

# O practică divinatorie contemporană ca reprezentare socială și narativă

Eleonora SAVA

## Introducere

Lucrarea de față prezintă un ritual practicat de români și de maghiarii din Transilvania intracarpatică, având ca finalitate identificarea și pedepsirea infractorilor, fie ei hoți sau criminali. Pentru redactarea ei am valorificat datele obținute prin cercetare de teren, în perioada septembrie 2005 – august 2006, în 12 localități din județele Cluj, Sibiu, Brașov, Bistrița-Năsăud și pe rapoarte de cercetare întocmite de studenți de la secția română-etnologie a Facultății de Litere de la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj (în 38 de localități). Informațiilor de teren, adunate din 50 de localități, li se adaugă două studii ale distinsului etnolog maghiar Keszeg Vilmos, de la Universitatea din Cluj, singurul care s-a ocupat până acum de acest ritual.<sup>1</sup>

## Prezentarea succintă a ritualului

În cazul în care s-a furat ceva: un animal, un obiect, un instrument de uz casnic, alimente, bani etc. sau cineva a murit de moarte năpraznică, în multe localități (rurale, dar și câteva urbane) din interiorul arcului carpatic, se căuta (în câteva se caută și astăzi) vinovatul în ciubăr. Nevasta păgubitului, sau o femeie din neamul mortului, chema câțiva copii curați (numărul, sexul și vârsta variază de la sat la sat și de la o perioadă la alta), duminica dimineața, în condiții de puritate rituală (abstinență de la mâncare și băutură). În majoritatea cazurilor sunt chemate numai fetițe, între 7 și 10 ani, uneori chiar mai mici. Ele sunt ajutate de o bătrână, de asemenea curată ritual, văduvă, iertată, cunoscută în sat ca evlavioasă; în multe locuri există chiar o specialistă care e solicitată să ajute la restabilirea echilibrului în comunitate. În anumite sate participă mai multe bătrâne, numărul lor ajungând până la 7. Ritualul se desfășoară, de cele mai multe ori, la casa păgubitului, în timp ce în biserică se oficiază liturghia duminicală. Copiii îngenunchează în jurul unui ciubăr cu apă și, îndrumați de bătrână (bătrâne), spun rugăciuni în cor. Adesea, punerea în scenă a ritualului presupune crearea unei anumite atmosfere: ferestrele camerei sunt acoperite, actanții au lumânări aprinse în mâini, copiii sunt acoperiți cu pături etc. În acest cadru, după o perioadă variabilă de rugăciuni și concentrare (de la o jumătate de oră la două ore), se produce revelația: copiii văd în ciubăr tot filmul întâmplării (furt sau crimă). Revelația e dirijată prin întrebările bătrânei și se constituie ca un puzzle din frânturi de imagini pe care actanții susțin că le văd în ciubăr, din cuvintele participanților, din completările ulterioare. Ceea ce se vorbește în încăperea misterioasă e îndată răspândit în sat de familia păgubită, de vecinii și neamurile acestora, de familiile copiilor care au participat, de vecinii și neamurile lor. Povestea merge iute și se propagă nu doar sub forma unui simplu zvon, ci sub forma unui adevăr revelat prin minune dumnezeiască:

---

<sup>1</sup> Keszeg Vilmos, *A Cseberbenzés (Egy mezőségi hiedelemem eredete és syemantikája)* în „Néprajzi Látóhatár”. I.ÉVF, 1992, nr. 1-2, p. 70-80, *Egy látomás. Az esemény, a reprezentáció és az ítékezés, în Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*, Komp-Press, Kolozsvár, (Cluj), 2002, p. 28-59.

interlocutorii afirmă că tot ce fetițele văd în ciubăr e „de la Dumnezeu”. În acest fel, suspectul, fie el vinovat sau nu, este stigmatizat și blamat de comunitate. Echilibrul social se restabilește în acest mod.

### **Harta diacronică a ritualului**

Deși nu am reușit să întocmesc o hartă completă, am obținut informații din 50 de localități, aparținând județelor Cluj, Bistrița-Năsăud, Sibiu, Brașov, Alba, Mureș, Sălaj, în care ritualul a fost practicat pe parcursul secolului al XX-lea. În secolul al XXI-lea (mai precis în ultimii cinci ani) s-a actualizat în câteva localități din județele Cluj (Tritenii de Jos, com. Tritenii de Jos, Măguri, com. Măguri Răcățau, Dezmir, com. Apahida), Brașov (Cuciulata), Bistrița Năsăud (Poiana Ilvei), Sibiu (Sadu).

