

Cultura tradițională – formă de (re)afirmare a identității: puterea simbolului

Delia SUIOGAN

Omul tuturor timpurilor a fost și este un „actor”, viața poate fi percepută ca o „ceremonie”, „jucată” *ca un limbaj simbolic*. Chiar și pentru omul modern există foarte multe momente când nu poate trece prin viață doar printr-o simplă participare, ci trecerea implică o formă codificată de reprezentare a Lumii și a relației lui cu Lumea.

Simbolurile l-au ajutat dintotdeauna să (re)descopere realitatea și l-au determinat, în același timp, să devină real prin participare. Preluând teoria lui Mircea Eliade, am putea spune că, prin intermediul simbolurilor, repetăm un arhetip, iar prin această repetare, dobândim realitate. „Un obiect sau o acțiune dobândesc o *valoare* și devin în același timp *reale* numai pentru că participă într-un fel sau altul la o realitate care le transcende (...) semnificația, valoarea lor nu se leagă de un dat fizic brut, ci de calitatea lor de a reproduce un act primordial, de a repeta un model mitic.”¹

Simbolul este cel care i-a permis individului să atingă un nivel de profunzime în procesul de cunoaștere. El are, prin natura sa, puterea de a raporta orice element la un sistem capabil să îi decopere natura semnificativă. Simbolul nu trebuie înțeles ca o figură de stil sau de expresie, el nu este un *artificiu* cu ajutorul căruia construim arii de semnificație, dimpotrivă, el este purtătorul sensului însuși pentru că doar prin intermediul lui omul poate exista și evolua ca parte a Unități primordiale. Simbolurile trebuie privite, așadar, ca instrumente ale cunoașterii, o cunoaștere nonrațională, intuitivă, dar superioară, pentru că refuză speculația. Simbolurile ne apar ca puncte de comunicare între omul individual și Omul universal.

Într-un astfel de context, simbolul nu mai poate fi privit ca un (simplu) instrument, ci el însuși devine parte a unui ansamblu semnificativ complex, cu atât mai mult cu cât suntem de acord cu ideea că simbolul nu este rezultatul unui raționament, ci al unei atitudini a individului față de lucruri, fenomene etc. Simbolurile au nevoie de un *univers* capabil să descopere acele similitudini inteligibile; este vorba despre o serie întreagă de relații care unesc semnele și lucrurile, anularea sau nedescoperirea lor conducând la neutralizarea sensului.

Logica practică este un concept ce trebuie adus în discuție, ea se eliberează de cele mai multe ori de *logica logică*, deoarece, într-un astfel de mod de a înțelege realitatea, asistăm la o dublare obligatorie a coerenței de eficacitate. „Sistemele simbolice își datorează *coerența* lor *practică*, adică unitatea și regularitățile lor, dar și vagul și neregularitățile lor, și unele și altele la fel de *necesare*, pentru că sunt înscrise în logica genezei și a funcționării lor, faptului că sunt produsul unor practici care nu își pot îndeplini funcțiile lor practice decât în măsura în care angajează, în stare practică, principii care sunt nu numai coerente – adică capabile să producă practici intrinsec

¹ Mircea Eliade, *Mitul eternei reînnoțiri*, București, Univers enciclopedic, 1999, p. 12.

coerente și în același timp compatibile cu condițiile obiective – ci și ușor controlabile și manevrabile, pentru că se supun unei logici sărace și economice.”²

Întotdeauna expresia simbolică va avea în vedere legătura dintre acțiune și realitatea exprimată; dincolo de cuvinte trebuie să vedem faptele. Cuvântul nu va fi, astfel, după formula lui Jean Borella, un „simplu cuvânt”, ci el va fi, alături de gesturi, dar și de obiectele de care omul s-a înconjurat de-a lungul timpului, o modalitate de *prezentificare*, de actualizare a arhetipului. Pornind de la această idee, vom privi înțelegerea ca pe o formă de interpretare și nu de analiză a semnelor, pentru că realitatea Lumii este de natură semantică.

Prin simbol, dar mai ales prin descoperirea legăturilor ce se stabilesc între semnificațiile diferitelor clase de simboluri, se poate ajunge cel mai ușor la adevăratele sensuri ale lumii care ne înconjoară. Raportându-ne la sensuri, ne vom re-descoperi ca parte a unui întreg. Simbolurile sunt, așadar, cele care ne permit descoperirea identității.

De-a lungul timpului, am asistat la tendința tuturor formelor spre secvențializare, ceea ce a condus, inevitabil, la imposibilitatea refacerii întregului. Acest fapt a influențat în mod direct evoluția sensului, asistând la o rupere a sensului de bază într-o serie de sensuri secundare. Refacerea întregului se poate realiza doar prin revenirea la rolul și funcțiile imaginii la nivelul gândirii arhaice, tradiționale. Prin unirea tuturor limbajelor ce participă la construirea sensului, cu un accent mai mare pus pe rolul limbajelor nonverbale, se poate realiza reconstituirea unei *imagini – bază*, considerând că doar imaginea are capacitatea de a deschide sensul spre imaginar, spre ceea ce este dincolo de imediat, de vizibil, de perceptibil. *Imaginea* nu trebuie redusă la un obiect sau la o sumă de obiecte; ea este o stare. Prin intermediul său Cosmosul rămâne viu.

Un rol determinant îl are, pentru menținerea vie a imaginii, acel element cu valoare de *exemplu*. Dincolo, însă, de nivelul exemplarului, omul tuturor timpurilor a întreprins în mod constant o acțiune de anulare a arbitrariului prin stabilirea unui anumit grad de motivare a faptelor sale. Toate formele de manifestare ritualică intră în seria modelelor cu ajutorul cărora omul nu doar se supune Cosmicului, ci devine parte a acestuia.

Descoperirea sensului este deosebit de importantă, deoarece el are valoarea unui principiu capabil să mențină toată acea înlănțuire de structuri, de semnificații într-o stare de armonie. Pentru ducerea la bun sfârșit a procesului de interpretare, avem în vedere și faptul că sunt foarte importante informațiile pe care cititorul sau ascultătorul le deține în legătură cu *universul de discurs*; nu putem descoperi sensul fără a ajunge la semnificațiile de la baza discursului. Mitologia, magia, ritul, religia se constituie, după formula lui E. Coșeriu, în tot atâtea *sisteme de semnificații*.

