

## Aproapele de departe. Identități micro-zonale în societatea românească tradițională

Adrian CRUPA\*

**Key-words:** *micro-regional identities, traditional Romanian society, alterity*

**Motto:** „Ba pînă și diferite soiuri de români, deosebiți după provincia lor, au dat naștere unor «porecle» și caracterizări specifice, făcîndu-se deosebiri între: trocari și regățeni, moldoveni, munteni, olteni, mocani, bărsani, vrânceni, moroșeni, momârlani, cojani, țuțuieni și mulți alții mai mărunței” (Stahl 1983: 19).

Studiile întreprinse de reprezentanții Școlii Sociologice de la București asupra societății românești tradiționale au relevat faptul că gândirea omului tradițional nu operează cu noțiunea de infinit (în accepțiune modernă), mai exact nu-și poate reprezenta infinitul ca atare. Ernest Bernea remarcă în volumul *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, rod a circa patru decenii de anchete de teren, că

Țăranul român nu are noțiunea de infinit. Nu numai că gândirea lui nu recunoaște și nu lucrează cu infinitul, dar nu-l acceptă nici ca sentiment. [...] Nici un document de teren nu confirmă prezența acestei noțiuni (Bernea 2005: 71).

Atunci când totuși se confruntă cu nemărginirea, cu imensitatea, gândirea tradițională recurge la *logica faptului concret*, pornind de la premisa că lumea văzută nu e altceva decât reprezentarea concretă, materială, a lumii nevăzute și a relațiilor ce o guvernează. Mecanismul care face posibilă asimilarea noțiunii de infinit este cel al *înlănțuirii de proximități* (cf. Pleșu 1994: 247–269 *passim*), funcționarea sa constând în reprezentarea realității necunoscute (infinitul) sub forma unei înșiruii de realități delimitate cognoscibile (*locuri* în cazul reprezentării spațiului sau *vremi/veacuri* atunci când timpul este cel reprezentat). Or, modelul înșiruii de proximități, verificat în timp în domeniul reprezentării marilor cadre ale realului, este preluat și folosit în gândirea tradițională ori de câte ori omul se întâlnește cu necunoscutul. O situație specială o constituie reprezentările identitare în contextul societății românești tradiționale.

Imaginată îndeobște ca un construct macro-structural relativ sintetic și omogen, identitatea unui grup etnic este de fapt o realitate mult mai complexă. Aderarea insului la această identitate culturală colectivă realizată în cadrul unui perpetuu proces de enculturație coincide cu recunoașterea unei *norme* a cărei

---

\* Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, România.

principală funcție este de a-l situa într-un real bine definit (cunoscut). Tot ce depășește granițele teritoriale și culturale ale grupului/comunității etnice respective intră în sfera nebuloasă a *necunoscutului/străinului* și prima reacție a celui ce încearcă să deslușească câte ceva din acel univers este adaptarea a-normalului la normă și „traducerea” sa în termenii realității cunoscute. Procesul de translare a necunoscutului în cunoscut poate fi lesne urmărit în modalitățile tradiționale de reprezentare a *străinătății* și în relațiile aparte pe care aceasta le stabilește cu imaginarul familiarului (*acasă*)<sup>1</sup>. Dacă în acel caz atenția s-a axat pe reprezentările alterității, în prezentul demers se au în vedere îndeosebi „modulațiile” pe care identitatea proprie a unei societăți tradiționale (cea românească, în speță) le cunoaște pe parcursul definirii ei.

Identitatea unui grup etnic nu este, deci, o realitate omogenă. În interiorul ei se nasc tot soiul de polarizări (pe diverse paliere: sociale, economice, de origine, ale modurilor de viață etc.) ce conferă dinamism imaginarului identitar în aceeași măsură în care sunt și rezultatul caracterului viu al respectivei identități (înțeleasă mai degrabă ca *proces* și mai puțin ca *stare*). Crearea respectivilor poli duce la apariția unor tesioni identitare interne ce conduc în cele din urmă la constituirea unor micro-zone identitare a căror prezență este acut resimțită și a căror funcție este, în principal, aceea de a asigura (conștient sau nu) exercițiul relaționării cu alteritatea (cu ceea ce s-ar putea numi la fel de bine „alteritatea interioară”). Cu alte cuvinte, întâlnirea cu necunoscutul/străinătatea, care se sustrage cunoașterii directe, în situații „față-către-față” (șabloanele de reprezentare și prejudecățile neavând aceeași valoare din perspectiva gândirii concrete!), este pre-gătită, accesibilizată, pe calea cunoașterii *in actu* a acestor micro-identități interne ale comunității tradiționale, receptate însă ca veritabile forme de manifestare a alterității. De aceea se poate vorbi despre ele ca despre niște forme de „apropiere a depărtărilor” și de „cunoaștere a necunoscutului”, funcție pe care simbolul o îndeplinea (la o cu totul altă scară bineînțeles) în gândirea arhaică anterioară dominată de mit.