### **Încadrarea în categoria practicilor divinatorii**

Consider că ritualul cercetat poate fi încadrat în categoria practicilor divinatorii, pentru că are ca finalitate imediată ghicirea – unui infractor, în cazul de față. Recuzita rituală cuprinde elementele întâlnite în alte practici divinatorii, cum ar fi, de pildă, vergelul din noaptea Anului Nou: vasul cu apă, întunericul, lumânările, condițiile de puritate rituală impuse actantelor etc. În plus, chiar modul în care e numit obiceiul în anumite zone îl situează în categoria practicilor divinatorii. Astfel, în zona Sibiului, „datul în ciubăr” („datul cu ciubărul”) se așază alături de datul în bobi, în cărți etc. în seria modalităților de ghicit.<sup>2</sup>

### **Secvențele ritualului**

Consider că, la fel ca în alte rituri, și în acest caz se pot delimita trei etape: una de pregătire a comunității și a actanților, alta de punere în act a ritualului și în fine, una de pedepsire a raufăcătorului și de restabilire a echilibrului social.

### **Interpretarea ritualului ca reprezentare socială și narativă**

În continuare, voi aborda ritualul din perspectivă sociologică și psihosociologică, de asemenea voi avea în vedere narațiunea care însoțește ritualul (ajungând aproape să îl dubleze), voi urmări funcțiile sociale și mecanismele de constituire. Consider că ritualul, cu cele trei momente ale sale, constituie un *fapt social*, care conturează *roluri sociale*, o anumită *conduită socială* și reglează *relații sociale*. Cazurile de hoție și de crimă descrise de interlocutorii mei sunt fapte sociale, în măsura în care ele pun în discuție relația dintre infractor și comunitate. Totodată, ele pun problema *imaginii* pe care anumiți membri ai comunităților cercetate o au despre hoție și crimă. Întreaga desfășurare a căutării și găsirii vinovatului poate fi considerată un fapt social, întrucât în ea se implică nu doar familia pagubită, ci și rudele, vecinii, preotul, fetițele care participă la ritual și familiile acestora, bătrânele din sat și, în final, întreaga comunitate.

Ritualul analizat poate fi privit și ca o *reprezentare socială*, în măsura în care desfășurarea sa reflectă statusurile, rolurile și interesele sociale, „interese și poziții pe care, la rândul lor, reprezentările le justifică și le apără.”<sup>3</sup>

Ritualul poate fi considerat și ca o *reprezentare narativă*, întrucât în cursul lui se țese o narațiune orală, ce va căpăta consistența faptului real și va fi vehiculată cu valoare de adevăr în întreaga comunitate.

<sup>2</sup> În alte zone, cum ar fi de pildă pe Valea Someșului, ritualul se numește *cotatul în ciubăr*.

<sup>3</sup> Petru Iluț, *Iluzia localismului și localismul iluziei. Teme actuale ale psihosociologiei*, Polirom, Iași, 2000, p. 93.

### **Mecanismul social al identificării infractorului. Etapa pregătitoare a ritualului.**

Relatăriile interlocutorilor evidențiază faptul că persoana căreia i se fură sau îi dispare ceva (ori, în cazuri mai grave, îi moare cineva într-un mod neașteptat și neelucidat), nu recurge imediat la ritualul *cotatului cu ciubărul*. Intervalul care poate să treacă de la momentul furtului până la actualizarea ritualului este destul de lax – de la o săptămână până la câteva luni.

### **Stabilirea momentului în care s-a produs furtul și formularea primelor supoziții**

Mai întâi, păgubitul întreabă pe cei din jur – membri ai familiei, vecini, persoane apropiate – dacă nu cumva știu ceva despre lucrul furat, dacă nu cumva l-au văzut sau l-au luat ei. Dacă este un animal – un cal, o vacă – așteaptă să se întoarcă acasă, apoi întreabă pe săteni dacă nu l-au văzut / au văzut-o. Astfel, în sat se află despre furt. E o veste care se difuzează rapid, având în vedere interesul deosebit pe care acest tip de noutate îl poate stârni. Păgubitul, dar mai ales soția lui sau o altă femeie din familie începe să facă presupuneri. Ei, și ceilalți căseni, încearcă să stabilească, într-un mod cât mai exact, intervalul în care s-a produs furtul. Apoi încearcă să reconstituie cine a fost la ei în perioada aceea. Dacă faptele s-au produs noaptea, la adăpostul întunericului, nu au cum să știe cine a fost la ei în acel interval. Trec atunci la supoziții, punându-și întrebări care vizează mai ales două aspecte: cine a fost pe la ei în ultimul timp și cine ar fi putut ști unde țin ei anumite bunuri. De pildă, o relatare din Sadu, jud. Sibiu, vorbește despre un caz în care unei tinere neveste (dintr-o localitate apropiată: Cislădie) i s-au furat banii strânși la nuntă, pe care îi păstra în dulap, sub haine<sup>4</sup>. Casa și dulapul erau în perfectă ordine, nici un lucru nu fusese mutat de la loc. Numai cineva foarte apropiat ar fi putut ști atât de exact unde se află banii. Astfel, cercul suspectilor se restrânge. Mai multe cazuri vorbesc despre furtul unor aparate dintr-o magazie – o drujbă<sup>5</sup>, un storcător de miere<sup>6</sup>, un aparat de sudură<sup>7</sup>. În acest caz, numărul suspectilor e ceva mai mare; destul de mulți consăteni știu că oamenii respectivi au acele obiecte de uz gospodăresc, ba mai mult, știu și unde le păstrează. Totuși, doar cei ce mai fuseseră și alte dăți în casa lor cunoșteau toate amănuntele obligatorii pentru săvârșirea unui furt: locul exact unde se află bunurile respective, cum să le găsească pe întuneric, fără să facă gălăgie etc. Numărul suspectilor e astfel mai mic sau mai mare, în funcție de caz.