Prin gest, prin rit, magie, mit omul culturilor arhaice și tradiționale și-a construit, în timp și dincolo de timp, propria-i *carte de legi*. Respectarea *rânduiei* nu mai 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. Simbolul devine o formă de manifestare a realității ca idealitate.

² Pierre Bourdieu, *Simțul practic*, Iași, Institut European, 2000, p.137.

Omul mediilor tradiționale nu contempla lumea, ci trăia lumea, printr-o participare directă la misterele sale. Pentru omul tradițional, Lumea este o formă inteligibilă ce i se dezvăluie ca o adevărată rețea de cauzalități, producându-se o înțelegere imediată și firească atât a ceea ce îl înconjoară cât și a ceea ce există dincolo de el. Comunicarea este cea care transformă simplele relații în interdependențe relaționale care vor produce o extensie a înțelegerii. Prin intermediul limbajelor-cod luate separat, dar mai ales situate într-un sistem controlat de interconționări, creatorul apelează la memoria noastră pasivă, încercând să instaureze în mintea noastră nivele de semnificație. Modul de transmitere a mesajului este de natură analitică și nu expozitivă.

Într-o societate de tip tradițional toate obiectele, toate elementele ce-l înconjoară pe individ sunt purtătoare de simbolism. Simbolul reprezintă, în fapt, sinteza concretului cu imaginarul, dar și cu abstractul. Este o dublare a raționalului cu ceea ce este dincolo de rațional, dar nu irațional; pentru că acel dincolo de rațional nu înseamnă neadevăr, minciună, inexistent, ci este un adevăr mult mai evident decât cel de natură pur logică, sinonimul său total putând fi considerat conceptul de valoare pură.

Ca orice fenomen de cultură, nici simbolismul nu putea scăpa de consecințele evoluției. De aceea nu se poate pune semnul egalității între mentalitatea primitivă și cea tradițională. Chiar dacă ambele se raportează în mod direct la simbol, prima îl abordează din perspectiva unei *logici operaționale*, cealaltă dintr-o perspectivă integratoare ce conduce la apariția unor adevărate reprezentări mentale ce acționează ca un adevărat mecanism. Mergând spre cultura modernă, deosebirile sunt și mai evidente, ele sunt generate de o revenire la operațional, dar fără a se păstra acea discursivitate susținută de acțiunea de interacționare între realitatea virtuală și cea comunicată.

Întrebarea ce se ridică este dacă asistăm la un proces de *alterare* sau la unul de *degradare*. Credem că asistăm mai degrabă la o remodelare a limbajului simbolic în etape succesive care se înscrie în coordonatele noilor serii de semnificații impuse de dinamica fenomenului cultural. În interiorul acestui proces, simbolul nu și-a pierdut calitatea sa fundamentală, de a media între om și Lume, de a-i permite individului, periodic, să-și redescopere centralitatea și apartenența la Tot și aceasta pentru că „simbolurile nu au doar valoare expresivă, ca la simplul nivel semantic, ci și o valoare euristică, deoarece ele conferă universalitate, temporalitate și forță ontologică pentru înțelegerea de noi înșine”³, după cum afirmă P. Ricoeur.

Au existat mai multe studii asupra rolului arhetipurilor în evoluția cunoașterii, majoritatea recunoscând capacitatea simbolismelor organizate de arhetipuri de a deveni *sisteme autonome*. Cu toate acestea, istoria poate acționa asupra sistemelor, pentru că ele nu sunt închise noilor sensuri pe care trecerea timpului, noile moduri de gândire și de acțiune asupra realității înconjurătoare le pot crea și impune. Și aceasta pentru că „arhetipul nu exclude, ci numai limitează efectele istoriei evenimentiale. Structura Imaginii arhetipale constituie nucleul tare al oricărui simbolism, ale cărui semnificații pot fi completate de istoria evenimentială, dar numai în sensul entelehiei sale semnificante.”⁴

Un aspect foarte des vizat de către cercetători este cel care pune problema relației simbolului, în particular, dar și a gândirii simbolice, în general, cu modelul.

³ Paul Ricoeur, *Despre interpretare*, Iași, Editura Trei, 1998, p. 49.

⁴ Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie*, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 87.

Interacțiunile relaționale cu schemele, cu tiparele sunt continue, acest fapt presupune atât variații, dar, în mod obligatoriu, și consecvențe la nivelul modului de a gândi Lumea. Sistemul propus de acest tip de relații este unul deschis, ceea ce permite reformularea unor idei, credințe, în perspectiva noilor contexte socio-culturale, psihologice. Semnificațiile particulare nu vor reuși însă să le anuleze pe cele generale.

P. Culianu arată: „Una dintre caracteristicile fundamentale ale omului arhaic este aceea de a trăi într-o lume a cărei realitate nu este dată de simpla existență a lucrurilor, ci de participarea lor la modelele paradigmatiche, la arhetipuri celeste. [...] Orice activitate rituală, sau chiar profană, își are modelul ei într-o acțiune care-i conferă «realitate». De aici rezultând clar ideea că individualitatea umană are caracter secundar, ea dispare în fața modelelor tradiționale repetitive.”⁵

Corecta interpretare a simbolurilor ne va demonstra, în fapt, că înțelegerea modului lor de a fi gândite de către înaintași se va dovedi o descoperire a felului nostru de a gândi. Fenomenul poate fi explicat doar prin definirea ideii de apartenență; am putea să o numim apartenență culturală într-un sens lărgit, pentru că toți suntem ființe cosmice. Doar relația aceasta directă cu modelul este cea care permite identificarea unui proces complex, cunoscut sub numele de logica simbolurilor.