În societățile tradiționale ce supraviețuiesc până la începutul secolului al XX-lea (cum este cazul civilizației rurale românești), polarizarea identitară internă a unui grup etnic asigură în fond dinamismul necesar vieții sociale și, îndeosebi, cadrul de desfășurare a procesului de „identificare” (în sensul de descoperire a identității proprii). Se garantează astfel păstrarea unui nivel minim de conștientizare a identității etnice a grupului, pregătindu-se membrii comunității umane respective pentru intrarea în contact cu o alteritate etnică veritabilă (moment în care identitatea de sine a grupului are prilejul de a se manifesta pe deplin și de a fi, în consecință, într-un tot conștientizată). Rostul apariției acestor micro-identități zonale devine evident dacă se ține seama de faptul că pentru mare parte dintre țărani din perioada interbelică *străinătatea* însemna în primul rând satul de peste deal, târgul sau orașul relativ apropiat (după cum o certifică recurența aceluiași motive ale înstrăinării în lirica nupțială ori în cântecele de cătănie) și de-abia mai apoi altă țară sau alt popor (după cum o confirmă epistolele și cântecele emigranților în America sau cele ale combatanților români din armata austro-ungară care luptă în Primul Război Mondial pe alte fronturi decât cel transilvănean).

<sup>1</sup> Problematika în cauză a fost tratată mai pe larg în studiul Crupa 2007: 633–642.

Ipostazele acestei „alterități interioare” – recunoscute de noi în sintagma „aproapele de departe” – pot fi categorisite într-o primă instanță (fără a avea pretenția epuizării lor) în:

A. Micro-identități zonale (de exemplu, cele rezultate în urma unor procese de micro-migrație ori vecinătățile);

B. Micro-identități sociale: socio-istorice (de exemplu, mazilii, nemeșii, rumânii etc.) sau socio-profesionale (de exemplu, bivolarii – cf. Popescu 1938, voștinarii, cercarii etc.);

C. Micro-identități culturale (de exemplu, momârlanii, celnicii, pocăiții etc.);

D. Micro-identități nominale (rezultate în urma procesului de modernizare a societăților tradiționale; de exemplu, navetiștii).

### **A. Micro-identități zonale**

Specifică vechilor societăți tradiționale europene, instituția vecinătății cunoaște în spațiul românesc două forme majore: una care apare în spațiul transilvănean și este direct influențată de organizarea socială a sașilor – *Nachtbarschaft*, și o alta care apare și în teritoriile regățene, mai puțin organizată (în sens instituțional), situându-se mai degrabă în zona relațiilor de prietenie și într-ajutorare, condiționate (dar nu în mod obligatoriu) de relațiile de rudenie. Spre a le diferenția, Vintilă Mihăilescu propunea într-un volum dedicat acestei problematice două modalități de desemnare ale respectivei realități: „Vecinătate” – pentru instituția sașilor, respectiv „vecinătate” – pentru „faptul comun al relației dintre vecini” (Mihăilescu, Coman et alii 2003: 5). Micro-identitățile zonale astfel rezultate cunosc o varietate mare de forme diferențiate în principal de gradul de intensitate al organizării lor riguroase și al coeziunii lor interne.

La un pol se situează *Nachtbarschaft*-ul sășesc propriu-zis, cu o organizare rigidă, cu o ierarhie, un regulament intern și un sistem electoral riguros alcătuite, cu funcții bine definite<sup>2</sup>, dar care are în același timp un caracter strict zonal (de dispunere spațială) și o funcționare preponderent mecanică – „un sat sășesc, tăiat în mai multe zone geografice, cuprinzând un grup de vecini, indiferent dacă aceștia ar fi sau nu rude între ei...” (Stahl 1936: 18).

Pentru coloniștii sași, Vecinătatea îndeplinește mai degrabă un rol funcțional în interiorul grupului etnic, decât unul identitar în interiorul aceluiași grup (conștiința identității fiind proiectată la nivelul comunității etnice în totalitatea ei), excepție făcând perioada dualismului austro-ungar (1867–1918) când – afirmă Ferenc Pozsony:

intelectualii sași au descoperit că Vecinătatea ar putea deveni pilonul de bază în cadrul procesului de păstrare a identității etnice, a culturii și a vieții religioase (Pozsony 2003: 19).