Apoi, fiecare începe să facă presupuneri în legătură cu persoanele de pe lista astfel alcătuită. La început, în acest joc al presupunerilor sunt antrenați cei din casă, apoi vecinii, prietenii, neamurile. Începe să se vorbească tot mai mult despre întâmplare. Fiecare își evocă propria experiență legată de situații asemănătoare. Cazurile de furt au fost și sunt foarte răspândite. Istoria dreptului românesc consemnează faptul că în perioada feudală, furtul era infracțiunea cea mai frecventă<sup>8</sup>. Cred că lucrurile nu s-au schimbat prea mult de atunci, în această privință. De aceea, aproape fiecare are o experiență personală de relatat, când vine vorba despre hoție. Păgubașul, și mai ales femeia (sau mama) lui provoacă, prin întrebări, discuții, supoziții, evocarea acestor

<sup>4</sup> Sadu, jud. Sibiu, Cercetare de teren, 27 sept. 2005, Interlocutor Cornelia (Nela) L., 57 ani.

<sup>5</sup> Ibănești, jud. Mureș, Raport aplicare chestionar, stud. Ionela Iacob.

<sup>6</sup> Bistrița Bârgăului, jud. Bistrița Năsăud, Raport aplicare chestionar, stud. Adriana Lupu.

<sup>7</sup> Tritenii de jos, jud. Cluj, cercetare de teren, 20 iulie 2006.

<sup>8</sup> Ioan Ceterchi (coord), *Istoria dreptului românesc*, vol. I, Ed. Academiei RSR, București, 1980, p. 439.

experiențe. Astfel, o parte – mai mică sau mai mare – dintre săteni participă (direct sau indirect) la prima etapă din desfășurarea căutărilor. Toate acestea creează un context cognitiv, favorabil aflării adevărului și restabilirii ordinii pe moment fisurate.

În această etapă, femeia pagubită dirijează „gura satului” într-un anumit sens, dorit de ea. Prin dialogurile cu sătenii, prin poveștile despre hoție pe care le scoate la suprafață, ea își legitimează atât statutul de victimă, cât și acțiunile viitoare, pe care le va întreprinde împotriva răufăcătorului. Ea formează și dirijează opinia publică. Important este de remarcat faptul că toate acestea se realizează prin cuvinte, prin narațiuni personale. Tradiția narativă a comunității de tip folcloric e dirijată în acest context într-un scop precis: descoperirea și pedepsirea infractorului.

Numărul celor antrenați în acest moment de formulare a primelor supoziții variază în funcție de mai mulți factori, dintre care mai importanți mi se par a fi: poziția socială a păgubașului și valoarea pagubei. Cu cât persoana păgubită ocupă o poziție socială mai importantă și cu cât valoarea pagubei este mai mare, cu atât cazul este mai intens discutat de către membrii comunității și, adesea, antrenează un număr mai mare de persoane care vehiculează narațiunea și își dau cu părerea. De pildă, în cazul relatat în comuna sibiană Sadu, cu tânăra căreia i se furase „cinstea” de la nuntă, păgubita era din altă localitate (ce-i drept, foarte apropiată), dar întâmplarea era extrem de cunoscută și intens mediatizată în zonă, tocmai pentru că era vorba despre o persoană „vizibilă” social: fata directoarei de la fabrica de covoare din Cislădie. Un alt caz care a antrenat o mulțime de oameni la discuții și la supoziții a fost unul petrecut în 2005, la Tritenii de Jos, jud. Cluj, când s-a furat o sumă mare de bani (58 sau 60 de milioane) de la magazinul din localitate<sup>9</sup>. Patroana magazinului ocupă, desigur, o poziție socială importantă în comunitate; toți sătenii o cunosc, cumpără de acolo, știu povestea, o preiau și o relatează, la rândul lor, de la gură la ureche. În aceste două situații, cercul suspexilor este restrâns. De aceea, s-a ajuns relativ ușor la identificarea infractorului. *De ce s-a mai recurs totuși la cotatul în ciubăr?* (În ambele cazuri amintite s-a actualizat ritualul.) Îmi este greu să dau un răspuns ferm. Pot să fac doar unele presupuneri. Fiind vorba despre un prieten apropiat al familiei (în cazul de la Sadu-Cislădie), despre o angajată de la magazin (în cel de la Tritenii de Jos), păgubitul fie nu putea să-l acuze direct pe făptaș, fie nu avea suficiente dovezi. Chiar dacă interlocutorii mei au specificat, nu o dată, că „datul în ciubăr nu constituie probă în instanță”<sup>10</sup>, el reprezintă o probă de netăgăduit în fața celui suspectat de hoție. Și asta, întrucât și infractorul (sau suspectul) aparține aceleiași comunități de gândire, cu alte cuvinte știe (din poveștile satului) că poate să fie văzut în ciubăr. Credibilitatea este asigurată și de faptul că, nu doar o singură persoană îl acuză, ci mai multe: gazdele, fetițele (reprezentante ale unor familii din localitate, deci implicit acuza vine și din partea acelor familii) și bătrâna / bătrânele. În final, o mulțime de oameni! Credibilitatea provine și din faptul că ciubărul e considerat, în general, infailibil. Desigur, nu toți interlocutorii mei cred în puterea revelatoare a ciubărului. Totuși, marea majoritate cred. Și cred cu tărie.

