teren am surprins, nu o dată, atât credințe care făceau trimitere la practici fundamentale, ceremoniale și rituale, urmărite până în trecutul cel mai îndepărtat, cât și la practici marginale, având însă și ele o vechime apreciabilă. Obiceiul cunoscut în Oltenia sub numele de *Botezul pământului* ne dezvăluie un alt botez decât cel religios, un botez prin care copilul este „legat de pământ”. În zonele de confluență ale Oltului cu Teleormanul, în 1998, am surprins o formă de manifestare a acestei obicei. Nașa, aducând copilul de la biserică, după ce a fost botezat, intră cu el în curtea gospodăriei părinților și, înainte de a-l prezenta mamei cu binecunoscuta formulă „Ți-am luat un păgân și ți-am adus un creștin”, merge în ograda păsărilor și așază copilul direct pe pământ, între vietățile din bătaură. Abia după această secvență nașa duce copilul mamei.

O lectură extrem de incitantă, pe tema dialogului dintre *permanențe* și *efemeride* în structura obiceiurilor, o prilejuiește cartea, în traducere românească, a eminentului istoric american Marija Gimbutas¹². Autoarea se lansează într-o demonstrație inteligentă și ispititoare cu privire la supraviețuirile, inclusiv în lumea noastră, a unora credințe împărtășite de populațiile preistorice de pe teritoriul Europei. Cu bogata sa experiență arheologică, Marija Gimbutas nutrește convingerea că, între ceea ce se întâmplă astăzi și ceea ce s-a petrecut într-un trecut foarte îndepărtat, în materie de credințe și obiceiuri, pot fi sesizate uluitoare „continuități” și „apropieri”.

Ritualul, „conservat” în diferite formule în lumea de astăzi, permite sesizarea modului cum unele credințe au dispărut, iar altele au rezistat vremurilor. Lucrarea la care ne referim atrage atenția asupra civilizației „preindoeuropene” – conservată izolat și la nivelul unor mărturii diluate în anumite zone, după invazia populației de „călăreți războinici” care au acoperit întregul nostru continent, au impus o nouă limbă (sau noi limbi): greaca, latina, grupul limbilor slave, grupul limbilor baltice – ce poate fi reconstituită totuși imaginar. O asemenea ipoteză este argumentată prin tipurile diferite de „cult al morții” pe

¹² Marija Gimbutas, *Civilizația Marii Zeițe și sosirea cavalerilor războinici*. Traducere de Sorin Paliga, București, Editura Lucrețius, 1997.

care îl putem sesiza, începând cu înmormântarea și continuând cu inventarul din morminte. Practicile funerare ale preindoeuropenilor, filtrate în chip divers prin negura vremurilor, au continuat să existe și le putem sesiza în modul de îngrijire a mormintelor, în ofrandele ce însoțesc răposatul în „lumea de dincolo” și în pomenirile prilejuite de momente ale ciclului calendaristic¹³.

Marija Gimbutas este de părere că civilizația preindoeuropeană a avut în centrul ei cultul Marii Zeițe – zeităte feminină –, care ne poate explica peste milenii, rugile și speranțele care se pun în puterea Maicii Domnului. Nu cunoaștem numele acestei zeiți preistorice, dar arheologii iau act peste tot de mărturiile materiale ale populațiilor ce i se închinau. Pare a fi vorba de o civilizație ce cunoștea și o anumită formă de scriere – scrierea europeană străveche – de la care ne-au parvenit doar unele semne. Studiate, aceste semne par a indica (pentru arheologi) faptul că este vorba despre un sistem coerent de scriere. Această civilizație a fost până la urmă distrusă de năvălirea popoarelor de „călăreți” venite din răsărit, care au ca semn distinctiv un anume tip de mormânt, „kurgan” (sau *gorgan*, cum îi spun românii). Probabil aceștia erau indoeuropenii. Prin indoeuropeni s-au clădit civilizațiile antice pe care le cunoaștem.

