

Capitolul I

Cadrul teoretic, concepte, noțiuni, metode

Orice societate, orice epocă, are un imaginar colectiv, împărțit poate nu de toți membrii comunității, dar de marea lor majoritate, acesta concretizându-se într-un răspuns cultural comun al membrilor acelei societăți¹. Și comunitățile țărănești au propriul lor imaginar, evident, nu doar cu privire la lumea de dincolo, ci în legătură cu lumea înconjurătoare, societate, politică, relații sociale etc. Cercetătorii unui domeniu relativ nou de studiu (imagologia), ca parte a istoriei culturale, sunt de părere că obiectivul cercetătorului este acela de a studia imaginile și reprezentările mentale ale unor colectivități, modul în care se construiesc sistemele de valori și tiparele de sensibilitate, normele de comportament și atitudinile în legătură cu acestea (Mitu 1993).

Rezumându-ne la analiza imaginarii țărănești al lumii de dincolo cu referire strictă la importanța mare pe care apa o reprezintă în topografia funerară adaugăm că vom face analiza acestui imaginar în nota unei deschideri a etnologiei și către alte câmpuri și metode ale științelor sociale (Hammersley, Atkinson 1993)².

De bună seamă că prima întrebare care se ridică este următoarea: ce este imaginarul și care este domeniul său predilect de manifestare? Dând o foarte lungă definiție, pe care noi o vom comprima, și exprimând în același

¹ Chiar societățile cele mai arhaice, cele preistorice sau cele așa-zis „primitive” au, se pare, un imaginar bogat și foarte bine structurat. Iar unul dintre cercetătorii care au contribuit la demonstrarea acestui fapt a fost M. Eliade (Dorondel 1996).

² Îndemnând către deschiderea către alte orizonturi și metode ale științelor sociale autorii își exprimă îngrijorarea față de faptul că etnografia ar putea deveni osificată, aceasta prezentând o distinctă paradigmă în conflict sau în cel mai bun caz paralelă cu alte abordări teoretice și metodologice.

timp și domeniile predilecte de manifestare ale imaginarului Evelyne Patlagean considera că acest domeniu este constituit din ansamblul de reprezentări care depășesc limita impusă de constantele experienței umane și de deducțiile pe care această experiență le autorizează. Cu alte cuvinte curiozitatea stârnită de orizonturile cele mai îndepărtate ale timpului și spațiului, tărâmurile necunoscute, originea omului și a națiunilor, întrebările asupra morții, atenția acordată mișcărilor inconștiente ale sufletului (viselor spre exemplu) sunt toate motive de cercetare atentă pentru un istoric al mentalităților (Patlagean 1995). Și nu doar ale istoricului mentalităților pentru că, după cum se poate lesne observa din simpla înșiruire a domeniilor de manifestare a imaginarului și pentru cercetătorul societăților tradiționale, (i.e. etnologul) câteva teme – moartea, visele, vrăjitoria etc – sunt de mai mult timp domenii predilecte de cercetare. De altfel, printre „subsistemele“ imaginarului viața de apoi este, potrivit lui L. Boia – unul dintre specialiștii europeni ai cercetării imaginarului – „imaginar în stare pură“ (Boia 2000: 100). Definiția dată mai sus de către E. Patlagean este criticată de L. Boia care consideră „arrogant și imprudent să opunem *cunoașterea* (sublinierea autorului) noastră simplelor *credințe* (subl. autorului) ale altora“ (Boia 2000: 13). Autorul nu propune o definiție clară a imaginarului însă ne oferă suficiente date pornind de la noțiunea de *arhetip*³, care reprezintă un element constitutiv al imaginarului. Lucian Boia (2000: 29-35) propune opt structuri arhetipale care ar putea acoperi esențialul unui imaginar aplicat evoluției istorice: 1. Conștiința unei realități transcendente; 2. „Dublul“, moartea și viața de apoi; 3. Alteritatea (legătura dintre Eu și Ceilalți); 4. Unitatea; 5. Actualizarea originilor; 6. Descifrarea viitorului; 7. Evadarea (consecința refuzului condiției umane și al istoriei) și 8. Lupta (și complementaritatea contrariilor). Potrivit lui Boia

