

Diversitate și conviețuire

Delia SUIOGAN

Procesul globalizării ne pune în fața unei permanente resituări a problemei diversității. Înțelegerea și acceptarea acesteia ne propune readucerea în discuție a relației minoritate/majoritate în spații culturale concrete, dar și la nivel global. Multiculturalismul joacă un rol determinant în înțelegerea acestei lumi în permanentă schimbare. Multiculturalitatea ca fapt de existență presupune o modalitate de constituire a canonului cultural dincolo de vocea majorității. Ea aduce în mod firesc elementul diversității și necesitatea recunoașterii diferenței ca un pas esențial al conviețuirii.

Alături de multiculturalitate trebuie să așezăm însă și termenul de interculturalitate; cele două concepte trebuie privite ca realități interdependente care au în vedere crearea unui spațiu al dialogului și al respectului pentru diversitate. Interculturalitatea și multiculturalitatea asigură jocul schimbului în cadrul pluralismului cultural. Identitățile minoritare sunt privite ca parteneri egali în procesul afirmării importanței contribuției la o construcție ce stă sub semnul pluralismului. Procesul conviețuirii dovedește că interculturalitatea presupune afirmarea diversității și străduința pentru a crea un spațiu al dialogului și al respectului pentru diversitate.¹

Multiculturalismul pare să răspundă necesităților unei lumi în schimbare, în care exprimarea diverselor identități capătă forma unor răspunsuri în fața provocărilor aduse atât de statul național, cât și de sfera transnațională și globală. Obținerea autonomiei este un principiu invocat de minorități drept element constitutiv al conservării identității de grup. Autonomia culturală presupune un efort de conservare a tradițiilor unei comunități. Autonomia culturală este acceptată și încurajată de multiculturalism doar ca un factor de conservare a identității. Autonomia culturală nu trebuie confundată cu autonomia administrativă pe criterii etnice. Ea presupune mai degrabă consolidarea unor minorități sub forma unor „comunități imaginate” care se regăsesc sub o identitate comună, construită pe baza unor elemente ale unei tradiții comune și pe baza politicilor culturale pe care le promovează guvernarea modernă. Principiul autoguvernării pe care îl revendică promotorii autonomiei are în vedere, de fapt, afirmarea principiului subsidiarității. Comunitatea poate să decidă în problemele proprii până la limita la care regulile statului de drept și interesul general nu sunt încălcate.²

Jocul toleranței, garantat de statul de drept, are un rol determinant în asigurarea libertății grupurilor culturale în conservarea identității. Toleranța este cea care permite ca identitățile minoritare să nu fie obligate să se topească într-o formă ambiguă a

¹ vezi George Schopflin, *Pe căi diferite spre multiculturalitate*, în Lucian Năstasă și Levente Salat (ed.), *Relațiile interetnice în România post-comunistă*, Cluj-Napoca, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, 2000, p. 130.

² vezi Benedict Anderson, *Comunități imaginate. Reflecții asupra originii și răspândirii naționalismului*, București, Editura Integral, 2000.

interrelaționării, asigurându-li-se totodată dreptul de a participa la o reconstrucție permanentă a sistemului de valori.

Ștergerea diferențelor *etnoculturale* este un proces mult mai costisitor decât efortul depus în vederea căutării unor modalități de conviețuire *pașnică* între diferitele comunități *etnoculturale*.

Integrarea sau asimilarea încearcă să gestioneze deosebirile etnoculturale; scopul *integrării* este o identitate comună supraetnică, axată pe conceptul de cetățenie (*civic identity*), în timp ce scopul *asimilării* este generalizarea caracteristicilor preponderente ale identității dominante sau a unei identități construite în mod artificial.³

Toleranța va fi privită în această lucrare ca decizie rațională de a nu abuza de forța proprie, în sensul de a cere judecății să nu fie penalizatoare cu orice chip. Acest lucru implică absența rigidității, dar nu se reduce la indulgență, complicitate sau consens; dar nici la pierderea identității. Toleranța nu înseamnă, așadar, neutralitate, ci înțelegere, acceptare. Acceptarea nu intră aici în relație de sinonimie cu resemnarea, ci cu cunoașterea și cu capacitatea de a te situa pe poziția receptorului capabil să decodeze un mesaj prin raportare la un context. *A accepta* intră în relație de sinonimie cu *a înțelege*. O situație aparte a toleranței pe care o vom pune mereu în discuție vizează nu doar relația cu Celălalt în ipostaza lui Altul, ci și pe cea care are în vedere contactul dintre mai multe stări ale devenirii Sinelui.

Pentru a aduce în discuție problema interferențelor și coabitărilor etnologice ale românilor și maghiarilor, trebuie să plecăm de la ideea că membrii comunităților participă la o cultură comună, dar în același timp împărtășesc o serie întreagă de credințe și practici particulare. Vom porni de la ideea că identitățile culturale nu intră în conflict cu cultura dominantă; identitatea culturală proprie fiind complementară identității dominante, diferențele având rolul de a marca o stare de apartenență. Acest fapt nu înseamnă însă că interdependențele conduc la omogenizare, comunitățile minoritare își păstrează caracterul de entități bine conturate.