Sub aspect spiritual însă, moștenirea preindoeuropeană nu s-a stins. Au dispărut martorii materiali ai credințelor nutrite de vechile populații de pe continentul nostru – singurii care se supun distrucției – dar au continuat să existe martorii spirituali: practicile funerare, obiceiurile de la naștere, structurile familiale, alte structuri comunitare. Acestea s-au perpetuat fie independent, fie prin fuziune cu cele ale populațiilor nou-venite.

Este limpede că noi ne resimțim de pe urma unui trecut ce se înscrie pe coordonate istorice foarte mari. Fiecare epocă își are climatul ei spiritual – credințe comune privind raporturile dintre valorile materiale și valorile spirituale, dintre lumea permanent schimbătoare în care trăim și lumea eternă, înțeleasă ca „Împărăția cerurilor”, dintre trecut și viitor, precum și cu privire la ceea ce se întâmplă după ce încetăm a mai fi entități materiale.

¹³ Sugestiile avansate de Marija Gimbutas sunt amplu comentate, iar câteodată dezvoltate, atunci când este vorba de trecutul preistoric, intra- și extracarpatic, și de către etnologul Ion Ghinoiu în volumele: *Lumea de aici, Lumea de dincolo*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999 și *Panteonul românesc. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 2001.

Oamenii trebuie înțeleși din perspectiva a două tipuri de relații ce decurg din convingerile pe care le nutresc și din credințele pe care le împărtășesc. Relațiile cu „lumea celor văzute” trimit la sistemele de valori materiale în contextul cărora existența individuală se înscrie. Relațiile cu „lumea celor nevăzute”, începând cu spiritele și forțele oculte până la „Împărăția cerurilor”, așa cum o propovăduiesc marile religii monoteiste, trimit la sistemele de valori spirituale. Ne apare astfel o țesătură complexă de convingeri și credințe ce condiționează actele indivizilor aparținând unei generații sau alteia, înfăptuirile acestora, dar și simțirea lor. Cele două planuri determină motivațiile tuturor valorilor pe care generațiile umane, în succesiunea lor, le făuresc.

Rolul „spiritualității populare” în spațiul urban

Din punct de vedere socio-administrativ, urbanul are trei nivele în România: metropola (Bucureștiul), marile orașe ca Timișoara, Constanța, Iași etc. și orașelele/târgurile de altădată. Aceste trei entități urbane din structura administrativă au fiecare anumite particularități, deosebit de interesante din punct de vedere demografic. Metropola are deja orașeni de câteva generații și cultivă în consecință un anumit tip de comportament față de tradițiile populare. Orașele mari și târgurile, care au beneficiat de un recent transfer de populație din lumea rurală în lumea urbană, se prezintă într-o cu totul altă lumină. Știm că avem locuitori la oraș care dețin și o proprietate la țară. Această categorie de orașeni pendulează mereu între cele două locuințe. Acești oameni, chiar dacă trăiesc la oraș, se poartă totuși cum au învățat ei în casa părintească. Nu de mult, am realizat câteva cercetări de antropologie urbană, pentru a vedea ce înseamnă urbanul din perspectiva structurilor de mentalitate și a comportamentului oamenilor din blocuri. Am constatat că mulți dintre cei care locuiesc „la bloc” sunt încă țărani din punct de vedere al mentalității, deși nu mai au îndrăzneala de a practica tot ce făceau la sat. Și totuși, la sărbători sau cu prilejul unor evenimente speciale (naștere, nuntă, înmormântare), ei nu ezită să facă ceea ce știu, adică să reia firul tradițiilor, temporar abandonate. În aceste contexte, există în unele blocuri din orașele și din târgurile contemporane, comportamente care amintesc de vechile relații de vecinătate și întrajutorare specifice comunităților rurale.

