O practică divinatorie contemporană ca reprezentare socială şi narativă

Eleonora SAVA

Introducere

Lucrarea de faţă prezintă un ritual practicat de români şi de maghiarii din Transilvania intracarpatică, având ca finalitate identificarea şi pedepsirea infractorilor, fie ei hoţi sau criminali. Pentru redactarea ei am valorificat datele obţinute prin cercetare de teren, în perioada septembrie 2005 – august 2006, în 12 localităţi din judeţele Cluj, Sibiu, Braşov, Bistriţa-Năsăud şi pe rapoarte de cercetare întocmite de studenţi de la secţia română-etnologie a Facultăţii de Litere de la Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj (în 38 de localităţi). Informaţiilor de teren, adunate din 50 de localităţi, 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.[1]

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 localităţi (rurale, dar şi câteva urbane) din interiorul arcului carpatic, se căuta (în câteva se caută şi astăzi) vinovatul în ciubăr. Nevasta păgubitului, sau o femeie din neamul mortului, chema câţiva copii curaţi (numărul, sexul şi vârsta variază de la sat la sat şi de la o perioadă la alta), duminica dimineaţa, în condiţii de puritate rituală (abstinenţă de la mâncare şi băutură). În majoritatea cazurilor sunt chemate numai fetiţe, între 7 şi 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 desfăşoară, 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 şi, îndrumaţi de bătrână (bătrâne), spun rugăciuni în cor. Adesea, punerea în scenă a ritualului presupune crearea unei anumite atmosfere: ferestrele camerei sunt acoperite, actanţii au lumânări aprinse în mâini, copiii sunt acoperiţi cu pături etc. În acest cadru, după o perioadă variabilă de rugăciuni şi concentrare (de la o jumătate de oră la două ore), se produce revelaţia: copiii văd în ciubăr tot filmul întâmplării (furt sau crimă). Revelaţia e dirijată prin întrebările bătrânei şi se constituie ca un puzzle din frânturi de imagini pe care actanţii susţin că le văd în ciubăr, din cuvintele participanţilor, din completările ulterioare. Ceea ce se vorbeşte în încăperea misterioasă e îndată răspândit în sat de familia păgubită, de vecinii şi neamurile acestora, de familiile copiilor care au participat, de vecinii şi neamurile lor. Povestea merge iute şi se propagă nu doar sub forma unui simplu zvon, ci sub forma unui adevăr revelat prin minune dumnezeiască:

[1] Keszeg Vilmos, *A Cseberbenézés (Egy mezöségi hiedelemelem eredete és syemantikája)* în „Néprajzi Látóhatár". I.ÉVF, 1992, nr. 1-2, p. 70-80, *Egy látomás. Az esemény, a reprezentáció és az ítélkezés,* în *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*, Komp-Press, Kolozsvár, (Cluj), 2002, p. 28-59.

BDD-V2432 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:10:17 UTC)

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

Harta diacronică a ritualului

Deşi nu am reuşit să întocmesc o hartă completă, am obținut informații din 50 de localități, aparținând județelor Cluj, Bistrița-Năsăud, Sibiu, Braşov, Alba, Mureş, 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 Răcătău, Dezmir, com. Apahida), Braşov (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 aşază alături de datul în bobi, în cărți etc. în seria modalităților de ghicit.[2]

Secvențele ritualului

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

Interpretarea ritualului ca reprezentare socială şi narativă

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

Ritualul analizat poate fi privit şi ca o *reprezentare socială*, în măsura în care desfăşurarea sa reflectă statusurile, rolurile şi interesele sociale, **„**interese şi poziții pe care, la rândul lor, reprezentările le justifică şi le apără.”[3].

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

[2] În alte zone, cum ar fi de pildă pe Valea Someşului, ritualul se numeşte *cotatul în ciubăr.*

[3] Petru Iluț, *Iluzia localismului şi localismul iluziei*. *Teme actuale ale psihosociologiei*, Polirom, Iaşi, 2000, p. 93.

BDD-V2432 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:10:17 UTC)

Mecanismul social al identificării infractorului. Etapa pregătitoare a ritualului.