„Aceste mari structuri arhetipale au o semnificație universală. Ele scot în evidență o anumită fixitate structurală, deasupra decupajelor culturale și cronologice“. (p. 35)

³ Pe urmele lui G. Durand, L. Boia definește arhetipul „ca o constantă sau o tendință esențială a spiritului uman. Este o schemă de organizare, o matriță, în care materia se schimbă, dar contururile rămân“ (p. 15).

Evident, ceea ce ne interesează aici este punctul doi al acestei scheme. În această categorie intră ideea sufletului, ca dublu imaterial, credința în lumea de dincolo și topografiile acesteia și chiar posibilitatea unor porți de acces în și dinspre această lume (Boia 2000: 32). Toate această problematică va fi studiată în cele ce urmează, materialele de studiu fiind documentele etnografice așa cum le-am mai găsit încă pe teren, dovadă a unei persistențe remarcabile și care dovedește faptul că, măcar în parte, teoriile lui Lucian Boia sunt valabile.

La rândul său J. Le Goff vorbind despre imaginar considera că există trei tipuri de termeni de referință cu ajutorul cărora conceptul de imaginar poate fi definit, dar care nu trebuie confundați sau folosiți indistinct. Primul este *reprezentarea* care înglobează, după același autor, orice traducere mentală a unei realități exterioare percepute și este legată de procesul de abstractizare. Al doilea termen este *simbolicul* înțeles ca fenomen prin care obiectul luat în considerație este raportat la un sistem de valori subiacent, istoric sau ideatic. Un al treilea termen care nu trebuie confundat cu imaginarul, dar care trebuie înțeles ca un cadru general pentru imaginar este acela de *ideologic*. Ideologicul este investit cu o concepție despre lume care impune un sens atât imaginarului, cât și lumii reale, materiale (Le Goff 1991: 6). În cazul comunităților țărănești asupra cărora ne-am aplecat noi, ideologicul este reprezentat, evident, de către creștinism, care dă cadrul general de manifestare a imaginarului. Reprezentările pe care le vom analiza par însă de sorginte necreștină. Spunem par, deoarece lipsa unor documente, comparabile cu cele ale evului mediu occidental, ne face să fim foarte atenți atunci când vorbim despre „istoria“ acestor ritualuri funerare. Dacă este greu să facem o istorie punctuală pentru multe dintre aceste ritualuri, putem însă trasa un cadru general economic și social care ar putea explica fie persistența, fie apariția unor astfel de ritualuri. Vom încerca trasarea acestui cadru într-un capitol special.

Titlul lucrării ar putea trimite fie către o abordare apropiată școlii Analelor, intitulată de istorie a mentalităților sau de antropologie istorică, fie către o abordare bachelardiană apropiată de estetica literară. Se poate pune întrebarea, firească, dacă citarea unui Gaston Bachelard și a analizelor sau concluziilor sale privitoare la „imaginația materiei“ este legitimă în contextul unei lucrări de etnologie și dacă nu cumva este bastardă atunci