Relațiile româno-maghiare se caracterizează printr-o ambivalență particulară, pe de o parte, asistăm la un progres spectaculos la nivelul relațiilor interstatale și interguvernamentale, pe de altă parte relațiile dintre *națiuni* sunt împovărate în continuare de mai multe prejudecăți și de suspiciune reciprocă. Vom fi de acord cu Gabriel Andreescu care afirmă că „tema reconcilierii are o dimensiune preponderent internă, nu externă – relația mai largă dintre «români» și «maghiari» jucându-se în raporturile comunităților română și maghiară din România”.⁴ În cadrul acestor relații putem vorbi mai ales despre *diversitatea comunitară* care presupune existența unor comunități relativ organizate și conștiente de sine ce promovează o serie de credințe și practici diferite. Însă diferențele marchează mai degrabă apartenența.

Vom fi de acord și cu Traian Herseni care afirmă că trăirea imediată în societate înseamnă cunoașterea și asumarea semnificațiilor societății ca existență: conviețuire umană, acțiune și faptă, spirit obiectiv, ființă colectivă (socialul și societatea), într-un cuvânt se traduce printr-o implicare cognitivă și existențială; a trăi este pentru Tr. Herseni și existență și cunoaștere în același timp. „Esența trăirii în societate este

³ vezi Levente Salat, *Multiculturalismul Liberal*, Iași, Polirom, 2001, p. 59-62.

⁴ Gabriel Andreescu, *Necesitatea reconcilierii interne*, în *Relațiile româno-maghiare și modelul de reconciliere franco-german*, editori Levente Salat, Smaranda Enache, Cluj-Napoca, Centrul de resurse pentru diversitate etnoculturală, colecția Diversitate etnoculturală în România, Fundația CRDE, 2004, p. 37.

conviețuirea umană, dar conviețuire însă nu înseamnă a te găsi *alături*, cum se găsesc cartofii într-un sac sau pietrele într-o grămadă, ci a te găsi *împreună*, cuprins cu alții într-o unitate de raporturi funcționale, într-o comunitate. Acesta constituie nivelul societății ca existență, prin conviețuirea dintre indivizi și societate realizându-se o legătură esențială, ce reprezintă liantul între polii aceleiași realități”⁵. Realitatea socială se manifestă pe structurile a două matrici, o *matrice existențial-socială* și o *matrice cognitiv-comprehensivă*, care sunt în mod constant complementare și convergente.

Aspectul care generează configurația societății este, deci, conviețuirea, care înseamnă, în esență, legătura ce se stabilește între indivizi la toate nivelurile posibile. Acest fapt ne plasează în faza incipientă a unui plan structural și funcțional. Legătura sufletească dintre oameni dă profilul societal și este, la rândul-i, influențată de acesta. Societatea este ordine, ce vizează cuprinderea, armonizarea și unificarea relațiilor sociale, deci este cu necesitate structură: conviețuirea cuprinde cu necesitate un *principiu* de conviețuire, un plan de construcție după care să se orânduiască părțile pentru a putea conviețui. Pentru că a conviețui înseamnă deopotrivă diversitate și unitate. Diversitatea culturală reprezintă condiția de bază a dialogului dintre culturi, trimite la diferitele expresii culturale, fie trecute (patrimoniul), fie prezente (creația) creează punți între culturi acoperind dreptul statelor de a sprijini în același timp creația națională și accesul publicului la pluralitatea culturală din lume.

Este foarte adevărat, așa cum afirma și Alina Mungiu-Pippidi⁶, comunitatea maghiară își delimitează foarte clar identitatea, dar, în același timp recunosc că au legături foarte puternice cu România, pe care o consideră drept patrie, *vatră*. Ei se definesc însă de fiecare dată drept „maghiari transilvăneni” și acceptă foarte ușor ideea că nu au atât de multe în comun cu maghiarii din Ungaria. Asistăm, așadar, la o auto-atribuire de identitate, după părerea specialiștilor

În istoria interferențelor etno-culturale româno-maghiare în sud-estul și nordul Transilvaniei este relevantă cercetarea anumitor etape ale evoluției acestora. Au avut loc de-a lungul timpului „osmoze” etno-ligvistice, influențe reciproce cu românii conlocuitori, popor sedentar, creator de civilizație materială și cultură spirituală.

Conviețuirea de secole a românilor cu maghiarii a facilitat circulația motivelor și temelor folclorice, a miturilor, ajungându-se la numeroase similitudini. Un contact intens între cele două culturi populare rezultă din variantele doinelor și baladelor; din modalitățile de a lucra lemnul; întâlnim în acest sens numeroase similitudini privind poarta maghiară și cea românească; împodobirea pereților cu țesături etc. Datinile maghiarilor de la nașteri, nunți și înmormântări, practicile lor religioase, au multe asemănări cu cele ale românilor.