Relatările 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 in 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: Cisnădie) i s-au furat banii strânși la nuntă, pe care îi păstra în dulap, sub haine[4]. 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 suspecților se restrânge. Mai multe cazuri vorbesc depre furtul unor aparate dintr-o magazie – o drujbă[5], un storcător de miere[6], un aparat de sudură[7]. În acest caz, numărul suspecților 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 suspecților e astfel mai mic sau mai mare, în funcție de caz.

Apoi, fiecare începe să facă presupuneri în legatură 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[8]. 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

[4] Sadu, jud. Sibiu, Cercetare de teren, 27 sept. 2005, Interlocutor Cornelia (Nela) L., 57 ani.
[5] Ibănești, jud. Mureș, Raport aplicare chestionar, stud. Ionela Iacob.
[6] Bistrița Bârgăului, jud. Bistrița Năsăud, Raport aplicare chestionar, stud. Adriana Lupu.
[7] Tritenii de jos, jud. Cluj, cercetare de teren, 20 iulie 2006.
[8] Ioan Ceterchi (coord), *Istoria dreptului românesc*, vol. I, Ed. Academiei RSR, București, 1980, p. 439.

BDD-V2432 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:10:17 UTC)

experienţe. Astfel, o parte – mai mică sau mai mare – dintre săteni participă (direct sau indirect) la prima etapă din desfăşurarea căutărilor. Toate acestea creează un context cognitiv, favorabil aflării adevărului şi 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 poveştile despre hoţie pe care le scoate la suprafaţă, ea îşi legitimează atât statutul de victimă, cât şi acţiunile viitoare, pe care la va întreprinde împotriva răufăcătorului. Ea formează şi dirijează opinia publică. Important este de remarcat faptul că toate acestea se realizează prin cuvinte, prin naraţiuni personale. Tradiţia narativă a comunităţii de tip folcloric e dirijată în acest context într-un scop precis: descoperirea şi pedepsirea infractorului.

Numărul celor antrenaţi în acest moment de formulare a primelor supoziţii variază în funcţie de mai mulţi factori, dintre care mai importanţi mi se par a fi: poziţia socială a păgubaşului şi valoarea pagubei. Cu cât persoana păgubită ocupă o poziţie socială mai importantă şi cu cât valoarea pagubei este mai mare, cu atât cazul este mai intens discutat de către membrii comunităţii ş,i adesea, antrenează un număr mai mare de persoane care vehiculează naraţiunea şi îşi 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 şi intens mediatizată în zonă, tocmai pentru că era vorba despre o persoană „vizibilă" social: fata directoarei de la fabrica de covoare din Cisnădie. Un alt caz care a antrenat o mulţime de oameni la discuţii şi la supoziţii 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[9]. Patroana magazinului ocupă, desigur, o poziţie socială importantă în comunitate; toţi sătenii o cunosc, cumpără de acolo, ştiu povestea, o preiau şi o relatează, la rândul lor, de la gură la ureche. În aceste două situaţii, cercul suspecţilor este restrâns. De aceea, s-a ajuns relativ uşor la identificarea infractorului. *De ce s-a mai recurs totuşi 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-Cisnădie), despre o angajată de la magazin (în cel de la Triteni), păgubitul fie nu putea să-l acuze direct pe făptaş, fie nu avea suficiente dovezi. Chiar dacă interlocutorii mei au specificat, nu o dată, că „datul în ciubăr nu constituie probă în instanţă"[10], el reprezintă o probă de netăgăduit în faţa celui suspectat de hoţie. Şi asta, întrucât şi infractorul (sau suspectul) aparţine aceleiaşi comunităţi de gândire, cu alte cuvinte ştie (din poveştile satului) că poate să fie văzut în ciubăr. Credibilitatea este asigurată şi de faptul că, nu doar o singură persoană îl acuză, ci mai multe: gazdele, fetiţele (reprezentante ale unor familii din localitate, deci implicit acuza vine şi din partea acelor familii) şi bătrâna / bătrânele. În final, o mulţime de oameni! Credibilitatea provine şi din faptul că ciubărul e considerat, în general, infailibil. Desigur, nu toţi interlocutorii mei cred în puterea revelatoare a ciubărului. Totuşi, marea majoritate cred. Şi cred cu tărie.