Întrebarea *de ce dau cu ciubărul?* primește un răspuns extrem de bine articulat și de pătrunzător în studiul citat al profesorului Keszeg<sup>11</sup>, care interpretează acest ritual ca o „conduită cognitivă irațională”. Analizându-l în cadrul relațiilor sociale,

<sup>9</sup> Cercetare de teren, Tritenii de Jos, jud. Cluj, 20 iulie 2006, Interlocutor Ana C., 37 ani.

<sup>10</sup> Sadu, jud. Sibiu, Cercetare de teren, 27 sept. 2005, Interlocutor Ioan L., 50 ani.

<sup>11</sup> Keszeg Vilmos, *op.cit.*, 2002.

cercetătorul demonstrează că ritualul poate fi integrat în acțiunile zilnice, astfel el devenind palpabil ca o realitate funcțională.

### **Luarea primelor măsuri**

Următorul moment, după stabilirea suspectului principal (sau a suspectilor, în alte cazuri), este cel în care păgubita apelează la autorități: la preot sau la poliție. În unele cazuri, mai grave, apelează la ambele. Interveniurile realizate în cursul cercetării de teren pun în lumină, aici, chiar o posibilă cronologie: astfel, figura polițistului apare doar sporadic în relatările care se referă la întâmplări mai vechi (de acum 50 de ani, de pildă), ea începe să apară, cu o oarecare frecvență, în întâmplările recente, însă nu cu deplină consecvență. Și aici se pot găsi mai multe explicații: una ar fi aceea că în trecut se furau lucruri mărunte: fețe de pernă, o găină etc. (a căror valoare nu justifică, poate, apelul la reprezentantul oficial al legilor statului). Alt motiv ar fi acela că, până nu demult, nici nu existau secții de poliție în toate localitățile. Poate, nu în ultimul rând, ar fi de menționat încrederea oamenilor, care se îndreaptă și acum mai mult către preot și către ciubăr decât spre poliție. Cred că faptul este de natură să lumineze, în acest caz, preeminența unor scheme de gândire magico-religioase.

Relatările despre hoți arată că, în continuare, rolul social al preotului este de primă importanță, el având, pentru majoritatea interlocutorilor, statutul autorității supreme în sat. Pentru reglarea echilibrului în comunitate, preotul poate să ia următoarele măsuri: să anunțe la slujba duminicală furtul și să ceară restituirea bunurilor, indicând și un termen ultimativ, să dea anumite sfaturi păgubitului, dintre care mai frecvent apar postul și rugăciunile, eventual și cotalul cu ciubărul. Memoratele din comuna Cociu, județul Bistrița Năsăud și din localitățile învecinate evocă figura preotului local, considerat a fi clarvăzător: „Știa de ce ai venit la el, nu trebuia să-i zici nimica.”<sup>12</sup> O serie de relatări vorbesc despre alți clarvăzători la care păgubiții apelează. Așa este, spre pildă, orbul din Turda (mort acum), foarte cunoscut în localitățile din Câmpia Transilvaniei<sup>13</sup>. Postul dat de preot diferă de la un caz la altul, adesea apare postul cunoscut din ritualul ortodox (miercurea și vinerea) dar am întâlnit și marțea ca zi de post, despre care interlocutorii afirmă că e „Postul Sfântului Anton”<sup>14</sup>, fiind preluat deci din ritualul catolic.