Celălalt pol, „vecinătățile” în terminologia lui Vintilă Mihăilescu, îl constituie vecinătățile românilor care urmează îndeaproape dispunerea satelor pe ulițe și coturi,

---

<sup>2</sup> După cum o demonstrează capitolul dedicat *Vecinătăților săsești* din studiul lui Ferenc Pozsony (2003: 14–31).

care la rândul-i este de regulă dictată de gradul de rudenie<sup>3</sup>, neamul fiind cel care ocupă mai întotdeauna o micro-zonă a satului. De această dată vecinătatea este înțeleasă ca prelungire a spațiului familial, o modalitate de afirmare a identității de neam:

*Vecinătatea e un fel de familie mai mare* (s.n., A.C.), un sat mai mic... În primul rând trebuie să mă încadrez în legile străzii și apoi în legile satului. Există anumite legi nescrise de bună cuviință, de purtare, de ajutor. La nuntă, dacă nu ai fost invitat, dar aparții de Vecinătate tu trebuie să te duci cu cozonaci, cu lapte și ouă; dincoace, când face înmormântarea, cu slănină, găină și ouă. Trebuie să te duci, că la rândul meu și el mi-o adus mie. Și aparții de Vecinătate. Un fel de ajutor se numește asta. Și eu poate nu fac nici o nuntă, că nu am copii, dar eu aparțin de Vecinătate și trebuie să fac plocon. Am un vecin aicea care nu are copii; a fost la nuntă, a adus plocon la toată lumea la nuntă, el nu consideră că nu are copii. El aparține de Vecinătate și-și vede de rânduială. Stoia Ion, tată al vecinătății Vâlcica de Jos, Drăguș, Făgăraș (Mihăilescu, Coman et alii 2003: 87).

Dincolo de sensul propriu al rudeniei, ceea ce definește vecinătatea românească este un anumit tip de conlocuire și de configurare a relațiilor sociale al căror imperativ este mai degrabă unul etic, decât unul socio-economic:

Vecinu-i ca un neam. Decât să te superi pe un vecin, mai bine pe un neam. E un fel de rudă, da' mai tare ca o rudă de stă departe că s-ajută. Vezi, tot stai laolaltă și îl știi cum te știe. Vecinu-i pe-un loc, pus cu tine. Vlad Maria, 83 de ani în 1965, Tohanu Vechi, Brașov (Bernea 2005: 40).

și asta în principal pentru că despre vecini se poate discuta în virtutea cunoașterii reciproce a unei ipostaze a alterității apropiate, situație mult mai confortabilă decât întâlnirea posibilă cu o formă radical necunoscută (deci periculoasă) a aceleiași alterități:

Vecinu îl știi ce face; el nu lucră p-ascuns. Cu el hotărâm, de el ne leagă toate helea, că, vezi, doar nu-i în casă, că cu el trăiești împreună. Vecinu', de e rău, îl știi cum te știe el pe tine<sup>4</sup>, te poți feri. Așa cum vine lucru' și rânduiala din vecini, nu prea-ți vine rău. Daie A Popii Ioana, 54 de ani în 1930, Runc, Gorj (Bernea 2005: 40)

Alături de vecinătăți, se poate analiza în cadrul acestui subcapitol și situația micro-identităților zonale bazate pe origine, rezultate în urma unor procese de micro-migrație (cauzate de foamete, conflicte, împroprietăriri ș.a.) de tipul: „susani/suseni” – „giosani/joseni”, „munteni” – „cojani”, „ungureni”, „lipoveni” etc. Alăturarea fortuită a două grupuri de origini diferite (de regulă unul băștinaș și un altul migrat/relocat dintr-o altă zonă culturală și geografică) generează întotdeauna, cel puțin într-o primă fază, tensiuni pe toate palierele (culturale, sociale, economice ș.a.). Obligația de a viețui lângă un necunoscut (apropiat fizic și geografic, dar

<sup>3</sup> „Într-adevăr, principiul de organizare socială a satului românesc, uneori chiar a orașului românesc, este întemeiat pe un anume sistem de rudenie de neam, care poate fi folosit atât la organizarea administrativă sătească, cât și la stăpânirea în obștie a averilor. [...] un sat românesc «genealogic» împărțit pe un anume număr de neamuri, fiecare având sau nu locuri de așezare proprii” (Stahl 1936: 18).

<sup>4</sup> Alteritatea presupunând, deci, reciprocitatea, din perspectiva cunoașterii, manifestată în chipul încrederii acordată de unul, celuilalt.

depărtat din perspectiva cunoașterii) facilitează construcția unor șabloane de reprezentare a celuilalt cu tonalități preponderent negative ce se coagulează inevitabil în – constată Henri H. Stahl:

o serie lungă de *nume atribuite*: munteni, cojani, băltăreți, pădureți, gușați, momârlani, bufani, juveți, mocani, trocari etc., [toate] constituind o colecție din care nuanța ironică nu lipsește (Stahl 1998: 51).