Interesant este însă că, la oraș, aceste comportamente se manifestă până la cel mult la generația 1980. Copiii care s-au născut după această dată sunt cetățeni, în sensul Europei Centrale, al Europei

Occidentale sau al Americii. Cu mici excepții, pentru mulți tineri, Crăciunul, Plugușorul, Colindele, Paștele, Călușarii sunt forme de manifestare umană/sărbători care nu mai au o semnificație specială. Pentru ei, doar anumite evenimente legate de momentele importante ale vieții – nuntă, moarte –, în care prestigiul familial continuă să fie ușor tiranic și nu lasă ca lucrurile să cadă în derizoriu, îi mai determină să respecte rigorile unui comportament adecvat, „legea morală a obiceiului”. În asemenea ocazii, tinerii se disciplinează de voie, de nevoie, în sensul asumării tradiției ca pe un corset. Se duc la părinți în prima zi a Crăciunului, pentru că „altfel nu se face” sau „merg la nași la Crăciun și la Paști, că nu am încotro, așa e obiceiul”.

O schimbare interesantă apare la aceste categorii de persoane după ce depășesc vârsta de 35-40 de ani. La cei care „mai umblă prin lume la lucru”, apare nevoia spirituală de a-și cunoaște rădăcinile pentru a deține argumente valabile în dialogul intercultural. Atunci, ei încep să-și caute strămoșii și tradițiile. Sunt interesați să găsească în zonele natale farmecul gastronomiei locale, al peisajului, să descopere tradiția la ea acasă. Din acest punct de vedere, putem vorbi de o redobândire a conștiinței identitare de neam și de loc. Mulți dintre ei revin în sat și apelează la formele de manifestare specifice „spiritualității populare”, pentru a-și compensa afectiv și cognitiv ceea ce urbanul, prin sistemul său specific de valori, nu le poate oferi. Cei care nu mai au „o vatră natală” apelează la resursele patrimoniale ale muzeelor etnografice sau ale instituțiilor specializate în conservarea tradiției, încercând să caute, să vadă, să redescopere cum suntem noi, românii.

Un răspuns la aceste întrebări le este oferit cetățenilor și prin intermediul mass-media. Presa scrisă și audiovizuală cuprinde, mai ales în perioada sărbătorilor, nenumărate articole și emisiuni prin care se oferă unele informații acestor oameni. Din păcate, calitatea informațiilor referitoare la tradițiile practicate într-o zonă geografică sau alta din România, nu este întotdeauna cea mai bună, ceea ce poate duce la promovarea unor falsuri sau chiar la grave forme de denaturare a tradiției.

Lăsat la îndemâna contemporanilor, totul pare lesne. Avem și bani, avem și posibilități, sunt și nenumărate surse de informare, pe toate le poți găsi la oraș. Cu tradiția însă, nu poți să te joci. Exact ca și cu credința. Este o realitate pe care ți-o asumi prin responsabilitate individuală și pe care, odată asumată prin libera alegere, tu vei fi acela capabil să decizi. Nu mai ești un simplu pion într-un joc. Pentru că din joc