În afară de post și rugăciuni, preotul mai poate recurge la slujbe. Din relatările interlocutorilor reiese clar faptul că atât slujbele, cât și postul stabilesc o relație specială între păgubit și hoț, relație intermediată în chip supranatural, de o instanță superioară, uneori numită Dumnezeu, alteori nenumită. Transcriu o memorată care ilustrează această idee: „Asta-i chiar adevărat. Într-un sat din vecini de noi, i-o furat la un om 25 de mii. Erau baniăștia mai demult. [...] Și asta, omul la care i-o furat, s-o dus în munte, la un călugăr. Și i-o dat post negru și o biblie. Și după ce o ținut post negru, o venit hoțul și și-o cerut iertare. Și o făcut pușcărie. Da banii nu i-o dat. O făcut pușcărie, că o recunoscut c-o furat. Da asta-i adevărat.”<sup>15</sup>

De remarcat că, în acest caz, apare figura călugărului, nu cea (mai frecvent întâlnită de mine) a preotului. Dincolo de relația de ordin supranatural stabilită între victimă și răufacator, se întrevede aici o relație psihosocială: păgubitul dirijează o sumă

<sup>12</sup> Florești, com. Nimigea, Bistrița Năsăud, Cerc. de teren, 13 iul. 2006, Interlocutor Ion P.

<sup>13</sup> Interlocutori: Ana C., 37 ani, Tritenii de Jos, jud. Cluj, Bianca M., 22 ani, Turda, jud. Cluj.

<sup>14</sup> Varvara T., 78 ani, Tritenii de Jos, jud. Cluj, Cercetare de teren, 20 iulie 2006.

<sup>15</sup> Cercetare de teren, Luna de Sus, jud. Cluj, 3 iulie 2006, Interlocutor Aurica C., 64 ani.

de vești înspre făptaș, în asemenea manieră, încât acesta ajunge să-și recunoască singur fapta, ba mai mult: să vină și să-și ceară iertare. Este un proces extrem de complex și de subtil care se configurează în cadrul acestei relații, antrenând atât componente psihologice, cât și elemente sociale. Mai multe memorate culese în timpul cercetarilor de teren pun în lumină acest mecanism psihologic și social care acționează în relația dintre hoț și păgubit. Transcriu două dintre textele care îl au ca protagonist pe deja celebrul preot din Cociu:

1. „La o soră de-a mea i s-o pierdut o vacă [...]. A căutat-o și n-a mai găsit-o. Cei care-au trecut-o apa, au tăiat-o. Patru persoane au tăiat-o și au împărțit-o în părți egale. După care, ea n-a mai avut decât să se ducă la popa Ursucaș, în Coci, și să-i dea o slujbă. A dat o slujbă, a plătit la popa și i-a spus că toți care-o mâncat din ea, se va alege praful. Și-ntr-adevăr, așa a fost. Cei patru: unul dintre ei stătea chiar cu caii, avea caii în grajdul nost. Seara, apare băut, beat, cu caii și se-nvârte roata și se-nvârte și mama-i zice: -Mă, Vasile, zice, bagă caii. -Nu, că, zice, mă duc să mai beau o țuică. Ducându-se înapoi spre Beclean, a fost un șanț lângă marginea drumului, s-a răsturnat și s-a răsturnat căruța peste el. Și-o murit și el și caii. Cea de-a doua persoană: a venit din Beclean cu trenul și s-a uitat pe geam, între Beclean și Coci și i-a căzut pălăria. Și a venit după pălărie pe calea ferată. Și-a venit pe calea ferată, l-a lovit trenul, un tren și-a murit și ăla. A fost al doilea. Al treilea: n-o avut răbdare după ce-o murit aștia, tăt o zis... căra gunoi cu un car, în Coci. Spunea tăta lumea: mă, nu avea rabdare, de dimineața... -Mă duc, mă duc! Și s-o aruncat înaintea trenului și ăla. Al patrulea: și ăla s-a dus, nu știu care-a fost treaba, și ăla tot în situația asta, lovit de tren a murit. L-a lovit în gară trenul, acățându-se o murit brusc și ăla. Și uite-așa s-o-ntâmplat. Asta-i adevărat. Înainte de revoluție s-o-ntâmplat treaba asta. În Coci.”

2. „Construind popa casa în Coci, el lăsa multe lucruri pe la tata [tatăl naratorului era vecin cu popa]. Fiindcă trecea apa și ... a pus pază lângă materialele de construcții pe un bătrân care stătea în fața căsii lui. Îl chema Mecanicul. Era mecanic el și așa îi spunea tăta lumea: Mecanicul. Cineva i-a furat niște material de construcții: o grindă de-aia, știi, pătrată, a luat-o și i-a dus-o. Dimineața, zice Domnu Părinte: -N-am ce face, zice, grinda a furat-o, zice, azi-noapte. Nu-i nimica! [...] O s-o aducă el înapoi. Și într-adevăr, când a fost dimineața, vine unul, Blaga Viorel îl chema, cu grinda-n spate. -Mecanic! Mecanic! Am adus grinda! Aruncă el grinda și zice: -Mă, zice, m-o mancat pielea rău, rău, rău, rău! Și numa grindă am văzut înaintea ochilor și-o trebuit s-o aduc!”<sup>16</sup>