Întrebarea *de ce dau cu ciubărul?* primeşte un răspuns extrem de bine articulat şi de pătrunzator în studiul citat al profesorului Keszeg[11], care interpretează acest ritual ca o „conduită cognitivă iraţională". Analizându-l în cadrul relaţiilor sociale,

[9] Cercetare de teren, Tritenii de Jos, jud. Cluj, 20 iulie 2006, Interlocutor Ana C., 37 ani.
[10] Sadu, jud. Sibiu, Cercetare de teren, 27 sept. 2005, Interlocutor Ioan L., 50 ani.
[11] Keszeg Vilmos, *op.cit*, 2002.

BDD-V2432 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:10:17 UTC)

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

Luarea primelor măsuri

Următorul moment, după stabilirea suspectului principal (sau a suspecţilor, în alte cazuri), este cel în care păgubita apelează la autorităţi: la preot sau la poliţie. În unele cazuri, mai grave, apelează la ambele. Interviurile realizate în cursul cercetării de teren pun în lumină, aici, chiar o posibilă cronologie: astfel, figura poliţistului 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 frecvenţă, în întâmplările recente, însă nu cu deplină consecvenţă. Şi aici se pot găsi mai multe explicaţii: una ar fi aceea că în trecut se furau lucruri mărunte: feţe 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 secţii de poliţie în toate localităţile. Poate, nu în ultimul rând, ar fi de menţionat încrederea oamenilor, care se îndreaptă şi acum mai mult către preot şi către ciubăr decât spre poliţie. Cred că faptul este de natură să lumineze, în acest caz, preeminenţa unor scheme de gândire magico-religioase.

Relatările despre hoţi arată că, în continuare, rolul social al preotului este de primă importanţă, el având, pentru majoritatea interlocutorilor, statutul autorităţii supreme în sat. Pentru reglarea echilibrului în comunitate, preotul poate să ia următoarele măsuri: să anunţe la slujba duminicală furtul şi să ceară restituirea bunurilor, indicând şi un termen ultimativ, să dea anumite sfaturi păgubitului, dintre care mai frecvent apar postul şi rugăciunile, eventual şi cotatul cu ciubărul. Memoratele din comuna Cociu, judeţul Bistriţa Năsăud şi din localităţile învecinate evocă figura preotului local, considerat a fi clarvăzător: „Ştia de ce ai venit la el, nu trebuia să-i zici nimica."[12] O serie de relatări vorbesc despre alţi clarvăzători la care păgubiţii apelează. Aşa este, spre pildă, orbul din Turda (mort acum), foarte cunoscut în localităţile din Câmpia Transilvaniei[13]. Postul dat de preot diferă de la un caz la altul, adesea apare postul cunoscut din ritualul ortodox (miercurea şi vinerea) dar am întâlnit şi marţea ca zi de post, despre care interlocutorii afirmă că e „Postul Sfântului Anton"[14], fiind preluat deci din ritualul catolic.

În afară de post şi rugăciuni, preotul mai poate recurge la slujbe. Din relatările interlocutorilor reiese clar faptul că atât slujbele, cât şi postul stabilesc o relaţie specială între păgubit şi hoţ, relaţie intermediată în chip supranatural, de o instanţă 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 bani ăştia mai demult. […] Şi ăsta, omul la care i-o furat, s-o dus în munte, la un călugar. Şi i-o dat post negru şi o biblie. Şi după ce o ţinut post negru, o venit hoţul şi şi-o cerut iertare. Şi o făcut puşcărie. Da banii nu i-o dat. O făcut puşcărie, că o recunoscut c-o furat. Da asta-i adevărat.[15]"

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

[12] Floreşti, com. Nimigea, Bistriţa Năsăud, Cerc. de teren, 13 iul. 2006, Interlocutor Ion P.
[13] Interlocutori: Ana C., 37 ani, Tritenii de Jos, jud. Cluj, Bianca M., 22 ani, Turda, jud. Cluj.
[14] Varvara T., 78 ani, Tritenii de Jos, jud. Cluj, Cercetare de teren, 20 iulie 2006.
[15] Cercetare de teren, Luna de Sus, jud. Cluj, 3 iulie 2006, Interlocutor Aurica C., 64 ani.