Fiecare fapt de civilizație tradițională din sud-estul și nordul Transilvaniei implică și decodificarea unei relații biunivoce dintre românii autohtoni și maghiari, fără a exclude celelalte populații stabilite aici. Fiecare dintre aceste populații au fost, deopotrivă, emițători și receptori ai mesajului constituit de-a lungul timpului.

În timp s-a creat o civilizație proprie acestor ținuturi, care se caracterizează atât prin elemente comune tuturor etniilor, cât și prin note particulare, individuale, ale fiecărei etnii în parte. Elementele diferențiatore nu au împiedicat însă conviețuirea

⁵ vezi Traian Herseni, *Realitatea socială. Încercare de ontologie regională*, București, Editura I.S.R., 1935.

⁶ vezi Alina Mungiu-Pippidi, *Transilvania subiectivă*, București, Editura Humanitas, 1999, p. 66-84.

pașnică a tuturor etniilor: fiecare a contribuit la conturarea civilizației transilvănene; etniile și-au respectat reciproc obiceiurile, religia, modul de viață; toleranța a constituit întotdeauna nota esențială a comportamentului în comunitatea tradițională, mai ales. Societatea modernă a preluat această tradiție a toleranței, fapt pentru care nu întâmplător se vorbește de „modelul interetnic transilvănean”. Orice aspect al vieții tradiționale al fiecărei etnii trebuie privit și analizat în raport cu dezvoltarea socială, cu istoria mentalității etnice respective.

Istoria și dinamica vieții sociale, manifestările la nivel mental în acest areal - în decursul timpului - permit să considerăm că această zonă se caracterizează, dincolo de unele probleme apărute, prin: conlocuire comprehensivă, receptare etnoculturală, social intercultural deschis.

Conviețuirea românilor cu celelalte etnii a determinat *similitudini* în manifestarea unor fapte și aspecte de viață tradițională, dar și menținerea unor *diferențe* care devin aspecte distincte, individualizând una sau alta din etniile care au trăit și trăiesc deopotrivă în același mediu (natural și social) și în același timp conturarea unor forme de viață socio-culturală.

Omul tuturor timpurilor s-a simțit parte integrată a Realului. Integrarea nu a presupus doar contemplarea realului și nici o simplă percepție, ci o participare, o trăire a acestuia; ceea ce a descoperit mai întâi de toate omul în relația sa cu Cosmosul a fost *armonia*, devenită pentru el lege. „A fi în rândul lumii” însemna *a fi* în echilibru cu macrocosmosul, dar și *a fi* în echilibru cu microcosmosul.

Respectarea *rânduiei* nu trebuie privită ca o acceptare a unui set de norme, ci ca o modalitate de comunicare a omului cu Cosmosul ca totalitate. Acest tip de comunicare refuză iraționalul; în încercarea de a descoperi legile interne ale armoniei Cosmosului, s-a ajuns până la conferirea unei raționalități totale acestui Cosmos. Întotdeauna trebuie acordată o atenție deosebită convenției. În absența acesteia nu se poate ajunge la o înțelegere.

Convenția este cea care definește apartenența culturală, și are la bază similaritatea cu experiența. Experiența va ridica operarea la nivelul semnificării. Prin intermediul operării și al semnificării, omul își structurează comportamentul și gândirea, iar principiul structurării devine modalitatea fundamentală prin care se dă sens Lumii. Majoritatea cercetătorilor au ajuns la concluzia că omul tuturor timpurilor a aparținut unui sistem social, acțiunile sale identificându-se cu acțiunile sistemului, acestea fiind, la rândul-le, determinate de o *autoritate* care comandă.

Omul nu a fost niciodată conceput ca fiind izolat, el aparținea unui grup social, unui mediu natural; de aceea individul s-a raportat la Lume prin prisma apartenenței sale totale la un sistem. Sistemul social, fiind deținătorul unui sistem de informații, va determina anularea teoretizărilor abstracte în înțelegere.

La nivelul evoluției formelor de cultură, putem identifica mai multe forme de reprezentare a modului în care comunitățile umane sau individul se raportează la ideea de toleranță. O societate se organizează și evoluează în jurul unui sistem socio-cultural care are calitatea de moștenire colectivă, devenit în timp logică culturală; ea are capacitatea de a descoperi cât mai multe din aspectele identității unei societăți. Învățarea, conservarea, restituirea sunt activități culturale, ele trebuie să fie realizate toate sub semnul interacțiunii dintre sistemele de gândire, dintre trecut și prezent.