Ambele narațiuni vorbesc despre o tensiune psihologică teribilă pe care o resimt vinovații. Tensiunea se manifestă printr-o agitație cumplită: unul dintre hoți se-nvârte roată, altul de dimineața nu mai are răbdare și se aruncă înaintea trenului (textul 1), pe altul îl mănâncă pielea rău, rău, rău (textul 2). Cum se ajunge la această stare paroxistică? Cred că, în cea mai mare măsură, prin cuvânt și prin narațiune. Vehicularea unor narațiuni de acest tip în comunitate trebuie să aibă un impact psihologic puternic asupra membrilor săi. Cel care fură știe ce îl așteaptă tocmai din acest gen de texte. Scopul lor este evident unul etic, dar și psihologic. Cred că textele acestea ar putea fi

<sup>16</sup> Cerc. de teren, Florești, com. Nimieș, Bistrița Năsăud, 13 iulie 2006, Interlocutor Ion P.

situate în cadrul mai larg al *profețiilor care se autoîndeplinesc* sau care se autorealizează.<sup>17</sup>

În plus, am văzut cum păgubitul recurge la strategii de legitimare a faptelor lui și de dirijare a opiniei publice. El răspândește în sat vestea că i s-a furat ceva, că va da slujbe la preot, eventual că va face afurisenii. Tensiunea psihologică e întreținută, deci, prin vești și povești. În multe cazuri, precum cele din narațiunile anterioare, lucrurile se opresc aici. Vinovatul fie vine și își cere iertare, fie se sinucide, fie restituie bunurile furate. Nu se mai ajunge la *cotatul în ciubăr*. Dacă însă toate acestea nu au dus la rezultatul dorit, păgubita poate recurge la ritualul amintit. Și acesta constituie o modalitate de presiune psihologică, în măsura în care hoțul știe că poate fi văzut în ciubăr.

### **Actualizarea cotatului cu ciubărul**

În afara narațiunilor care circulă în perioada premegătoare datului în ciubăr, mai există una, care se țese chiar în cursul ritualului propriu-zis, din revelația fetelor. Astfel, prin ritual se creează o „realitate verbală dincolo de cea rațională.”<sup>18</sup> „Evenimentul există printr-un text și prin teme narrative cunoscute. Textele au o relevanță, o legitimitate, o forță bine determinată în mediul social care le susține și arată cum o familie poate, prin intermediul unui ritual, să creeze o narațiune precisă, să influențeze, prin verbalizarea ei, opinia publică.”<sup>19</sup>

Pentru a descrie mecanismul prin care se naște narațiunea din timpul ritualului, transcriu un fragment de interviu realizat la Sadu, jud. Sibiu. Interlocutoarea este o fată de 14 ani care a participat de două ori în cursul anului 2005 la actualizarea ritualului. Ea descrie momentul revelației în ciubăr, în cazul furtului unui cal:

„Eu am văzut stelele, am văzut cum alerga calu-n grădină, am văzut pe nenea Ionică supărat, am văzut când... am văzut o casă, așa sărăcăcioasă, și... niște oameni așa... țigani. Și... am văzut iarăși calul, cum era lângă un hârșeu [hârleț], da nu știu ce vrea să-nsemne asta.[...] Și ...am văzut placa de intrare de la tâblia pe care scrie Avrig. [localitate apropiată de comuna Sadu] [...] Alte fete-o văzut cum a luat calul din grădină și-a plecat și... au văzut că l-au dus într-o grădină... și...dacă nu ma-nșel... l-au dus la un târg de l-o vândut. [...] Și fiecare zice când vede tot ce vede, deci tot timpul vorbește. Noi la-nceput nu știam, că eram speriate, nu am fost niciodată...Și ne-a întrebat dacă vedem ceva și noi am spus că am văzut punctulețe și ne-a spus dacă vedem ce vedem, să spunem tot. [...] De exemplu, dacă eu vedeam ceva și...cealaltă vedea altceva, încercam să le unim ... să rezulte ceva... deci una vedea placa de la intrarea în Avrig, cealaltă vedea o casă... deci încercam să le unim pe toate... să le spunem în ordine, să le spunem la păgubit. Și, după ce spuneam, ei le legau pe toate și se duceau să vadă...S-au dus și-n Avrig, da n-au găsit nimic. O zis c-o găsit o casă... cum am văzut noi...o zis c-a găsit pe cineva acolo, da o zis că nu... n-o fost niciun cal, nu...”<sup>20</sup>

Câteva observații se impun de la sine:

1. Narațiunea se compune din bucăți, din fragmente dispartate.

<sup>17</sup> Acest concept științific a fost teoretizat de R.K. Merton. El prezintă cazul unui zvon fantezist, despre iminența falimentului unei banci. Zvonul i-a determinat pe mulți deponenți să-și retragă banii, ceea ce a dus într-adevăr la falimentul băncii. Vezi P. Iluț, *op. cit.*, p. 72.

<sup>18</sup> Keszeg V., *op.cit.*, 2002, p. 28.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>20</sup> Sadu, jud. Sibiu, Cercetare de teren, 27 sept. 2005, Interlocutor Gabriela S., 14 ani.