când materialele provin dintr-o comunitate țărănească⁴. Bachelard face mai degrabă o analiză pe imaginația poetică, abordarea sa fiind de „psihologia imaginației materiale a apei“ (Bachelard 1995: 10). La prima vedere, tot ce poate fi mai departe de lumea țărănească din Oltenia, zona principală a cercetărilor noastre. Nu trebuie să uităm însă faptul că obiectul nostru de cercetare este *imaginarul morții*. Și vom vedea că atât pentru poet, cât și pentru țaran oniricul constituie o importantă substanță din care imaginarul își trage substanța. Valorizările sunt net diferite, dar substanța este aceeași. Cu alte cuvinte trebuie să trecem dincolo de elementul fizic și să ajungem la *materia* care dă viață imaginației. Doar astfel vom înțelege marea importanță pe care o are apa în imaginarul țărănesc al morții. Mai este însă un element care apropie, la nivel de metodă, cele două abordări. Bachelard vede înrudirea imaginației poetice cu imaginarul mitologic. El nu se sfiște să folosească exemple din poezie alături de cele de mitologie populară. Edgar Alan Poe sau Shelley par a nu fi deranjați de proximitatea lui P. Sébillot (*Le Folklore de France*) sau P. Saintyves (*Corpus du Folklore des eaux en France et dans le Colonies françaises*, 1934). Dar care este legătura între poezie și mitologie? Autorul dă acest răspuns în mai multe locuri din lucrarea citată de noi. Analizând diversele fantasmе în opera lui E.A. Poe, Maria Bonaparte găsește originea diverselor simboluri în preistoria inconștientului uman care dă naștere aceluiași obsesii simbolice.

Într-adevăr, câteva dintre temele pe care le vom aborda aici, plecând de la materialele etnografice de teren – ambivalența apei, caracterul feminin al apei și al morții, puritatea unor *stări* ale apei și impuritatea altora etc – se regăsesc și ca motive literare sau cel puțin pot fi cu ușurință interpretate astfel. Ideea din subtext, pe care o vom găsi de altfel și la Gilbert Durand, este aceea că poeții și scriitorii regăsesc „gândirea primitivă“ și simbolismul vehiculat de aceasta chiar fără să conștientizeze. Un alt exemplu, care merge pe aceeași linie: „personalizarea“ unui râu, înzestrarea lui cu viață, pare să fi fost un loc comun în credințele antice și medievale: râul poate fi amenințat sau chiar pedepsit – biciuit, ars cu fierul roșu, zgâriat și zgândărit. Regăsind aceeași imagine la Paul Claudel autorul nostru scrie:

⁴ Citarea lui Bachelard nu este o noutate în etnologia românească. El este citat de câteva ori, de exemplu de Larionescu (2000) fără însă ca autoarea să-și facă scrupule privind legitimitatea transpunerii unei interpretări din registrul literar în cel etnografic.

„Un mare poet regăsește gândirea primitivă și, sub pana lui, naivitatea legendei dispare în fața frumuseții legendare. Xerxes a însemnat cu fierul roșu Helespontul revoltat. Paul Claudel regăsește aceeași imagine, fără să se gândească, se pare, la textul lui Herodot“ (p. 205).

Exemplele ar putea continua, dar nu ne-am propus aici decât să arătăm pe ce se bazează comparația între imaginile vehiculate de „gândirea primitivă“ (pentru a dovedi *politically correctness* preferăm sintagma „gândire arhaică“; am folosit termenul de „gândire primitivă“ pentru a fi în acord cu autorul) și cele vehiculate de imageria poetică. Nu este locul aici pentru a analiza dacă această legătură este cu adevărat viabilă. Credem însă că autorul a demonstrat destul de convingător această legătură inextricabilă, alături de un Gilbert Durand, spre exemplu. Acest scurt excurs are rolul de a clarifica metodologic folosirea interpretărilor și a teoriilor unor autori utilizate indistinct de către etnografii români. Credem că precauțiile metodologice sunt necesare atunci când, după cum am mai precizat ceva mai sus, încercăm să îmbogățim etnologia cu cât mai multe abordări exterioare ei până nu de mult timp.