Indiferent de timpul sau locul în care trăiește, îndepărtat sau actual, omul caută un model la care să se raporteze, cu alte cuvinte își caută rostul. Atunci când îl găsește este valid din punct de vedere ontologic, are calitate ființială sau există. Numai ceea ce are un rost poate să se integreze în sacru și în ordinea cosmică.

Omul trăiește *în lume*, de fapt în interiorul unei lumi ordonate, păstrând adânc în sine însă sentimentul lucrurilor în desfășurare. Actele ritualice, obiceiurile au apărut tocmai datorită conștientizării acestei permanente *mișcări*; prin intermediul lor, haoticul se transformă periodic, repetat, în ordine acceptată. Obiceiurile ne apar, deci, ca elemente fundamentale pentru asigurarea continuității în ceea ce privește apartenența la un grup etnic, dar și pentru asigurarea stabilității la nivelul relației microcosmic-macrocosmic.

Pentru maghiarii din Transilvania de nord, ca și pentru români, anul calendaristic se împarte după anotimpuri și munci, diviziunile fiind marcate obligatoriu prin obiceiuri. Considerăm că este absolut obligatoriu să aducem în discuție valoarea de rit de trecere a riturilor cu caracter agrar, prin intermediul acestora stabilindu-se în fapt o relație de interconținere între timpul Naturii și timpul Omului, astfel încât succesiunea anotimpurilor se suprapune peste succesiunea vârstelor.

Primăvara înseamnă început, reînnoire, perioada copilăriei, din cele patru elemente fundamentale ale Cosmosului corespunzându-i aerul; acest anotimp implică, deci, ideea de libertate. Vara înseamnă „pârg”, perioada maturizării, ei îi corespunde apa, care întreține viața; acest anotimp implică ideea curgerii, a dezvoltării.

Toamna înseamnă coacere, perioada maturității depline și a începutului declinului, ei corespunzându-i focul; acest anotimp implică ideea de „ardere” până la mistuire, pregătind renașterea. Iarna înseamnă înghețare, moarte, perioada bătrâneții, corespunzându-i pământul, doar întoarcerea în pământ dând posibilitatea noului început. Așadar, toate actele ritualice legate de Crăciun și de Anul Nou, de semănat sau cules sunt plurifuncționale: marcând trecerea de la vechi la nou, de la profan la sacru, ceea ce presupune atât acte propițiatorii, cât și apotropaice; ele vizează „transformarea” la fel de bine precum obiceiurile vieții de familie.

Toate aceste acte au în vedere bunăstarea gospodăriilor și a familiei, cât și fertilitatea pământului; ele vizează însă și ciclicitatea, repetabilitatea aceluia *illud tempus*, pentru că anul era perceput sub semnul unui cerc închis, el avea un început și un sfârșit, dar și posibilitatea de a „renaște”. Fiecare *sărbătoare*, fie că era direct legată de vârstele omului, sau de cele ale naturii, permitea *regăsirea* acestui Timp originar, ceea ce făcea posibilă anularea stării de Haos și reinstituirea periodică a sacrului.

Anotimpurile sunt, deci, o unitate de măsură a timpului, „într-un an sacru sunt răstimpurile solstițiilor și echinoțiilor, în care se concentrează evenimentele mitice cele mai importante. De obicei, aceste răstimpuri marchează rituri de trecere de la un anotimp la altul; solstițiile, rituri de trecere la stări de dezechilibru mitic și echinoxurile, stări de trecere la echilibrul mitic.”⁷ Obiceiurile calendaristice, puse sub semnul riturilor de trecere fac posibilă reînnoirea Lumii în fiecare an, stările de dezechilibru și de echilibru repetate trimițându-ne cu gândul la inițiere. Gestul ritual și simbolic, totodată al repetării de tip imitare – și nu de tip reluare – permite resacralizarea și recosmicizarea periodică a Lumii, pentru că ea „își regăsește cu fiecare început de an sfințenia

⁷ Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei RSR, 1987, p. 21.

originară. /.../ Fiecare An Nou aduce un timp nou, curat și sfânt, adică un timp care nu fusese folosit și uzat.”⁸ După cum vom vedea, nu doar riturile de An Nou au această funcție, ci toate acțiunile ce vizează o schimbare.

Deși calendarul contemporan vorbește despre patru anotimpuri, obiceiurile calendaristice aduc argumente în favoarea structurii binare a anului; vara și iarna sunt anotimpuri propriu-zise, primăvara și toamna având doar o funcție de tranziție: de a pregăti și a evidenția funcțiile determinante ale celor două, de bază.

I. Ghinoiu consideră că anul are două hotare ale timpului, echinocțiul de primăvară și cel de toamnă, și două miezuri ale timpului (miezul verii și miezul iernii)⁹. Echinocțiile și solstițiile sunt puse de către omul mediilor tradiționale în directă legătură cu timpul diurn sau cu cel nocturn, implicit, cu viața și cu moartea. Astfel, solstițiul de iarnă are ziua cea mai mică, echinocțiul de primăvară, ziua egală cu noaptea, solstițiul de vară, ziua cea mai mare și echinocțiul de toamnă, noaptea egală cu ziua. Așadar, vara este semnul luminii, al vieții, iarna este semnul „întunericii etern, anterior oricărei creații”¹⁰, dar care oferă cadrul renașterii. Primăvara și toamna sunt semne ale crepusculului.