BDD-V2432 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:10:17 UTC)

de veşti înspre făptaş, în asemenea manieră, încât acesta ajunge să-şi recunoască singur fapta, ba mai mult: să vină şi să-şi ceară iertare. Este un proces extrem de complex şi de subtil care se configurează în cadrul acestei relaţii, antrenând atât componente psihologice, cât şi elemente sociale. Mai multe memorate culese în timpul cercetarilor de teren pun în lumină acest mecanism psihologic şi social care acţionează în relaţia dintre hoţ şi 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 şi n-a mai găsit-o. Cei care-au trecut-o apa, au tăiat-o. Patru persoane au tăiat-o şi au împărţit-o în părţi egale. După care, ea n-a mai avut decât să se ducă la popa Ursucaş, în Coci, şi să-i dea o slujbă. A dat o slujbă, a plătit la popa şi i-a spus că toţi care-o mâncat din ea, se va alege praful. Şi-ntr-adevăr, aşa a fost. Cei patru: unul dintre ei stătea chiar cu caii, avea caii în grajdiul nost. Seara, apare băut, beat, cu caii şi se-nvârte roata şi se-nvârte şi mama-i zice: -Mă, Vasile, zice, bagă caii. -Nu, că, zice, mă duc să mai beau o ţuică. Ducându-se înapoi spre Beclean, a fost un şanţ lângă marginea drumului, s-a răsturnat şi s-a răsturnat căruţa peste el. Şi-o murit şi el şi caii. Cea de-a doua persoană: a venit din Beclean cu trenul şi s-a uitat pe geam, între Beclean şi Coci şi i-a căzut pălăria. Şi a venit după pălărie pe calea ferată. Şi-a venit pe calea ferată, l-a lovit trenul, un tren şi-a murit şi ăla. A fost al doilea. Al treilea: n-o avut răbdare după ce-o murit ăştia, tăt o zis…căra gunoi cu un car, în Coci. Spunea tătă lumea: mă, nu avea rabdare, de dimineaţa… –Mă duc, mă duc! Şi s-o aruncat înaintea trenului şi ăla. Al patrălea: şi ăla s-a dus, nu ştiu care-a fost treaba, şi ăla tot în situaţia asta, lovit de tren a murit. L-a lovit în gară trenul, acăţându-se o murit brusc şi ăla. Şi uite-aşa s-o-ntâmplat. Asta-i adevărat. Înainte de revoluţie 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 şi …a pus pază lângă materialele de construcţii pe un bătrân care stătea în faţa căsii lui. Îl chema Mecanicul. Era mecanic el şi aşa îi spunea tătă lumea: Mecanicul. Cineva i-a furat nişte material de construcţii: o grindă de-aia, ştii, pătrată, a luat-o şi i-a dus-o. Dimineaţa, zice Domnu Părinte: -N-am ce face, zice, grinda a furat-o, zice, azi-noapte. Nu-i nimica! […] O s-o aducă el inapoi. Şi într-adevăr, când a fost dimineaţa, vine unul, Blaga Viorel îl chema, cu grinda-n spate. –Mecanic! Mecanic! Am adus grinda! Aruncă el grinda şi zice: -Mă, zice, m-o mancat pielea rău, rău, rău, rău! Şi numa grindă am văzut înaintea ochilor şi-o trebuit s-o aduc!"[16]

Ambele naraţiuni vorbesc depre o tensiune psihologică teribilă pe care o resimt vinovaţii. Tensiunea se manifestă printr-o agitaţie cumplită: unul dintre hoţi se-nvârte roată, altul de dimineaţa nu mai are răbdare şi 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 masură, prin cuvânt şi prin naraţiune. Vehicularea unor naraţiuni de acest tip în comunitate trebuie să aibă un impact pihologic puternic asupra membrilor săi. Cel care fură ştie ce îl aşteaptă tocmai din acest gen de texte. Scopul lor este evident unul etic, dar şi psihologic. Cred că textele acestea ar putea fi

[16] Cerc. de teren, Floreşti, com. Nimigea,Bistriţa Năsăud, 13 iulie 2006, Interlocutor Ion P.

BDD-V2432 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:10:17 UTC)

situate în cadrul mai larg al *profeţiilor care se autoîndeplinesc* sau care se autorealizează.[17]

În plus, am văzut cum păgubitul recurge la strategii de legitimare a faptelor lui şi de dirijare a opiniei publice. El răspândeşte în sat vestea că i s-a furat ceva, că va da slujbe la preot, eventual că va face afurisenii. Tensiunea psihologică e întreţinută, deci, prin veşti şi poveşti. În multe cazuri, precum cele din naraţiunile anterioare, lucrurile se opresc aici. Vinovatul fie vine şi îşi 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. Şi acesta constituie o modalitate de presiune psihologică, în măsura în care hoţul ştie că poate fi văzut în ciubăr.