Numelor atribuite, grupul desemnat le opune, susține același autor, „o serie tot atât de lungă de *nume revendicate*, socotite titluri de mândrie: vrânceni, bârsani, oșani, moroșani, olteni etc.” (Stahl 1998: 52). Procesul cunoașterii celuilalt este cel care până la urmă consacră unul sau altul dintre aceste două serii de nume, după ce, de cele mai multe ori, îl va fi resemantizat în sensul îndulcirii tonului adoptat.

## **B) Micro-identități sociale**

Atunci când insul se situează în interiorul grupului său de semeni, ceea ce îl interesează mai ales este să se identifice/insoliteze prin raportare, nu la alteritatea exterioară (cu care nu are propriu-zis de a face decât excepțional), cât la asemănătorii alături de care își duce traiul cotidian. Succesiunea diferitelor paradigme istorice, fiecare din ele cu propriile-i reguli și ierarhii sociale, duce la apariția unor formule care ajută inșii în efortul lor de diferențiere. Este contextul favorabil apariției acelor micro-identități rezultate din originile sociale moștenite dintr-o paradigmă istorică apusă, cum este cazul „mazililor” (cf. Dogaru 1937), „ruptașilor” și a „țărănilor” în Basarabia, ori cel al „nemeșilor” și al „rumânilor” din Țara Hațegului. Surprinzător pentru cercetătorul contemporan este faptul că, deși și unii și alții se află în vecinătatea unor popoare puternice cu care deseori intră în conflict („moscalii” pentru basarabeni și ungurii pentru hațegani), ceea ce primează în orizontul lor de interes nu este consolidarea identității etnice comunitare (conștiința de a fi „român”), cât prestigiul de care se bucură în interiorul propriei comunități. Deși, în primă instanță poate părea o atitudine lipsită de responsabilitate cu efecte hilare – după cum o constată și Henri H. Stahl:

„Prestigiul” pe care răzeșii îl abordau în aceste sate mixte, în care trăiau amestecați cu țărani aserviți, fie direct unii față de alții, fie față de un boier puternic care căuta să-i cotopească și pe ei, se manifesta uneori în forme ridicole, de care își băteau joc pe bună dreptate ceilalți țărani. Tradiția orală ni-i arată mergând la câmp cu fierul sapei legat în batistă și cu coada sapei purtată în chip de băț – simulând, cu alte cuvinte, că se duc la plimbare, nu la muncă. Ni-i arată, de asemenea, întâmpinându-se unii pe alții cu termenii simandicoși de „cucoane”, „căpitane” sau „boier cutare”, refuzând să admită căsătoria cu țărani din sat, ținându-se deoparte la nunți, la horă sau la biserică, doar-doar să-și mai păstreze bruma de bunăstare și de libertate ce mai aveau (Stahl 1998: 219),

ceea ce îi animă în profunzime este de fapt dorința disperată de supraviețuire identitară. Recuperarea demnității pierdute se realizează pentru ei prin asumarea unor astfel de micro-identități ce le întăresc conștiința descendenței nobile, singura care le mai poate confirma prestigiul lor social.

În consecință, inșii vor căuta să se identifice preponderent negativ, disocierea de ceilalți („rumâni”, dar și „unguri”) devenind mult prioritară față de fireasca

identificare pozitivă. Iată, spre exemplificare, cum românii din Clopotiva (Țara Hațegului) se descriu unii pe ceilalți, insistând mai ales pe deosebirile dintre ei („nemeși” vs. „rumâni”), decât pe ceea ce-i leagă (identitatea etnică comună). Ioja Fărcaș, un nemeș din Clopotiva, deși recunoaște originea sa românească („Să mă feară Dumnezeu, Domnule. Noi am fost tot rumâni [...] de lege românească greco-catolică”), insistă totuși cu tărie să nu fie confundat cu un „rumân”<sup>5</sup>:

Și iată cum o fost cu Rumânii și cu Nemeșii. Nemeșii or avut averile lor, înainte vreme, numai ei – că Românii n’or avut loc. și Nemeșii or mers totdeauna de bună voie a lor la armată nu ca Rumânii care fugeau de armată ca de moarte... Când o fost Avram Iancu, tatăl meu o șezut o lună de zile la Simeria, că o luptat, vezi dumneata, pentru averile lui... Românii or fost *zileri*, haia o fost averea lor; numai când o *ieșit* iobăgia în 48, numai atunci or intrat și ei în ceva drepturi și averi... Domnii, numai ei or fost maghiari, dar nemeșii or fost rumâni greco-catolici. Noi dela Maria Tereza și dela Leopold am avut averi (Conea 1936: 31a).