Și aici regăsim acea structură circulară a timpului real, raportat la un timp mitic; ceea ce se vizează și în acest caz este generalul, pentru că individualul, particularul se subordonează universalului. Cantitatea este din nou refuzată în favoarea calității.

În cadrul ritualurilor, o comunitate se supune unor norme și reguli, care nu sunt altceva decât modele de acțiune. Funcția socială a obiceiurilor este evidentă și aici, participarea la aceste acte nu face altceva decât să stimuleze o comportare civică și morală. În acest context trebuie adusă în discuție și problema inovațiilor – adoptarea unor noi reguli, norme neînsemnând în mod necesar renunțarea la tradiție, cu condiția ca acestea să se dovedească viabile prin capacitatea lor de a deveni, la rândul-le, modele de acțiune.

Toate aceste acte de ritual și ceremonial împletesc armonios valorile etice, estetice și religioase. Gestul, cuvântul, dansul, muzica se împletesc și se completează reciproc pentru construirea sensului. Idealul este coborât în planul realului prin intermediul acestor practici rituale și religioase. Toate manifestările folclorice dovedesc faptul că omul tuturor timpurilor a fost un *homo religiosus*, iar viața sa a fost percepută ca o experiență religioasă.

Tot acum considerăm că trebuie readusă în discuție problema relației dintre religia precreștină și cea creștină, observând cum se întrepătrund elementele celor două tipuri de religie. Multe credințe și deprinderi vechi, statuate printr-o experiență religioasă modelată de ideea că omul este parte integrantă a Totului, care este Universul, sunt prezente și astăzi, alături de credințele și practicile aduse de creștinism. Ceea ce a condus la această continuitate a credințelor și practicilor străvechi, permițând întrepătrunderea între elementele precreștine și cele creștine, este tocmai permanenta dorință a omului de a se simți deasupra istoriei, de a fi solidar cu singura realitate vie și permanentă: Cosmosul sau Divinitatea.

⁸ Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, București, Humanitas, 1995, p. 53.

⁹ vezi I. Ghinoiu, *Vârstele timpului*, București, Editura Meridiane, 1988.

¹⁰ Romulus Vulcănescu, *Mitologie...*, ed. cit, p. 20.

Avem de-a face la nivelul mentalității tradiționale, pe lângă o gândire de tip religios, și cu o gândire de tip filosofic. Ideatica folclorică a evoluat în timp spre o înțelegere metaforică și simbolică a consubstanțialității om-cosmos. Toate simbolurile folosite de către actanții ritualurilor, fie de natură gestuală, obiectuală, fie de natură animală sau vegetală etc. au rolul de a reconstitui mitul (cel al Creației originare sau cel Creștin). Nimic nu este accidental, totul se supune ordinii instituite de memoria mitică. Sărbătoarea Crăciunului sau cea a Anului Nou, și nu numai, devin o formă de participare directă la acea ordine cosmică. Mitul a fost periodic remodelat la nivel comunitar, dovedindu-se astfel caracterul deschis al culturii tradiționale, fără a se renunța însă la acel sens de bază. S-au schimbat, deci, semnificațiile mitului prin schimbările de mentalitate sau prin asimilarea unor teme, motive și simboluri externe, nu însă și sensul.

Numeroase similitudini întâlnim la nivelul modului în care maghiarii din România și românii se raportează la fenomenul locuirii. Casa ne apare încă în ambele situații ca un spațiu mitic, corespunzând unei *imago mundi*, ea însăși devine un microcosmos; această omologare casă-Cosmos apare, după cum o arată cercetătorii, destul de timpuriu.

Casa este în același timp și un spațiu ritual, faptul de a se instala într-o locuință devine echivalent cu o participare conștientă la tainele și legile nescrise ale Cosmosului. Spațiul mitico-ritual a fost perceput de majoritatea cercetătorilor ca *opus operandum*, adică precum o ordine a lucrurilor coexistente, marcat de punctele de reper sus-jos, est-vest etc.

Casa, mai ales cea tradițională, ne demonstrează, încă o dată, faptul că principala modalitate de comunicare a omului cu Cosmosul a reprezentat-o simbolizarea realității, ce i-a permis omului să se situeze în interiorul misterului, aducându-l la nivel de *imagine*. Din nou putem observa cum „imaginația” omului nu s-a oprit aici, *imaginea* la rândul ei este resimbolizată, ajungându-se la o *imagine simbolică* (asociații de imagini – *pragul* de sus sau cel de jos, limite; *ușa*, închidere și deschidere; *hornul*, comunicare pe verticală; *stâlpul vetrei*, axis mundi; *vatra*, centrul etc.). Simbolizarea în discuție are în primul rând rolul de a impune permanența sacralului, cât și pe acela de a asigura constanța comunicării dintre Om și Cosmos.