Riturile de trecere

Pentru *homo religiosus* – iar țăranul român este, încă, un astfel de om – moartea nu înseamnă sfârșitul, ci doar încheierea unui ciclu. Sentimentul morții, perceput totuși ca o ruptură inevitabilă, ca o trecere spre necunoscut, ca o schimbare iremediabilă și fundamentală de statut, determină aplicarea „riturilor de trecere“. Termenul lui Arnold van Gennep – devenit unul dintre conceptele fundamentale ale etnologiei secolului XX – presupune descompunerea în rituri de separare, rituri de limită (liminale), și în cele de agregare (van Gennep 1996: 22). El a definit riturile de trecere ca fiind riturile care acompaniază orice schimbare de loc, statut, poziție socială și vârstă. Pornind de la această teorie antropologul american Victor Turner considera că riturile de trecere indică și constituie tranziția între stări, prin *stare* înțelegând „o condiție relativ fixă și stabilă care este cultural recunoscută“ (Turner 1966: 93). Prima fază, cea de separație, cuprinde comportamentul simbolic semnificând detașarea, individuală sau de grup,

dintr-un punct fixat anterior sau dintr-o stare. În perioada liminală caracteristicile subiectului ritual – „pasagerului“ – sunt ambigue. În acest moment el trece printr-o zonă sau se află într-o stare care are puține atribute, ori poate nici unul, dintre atributele trecutului ori a stării către care tinde. În sfârșit, în faza a treia, de agregare, trecerea este consumată, iar subiectul se află din nou într-o stare stabilă (Turner 1989).

Nicole Belmont (1986: 10) atrage atenția asupra faptului că Van Gennep introduce o noțiune importantă în înțelegerea riturilor de trecere și anume noțiunea de *secvență ceremonială*, ca ansamblu de acte rituale considerate în ordinea în care se succed. Deși ținea mult la această noțiune el nu a reușit să o teoretizeze. De aceea, doi ani mai târziu, propunea o formulă lărgită și anume *metoda secvențelor* aplicabilă tuturor riturilor și actelor sociale. Într-o lucrare din 1911 (*Notice des titres et travaux scientifiques*, Paris, Imprimerie Renaudie) citată de N. Belmont, Van Gennep scria:

„Un rite ou un acte social n'a pas une valeur ni un sens intrinsèques définis une fois pour toutes; mais il change de valeur et de sens selon les actes qui les précèdent et ceux qui les suivent; d'où l'on conclut que pour comprendre un rite, une institution ou une technique, il ne faut pas l'extraire arbitrairement de l'ensemble cérémoniel, juridique ou technologique dont il fait partie; mais il faut toujours au contraire, chaque élément de cet ensemble dans ses rapports avec tous les autres éléments“ (Van Gennep 1911).

Cu atât mai mult perspectiva secvențială este importantă pentru analiza ritualurilor funerare cu cât în teoria sa Van Gennep insista foarte mult pe similitudinea riturilor de trecere și a pasajelor materiale. Prin pasaje materiale etnologul francez înțelegea un curs de apă, pragul unei case sau al unui templu, frontiera dintre două țări etc. (Van Gennep 1996; Belmont 1986). Aproape întotdeauna performarea riturilor de trecere presupunea efectiv această trecere peste un pasaj real. Din această perspectivă analiza practicilor și credințelor funerare nu poate fi făcută în afara riturilor de trecere. Așa cum vom încerca să demonstrăm, folosirea analizei secvențiale ne-a permis o nouă abordare în analiza faptelor etnografice. Important este ca această succesiune să ordoneze faptele și documentele etnografice și să permită privirea lor într-o altă lumină.