ieși când vrei, dar din credință nu se mai poate ieși. Conștiința, morala vor striga în tine și tu vei spune: „Nu mă lasă sufletul să fac cutare lucru!” În momentul în care reușești să discerzi cu mintea ta diferența dintre ce se poate și ceea ce nu se poate, fără să intervină legislația sau coercițiile administrative, ai deja un bun câștigat. Atunci vei ști până unde poți merge. Chiar dacă, câteodată „mai scapi boii” sau o să faci vreo năzbâtie, ești conștient că aceea este o greșeală, iar frecvența acesteia nu va deveni o stare cotidiană. Între norma tradiției și toate celelalte norme care vizează spiritualitatea – credința, instrucția – nu există divergențe. Fiecare oferă individului un fel de „arme secrete” cu ajutorul cărora el va ști să se comporte, punându-i la îndemână importante rezerve sufletești pentru a nu claca. Și tradiția și credința și pregătirea intelectuală oferă omului o putere tot mai mare. Ce se întâmplă acum, în marile metropole, prin revenirea la tradiție cu orice chip, printr-un iresponsabil bombardament mediatic și comercial, are darul de a deruta niște oameni insuficient pregătiți în această direcție. Mă refer la tinerele generații care vor să trăiască în timpul lor, nu să se întoarcă la „vremea bunicilor”. Într-un fel, este normal acest gest. Toți ne delimităm de generațiile anterioare, dar o facem într-un anumit mod, care nu înseamnă frondă, renegare, profanare, ci o facem selectiv, avangardist. Adică, păstrăm structura faptului cultural, a genului de manifestare, dar înnoim mijloacele de expresie pentru a ne impune în fața celorlalți, prin calitatea și superioritatea lor. Nu trebuie să ne transformăm în ceea ce Alvin Toffler, în *Al treilea val* sau în *Șocul viitorului*, numea „navetistul universal” care oriunde se duce găsește gata aranjat job-ul, casa, mâncarea, întreg „arsenalul vieții” materiale și spirituale. Acceptând o asemenea postură, ai șansa să devii un fel de „robot” care prestează tot felul de activități. Aceasta este marea dramă a urbanului care nu a reușit să disloce dintr-un anumit tip de gândire administrativă, ideea că oamenii au nevoie nu numai de muncă, nu numai de dormitoare, nu numai de market-uri și de sport. Ei au nevoie și de „hrană sufletească”, care înseamnă, în tehnicile moderne ale timpului liber, sau cum spun francezii ale *loisir*-ului, de noi și subtile oferte, capabile să acopere diversitatea socio-umană din aceste perimetre geografice. Urbanul pune laolaltă zone diferite, nații diferite, categorii socio-profesionale diferite. În acest mozaic de mentalități, urbanul trebuie să conceapă o foarte largă paletă de valori spirituale și culturale, care să-i mulțumească pe cât mai mulți. Urbanul nu mai are de-a face cu comunitățile de altădată decât la nivel insular, astăzi el se confruntă cu conceptul de masă.

Pe de altă parte, independența economică a orașenilor creează un anumit tip de orgoliu: „Eu prin propriile puteri pot face totul”. Această independență singularizează individul, dezvoltă un tip de egoism periculos, care poate genera alienarea, însingurarea, calea cea rea a ieșirii din social. Ori tradiția asta te învață: din când în când „Revino-ți!”, nu contează cine ești, unde ești, „Fii, omule, bun!”, precum se spune în colinde, sau „Nu-ți pierde omenia, orice s-ar întâmpla!”

Aceste precepte – componente definitorii ale „spiritualității populare” – înseamnă de fapt îndemnul de a-ți acorda un „răgaz pentru suflet”. Dacă nu îl vom avea fiecare, prin propriul nostru efort de gândire și de asumare a vieții, nimeni prin lege, fie a pământului, fie administrativă, nu ne va obliga să ni-l asumăm. Desigur, societatea post-industrială impune încadrarea în ritmurile activităților specifice. Dincolo de „timpul de muncă”, există însă „timpul de sărbătoare”, când fiecare individ are libertatea de a alege din multitudinea ofertelor culturale ceea ce corespunde sistemului său de valori spirituale.

Un reper al identității culturale a omului modern, călător pe diverse meridiane ale globului, poate fi și „spiritualitatea populară”, corect și demn asumată.

Résumé

On comprend par *spiritualité populaire* la totalité des croyances magiques et religieuses, simples et naïves, appropriées d'une manière désorganisée, ainsi que l'expérience humaine les a consacrées pendant les siècles.

Depuis une moitié de siècle, par la volonté de modernisation plus rapide des conditions d'existence, plusieurs pratiques, connaissances et expériences traditionnelles ont été abandonnées dans le milieu rural en préférant les remplacer par des modèles de culture urbaine. Cet impact entre les deux systèmes de valeurs a généré pourtant de la confusion, des exemples de syncrétisme et des fractures spirituelles qui se sont manifestées au niveau pratique des occupations, des métiers, de la construction et de l'aménagement des habitations et au niveau des usages et des coutumes traditionnels.

La disparition naturelle des séquences du déroulement des rituels anciens et cérémoniaux de la vie humaine et leur substitution par des formes de langage littéraire, musical et plastique étrangères à la spiritualité populaire, a déterminé l'apparition du Kitsch, une vraie menace pour la déstructuralisation sémantique du message des coutumes et pour l'existence même des valeurs culturelles identitaires de la spiritualité populaire roumaine.