În legătură cu acest proces, același I. P. Culianu afirmă: „Limbajul simbolurilor are funcția de a cosmiciza omul și de a antropomorfiza lumea. Simbolurile sunt un limbaj antro-po-cosmic, care permite analogii constante și omologii psiho sau fizico-cosmice. [...] Caracteristica simbolului este nu numai de a reprezenta prelungirea unei hierofanii, ci și de a constitui el însuși o hierofanie autonomă. «Logica simbolului» este ilustrată de simbolismul magico-religios și confirmată în producția spontană a activității subconștiente și trans-conștiente a omului. Simbolul este un limbaj sau face parte dintr-un limbaj care prezintă anumite caracteristici distinctive: simultaneitate a semnificațiilor care urmăresc solidarizarea omului cu societatea și, prin aceasta, cu Cosmosul. Aceasta este funcția unificatoare a simbolului.”⁶ Făcând parte dintr-un sistem, simbolul ni se descoperă mai ușor ca purtător de sens, mai mult chiar se crede că „apartenența” este cea care dă naștere sistemului de modele, de moduri acceptate de definire a experienței umanului în relația lui cu Universul.

Dincolo însă de apartenența sa la un anumit sistem, simbolul poate valora și prin el însuși, mai ales atunci când poate reprezenta prin el însuși o imagine simbolică. Simbolul apare ca o formă de interpretare a realității, cum am subliniat deja. Interpretările pot fi deosebite de la un individ la altul, modul de apariție a simbolurilor stă, deci, sub semnul individualității care ia atitudine față de interacțiunile elementelor ce-l înconjoară; existența în timp și în spațiu a simbolurilor presupune însă comunicarea care se dovedește a fi o formă de interpretare a experienței omului în relația sa cu simbolul. Putem să-l cităm în acest sens pe G. Durand: „neputând să figureze infigurabila transcendență, imaginea simbolică este transfigurarea unei reprezentări concrete printr-un sens pentru totdeauna abstract. Simbolul este deci o reprezentare care face să apară un sens secret, el este epifania unui mister.”(...) Și aceasta pentru că „în timp ce într-un simplu semn semnificatul este limitat și semnificantul, prin arbitrarul însuși, nesfârșit, în timp ce simpla alegorie traduce un semnificat finit printr-un

⁵ Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, București, Editura Nemira, 1995, p. 90.

⁶ *idem*, p. 94, 106.

semnificant nu mai puțin delimitat, cei doi termeni ai *Symbolon-ului* sunt infinit deschiși.”⁷

Majoritatea cercetătorilor au identificat ca principala sursă a apariției simbolurilor, dar și a menținerii acestora, redundanța. „Simbolurile sunt alimentate de o redundanță de gesturi, de relații lingvistice sau de imagini materializate printr-o artă. Redundanța semnificantă a gesturilor constituie clasa simbolurilor rituale – actorul «interpretează» dând prin gesturi o atitudine semnificativă corpului său și obiectelor pe care le mânuiește. Redundanța relațiilor lingvistice este semnificativă pentru mit și derivatele sale. Imaginea pictată, sculptată, tot ce am putea numi simbol iconografic, constituie multiple redundanțe, «copia» redundantă a unui loc, a unui chip, a unui model, dar și reprezentarea de către spectator a ceea ce pictorul a reprezentat deja tehnic”⁸, afirmă G. Durand.

Simbolizarea și resimbolizarea sunt cele care au permis conservarea peste timp a unor simboluri, dar și a unor practici, deoarece simbolurile trebuie citite ca pe o *scriitură picturală* (după formula lui Heinrich Zimmer) a înțelepciunii omului tuturor timpurilor, fiind rezultatul intenției și a capacității indivizilor de a comunica între ei. Drept consecință, „nivelul cultural furnizează, așadar, un limbaj simbolic deja universalizabil. Marile simboluri tehnologice și astrobiologice, soarele, luna, copacul, cerealele, focul, amnarul, țesătura, fierul, oala constituie feluri de substantive simbolice polarizate de o pereche de patterns culturale ușor descifrabile.”⁹

În realitatea care ne înconjoară, totul a avut și mai are încă o încărcătură simbolică: îmbrăcămintea, ornamentele, cărțile, aniversările, sărbătorile; simbolul a avut și are o valoare participativă pentru că a făcut dintotdeauna posibilă anularea ambiguității prin faptul că deschide o cale de comunicare între vizibil și invizibil, fără a încerca să-l anuleze pe unul prin celălalt.

Societățile moderne se caracterizează printr-o susținută nevoie de identificare între semn și semnificat; „limbajul simbolic nu e cu nimic mai sărac – dimpotrivă – decât cel articulat, iar figurile lui se leagă în constelații arborescente cu ramificații în toate manifestările umanului. Ele se sprijină pe analogia dintre macrocosmos și microcosmos (...) dar și pe alte analogii între substanțe, forme, culori, mărimi geometrice sau aritmetice, gesturi și acțiuni”¹⁰, afirma V. Avram.

Putem vorbi, așadar, despre posibilitatea recuperării memoriei culturale prin revenirea la simboluri, prin redescoperirea sensurilor de bază, ceea ce ne determină să fim de acord cu formula lui G. Durand potrivit căreia: „gândirea în totalitatea sa se găsește integrată funcției simbolice. [...] S-a constatat că marile sisteme de imagini de «reprezentare a lumii» se succed în mod conștient în cursul evoluției civilizațiilor umane.”¹¹

Mergând în continuarea acestei idei, vom fi de acord și cu observația că întotdeauna trebuie acordată o atenție deosebită convenției. În absența acesteia nu se poate ajunge la o înțelegere adevărată a sensului. Convenția este pe drept cuvânt

⁷ Gilbert Durand, *Aventurile Imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, București, Editura Nemira, 1999, p. 18.

⁸ *idem*, p. 20.

⁹ *ibidem*, p. 99.

¹⁰ Vasile Avram, *Creștinismul cosmic – o paradigmă pierdută?*, Sibiu, Editura Saeculum, 1999, p. 149.

¹¹ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii...*, ed. cit., p. 83, 84.

considerată *dimensiunea socială a semnului*, dar ea trebuie pusă și în relație directă cu *dimensiunea universală a semnului*. Pe drept cuvânt, mulți cercetători au observat faptul că cele mai multe simboluri au punctul de pornire într-o bază comună, *arhetipul*, de aceea pentru o bună interpretare a unui ritual, a unui discurs sau a unui text trebuie să avem în vedere clasele de simboluri ce participă la crearea de sens.