Analizând importanța schemei teoretice propusă de Van Gennep, Pierre Bourdieu propunea un nou concept teoretic care să vină în prelungirea celui propus de tot atât de ilustrul său predecesor: riturile ca *acte de instituire* (*actes d'institution*) (Bourdieu 1986: 206; Sabelli 1986). Într-adevăr, riturile în general și riturile de trecere în special au funcția socială de a institui o *diferență*, o separare, între cele care au suferit acțiunea riturilor de trecere și cele care au rămas în afara acestei acțiuni. Practic, riturile de trecere consacră un statut special celui sau celei (rit, tehnică, credință etc) care a suferit acțiunea lor. Cu alte cuvinte, efectul major al acestor rituri constă tocmai în consacrarea și în același timp instituirea diferenței (Bourdieu 1986: 207). Și mai simplu spus, ritualurile în care apa este folosită, spre exemplu pentru spălarea corpului celui decedat, instituie o diferență între statutul nou al celui mort, diferit de statutul celor vii din jurul său, dar îi și consacră în același timp noul statut deosebit de al celorlalți. Astfel se face cunoscut celor din jur noua stare a corpului și în același timp i se recunoaște diferența ce îl desparte definitiv de starea rudelor și a prietenilor. Apa este doar elementul prin intermediul căruia se performează această schimbare majoră.

Nu se poate deci vorbi despre moarte care este „marea trecere” spre cealaltă lume, în imaginarul țărănesc, la fel de vie și reală ca și lumea aceasta, fără a vorbi despre riturile de trecere. Observăm că în ritualurile funerare putem distinge trei mari etape, care corespund, în fapt, detașării progresive a sufletului de trup, imaginea călătoriei sufletului („Dalbul de pribeag”) și, în sfârșit, integrarea în comunitatea strămoșilor. Etapa inițială corespunde primelor trei zile după moarte, timp în care trupul se află încă în comunitatea celor vii, și se încheie cu ritualurile de înmormântare. În toată această perioadă sufletul se desparte de trup, familia performând⁵ ceea ce s-ar putea numi riturile de separare. A doua etapă corespunde celor patruzeci de

⁵ Pentru că pe parcursul lucrării vom întrebuința deseori acest cuvânt – care ar putea fi considerat barbarism de către puritanii lingvistici – câteva precizări sunt importante. Cuvântul, provenit din englezescul *to perform* înseamnă atât „a îndeplini”, „a face” cât și „a juca într-o piesă”, „a se produce în fața unui public”. Așa cum vom încerca să dovedim la momentul oportun ritualurile funerare reprezintă atât o datorie ce trebuie îndeplinită, dar au și un element teatral prin faptul că rudele trebuie să-și joace rolul în fața comunității, pentru binele lor, dar și al celorlalți. Câteva precizări pe care le vom face la momentul oportun despre propriile noastre experiențe de teren vor demonstra această dublă funcție a ritualurilor funerare.

zile (șase săptămâni) la capătul cărora începe, conform credinței populare, procesul de putrezire a corpului, semn că sufletul se desparte definitiv de trup pentru a porni pe drumul fără întoarcere la capătul căruia se află „comunitatea morților“. Este perioada liminală în care sufletul se află, după expresia lui V. Turner „între și între“ (*betwixt and between*). Situația sufletului, ontologic vorbind, este ambiguă, trece printr-un stadiu care nu mai are atributele stării trecute, dar nici ale celei viitoare (Turner 1966). În această perioadă, după cum se exprima o informatoare din Oltenia⁶, „sufletul e neliniștit“, vizitează locurile pe unde a mai fost, se întoarce în preajma casei etc. A treia etapă se încheie la capătul primului an după moarte când, în urma lungii călătorii, sufletul este integrat în lumea morților fiind de acum pomenit doar colectiv, cu întregul său neam, la sărbătorile moșilor.

M. Mesnil (1997: 147 sq), citându-l pe S. Fl. Marian, crede că mai există și o a patra etapă, când la capătul unei perioade de, teoretic, șapte ani – dar care poate varia după circumstanțe – are loc o a doua înmormântare. Oasele dezgolite de carne sunt spălate cu vin sau cu apă, reșezate în ordine într-un sac și reîngropate. Această practică – în ciuda vechimii sale – poate fi socotită, vom încerca la momentul potrivit să explicăm, o „anexă“, totuși, a ritualurilor funerare, sufletul fiind integrat deja în lumea morților. Doar sufletele celor neintegrați, cei al căror corp nu a putrezit – semn de mare neliniște în lumea țărănească – trebuie ajutate cu ritualuri speciale.