Casa a fost percepută dintotdeauna ca o construcție sortită durabilității, de aceea ea nu se putea realiza oriunde sau oricum; preocuparea principală a omului a fost aceea de a transforma locul destinat construcției într-un *spațiu real*, cunoscut, iar acest lucru presupunea în primul rând acțiunea de descoperire a Centrului. Casa, ca microcosmos, nu poate fi așezată decât în Centrul Lumii, după cum spunea Mircea Eliade.

Casa tradițională este un microcosmos organizat după aceleași opoziții care ordonează întreg Universul: gol-plin, ordine-dezordine, lumină-întuneric etc. Și la nivelul casei, mentalitatea tradițională a încercat, ca de fiecare dată, să armonizeze rațional antitezele observate la nivelul macrocosmosului. Aceste scheme de percepție și de acțiune funcționează în stare practică și fac referire la scopuri practice; ele nu țin în mod obligatoriu de logică, ci de necesitate.

Casele tradiționale păstrează câteva elemente structurale unificatoare. Ele sunt armonios concepute, în plan interior având una-două-trei camere, aliniate de o prispă, pridvor sau de un târnaț, având acoperișul neted sau în trepte, în general cu patru fețe, de tip piramidal. Ca orice spațiu de tip microcosmos, și acesta trebuie să aibă o deschidere,

atât în plan orizontal cât și în plan vertical. Hornul, coșul de fum, de regulă de tip piramidal, realizează deschiderea pe verticală iar ferestrele mici și joase, pe cea pe orizontală.

Omul tradițional nu percepea casa ca pe un obiect, ca pe un simplu adăpost, ci ca pe o stare; prin intrarea în casă el nu doar participa la ordinea cosmică, ci devenea parte a acesteia. Cosmosul este viu în mentalitatea tradițională, el se află într-o permanentă translație și rotație, și casa omului trebuia să fie la fel.

Casele satelor noastre au îmbinat întotdeauna aspectele practice, utilitare cu cele ornamentice. Ele răspund în egală măsură trebuințelor familiale, fiind un centru al perpetuării familiei și neamului, în același timp apărându-ne ca o formă de comunicare între microcosmos și macrocosmos; prin intermediul casei, omul devine parte a Marelui Tot.

Alte asemănări pot fi observate la nivelul simbolismului dezvoltat de-a lungul timpului în legătură cu modul în care omul privește contactul cu o serie întreagă de limite. Unul dintre elementele care definește cel mai bine ideea de limită este *pragul*. În riturile de trecere, depășirea momentelor de criză și trecerea într-o nouă stare este simbolizată de prag. Trecerea acestuia corespunde în cadrul ceremonialului nupțial cu trecerea propriu-zisă. Dar nu numai pragul, ci întreaga simbolică a porții contribuie la trecere.

Poarta e un punct de trecere care separă și leagă în același timp două stări. Reprezintă cheia unui ciclu datorită pragului existent în structura sa cu rol magico-religios. Prin ornamentarea ei, reprezintă concentrări de energie sacră, capabilă să oprească răul, să alunge duhurile malefice, să purifice, având, astfel, funcție apotropaică. Totodată, prin formă, este stilizată ideea de limită și conștientizarea acesteia în raport cu sacrul. Poarta este o formă de reconstituire a sacrului, de prelungire a lui. Ea contribuie la unirea tuturor planurilor, atât pe verticală, cât și pe orizontală. Starea de limită în general se prelungește și în plan vertical, comunicându-se și cu transcendentul. Se pornește dintr-un plan concret și se ajunge, în cele din urmă, într-un plan imaginar, pentru a se reveni în spațiul concret al satului sub o nouă stare. Poarta nu aparține nici sacrului, dar nici profanului; fiind un element mediator între real și suprareal se înscrie în formele de manifestare ale imaginarului.

Poarta, în general, este alcătuită din trei stâlpi de bază, dispuși în paralel și în același plan. Abstractizarea ideii de limită se realizează în planul reprezentării prin linii. Linia este un element de bază în alcătuirea fiecărei figuri geometrice, deschizând calea spre stilizare. Linia dreaptă verticală se asociază razei solare și principiului axial, activ și masculin. Linia dreaptă orizontală este un segment al orizontului, dar și suprafața unei ape liniștite. Acest semn are un simbolism pasiv și feminin. Două linii paralele semnifică dualitatea și graviditatea, trei linii - totalitatea, abundența și izvorul multiplu. Aceste linii stau la baza stilizării simbolismului spațial și temporal al porții, alcătuit din figuri precum: cercul, triunghiul, romb, pătratul și dreptunghiul. Cercul denotă că acela, care se află înăuntrul limitelor sale, se simte mai bine protejat și puternic. Deschiderea dincolo de limită este redată prin triunghi, indicând ideea de repetabilitate. Prin pătrat, se stilizează limita în spațiu. Dreptunghiul este un pătrat lung care prelungește limita pe orizontală. Acesta, în plan concret, ia forma pragului de jos și de sus. Comunicarea cu transcendentul este făcută prin conștientizarea și anularea limitei, triunghiul fiind cel care mediază comunicarea între Realul Concret și Realul Absolut.