Revenind asupra interacțiunilor relaționale în interiorul cărora simbolurile există ca atare, ca limbaj, trebuie să aducem în discuție rolul contextelor spațio-temporale. Lumea în care trăiește nu este pentru om (indiferent ce tip de cultură am lua în discuție) nici atemporală, nici aspațială. Am asistat dintotdeauna la un refuz al abstractului, dar nu și al idealului. Trăirea în spațiu și timp a impus o permanentă încercare de adaptare la cerințele noului context. În mod evident, interacțiunile au fost afectate de influențele generate de adaptare, alterând semnificațiile. Există însă o serie întreagă de elemente ce apar în mod constant și care permit continuitatea la nivelul înțelegerii. Rolul trecutului ca modelator al înțelegerii a fost o temă foarte des dezbătută de către specialiștii în domeniu și ea merită reluată deoarece tradiția este cea care ne pune la dispoziție elementele necesare reconstruirii identității culturale.

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 dintre 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, dintre național și universal. În acest context, etnologul nu doar „dezgroapă”, ci recontextualizează, resemantizează.

În paginile care urmează vom încerca să demonstrăm că avem o nevoie permanentă de resemnatizare, prin recontextualizare, în încercarea de a ne păstra identitatea culturală în contextul unei globalizări oarecum forțate. *Miorița* a fost foarte des interpretată și de cele mai multe ori concluziile făceau trimitere la modul în care acest text scoate în evidență anumite trăsături de caracter ale românului. Cele mai multe dintre aceste interpretări nu apelau la refacerea contextului. De aceea, s-a ajuns la unele afirmații greșite. Considerăm că, pentru o bună și corectă înțelegere a sensului *Mioriței*, trebuie să ne întoarcem la variantele colind, la natura discursivă a textului.

Miorița-colind își transmite mesajul prin intermediul simbolurilor, la fel ca majoritatea textelor aparținând poeziei de ritual și ceremonial, și nu numai. Variantele-colind sunt exemple concludente pentru susținerea ideii că avem de-a face la nivelul construirii sensului Textului unic *Miorița* cu o gândire de tip simbolic. Funcția fundamentală a limbajului este cea simbolică, acest lucru fiind făcut posibil doar prin constituirea de-a lungul timpului a unor adevărate *coduri simbolice*. Mai întâi s-a constituit un *cod simbolic profund*, relevând capacitatea individului uman de a-și reprezenta realitatea la nivelul ființei sale interioare, ca, mai apoi, aceste reprezentări să fie transpuse în coduri simbolice ce permiteau refacerea legăturii cu exteriorul, numit și *cod simbolic de suprafață*¹², reprezentate de limbajele verbale și nonverbale.

La nivelul variantelor-colind regăsim două etape ale evoluției simbolului, una în care simbolurile sunt puternic motivate iar limbajele nonverbale sunt purtătoare ale

¹² vezi Traian Stănculescu, *Miturile creației*, Iași, Editura Performantica, 1995, p.20.

semnificațiilor; alta în care limbajele nonverbale sunt dublate de cele verbale iar simbolul este doar parțial motivat, rămânând însă în sfera convenționalului, neatingându-se nivelul arbitrarului.

Dintre *codurile simbolice* nonverbale sau *figurative*, cel mai bine reprezentat în colindele construite în jurul motivului mioritic este codul obiectelor de ritual, urmat, în ordinea importanței, de codul muzical și, în ultimă instanță, de codul gesturilor ritualice. Am situat gestul pe poziția a treia nu pentru că rolul acestuia în stabilirea sensului ar fi de mai mică însemnătate, ci pentru că cele mai multe gesturi sunt mascate, doar presupuse.

Rolul cel mai important în impunerea sensului îl joacă însă *codul simbolic verbal*. Cuvântul-simbol nu este arbitrar, ci are o încărcătură semantică, datorată, în primul rând, legăturii pe care o păstrează cu realitatea. Fiecare cuvânt este examinat înainte de a fi inclus în propoziție; pentru că nu putem analiza corect rolul acestui cod prin raportare doar la cuvânt, prin omiterea relațiilor ce se instituie între cuvinte, care, la rândul-le, sunt verificate. Să apelăm la câteva exemple concludente pentru demonstrație: adjectivalele *mare* și *mic*, folosite în caracterizarea protagoniștilor. Nu este vorba aici de opoziția unor termeni aflați în relație de antonimie, ci de doi termeni între care se stabilește o relație motivată. Sensul relației este de la mare la mic, și nu invers; motivația acestui sens o descoperim doar atunci când identificăm adevăratul sens al cuvintelor luate în discuție. Ambele cuvinte nu sunt altceva decât metafore-simbol ale timpului, dar nu ale timpului în general, ci ale timpului inițierii. De altfel, dacă am lua cuvintele din oricare variantă și le-am supune unei asemenea interpretări, am constata, cu siguranță, că aproape fiecare intră sub incidența sensului figurat, iar relațiile ce se stabilesc între cuvinte sunt de natură metaforică, metonimică sau alegorică. Metaforele, metonimiile, hiperbolele, repetițiile, accentul metric sau natural, rimele, refrenul, nu mai pot nici ele fi interpretate doar ca simple elemente de stil, ci ele însele devin forme de manifestare ale unei gândiri de tip simbolic.

Omorârea păstorului cel *mic* este exemplul prin care putem demonstra afirmațiile de mai sus. Cea mai frecventă motivație a omorului în colinde este generată de apariția motivului *străinului* care încalcă, în primul rând, interdicția de rupere a cercului, realizând o pătrundere (forțată) într-un spațiu ale cărui *legi* nu le cunoaște. Moartea în acest caz este obligatorie, doar astfel fiind posibilă refacerea întregului ocrotitor; moartea fiind pusă implicit sub semnul inițierii în tainele aceluia spațiu, ceea ce va conduce la acceptarea lui ca membru al cetei. Celelalte motivații apar într-un număr mai mic de variante, dar și ele își regăsesc fundamentul în realitatea păstoritului. Este vorba, fie de încălcarea interdicțiilor de a nu se aduce *femeie* în spațiul stâniei, sau de a nu ieși în perioada *văratului* din spațiul acesteia, fie de uitarea și neîndeplinirea obligațiilor profesionale.