Antropologia gestului

Într-o carte scrisă în 1990, Jean-Claude Schmitt grupează sub termenul *gesta* (substantiv latin de gen neutru, plural, tradus de autor prin „fapte și gesturi“) gesturile care sunt săvârșite, dar nu gândite, mai puțin individuale și mai mult colective. Gesturile, potrivit autorului, pun în relație oamenii cu puterile invizibile ce scapă voinței lor (Schmitt 1998: 4). Definiția autorului, deși dată explicit pentru societatea medievală occidentală, se potrivește și culturii țărănești pe care o studiem. În aceeași carte autorul vorbește și despre eficacitatea simbolică a gesturilor, despre condițiile sale de posibilitate și legitimitate, despre raporturile pe care ea le instituie între gest și cuvânt, despre rolul credinței în acțiunea și gândirea oamenilor (Schmitt 1998).

⁶ Informator Ciuciu Maria, n. 1938, Dobridor, jud. Dolj.

Cuprins

Prefață de Marianne Mesnil	5
Introducere	
Câteva precauții	9
Capitolul I	
Cadrul teoretic, concepte, noțiuni, metode	17
<i>Riturile de trecere</i>	21
<i>Antropologia gestului</i>	24
<i>Etnologie și hermeneutică</i>	27
<i>Ritualurile funerare și imaginarul morții: perspective diacronice și sincronice</i>	33
<i>Distincția emic/etic</i>	39
<i>Tehnici de cercetare</i>	43
Capitolul II	
Pseudo-istoric al cercetărilor	47
Capitolul III	
Ritualuri de separare	63
<i>Ritualuri funerare antume</i>	63
<i>Ritualuri de pregătire a corpului</i>	83
<i>Spargerea unui vas de lut: o perspectivă etnoarheologică</i>	100
<i>Drumul către cimitir</i>	105
<i>„Obolul lui Charon“: preistoria unui gest</i>	117
<i>Symbolism acvatic și ritualuri funerare în Europa</i>	137
Capitolul IV	
Ritualuri post-înmormântare sau despre liminalitatea sufletului	141

<i>Hotarul mortului: „dresul“ și tămâiatul</i>	147
<i>Slobozitul apei și al izvorului</i>	155
<i>Ritualuri adiacente: slobozitul fântânii și slobozitul crucii</i>	160
<i>Călătoria către strămoși și a doua înhumare</i>	163

Capitolul V

Ritualuri de integrare:	
„Moșii“ și simbolismul acvatic	169
Comunitatea viilor și comunitatea morților	177
Sărindarul de obște	177
Pomana de voie	194
Cultul morților în alte arii culturale	198

Capitolul VI

Geografie funerară sau despre imaginarul	
țărănesc al lumii de dincolo	207
<i>Visele – poartă către lumea de dincolo</i>	210
<i>Feminitatea morții</i>	215
<i>Blajinii, între cultura orală și cultura savantă</i>	233
<i>Toposuri ale lumii de dincolo</i>	238
<i>Vrăjitoarele din Dolj: între lumea de aici și lumea de dincolo</i>	242
<i>Dreapta și stânga sau despre cărările din lumea de dincolo</i>	255
<i>Vămile sufletului</i>	259
<i>Basmele sau imaginea povestită a lumii de dincolo</i>	265
<i>Structura lumii de dincolo</i>	270
<i>Evul Mediu european: vrăjitori, viziuni, extaze și imaginea</i>	
<i>lumii de dincolo</i>	271

Capitolul VII

Cadrul istoric, economic și social al ritualurilor funerare.	
Etnografie și istorie	279
<i>Evoluție social-economică și comportamente funerare</i>	279
<i>Evul Mediu occidental: tradiție și schimbare culturală</i>	298

Concluzii	305
-----------------	-----

Bibliografie	313
--------------------	-----