În aceeași măsură, un „rumân” de 60 de ani care preferă să-și decline identitatea spune cu obidă:

Da și-acu-s otravă, Domnule; ’s otravă ca și ’nainte, sub Unguri. Să nu-mi dea mie Dumnezeu ce doresc ei pentru Țara Românească. Toți îs națiune ungurească. ’Nainte, când îi agrăiam, trebuia să le spunem: *jupâne*. Acu... s’a dus. Acu le spunem *pe nume*, iac’ așa (Conea 1936: 33).

### C. Micro-identități culturale

Strâns legate de prefacerile socio-economice, transformările culturale pe care societatea tradițională le suferă în timp creează cadrul favorabil apariției unei serii de micro-identități rezultate, fie în urma experienței altor medii culturale, etnice, cum sunt cele ale „americanilor” din Țara Oltului („clubul husarilor”), fie drept consecință a modului de viață („momârlanii”<sup>6</sup>, „celnicii”) sau a convingerilor religioase („pocăiții”). O dovadă în acest sens o reprezintă constatarea pe care cercetătorii Școlii Sociologice de la București o fac pe teren, și anume faptul că fenomenul sectar (acele micro-identități cultural-religioase numite generic „pocăiții”) se dezvoltă cu precădere în comunitățile rurale fost-aseruite (satele de clăcași) și mai puțin, sau chiar deloc, în cele moștenitoare ale țăranilor liberi (cf. Petrescu-Craiova 1938: 47–49 *passim*).

Cazul special al românilor plecați în (și reveniți din) depărtări constituie exemplificarea cea mai nimerită pentru consecințele identitare ale procesului de aculturație. Dacă vorbim de românii din America, reacția firească a celor înstrăinați într-o societate radical diferită de cea de acasă a fost de coagulare a unor centri

<sup>5</sup> „Sărăntoc” în accepție locală.

<sup>6</sup> Este sugestivă în context caracterizarea pe care un gorjean o face momârlanilor: „Cei din Hunedoara sunt gugani și momârlani. Să iei un om deștept de la ei, nu poci să-l iei. Nu știe decât să tragă oaia de coadă. Este deștept pe oi, nu pe țară. De unde poate pune ceva deștepteală, dacă stă în vârful muntelui și prinde putere de-i toamna țepăn? Sunt oameni slabi de minte și tari de virtute. Gugan pricopsit nu poate fi. Ei toți sunt gugani. Și parte dintre noi poate că sunt gugani. Dar ei ne zic nouă «golani» și noi le zicem, ca să ne răzibunăm, «momârlani»” Radu Cimpoieru, Bălțișoara, Gorj în Stahl 1999: 93.

identitari sub forma instituționalizată a unor societăți precum „Societatea Română de ajutor” ori „Fondul de ajutor și de cultură al Drăgușenilor Americani” din Alliance Ohio (Negrea 1933) care îi reprezintă în creuzetul cultural american, dar prin intermediul cărora țin legătura cu spațiul originar, în care vor înființa (după model american) o serie de instituții menite să cultive identitatea satului *in corpore* (prin intermediul căminului cultural, bisericii și școlii), sau numai pe cea de neam, cum este cazul „clubului Husarilor” (Herseni 1944: 72–97). Există însă și situații inverse, în care cei întorși acasă după o perioadă de ședere în străinătate să nu se mai poată adapta la ritmul de viață al comunității de origine. Ei se constituie astfel în veritabile insule de alteritate în sânul comunității sale de baștină (Mosley 1936), putând fi numiți pe bună dreptate „departele de aproape”. Vasile Martii, „americanul din Șanț” nu se mai poate reintegra în comunitatea pe care o părăsise timp de 16 ani și în consecință nu mai ia parte la ceremoniile comunitare: „Ieri, nevastă-mea m’a întrebat: «De ce nu vii să vezi nunta?» I-am răspuns că în Statele Unite acestea sunt jocuri de copii și eu nu vreau să le văd.” (Mosley 1936: 78a)

#### **D. Micro-identitățile nominale**

Sunt micro-identitățile care apar ca rezultat al procesului de „orășenizare” în terminologia adoptată de Anton Golopenția (Golopenția 1932: 544–563, 571–572 *passim*), proces definit de tranziția unui grup uman/comunități de la structurile și de la modul de viață tradițional, la structurile și modul de viață modern. Rezultatul procesului de „orășenizare” nu este întotdeauna același peste tot, ci el reflectă chimia aparte ce se stabilește între gradul de intensitate al condițiilor interne a culturii comunității respective (setul de valori culturale identitare și măsura în care ele mai sunt înțelese și funcționează viabil în contemporaneitate), ceea ce determină o varietate extrem de bogată a situațiilor ce pot fi întâlnite. Comunitățile nominale sunt în fapt niște hibrizi culturali „care se caracterizează prin dispariția relațiilor tradiționale, dar și prin absența celor moderne, bazate pe interese de muncă, de loisir etc.” (Radu, Furtună et alii 1996: 9) Această situație la mijlocul distanței dintre tradițional și modern are drept consecință imediată în plan identitar „spargerea” identității comunitare tradiționale, disoluția omogenității și organicității ei și instaurarea unui regim identitar proteic necunoscut până atunci.