Legea care stă la baza omorului este atât o lege impusă de o comunitate, în cazul de față *ceata* de păstori, cât și o lege impusă de un timp anume - timpul inițierii în tainele cele mari ale ființării într-un anumit spațiu și într-un anumit timp. Prin omor, *cel mic* își depășește timpul individual, învățând să aparțină unui timp colectiv și, implicit, unui timp universal, printr-o situare la nivelul prezentului etern. Nu este vorba, în *Miorița*, despre o acceptare senină a morții – de tip resemnare, cum foarte adesea s-a afirmat, ci despre o acceptare a *legii*, doar așa individul având posibilitatea să redevină parte a totului. Acceptarea morții ar putea fi interpretată, mai ales, ca gest sacrificial din

partea ciobanului sortit morții, dar și din partea celor care iau această hotărâre. Să nu uităm că, în toate variantele cunoscute, omorul este ipotetic, fiind vorba, de fapt, despre o acțiune ritual-simbolică, al cărei ultim scop este inițierea. Moartea nu reprezintă un sfârșit, ci începutul unei forme superioare de existență, ieșind de sub incidența tragicului și intrând în sfera de semnificare a sublimului.

Și episodul testamentului, cel mai bine reprezentat la nivelul colindelor construite în jurul motivului mioritic, ne permite demonstrarea faptului că la baza acestora se află credințe, obiceiuri, dar mai ales gesturi rituale cu funcție simbolică. Alegerea locului de îngropare cunoaște destul de multe diferențieri în formulare de la o variantă la alta, dar „locul-comun” cel mai frecvent este reprezentat de spațiul stâniei: „Înainte strungilor / În locu găleților”, „În staulu oilor / În jocuțu mieilor”, „În staulu oilor / În strunga mulgărilor”, „În strunguța oilor / Și-n țarcuțu mieilor / Și-n urma găleților”, „În stâna de oi / La jocuț de miei”, „Colea lângă ploca stâniei / Să aud cum latră câinii” etc. Pentru a înțelege și mai bine motivația acestei alegeri și a localiza practic spațiul înmormântării rituale a ciobanului mioritic, este necesar să ne oprim asupra unor detalii în ceea ce privește *așezarea* stâniei maramureșene. Ea se compune din coliba în două fețe; comarnicul, ridicat pe patru stâlpi, pentru păstrarea cașului, unde se află și *locul găleților* și unde arde în permanență *focul viu*; târla, în formă de patruleter; strunga, unde se mulg oile – toate acestea sunt unite de staul, locul unde se închid oile peste noapte. Avem de-a face, deci, cu ceea ce cercetătorii au numit *înmormântare în spațiul familial*, caracteristică unui stadiu îndepărtat al evoluției societății umane.

Un alt aspect legat de înmormântarea păcurarului este prezent în formulări de tipul: „Pe mine nu mă-ngropați / Nici în dalbul (negru, verde) țintirim / Că-ntre morți oi fi străin / Nici în verde temeteu / Fără unde-oi zice eu: / În vârful muntelui / Sub crucea molidului”, cu o variantă des întâlnită: „În vârful muntelui / În mijlocul plaiului”. Prezent în aproximativ șapte variante, motivul refuzului cimitirului trimite la o epocă anterioară creștinismului. Este vorba aici, de fapt, despre dorința expresă de a se integra, și dincolo de moarte, într-un sistem stabil, apropiat și cunoscut.

De un alt tip este dorința de a nu fi acoperit cu pământ, prezentă în aproximativ douăsprezece variante de colind maramureșean, de tipul: „Și pe mine mă-ngropați // ... / Pe mine pământ nu puneți / Numa dalbă (dragă) gluga mea ”. Pornind de la aceste variante, dar și de la alte texte în care apare acest motiv și analizându-le din punctul de vedere al riturilor funerare, Ion Taloș constata că ele sunt „capabile să arunce o rază de lumină asupra mentalității și obiceiurilor românești de înmormântare din primul mileniu al erei noastre, poate chiar din epoca de formare a poporului român”¹³. Este vorba despre înmormântarea la suprafață, îndeosebi de înmormântarea la înălțime, fapte consemnate și de V. Pârvan. În același studiu, I. Taloș dă o explicație acestei alegeri, moartea căpătând „aparența unui somn și nu era nicidecum o despărțire pentru totdeauna de acest mediu”¹⁴. În completarea acestei idei, merită aduse în discuție versuri de tipul: „Da-n locuț de copârșău / Puneț scoarță de durdzău / Și-n locuț de sălaş / Puneț scoarță de bohaș ” sau „Și la cap îmi puneți miel”. În ambele cazuri, ne situăm în contextul vechilor rituri funerare, potrivit cărora, la dispariția unui membru al comunității se

¹³ Ion Taloș, *Miorița și vechile rituri funerare la români* (I), în AMET, 1983, p.33.

¹⁴ *idem*, p. 35.

sacrifică un element aparținând regnului vegetal sau animal, „ca modalitate de echilibru simbolic al naturii”¹⁵.