Actualizarea *cotatului cu ciubărul*

În afara naraţiunilor care circulă în perioada premegătoare datului în ciubăr, mai există una, care se ţese chiar în cursul ritualului propriu-zis, din revelaţia fetelor. Astfel, prin ritual se creează o **„**realitate verbală dincolo de cea raţională.”[18] **„**Evenimentul există printr-un text şi prin teme narative cunoscute. Textele au o relevanţă, o legitimitate, o forţă bine determinată în mediul social care le susţine şi arată cum o familie poate, prin intermediul unui ritual, să creeze o naraţiune precisă, să influenţeze, prin verbalizarea ei, opinia publică.” [19]

Pentru a descrie mecanismul prin care se naşte naraţiunea 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 revelaţiei 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, aşa sărăcăcioasă, şi…nişte oameni aşa… ţigani. Şi… am văzut iaraşi calul, cum era lângă un hârşeu [hârleţ], da nu ştiu ce vrea să-nsemne asta.[…] Şi …am văzut placa de intrare de la tăblia pe care scrie Avrig. [localitate apropiată de comuna Sadu] […] Alte fetiţe-o văzut cum a luat calul din grădină şi-a plecat şi… au văzut că l-au dus într-o grădină… şi…dacă nu ma-nşel…l-au dus la un târg de l-o vândut. […] Şi fiecare zice când vede tot ce vede, deci tot timpul vorbeşte. Noi la-nceput nu ştiam, că eram speriate, nu am fost niciodată…Şi ne-a întrebat dacă vedem ceva şi noi am spus că am văzut punctuleţe şi ne-a spus dacă vedem ce vedem, să spunem tot. […] De exemplu, dacă eu vedeam ceva şi…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. Şi, după ce spuneam, ei le legau pe toate şi se duceau să vadă…S-au dus şi-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…”[20]

Câteva observaţii se impun de la sine:

1. Naraţiunea se compune din bucăţi, din fragmente disparate.

[17] Acest concept ştiinţific a fost teoretizat de R.K. Merton. El prezintă cazul unui zvon fantezist, despre iminenţa falimentului unei banci. Zvonul i-a determinat pe mulţi deponenţi să-şi retragă banii, ceea ce a dus într-adevăr la falimentul băncii. Vezi P. Iluţ, *op. cit*., p. 72.

[18] Keszeg V., *op.cit*., 2002, p. 28.

[19] Ibidem, p. 30.

[20] Sadu, jud. Sibiu, Cercetare de teren, 27 sept. 2005, Interlocutor Gabriela S., 14 ani.

BDD-V2432 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:10:17 UTC)

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

Variantele converg în măsura în care una dintre fetițe îşi impune punctul de vedere. O relatare din Dezmir este extrem de grăitoare în acest sens: **„**La mătuşa Mariţa i-o furat tot din casă. A fost şi Fănucu la cotat, 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!"[21] 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 şi ele zvonurile care circulă în sat în legatură 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 şi implicit în eficacitatea ritualului. De fapt, întregul ritual trăieşte prin credința actanților în puterea unei viziuni, capabile să stabilească vinovăția sau nevinovăția. În cele mai multe cazuri, nu atât copiii, cât batrana şi gazda „țes" povestea, prin interpretările pe care le dau viziunii. Grăitor în acest sens este cazul Fisculuşoaiei, care fusese specialista ritualului in Triteni. Cât timp ea a condus ritualul, a existat un singur hoț în sat: Danu, ciurdarul. „De omul ăla a zis că merge şi-o bate pe Fisculuşoaie, că tăt pe el îl vede, în tătă ziua. Orice se fura, Danu-i! Vă dați seama?!"[22] Istorisirea pune în evidență încă un aspect interesant din punct de vedere sociologic şi psihosociologic, acela al relației dintre suspectul învinovățit (sau hoț) şi specialista ritualului şi, implicit al relației dintre hoț si comunitate.