Stâlpul are rolul de a stiliza limita dintre văzut și nevăzut. Poarta, la nivelul imaginarului, e cel mai bun mediator între „aici” și „dincolo”. Alte motive care apar pe porți, pe stâlpii pridvoarelor, pe streșinile sau pe acoperișurile caselor: „spirala (funia răsucită), rozeta, coroana, crucea înscrisă, arborele vieții, pasărea (ciocârlanii de pe creasta acoperișului), cornul lunii, «păzitorul» (figurină antropomorfă sculptată la extremitatea superioară a stâlpilor, palma, zigzagurile, «dinții de lup», ghinii etc”¹¹.

Deosebit de important pentru individ este și *pragul casei*. Acesta marchează, ca și pragul porții, trecerea dintr-un spațiu profan în unul sacru: interiorul casei. „Pragul casei joacă un rol important în riturile de trecere: la naștere, copilul se cumpăra pe prag cu un pietroi pus pe o scândură-cumpănă, iar piatra era apoi îngropată în fundul curții; la căsătorie – mireasa trecea pragul casei în brațele mirelui ca să nu calce pragul, jignind astfel memoria strămoșilor; sicriul mortului este oprit pentru câteva clipe pe prag, la scoaterea din casă”¹². Proverbul românesc „Cine nu vede pragul de jos, dă cu capul de pragul de sus” demonstrează ce înseamnă conștientizarea limitei. Omul trebuie să vadă mai întâi „pragul de jos”, adică propria sa limită. Fără a conștientiza aceasta, el nu poate să vadă „pragul de sus”, adică nu poate să-și depășească limitele, și nici nu are dreptul la starea superioară.

O altă limită este hotarul satului, unde se performează rituri de fertilitate periodice, tot aici se performează rituri pentru apărarea și influențarea recoltei, dar și pentru prevenirea răului la drum. Este o limită spațială colectivă, aparținând întregului sat, și este separată, la rândul ei, de pădure. „Pădurea nu e numai spațiu al indeterminărilor liminale (hotarele vechilor sate românești se pierdeau în desigurile de nepătruns năpădite de arbori, arbuști, colți de stâncă, mușchi și licheni) ci și o rețea de coordonate magico-geografice corespunzând unei realități secunde...”¹³.

Curtea este o prelungire a casei, iar hotarul este o prelungire a satului. Atât curtea, cât și hotarul reprezintă o prelungire a limitei pe orizontală. Depășirea hotarului înseamnă pășirea într-un spațiu străin, în care omul devine nesigur și se teme, nemaisimțindu-se protejat. Ieșirea din sat înseamnă depășirea limitei spațiale sigure și intrarea într-o limită spațială mai puțin sigură.

Întreaga viață a omului a fost și este marcată de obiceiuri și ritualuri, datini, chiar dacă în forme mai mult sau mai puțin schimbate. Toate acestea și multe altele țin de un *tipar* comportamental, schemă umană de acțiune prin care se vizează anularea unei stări haotice și subordonarea vieții de zi cu zi ordinii și armoniei.

Considerăm că în zonele cercetate nu se poate vorbi despre o excluzie în ceea ce privește relația majoritate/minoritate, sau minoritate/majoritate, ci despre incluziune, stabilindu-se o formă de echilibru etnocultural. Aici se poate vorbi chiar despre formarea în timp a unui *in-group* etnic extins, identitatea civică împletindu-se cu cea etnică.

¹¹ Vasile Avram, *Chipurile Divinității*, Baia Mare, Editura Ethnologica, 2006, p. 580.

¹² Romulus Vulcănescu, *Mitologie...*, ed. cit., p. 450.

¹³ Vasile Avram, *Chipurile...*, ed. cit., p. 580.