Muntele și stâna, ca principale elemente de definire a spațiului păstoresc real, devin și principalele forme de definire a spațiului mitic, fiind, de fapt, forme „de evocare a universului”. Ambele ne apar ca forme de reprezentare a sacrului într-o lume reală (profană) cu care acesta nu intră în opoziție, ci într-o relație dialectică. Spațiul mioritic, prin relația ce se stabilește între rit și mit, și doar prin aceasta, trebuie văzut și proiectat cosmic. Muntele și stâna sunt spații sacre, cu legi proprii dictate de acel permanent dialog ce se stabilește între macro și micro-cosmos. Pentru a înțelege mai bine relația dintre real și mitic, voi supune atenției un concept care mi se pare a fi obligatoriu în această prezentare, e vorba despre cel definit prin termenul *limită*. Muntele și stâna, în dubla lor ipostază de spații reale sau mitice, pot fi reprezentate printr-un sistem de cercuri concentrice, caracterizat prin existența unor spații-limită care permit, sau nu, trecerea dintr-un cerc în altul, fără a se rupe întregul. Este vorba, de fapt, despre limite interioare și despre limite exterioare ale unui spațiu sacru, prin definiție. Avem de-a face cu *locuri critice* unde, de regulă, au loc toate actele rituale de inițiere. În acest context, limita devine principala formă de reprezentare a „orizontului etern al vieții și al morții”¹⁶. Un singur exemplu credem că poate fi concludent, și anume, păstorul cere să fie înmormântat într-un astfel de spațiu-limită, hotărât între viață și moarte, singurul loc care-i poate oferi posibilitatea trecerii dintr-o lume în alta, dintr-un loc în altul. Cea mai clară expresie prin care se exprimă această stare de lucruri este dorința ciobanului de a fi înmormântat în două sau chiar mai multe locuri în același timp: „Dar pe mine măngropați / În strunguța oilor / În tropotul mieilor / Colea lângă plocă stâniei /”. Credem că este vorba, de fapt, despre o limită interioară, care are puterea de a uni toate elementele de structură, refacând starea de echilibru. Un exemplu și mai concludent îl constituie dorința de a fi înmormântat „în vârful muntelui”. Vârful reprezintă limita cea mai de sus a muntelui, care poate oferi posibilitatea unirii planului terestru cu cel cosmic; ideea nevoii de refacere a stării de echilibru anulată în momentul forțării pătrunderii în interiorul unui spațiu căruia „străinul” nu-i aparținea de drept este și mai evidentă.

Un spațiu destul de extins al *Mioriței*-colind îl ocupă, în structura testamentului ciobanului, enumerarea obiectelor cu care dorește să fie înmormântat. Acest tip de înmormântare rituală trimite, din nou, la epoca precreștină. Obiectele cerute de păcurar aparțin inventarului ciobănesc. Nelipsit este fluierul „cel dulce”, „de fag”, „de vânt” etc., lângă acesta apare foarte adesea trâmbița sau tilinca. Sunetul acestor instrumente va substitui bocetul, cântecul (de jale). O altă serie de obiecte este reprezentată de armele de apărare: *bota*, *lancea*, *toporul*, *baltagul* - toate acestea sunt substitute care îi stau la îndemână, și prin intermediul cărora păstorul reclamă îndeplinirea ritualului funerar. Pe de-o parte, aceste elemente sunt, așa cum am demonstrat deja, obiecte de ritual, pe de altă parte, însă, ele devin simboluri prin intermediul cărora se încearcă punerea semnului egalității între lumea *de dincolo* și lumea *de aici*. Voi supune atenției acum doar trei dintre obiectele de ritual devenite simboluri, este vorba despre *fluier*, *trâmbiță*, *tilincă*. Prin timbrul sunetelor acestor instrumente muzicale, un timbru special, ele devin simboluri ale cântecului care are o funcție de purificare, dar mai ales are rolul de a

¹⁵ Mihai Coman, *Izvoare mitice*, București, Editura Cartea Românească, 1980, p.234.

¹⁶ Vasile Latiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, „Marco & Condor”, 1993, p. 93.

menține în permanență viu dialogul dintre *cel plecat* și *cei rămași*. Ar merita amintit și faptul că în unele variante-colind apare definită clar funcția fundamentală a cântecului, aceea de a-l situa pe cel mort în planul veșniciei prin anularea timpului istoric într-un timp mitic: „Fluieru-a cânta / Eu m-oi deștepta”.

Secvența *oile bocitoare* intră în aceeași arie de semnificație. Bocitoarele lui vor fi „oile cele cornute”, „cele biete miorele”, „mnirencile cu lânile”, „oile cele albastre”; ciobanul mioritic nu vede în bocirea oilor numai mângâierea din urmă adusă de ființele cele mai apropiate lui, realizarea momentului are, pe lângă implicațiile ritualice și conotații mitice; oile realizează, de fapt, prin bocire, acea *litanie cosmică*, prin intermediul căreia individul este integrat în lumea strămoșilor. Dacă vom completa cele afirmate, cu observația că *jelania* oilor nu este realizată într-un regim static, ci într-unul dinamic, funcția simbolică a elementului ales de către creatorul anonim este și mai clară („Și sunt două oi bălăi / M-or cânta pe văi / Și sunt două oi cornute / M-or cânta vara pe munte”).

Atât fluierul, cât și *bota* sau *lancea*, devenite însemne funerare, se vor subordona și simbolurilor verticalității, fapt ce permite integrarea lor în seria simbolurilor *Axei Lumii*; la fel ca și *toiagul* din *Cântecul Zorilor*, mai pot primi și sensul de indicare a direcției, devenind o posibilă *cheie* care să-i deschidă sufletului unele porți. În basmele populare, eroii rătăcitori pe Tărâmul Celălalt aruncă un băț peste apele învolburate și el se transformă într-un pod sau într-o punte. Știm că multe dintre simbolurile folosite în basme vin dinspre mitologia morții; așadar, este evident faptul că avem de-a face cu elemente ce îi vor permite sufletului să iasă din Labirint și să redescopere Centrul. Ele au și valoarea unei arme; vorbim, în acest caz, despre bățul magic care are puterea de a îmblânzi *fiarele* întâlnite în Marea Călătorie către Dincolo. În *Miorița*-colind apar și armele propriu-zise: *toporul* și *baltagul*, aceasta pentru că moartea simbolică, de tip inițiere, presupune o luptă, într-un sens mult mai propriu cu *răul*. Ele devin însemne ale autorității, ale puterii, având rol ordonator.