Deosebit de important mi se pare, în acest context, statutul social al specialistei. În mod normal, ea este o bătrână, deci o bună cunoscătoare atât a membrilor comunității, cât şi a anumitor tradiții ale acesteia. În fond, ea actualizează ritualul, îl păstrează viu. O cerință obligatorie este ca ea să fie o bună credincioasă, aşadar să aibă o conduită morală exemplară. Reiese, deci, că statutul său în comunitate ar trebui sa dea o anumită greutate cuvintelor ei şi 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 Fisculuşoaia (având o credibilitate îndoielnică deci), am întâlnit şi cazul unei

[21] Dezmir, com. Apahida, jud. Cluj, Cerc. teren, 23 iulie 2006, Interlocutor Maria S., 76 ani.
[22] Tritenii de Jos, jud. Cluj, Cercetare de teren, 20 iulie 2006, Interlocutor Ana C., 37 ani

BDD-V2432 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:10:17 UTC)

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

Difuzarea naraţiunii

Naraţiunea creată în timpul ritualului, sub coordonarea specialistei, conţine nu doar o înlănţuire de fapte, ci şi o interpretare a lor. Limbajul factual se împleteşte cu opinii despre cele narate. Ea transmite o opinie, o convingere că faptele chiar aşa 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 naraţiune orală, textul este însoţit de intonaţia, postura, gestica, mimica naratorului. Cu alte cuvinte, emiţătorul îl convinge pe receptorul mesajului său, prin toate mijloacele: verbale, paraverbale şi non-verbale de adevărul spuselor sale. Astfel, informaţia propriu-zisă (comunicarea verbală) e completată printr-o meta-comunicare (paraverbală şi nonverbală). Având în vedere atât statutul specialistei, cât şi contextul social al povestitului, se poate ajunge la ideea că, mare parte din comunitate va adera la opinia formulată şi la naraţiunea ţesută în timpul ritualului. Aceasta se va adăuga unui şir întreg de naraţiuni tematice, existente deja în repertoriul folcloric al satului, care vehiculează acelaşi set de teme narative.[24]

Nu numai specialista contribuie la difuzarea naraţiunii în mediul social. De fapt, toţi participanţii au un rol însemnat şi în această etapă: cei 5, 7, 9, sau 12 copii care au participat, merg acasă şi spun familiilor ce au văzut, gazda spune vecinilor, neamurilor, prietenilor şi cunoscuţilor. Vestea se răspândeşte, aşadar, rapid, şi în curând tot satul „vuieşte". Expresia „vuia satul" face parte din câteva relatări ale interlocutorilor. La acest „vuiet", probabil că fiecare contribuie, mai mult sau mai puţin. Fiecare povesteşte *o variantă* a naraţiunii.

Difuzarea naraţiunii are şi un puternic impact psihosocial. Relaţiile psihologice interindividuale într-o grupare umană relativ restrânsă, de tipul satului, au fost şi sunt în general apropiate. Privirea iscoditoare a vecinei, ochii uliţei, gura satului fac ca viaţa individului să se amestece cu cea a comunităţii. „Efectul prezenţei reale sau imaginare a celuilalt, relaţia interumană îl însoţeşte pe om pretutindeni, chiar şi atunci când, fizic, acesta este singur."[25] De aceea, răspândirea veştii în sat poate avea consecinţe nu doar în planul social, ci şi în cel psihologic. Exemplare în acest sens pot fi cele două texte care îl au ca protagonist pe preotul din Cociu, dar şi altele.

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

[23] Cercetare de teren, Tritenii de Jos, jud. Cluj, 20 iulie 2006.
[24] V. Keszeg V., *op. cit*., 2002, p. 29.
[25] Ioan Radu (coord.), *Psihologie socială*, Ed. EXE SRL, Cluj-Napoca, 1994, p. 7.

BDD-V2432 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:10:17 UTC)

cadrul ritualului analizat, se regăsesc elementele definitorii ale reprezentării (conform definiției date de Abric)[26]:

- restructurează realitatea – prin intermediul revelației şi al narațiunii configurate de actante
- permite integrarea în acelaşi 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 şi 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, Braşov, Bistrița-Năsăud districts. I also used research reports carried out by some students specialized in Romanian Ethnology from „Babeş-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.

[26] Vezi Petru Iluț, *op. cit.*, p. 93.

BDD-V2432 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:10:17 UTC)