2. Acest „puzzle” e alcătuit din mici piese ale unor viziuni (revelații) diferite: „eu vedeam ceva și...cealaltă vedea altceva..”
3. Revelația e imediat verbalizată: „fiecare zice când vede tot ce vede, deci tot timpul vorbește”.
4. Textul suferă modificări pe parcurs, pentru că actantele cooperează și se influențează: „dacă eu vedeam ceva și...cealaltă vedea altceva, încercam să le unim ... să rezulte ceva”.
5. Textul oral nu e alcătuit numai din fragmentele revelate și asamblate, ci și din interpretările pe care bătrâna și gazda le dau relatărilor. Copilele nu știu ce sens să dea celor văzute; doar femeile le pot investi cu o semnificație, iar aceasta este integrată în narațiunea finală: „era lângă un hârșeu [hârleț], da nu știu ce vrea să-nsemne asta”. Fata nu spune că nu știe ce *este* acel obiect în sensul său propriu, ci nu știe ce *semnifică* el în contextul revelației.

Variantele converg în măsura în care una dintre fetițe își impune punctul de vedere. O relatare din Dezmir este extrem de grăitoare în acest sens: „La mătușa Marița i-o furat tot din casă. A fost și Fănuclu la cotate, dar a zis că numai Hodica o văzut. Da zicea tot numai ce s-auzea în sat! Ce s-auzea în sat o vorovit, aia-o vorovit Hodica!”<sup>21</sup> Este una dintre rarele mărturisiri care vin să-mi confirme supoziția: narațiunea se țese tocmai pentru a-l acuza pe cel care e principalul suspect. Fetițele aud și ele zvonurile care circulă în sat în legătură cu furtul, îl repetă, dându-i puterea unei revelații de sorginte supranaturală. Zvonul capătă astfel credibilitate. Narațiunea fetelor va legitima apoi acțiunile întreprinse de familia păgubitului împotriva celui suspectat. Însă mărturisiri explicite, care să detalieze întregul mecanism de construire a acestei „realități verbale dincolo de cea rațională” (Keszeg) sunt greu de găsit. Cred că existența unor asemenea mărturisiri ar provoca dispariția credinței în revelație și implicit în eficacitatea ritualului. De fapt, întregul ritual trăiește prin credința actanților în puterea unei viziuni, capabile să stabilească vinovăția sau nevinovăția. În cele mai multe cazuri, nu atât copiii, cât batrana și gazda „țes” povestea, prin interpretările pe care le dau viziunii. Grăitor în acest sens este cazul Fisculușoaiei, care fusese specialistă ritualului în Triteni. Cât timp ea a condus ritualul, a existat un singur hoț în sat: Danu, ciurdarul. „De omul ăla a zis că merge și-o bate pe Fisculușoaie, că tăt pe el îl vede, în tătă ziua. Orice se fura, Danu-i! Vă dați seama?!”<sup>22</sup> Istorisirea pune în evidență încă un aspect interesant din punct de vedere sociologic și psihosociologic, acela al relației dintre suspectul învinovățit (sau hoț) și specialistă ritualului și, implicit al relației dintre hoț și comunitate.

Deosebit de important mi se pare, în acest context, statutul social al specialistei. În mod normal, ea este o bătrână, deci o bună cunosătoare atât a membrilor comunității, cât și a anumitor tradiții ale acesteia. În fond, ea actualizează ritualul, îl păstrează viu. O cerință obligatorie este ca ea să fie o bună credincioasă, așadar să aibă o conduită morală exemplară. Reiese, deci, că statutul său în comunitate ar trebui să dea o anumită greutate cuvintelor ei și narațiunii care se țese pe parcursul ritualului. Situațiile concrete întâlnite pe teren confirmă, în parte, această idee. Nu în totalitate însă. În afară de fixista Fisculușoaia (având o credibilitate îndoielnică deci), am întâlnit și cazul unei

<sup>21</sup> Dezmir, com. Apahida, jud. Cluj, Cerc. teren, 23 iulie 2006, Interlocutor Maria S., 76 ani.

<sup>22</sup> Tritenii de Jos, jud. Cluj, Cercetare de teren, 20 iulie 2006, Interlocutor Ana C., 37 ani

bătrâne atât de sărmâne și de lipsite, încât practica datul cu ciubărul pentru răsplata îndătinată (alimente, mai nou și bani). Credibilitatea sa în sat este însă redusă. Ea a fost chemată să caute în ciubăr mai ales în alte sate din comună, unde (situația ei precară nefiind atât de cunoscută) se bucura, probabil, de o mai mare încredere din partea oamenilor.<sup>23</sup> În celelalte situații întâlnite de mine în cursul cercetării, specialistă are o autoritate morală recunoscută de săteni, iar cuvântul său este crezut și respectat. Ea este aptă să formeze o opinie în comunitate.