Starea de echilibru, inițierea în cazul nostru, presupune, după cum bine știm, o lungă și aprigă luptă pentru anularea stării de dezordine într-una a ordinii, pentru eliminarea Haosului și (re)transformarea lui în Cosmos. Chiar dacă nu putem vorbi despre o luptă, avem de-a face cu o situație conflictuală care se cere anulată. Conflictul se construiește în jurul unei *lupte* simbolice, nu este vorba despre lupta cu Celălalt, ci cu Sinele. Ciobanul participă conștient la o limită; acceptând statutul de neinițiat primește dreptul la inițiere; acest fapt nu presupune pasivitate, ci acțiune, pentru că orice nouă întemeiere presupune depășirea unor probe, a unor obstacole. Acceptarea morții dă, așadar, reptul la acțiune. Fuga, răzvrătirea, răzbunarea ar fi însemnat neconștientizarea stării-limită, definind o condiție tragică a individului, ele reprezentând, în contextul dat, falsa acțiune, identificabilă în plan simbolic cu rătăcirea în labirint.

Toate acțiunile ulterioare morții simbolice – deșteptarea, nunta cosmică - au în vedere menținerea unui permanent raport, pe de o parte cu lumea ce-i înconjoară, iar pe de altă parte, cu invizibilul. Este vorba despre participarea la un joc ale cărui reguli sunt impuse de Marele Tot căruia ciobanul învață să-i aparțină. Astfel, acțiunile devin sacre, ele îl pun în permanență pe om în contact direct cu forțele creatoare de viață. Acest contact presupune două etape distincte de realizare – dar ambele obligatorii – mai întâi, acțiunile vizează relația cu orizontala, mai apoi pe cea cu verticala. Unirea orizontalei cu verticala face posibilă, prin analogie, transformarea invizibilului în real.

Credem că este evident faptul că *Miorița* este rezultatul unui *proces de sinteză* și trebuie interpretat ca atare, pentru aceasta este nevoie să refaceam etapele firești, parcurse de text în devenirea lui ca Text unic - reflectarea, prin imitație, a unei realități comune, transformarea imitației în reflecție și constituirea unui sistem adaptat de manifestări rituale, transformarea reflecției în interpretare și constituirea unui sistem mitologic. În caz contrar, vom ajunge la concluzii false de tipul: ciobanul din *Miorița* se resemnează în fața morții, refuzând acțiunea, ceea ce evidențiază pesimismul și, implicit, condiția tragică a individului.

Textul (unic) *Miorița*, cu toate variantele sale, devine, așadar, o rețea complexă de *texte*, rezultat al „unor mecanisme interferente de simbolizare”¹⁷, putându-se identifica și aici prezența unor imagini și scheme care semnifică altceva decât lasă să se înțeleagă conținutul. Avem de-a face cu un flux continuu de informație *închis* între limitele unui discurs ce „se produce ca eveniment, dar se lasă înțeles ca sens”¹⁸. Natura simbolică a limbajului din *Miorița* este bine susținută de un sistem tropologic unitar, lucru permis de existența unei conștiințe colective semnificatoare. Trebuie avute în vedere în acest context, atât formele simbolice ale limbajului nonverbal, cât și cele ale limbajului verbalizat. Nu trebuie uitat, de asemenea, faptul că simbolul nu se închide asupra lui însuși, ci este caracterizat printr-o „infinită deschidere semantică”, datorată „unei îndelungate tradiții social-culturale”¹⁹. Acest fapt nu duce însă la ruperea logicii sistemului de simboluri, deoarece în interiorul simbolurilor, dar și între diferitele simboluri, există niște legături interne dictate de „coerența funcțională” a unei gândiri de tip mental.

Rolul etnologului, și al tuturor categoriilor de cercetători ce se opresc asupra culturii tradiționale, este acela de a înțelege și de a-i face și pe alții să înțeleagă Lumea „reală”. Instrumentele conceptuale clasice cu care operează etnologia: spațiul, timpul, rudenția, comunicarea, ritualul, teritoriul au încă puterea de face posibilă perceperea corectă a fenomenului numit „schimbări culturale”, putând ajuta la înțelegerea modului de funcționare a unei lumi deosebit de complexe.

Și aceasta pentru că nu putem nega importanța și puterea de obiectivare a schemelor culturale moștenite din trecut. Înțelegerea contextuală a sistemului de valori transmise din generație în generație ne va ajuta să reflectăm, mai atent, asupra sensurilor codurilor de conduită care sunt trăsăturile distinctive în raport cu Ceilalți, dar tot ea ne raportează la un Tot. Un rol determinant în acest context, așa cum am afirmat și mai sus, îl are apropierea de simbol, elementul fundamental al unui Limbaj Total capabil să ne redescopere realitatea Lumii. Cu ajutorul simbolului s-a reușit, în fapt, permanentizarea dialogului dintre particular și general, dintre abstract și concret; simbolurile, ca obiecte ale cunoașterii, sunt construite și reconstruite, nu înregistrate mecanic, pasiv, a simboliza însemnând, așadar, a stabili o serie întreagă de relații. Întoarcerea la simbol și la sistemele de semnificații pe care le presupune înseamnă posibilitatea de redescoperire a identității.

Pentru a ne (re)afirma identitatea nu trebuie să studiem doar elementele specifice, ci și elementele ce depind de o moștenire comună, fără a ne teme de o

¹⁷ Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 89.

¹⁸ *idem*, p. 126.

¹⁹ Traian Stănculescu, *Miturile...*, ed. cit., p.147.

uniformizare ideologică și culturală. Această acțiune presupune întâi de toate asumarea identității, fără de care adevărata înțelegere a unui fenomen atât de complex nu este posibilă. Asumarea și afirmarea identității anulează rupturile și ne dă dreptul să participăm la viața unei societăți globale ca parte a unui întreg; pierderea identității ar putea conduce în interiorul procesului de integrare la fenomenul de dezagregare. Numele, dar mai ales *urma* pe care o lasăm au o funcție distinctivă; ele au, mai ales, funcția de desemnare a unei apartenențe, stând la baza întemeierii identității individuale, precum și a celei colective.

Notă. Exemplele de texte au fost luate din vol. Adrian Fochi, *Miorița. Tipologie, geneză, circulație, texte*, Editura Academiei RPR, București, 1964.

La culture traditionnelle – forme de (ré) affirmation de l'identité : le pouvoir du symbole

Une société s'organise et évolue autour d'un système socioculturel qui est un héritage collectif, devenu, avec le passage du temps, logique culturelle; elle a la capacité de découvrir la plupart des aspects de l'identité d'une société. L'apprentissage, la conservation, la restitution sont des activités culturelles, et elles doivent se réaliser sous le signe de l'interaction entre les systèmes de pensée, entre le passé et le présent, entre le national et l'universel. Dans ce contexte-là, l'ethnologue non seulement «fouille», mais en même temps il remet en contextes et fournit de nouvelles significations.