Relațiile interumane slăbesc și, treptat, modul de viață devine unul solitar mai degrabă decât unul eminent comunitar (devălmaș, cel puțin parțial, așa cum ritmul vieții agricole o permisesse până atunci). Însingurarea membrilor comunităților rurale românești din a doua jumătate a secolului al XX-lea nu este totuși sinonimă cu atomizarea socială ce dă naștere în societățile occidentale omului masificat (individului modern), ci ea se rezumă la desfacerea vechii comunități organice (obștea) în grupuri/zone sociale mai mici care se suprapun fie peste familii (care la rândul lor intră în disoluție<sup>7</sup>), fie peste generații (între care se stabilesc raporturi conflictuale), fie peste categorii socio-profesionale (cum sunt navetiștii Epocii de aur), fie pur și simplu pe anumite zone/ulițe din vatra satului (situație oarecum similară coagulării grupurilor „de cartier” din spațiul urban, dar radical diferită de

---

<sup>7</sup> Proces ilustrat magistral în cele două volume ale *Moromeților* lui Marin Preda.

vechea instituție a vecinătății). Deși toate aceste grupuri se vor numi în continuare generic comunități sătești/rurale, sau simplu sate, coeziunea internă este iremediabil desființată.

În cazul familiei se constată dispariția cadrului comun în care se desfășoară viața membrilor ei, precum și a interesului comun ce coagulase până atunci grupul familial. Existența materială a gospodăriei nu mai presupune munca laolaltă, și implicit relațiile solide ce se creează sub imboldul supraviețuirii, serviciile oferind membrilor grupului domestic mijloace suficiente de trai:

Copiii noștri sunt învățați de acasă cu trai mai modest – remarca cu supărare un țăran vârstnic din Caraș-Severin. Câștigul de 50-60 lei pe zi, ce-l au într-o slujbă... le va părea foarte mare. Apoi, faptul că în timpul liber se pot plimba printre domni, căscând gura la ferestrele mari ale prăvăliilor... Orașul are destule momeli pentru cei slabi de îngeri și-i poate face să uite de soția lăsată acasă. Avem noi câțiva în sat, care au plecat la oraș după slujbe, țărani buni, și s-au întors stricați, de nu mai poți face azi nimic cu ei (Birou 1943: 26).

În aceeași măsură însă, timpul petrecut împreună de membrii grupului familial este din ce în ce mai puțin, fapt ce afectează vizibil natura relațiilor dintre ei: soții se identifică parțial cu valorile și ritmul de viață al grupului socio-profesional din care fac parte (de regulă diferite în măsura în care mediile frecventate sunt diferite), iar copiii mai ales se formează și trăiesc în cadrele impuse cu preponderență de școală și, înăuntrul ei, de grupul de covârșnici și în cel de prieteni apropiați. Prestigiul familiei, al modelelor și valorilor sale slăbește, concurat fiind în noul mod de viață de variate seturi de valori „importate” de fiecare membru în parte din mediul în care își desfășoară cea mai mare parte a timpului. În atari condiții, modelul familiei tradiționale (centrat axiologic pe figura predominantă a tatălui în calitatea sa de *pater familias* și afectiv pe modelul matern) nu mai convinge, fapt ce generează nenumărate crize și conflicte între membri: soții trăiesc mai degrabă singuri decât împreună, iar copiii cresc mai degrabă în afara familiei decât în interiorul ei (ceea ce îi predispune însingurării și unui mod de viață egocentric).

Problemele ivite în cadrul grupului familial se răsfrâng și asupra grupului extins: comunitatea rurală/satul. Identitatea acestuia din urmă, comunicată până atunci în cursul procesului de enculturație sub forma reglementată cutumiar a „obștii pe bază de tradiții difuze”<sup>8</sup>, nemaifiind supusă girului comunității înseși (control operat prin intermediul „gurii satului” în general și prin „strigarea peste sat” în particular) devine laxă și, în timp, confuză. La acestea se adaugă și prestigiul cultural în scădere al generațiilor vârstnice, concurate puternic de orizontul compozit de informații dobândite de cei tineri în procesul școlarizării și prin intermediul mass-mediei, informații ce le conferă acestora de pe urmă un fals sentiment de siguranță, de suficiență și de superioritate față de cei dintâi. Matricea culturală