### Difuzarea narațiunii

Narațiunea creată în timpul ritualului, sub coordonarea specialistei, conține nu doar o înlănțuire de fapte, ci și o interpretare a lor. Limbajul factual se împletește cu opinii despre cele narate. Ea transmite o opinie, o convingere că faptele chiar așa s-au petrecut. Lucrul acesta reiese din memoratele înregistrate, care, aproape invariabil, încep sau se termină cu formula consacrată: „asta-i adevărat.” Fiind vorba despre o narațiune orală, textul este însoțit de intonația, postura, gestică, mimica naratorului. Cu alte cuvinte, emițătorul îl convinge pe receptorul mesajului său, prin toate mijloacele: verbale, paraverbale și non-verbale de adevărul spuselor sale. Astfel, informația propriuzisă (comunicarea verbală) e completată printr-o meta-comunicare (paraverbală și nonverbală). Având în vedere atât statutul specialistei, cât și contextul social al povestitului, se poate ajunge la ideea că, mare parte din comunitate va adera la opinia formulată și la narațiunea țesută în timpul ritualului. Aceasta se va adăuga unui șir întreg de narațiuni tematice, existente deja în repertoriul folcloric al satului, care vehiculează același set de teme narative.<sup>24</sup>

Nu numai specialistă contribuie la difuzarea narațiunii în mediul social. De fapt, toți participanții au un rol însemnat și în această etapă: cei 5, 7, 9, sau 12 copii care au participat, merg acasă și spun familiilor ce au văzut, gazda spune vecinilor, neamurilor, prietenilor și cunoscuților. Vestea se răspândește, așadar, rapid, și în curând tot satul „vuieste”. Expresia „vuiatul satului” face parte din câteva relatări ale interlocutorilor. La acest „vuiet”, probabil că fiecare contribuie, mai mult sau mai puțin. Fiecare povestește o variantă a narațiunii.

Difuzarea narațiunii are și un puternic impact psihosocial. Relațiile psihologice interindividuale într-o grupare umană relativ restrânsă, de tipul satului, au fost și sunt în general apropiate. Privirea iscoditoare a vecinei, ochii uliței, gura satului fac ca viața individului să se amestece cu cea a comunității. „Efectul prezenței reale sau imaginare a celuilalt, relația interumană îl însoțește pe om pretutindeni, chiar și atunci când, fizic, acesta este singur.”<sup>25</sup> De aceea, răspândirea veștii în sat poate avea consecințe nu doar în planul social, ci și în cel psihologic. Exemplare în acest sens pot fi cele două texte care îl au ca protagonist pe preotul din Cociu, dar și altele.

În concluzie, consider că ritualul *cotatului cu ciubarul* ar putea fi înțeles ca o reprezentare socială și narativă. El constituie o reprezentare a unei anumite persoane (aparținând unei comunități date) cu privire la furt (în general, dar și într-un caz precis determinat). Această reprezentare se configurează, în plan verbal, printr-o narațiune. În

<sup>23</sup> Cercetare de teren, Tritenii de Jos, jud. Cluj, 20 iulie 2006.

<sup>24</sup> V. Keszeg V., *op. cit.*, 2002, p. 29.

<sup>25</sup> Ioan Radu (coord.), *Psihologie socială*, Ed. EXE SRL, Cluj-Napoca, 1994, p. 7.

cadrul ritualului analizat, se regăesc elementele definitorii ale reprezentării (conform definiției date de Abric)<sup>26</sup>:

- restructurează realitatea – prin intermediul revelației și al narațiunii configurate de actante
- permite integrarea în același timp:
  - a caracteristicilor obiective ale obiectului: furtul (crima)
  - a experiențelor anterioare ale subiectului – cazurile de furt (crimă) din localitate rememorate de membrii comunității în etapa pregătitoare
  - a sistemului de atitudini și norme – cele ale comunității, legate de hoție (crimă).

### **A Divinatory Ritual as a Social and Narrative Representation**

The paper presents a ritual practised in the intre-Carpathian Transylvania; its finality is the identification and punishment of offenders, be they thieves or criminals. The paper is based on the information obtained by personal research, fieldwork, during the period of time September 2005 – August 2006, in 12 villages from Cluj, Sibiu, Brașov, Bistrița-Năsăud districts. I also used research reports carried out by some students specialized in Romanian Ethnology from „Babeș-Bolyai” University, the Faculty of Letters.

The study tries to interpret the ritual both from an ethnological point of view, by considering it part of the divinatory rituals, and from a sociological and psychosociological perspective. My opinion is that this ritual constitutes a *social fact* which outlines *social roles*, a certain *social conduct* and sets *social relations*.

This ritual may also be regarded as a *social representation*, as far as its display reflects certain social status, social roles and social interests.

The present paper also deals with the narrative created during the ritual, trying to observe its social functions and mechanism of constitution. I consider that this ritual may also be interpreted as a *narrative representation*, because along its course an oral narrative will take the consistency of the real fact and will be spread with a value of truth among the members of the whole community.

---

<sup>26</sup> Vezi Petru Iluț, *op. cit.*, p. 93.