Le rôle de l'ethnologue et de toutes les catégories de chercheurs préoccupés par la culture traditionnelle est celui de comprendre et de faire comprendre aux autres le Monde «réel». Les concepts classiques utilisés par l'ethnologie: l'espace, le temps, les relations de parenté, la communication, le rituel, le territoire, possèdent encore le pouvoir de rendre possible la perception appropriée du phénomène des «échanges culturels», tout en aidant ainsi à la compréhension du fonctionnement d'un monde fort complexe.

On ne pourra jamais nier l'importance et le pouvoir d'objectivation des schèmes culturels hérités du passé. La compréhension contextuelle du système de valeurs transmis de génération en génération nous aidera à réfléchir plus attentivement sur les sens des codes de conduite qui sont les traits distinctifs par rapport aux autres, mais c'est toujours ce code qui nous rapporte à une Totalité. Pour réaffirmer notre identité, il ne suffit pas d'étudier simplement les éléments spécifiques à un peuple mais aussi les éléments qui dépendent d'un héritage commun, sans craindre l'uniformisation idéologique et culturelle. Cette action suppose tout d'abord assumer l'identité, chose sans laquelle la vraie compréhension d'un phénomène tellement complexe n'est pas possible.

Dans ce contexte, le rôle déterminant revient au rapprochement du symbole, élément fondamental d'un Langage Total capable de redécouvrir la réalité du monde. On a réussi, à l'aide du symbole, rendre permanent le dialogue entre le particulier et le général, entre l'abstrait et le concret; les symboles, en tant qu'objets de la connaissance sont construits et reconstruits et non pas mécaniquement enregistrés, car symboliser veut dire établir une entière série de relations.

L'homme des milieux traditionnels ne contemplait pas le monde mais le vivait, dans une participation directe à ses mystères. Pour l'homme traditionnel, le monde est une forme intelligible qui se dévoile comme un «réseau» de causalités, se produisant ainsi une compréhension immédiate et naturelle de ce qui l'entoure mais aussi de ce qui se trouve en dehors de lui. La communication est celle qui transforme les relations simples dans des interdépendances relationnelles qui produiront une extension de la compréhension. A l'intermède des langages-code pris séparément et situés dans un système contrôlé de

conditionnements réciproques, le créateur fait appel à notre mémoire passive, essayant d'instaurer dans notre esprit les niveaux de signification. La transmission du message n'est pas un exposée mais a un caractère analytique.

Par le geste, le rite, la magie, le mythe l'homme des cultures archaïques et traditionnelles a construit, tout le long du temps, son propre «livre» de lois. Le respect de la tradition n'est pas l'acceptation d'une série de normes, mais une modalité de communication de l'homme avec le Cosmos comme totalité. Ce type de communication refuse l'irrationnel; dans l'effort de découvrir les lois internes de l'harmonie du Cosmos, on est arrivé jusqu'à donner une raison totale au Cosmos. Le symbole devient une forme de manifestation de la réalité comme identité.

Par le symbole mais surtout par la découverte des liaisons établies entre les significations de diverses classes de symboles utilisés par le rituel on peut arriver plus facilement au vrai sens. Le symbole ne doit pas être compris comme une figure de style ou d'expression, il n'est pas un «artifice» à l'aide duquel on construit des significations, tout au contraire il est le colporteur du sens même car seulement par son intermédiaire l'homme peut exister et évoluer comme partie de l'Unité primordiale. Ainsi les symboles peuvent-ils être considérés des instruments de la connaissance, une connaissance non rationnelle, intuitive mais supérieure car il refuse la spéculation. Les symboles sont les points de communication entre l'homme individuel et l'homme universel.

Miorita, par exemple, transmet vraiment son message seulement à l'intermède des symboles, tout comme la majorité des textes appartenant à la poésie ritualiste et de cérémonie. Les variantes «colind» de la ballade prouvent l'idée qu'au niveau de la construction du sens du Texte unique de *Miorita* il y a une pensée de type symbolique. La fonction fondamentale du langage est celle symbolique, cette chose étant possible par la construction, en temps, des vrais «codes symboliques».

Miorita, celle que nous interprétons aujourd'hui et qui a la capacité de définir notre identité est le résultat d'un processus de synthèse et doit être interprétée de la sorte; et pour cela il faut refaire les étapes parcourues par le texte dans son devenir comme Texte unique - le reflet, par imitation, d'une réalité commune, la transformation de l'imitation en réflexion et la construction d'un système adapté de manifestations de rite, la transformation de la réflexion en interprétation et la construction d'un système mythologique. Dans le cas contraire, on arrivera aux fausses conclusions comme: le berger de *Miorita* est résigné devant la Mort, il refuse l'action ce qui montre le pessimisme et, implicitement, la condition tragique de l'individu.

Le Texte (unique) *Miorita*, avec toutes ses variantes, est, en fait, un réseau complexe de textes, résultat des mécanismes d'interférence de symbolisation, tout en identifiant la présence de certaines images et schèmes qui signifient autre chose que ce que le contenu du texte nous laisse comprendre; nous nous trouvons devant un flux continu d'informations. Ainsi, peut-on parler de la possibilité de la récupération de la mémoire culturelle par le retour aux symboles, par la redécouverte des sens de base, ce qui nous détermine à accepter la formule de G. Durand selon laquelle *la pensée, dans toute sa totalité, se trouve intégrée dans la fonction symbolique*.

L'acceptation et l'affirmation de l'identité annulent les ruptures et nous donnent le droit de participer à la vie d'une société globale, comme partie d'un tout; la perte de l'identité pourrait conduire au procès d'intégration dans le phénomène de désagrégation. Le nom, mais surtout la *trace* que nous laissons ont une fonction distinctive; ils ont surtout la fonction de désigner une appartenance, étant à la base de la constitution de l'identité individuelle et de celle collective.