<sup>8</sup> „Trecerea «tradițională» de bunuri culturale are întotdeauna loc în sînul unor grupuri sociale. Adică nu de la un individ izolat la alt individ izolat, ci între membrii unor grupări sociale, ale căror structuri sînt «perene», adică durează, se permanentizează pe calea ieșirilor și venirilor izolate ale membrilor care le compun. [...] toți participanții la ea, fiecare deținînd doar un fragment din cultura globală, «anonimă, colectivă și permanentă», au conștiința că ea trăiește prin ei, astfel că își iau în serios rolul pe care îl au, crezînd realmente în eficacitatea gesturilor și cuvintelor lor” (Stahl 1983: 264, 270).

asigurată de înaintași nemaiaivând un caracter unitar și statornic – sau cel puțin nemaifiind receptată ca atare – identitatea rezultată capătă la rândul-i un caracter eclectic, resimțit ca atare chiar de către înaintași. Este elocventă reacția unui bătrân din Caraș-Severin – moș Pau Piele – la influența negativă asupra celor tineri pe care o are tocmai formatorul lor, învățătoarea cea nouă, care umblă

cu țoalele când trase deasupra genunchilor, când cu ele lungite peste călcâie, ba în ultimul timp, Doamne ferește, a văzut-o cu sucna despăcată dinapoi, până sus... Și-apoi... a găsit pe nepoțică și pe fata vecinului pitite după grajd vopsindu-și buzele și unghiile cu hârtie roșie (Birou 1943: 80).

La rândul lor navetiștii sunt canalul prin care identitatea formală a comunității rurale (urmașa, în plan istoric, a obștii) este desființată. Desprinzându-se de cadrul tradițional al vieții (înțelegând prin aceasta emanciparea față de controlul moral exercitat de comunitatea de baștină, dar și de ritmul tradițional de viață al țăranului cu valorile sale implicite) navetistul nu ajunge să se integreze deplin nici în modul urban de viață (cărui nu-i acceptă decât parțial și selectiv valorile și cerințele). Rezultatul în planul identității este unul hibrid și neomogen, în care valori disparate din lumea tradițională a satului și din cea superficial-modernă a orașului se împletesc aleatoriu, centrate fiind exclusiv pe atitudinea egocentrică a unui ins entuziasmat de descoperirea posibilității unui trai hedonist.

În concluzie, micro-identitățile de tip nominal sunt rămășițe desemantizate ale unei identități tradiționale pierdute amestecate deseori cu frânturi disparate dintr-o identitate nouă și încă neînțeleasă, al căror rol nu mai este cel de a conferi un loc și un rost în realitate, ci de a asigura o minimă diferențiere de restul masei umane.

## **Concluzii**

Procesul de definire a identității omului tradițional, considerat ca ins-în-comunitate, presupune întotdeauna prezența alterității în variatele ei forme. Numai în relație cu alteritatea (fie sub forma comparării, fie sub forma imitării, fie sub forma referirii, fie sub cea a dezicerii etc.) identitatea capătă contur, se elaborează și se afirmă. „Aproapele de departe” este sintagma prin care s-a încercat subsumarea tuturor formelor de manifestare a alterității necesare, al căror rol este de a asigura întotdeauna – chiar și atunci când prezența lor nu este efectivă în realitatea imediată – reperul necesar lămuririi propriei identități. Înainte de a se întâlni față-către-față cu celălalt, omul culturii tradiționale se pregătește pentru acest moment, or pregătirea presupune deseori (mai ales în societatea veche în care mobilitatea era excepția, iar nu regula) „fabricarea” unui celălalt de serviciu în relație cu care să se exerseze actul scontat al întâlnirii cu diferitul. Atitudinea se dovedește rezistentă în timp, de vreme ce ea supraviețuiește inclusiv procesului de modernizare, micro-identitățile apărând și în sânul comunităților nominale ce se succed celor rurale din secolul trecut.