Bibliografie (selectivă)

- Andreescu, Andrea, Nastasă, Lucian, Varga, Andreea (edit), *Minorități etnoculturale. Mărturii documentare. Maghiarii din România (1945-1955)*, Cluj Napoca, Centrul de resurse pentru diversitate etnoculturală, 2002.
- Andreescu, Gabriel, *Ruleta. Români și maghiari, 1990-2000. Jurnal tematic*, Iași, Editura Polirom, 2001.
- Andreescu, Gabriel, *Schimbări în harta etnică a României*, Cluj-Napoca, Centrul de resurse pentru diversitate etnoculturală, 2005.
- Bădescu, Gabriel, Kivu, Mircea, Robotin, Monica (edit), *Barometrul relațiilor etnice 1994-2002, O perspectivă asupra climatului interetic din România*, Cluj-Napoca, Centrul de resurse pentru diversitate etnoculturală, 2005.
- Boia, Lucian, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, Editura Humanitas, 1997.
- Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria*, publicație a Asociației Maghiare de Etnografie, Gyula.
- Herseni, Traian, *Sociologie*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982.
- Herseni, Traian, *Realitatea socială. Încercare de ontologie regională*, București, Editura I.S.R., 1935.
- Iacob, Luminița, Mihaela, *Etnopsihologie și imagologie. Sinteze și cercetări*, Iași, Editura Polirom, 2003.
- „Izvorul”, revistă de etnografie și folclor, Publicația Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria.
- Leb, Ioan, Vasile (coord.), *Toleranță și conviețuire în Transilvania secolelor XVII-XIX*, Cluj-Napoca, Editura Limes și Presa Universitară Clujeană, 2001.
- Martin, Emilia, *Sărbătorile calendaristice ale românilor din Ungaria*, Giula, 2003.
- Mauss, Marcel, *Manual de etnografie*, Iași, Institutul European, 2003.
- Micherechi. Pagini istorico-culturale*, Publicația Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria, Giula, 2000.
- Mungiu-Pippidi, Alina, *Transilvania subiectivă*, București, Editura Humanitas, 1999.
- Nastasă, Lucian, Salat, Levente (edit), *Maghiarii din România și etica minoritară (1920-1940)*, Cluj-Napoca, Centrul de resurse pentru diversitate etnoculturală, 2003.
- Nastasă, Lucian, Salat, Levente (edit), *Relații interetnice în România postcomunistă*, Cluj-Napoca, Centrul de resurse pentru diversitate etnoculturală, 2000.
- Salat, Levente, *Multiculturalismul Liberal*, Iași, Polirom, 2001.
- Salat, Levente, Smaranda Enache (edit.), *Relațiile româno-maghiare și modelul de reconciliere franco-german*, Cluj-Napoca, Centrul de resurse pentru diversitate etnoculturală, 2004.
- Walzer, Michael, *Despre tolerare*, Iași, Editura Institutul European, 2002.

Diversity and Co-Inhabitation

The process of globalization brings about a permanent confrontation and re-evaluation of the issue of diversity. To understand and accept this process also means to re-open the discussion about the relationship minority/majority, both in specific cultural areas, and at a global level. Multiculturalism plays a major role in our understanding of this ever-changing world. Multiculturalism as part of our existence involves a way of building a cultural canon beyond the voice of the majority. It brings the element of diversity and the necessity to recognize difference as an essential step towards co-inhabitation.

Alongside multiculturalism we must place also the term of interculturalism; the two concepts must be looked at as independent realities which have as a goal the creation of a space for dialog and of respect for diversity. Interculturalism and multiculturalism insure cultural exchange as a part of cultural pluralism. Minority identities are seen as equal partners within the process of affirmation of the importance of contribution to a structure that stands under the

symbol of pluralism. The co-inhabitation process comes to prove that interculturalism involves the affirmation of diversity and the struggle towards creating a space for dialog and a space of respect for diversity.

The game of tolerance, guaranteed by the legal state has a well-determined role in assuring liberty for cultural groups to conserve their identity. Tolerance is what allows minority identities to feel unobliged to blend into an ambiguous shape of interrelationship, but at the same time being granted the right to participate in the permanent reconstruction of the value system. Erasing ethno-cultural differences is a process which costs more than searching of ways towards a peaceful co-inhabitation among the ethno-cultural communities.

Tolerance shall be approached in this paper as the rational decision not to abuse of one's power, so as to ask one's judgement to be under no circumstances undermining. This involves a lack of rigidity, but does not fall down to indulgence, complicity, or consensus, and it does neither cause the loss of one's identity. Therefore, tolerance does not mean neutrality but understanding and acceptance.

Acceptance does not fall here in synonymy with compliance, but with the knowledge and with the ability to place oneself in the instance of a receptor, able to decode a message within a context. *To accept* enters in a synonymic relationship with *to understand*. A particular type of tolerance, that is recurrent in this paper, does not only deal with one's relationship with the Other seen as the Alter ego, but it also involves the link between several stages in the development of oneself.

Convention has always required special attention, for without it, understanding cannot be reached. The convention is what defines the cultural appearance and its basis stands in the similarity with life experience. The experience lifts the process to the level of meaning. Through processing and meaning, humans structure their behaviour and their reasoning, and therefore, the principle of structure becomes the fundamental path that gives the world a meaning. The majority of researchers have reached the conclusion that humans have always been part of a social system, their actions being identified with the actions of the system, and that the actions themselves were conditioned by a ruling authority.

*Universitatea de Nord, Baia Mare
România*