Entre la spiritualité sacerdotale qui comprend des croyances complexes, subtiles, organisées dans systèmes cohérents – religions polythéistes et monothéistes –

et la *spiritualité populaire* il n'y a pas de frontière précise; il y a plutôt une zone de transition très différente d'entrelacements entre magie et religion, ayant primauté l'une ou l'autre.

Les formes de manifestation de la *spiritualité populaire* spécifique à un group humain – la mythologie, la littérature orale, la musique, la danse, les jeux, les coutumes, les cérémoniaux, les rituels, les métiers, les connaissances de la nature et de l'univers, les fêtes constituent tous le patrimoine culturel immatériel, intangible du group en question, ce que lui assure l'identité à travers laquelle il se distingue d'un autre group qui à son tour détient un patrimoine culturel immatériel spécifique.

La *spiritualité populaire* se fonde sur deux catégories de composants: *permanents* (les croyances qui se trouvent à la base d'une coutume et sa structure qui pourtant possède une certaine dose de relativité) et *éphémères* (les formes et les figures ayant signifié symbolique – les accessoires).

Les formes et les figures symboliques ayant des „pouvoirs imprévisibles” sont détruites rituellement à la fin pour empêcher l'immixtion du mal dans la vie humaine. A ce but, on défait les masques et les costumes cérémoniaux de: Chèvre, Ours, Cigogne, Cheval, Chevalier etc. Ces éléments utilisés dans le déroulement des coutumes traditionnelles ont la qualité de „ponts symboliques” entre le matériel et l'immatériel.

Ils se métamorphosent sans cesse, d'après les exigences, les goûts et l'évolution spirituelle de chaque génération, en utilisant pour les confectionner des matériaux différents tels: la chanvre ou le lin, le coton, le poil industriel de coton et actuellement les fibres synthétiques.

La conscience identitaire du peuple et du lieu est le plus fort sentiment qui nous accompagne toujours. La délimitation des générations précédentes, „des temps des grands-mères”, se fait graduellement, sans fronde, reniement, profanation mais dans une manière sélective et d'avant-garde. On conserve la structure du fait culturel, du genre de la manifestation, mais on remplace les moyens d'expression. On peut dire que chaque époque possède son climat spirituel.

La *spiritualité populaire roumaine* assumée dans une manière correcte et digne par l'homme moderne, voyageur par divers méridiens, reste le point de repère fondamental de son identité culturelle dans ce monde de plus en plus globalisé.

ILUSTRĂȚII



1. Colindători cu *Steaua*. Maramureș
(Muzeul Satului, 2006).
Foto Doina Ișfănoni



2. *Mulțămăita colacului*. Feregi,
Cerbăl – Hunedoara (Muzeul Satului,
2005). Foto Doina Ișfănoni



3. Obiceiuri de iarnă. Vorona – Botoșani (Muzeul Satului, 2006).
Foto Doina Ișfănoni



4. Colindători. Botiza – Maramureș; 2004.
Foto Doina Ișfănoni



5. *Crucea Bobotezei*. Breb, Ocna Șugatag – Maramureș; 2010.
Foto Doina Ișfănoni



6. Copii cu *Chiraleisa*. Breb, Ocna Șugatag – Maramureș; 2010.
Foto Doina Ișfănoni



7. Mască-costum de Cerb.
Sticlăria, Scobinți – Iași; 2008.
Foto Doina Ișfănoni



8. Nunta țărănească – jocuri cu măști la Anul
Nou. Udești – Suceava; 1998.
Foto Doina Ișfănoni



9. Cucii. Brănești – Ilfov; 2009.
Foto Doina Ișfănoni



10. Steagul Drăgaicelor. Izvoarele –
Teleorman; 1998. Foto Doina Ișfănoni



11. Gătitul miresei. Dăbâca, Toplița – Hunedoara; 2003.
Foto Rusalin Ișfănoni



12. *Pomul uspăcionilor* (nuntașilor). Dăbâca, Toplița – Hunedoara; 2003.
Foto Rusalin Ișfănoni



13. Miri și nănași în drum spre cununie. Rupea – Brașov (Muzeul Satului, 2007).
Foto Rusalin Ișfănoni