## Bibliografie

- Bernea 2005: Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, Ediția a doua, revizuită, București, Humanitas.
- Birou 1943: Virgil Birou, *Oameni și locuri din Carăș (cu 48 fotografii originale făcute de autor)*, ediția a doua, Editura Asociației Scriitorilor Români din Bănat, Timișoara.
- Conea 1936: Ion Conea, *Nemeși și rumâni în Clopotiva*, în „Sociologie Românească”, anul I, nr. 3 martie, p. 30–33.
- Cotaru 1938: Romulus Cotaru, *Etica drăgușenilor. Criteriile morale și filosofia practică în satul Drăguș*, în „Sociologie Românească”, anul III, nr. 7-9 iulie-septembrie, p. 310–338.
- Crupa 2007: „Acasă” și „străinătate”. *Reprezentări în imaginarul tradițional*, în *Români majoritari/Români minoritari: interferențe și coabitări lingvistice, literare și etnologice*, Iași, Editura Alfa, p. 633–642.
- Dogaru 1937: Dumitru Dogaru, *Năpădeni, sat de mazili din Codru*, în „Sociologie Românească”, anul II, nr. 7-8 iulie-august, p. 288–299.
- Golopenția 1932: Anton Golopenția, *Aspecte ale desfășurării procesului de orășenizare a satului Cornova*, în „Arhiva pentru Știință și Reformă Socială”, Organ al Institutului Social Român, Director D. Gusti, anul X, nr. 1-4, p. 544–572.
- Herseni 1944: Traian Herseni, *Unități sociale*, București, Institutul de Științe Sociale al României.
- Mihăilescu, Coman et alii 2003: Vintilă Mihăilescu (coord.), Gabriela Coman, Anne Schiltz, Ferenc Pozsony, Vasile Șoflău, *Vecini și Vecinătăți în Transilvania*, Ediția a doua, revăzută și adăugită, București, Paideia.
- Mosley 1936: Philip E. Mosley, *Lumea psihologică a unui „american” din Șanț*, în „Sociologie Românească”, anul I, nr. 7-9 iulie-septembrie, p. 75-78.
- Negrea 1933: Adrian Negrea, *Procesul de emigrare a drăgușenilor în America*, în „Arhiva pentru Știință și Reformă Socială”, Organ al Institutului Social Român, Director D. Gusti, anul XI, numerele 1-4, p. 94-130.
- Noe 1938: Const. Noe, *Românii de peste hotare*, în „Sociologie Românească”, anul III, nr. 4-6 aprilie-iunie, p. 73-81.
- Petrescu-Craiova 1938: V. Petrescu-Craiova, *„Pocăiții” de la Ghindeni-Dolj*, în „Sociologie Românească”, anul III, nr. 1-3 ianuarie-martie, p. 47-49.
- Pleșu 1994: Andrei Pleșu, *Îngerii. Elemente pentru o teorie a proximității*, în volumul *Limba păsărilor*, București, Humanitas, p. 247-269.
- Popescu 1938: Ștefan Popescu, *La Bivolarii basarabeni dela marginea Bucureștilor*, în „Sociologie Românească”, anul III, nr. 1-3, ianuarie-martie, p. 50-51.
- Pozsony 2003: Ferenc Pozsony, *Vecinătățile din Transilvania*, în Vintilă Mihăilescu (coord.), Gabriela Coman, Anne Schiltz, Ferenc Pozsony, Vasile Șoflău, *Vecini și Vecinătăți în Transilvania*, Ediția a doua, revăzută și adăugită, București, Paideia, p. 14-31.
- Radu, Furtună et alii 1996: Nicolae Radu, Carmen Furtună, Gabriela Jelea-Vancea, Carmen-Cornelia Bălan, *Prefaceri socio-umane în România secolului XX. De la comunitatea tradițională la societatea postcomunistă*, București, Editura Fundației „România de Măine”.
- Stahl 1936a: Henri H. Stahl, *Vecinătățile la Drăguș*, în „Sociologie Românească”, anul I, nr. 1 ianuarie, p. 18-31.
- Stahl 1936b: Henri H. Stahl, *Chestionar pentru studiul vecinătăților*, în „Sociologie Românească”, anul I, nr. 1 ianuarie, p. 54b–55a.

- Stahl 1983: Henri H. Stahl, *Eseuri critice despre cultura populară românească*, București, Minerva.
- Stahl 1998: Henri H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, Ediția a doua, revăzută, volumul III *Procesul de aservire feudală a satelor devălmașe*, Studiu introductiv și ediție îngrijită de Paul H. Stahl, București, Cartea Românească.
- Stahl 1999: Henri H. Stahl, *Povestiri din satele de altădată* cu ilustrații și comentarii de Paul H. Stahl, București, Nemira.
- Vintilescu 1937: Ion Vintilescu, *Merișor, un sat de „momârlani” de pe pragul porții sud-estice a Țării Hațegului*, în „Sociologie Românească”, anul II, nr. 11-12 noemvrie-decemvrie, p. 502-507.

### **The Neighbor from Afar. Micro-Regional Identities in Traditional Romanian Society**

Defining the identity of traditional man – seen as the man-inside the community – always involves the idea of alterity under its various forms. Rise, creation and assertion of identity, all happen only in relation to alterity (either as comparison, imitation, reference or negation). “The neighbor from afar” is a popular phrase that seems to sum up all the forms of alterity, whose function is to stand – even in absence of their actual manifestation in the immediate reality – as a necessary landmark in the process of defining one’s identity. Before actually meeting the other face-to-face, the traditional man prepares himself for the big moment; this training (in the past especially, when mobility was more the exception than the rule) usually implies the invention of a surrogate-other, on whom the act of getting in touch with the genuine other is practiced. This is a persistent element in the traditional man’s approach to alterity. It survives the process of modernization, micro-identities appearing at the very heart of the “nominal communities” that have replaced the past century rural ones.