Aproapele de departe.
Identităţi micro-zonale în societatea românească tradiţională

Adrian CRUPA*

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

Motto: „Ba pînă şi diferite soiuri de români,
deosebiţi după provincia lor, au dat naştere unor
«porecle» şi caracterizări specifice, făcîndu-se
deosebiri între: trocari şi regăţeni, moldoveni,
munteni, olteni, mocani, bârsani, vrânceni,
moroşeni, momârlani, cojani, ţuţuieni şi mulţi alţii
mai mărunţei" (Stahl 1983: 19).

Studiile întreprinse de reprezentanţii Şcolii Sociologice de la Bucureşti asupra societăţii româneşti tradiţionale au relevat faptul că gândirea omului tradiţional nu operează cu noţiunea de infinit (în accepţiune modernă), mai exact nu-şi poate reprezenta infinitul ca atare. Ernest Bernea remarca în volumul *Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul român*, rod a circa patru decenii de anchete de teren, că

> Ţăranul român nu are noţiunea de infinit. Nu numai că gândirea lui nu recunoaşte şi nu lucrează cu infinitul, dar nu-l acceptă nici ca sentiment. [...] Nici un document de teren nu confirmă prezenţa acestei noţiuni (Bernea 2005: 71).

Atunci când totuşi se confruntă cu nemărginirea, cu imensitatea, gândirea tradiţională recurge la *logica faptului concret*, pornind de la premisa că lumea văzută nu e altceva decât reprezentarea concretă, materială, a lumii nevăzute şi a relaţiilor ce o guvernează. Mecanismul care face posibilă asimilarea noţiunii de infinit este cel al *înlănţuirii de proximităţi* (cf. Pleşu 1994: 247–269 *passim*), funcţionarea sa constând în reprezentarea realităţii necunoscute (infinitul) sub forma unei înşiruiri de realităţi delimitate cognoscibile (*locuri* în cazul reprezentării spaţiului sau *vremi/veacuri* atunci când timpul este cel reprezentat). Or, modelul înşiruirii de proximităţi, verificat în timp în domeniul reprezentării marilor cadre ale realului, este preluat şi folosit în gândirea tradiţională ori de câte ori omul se întâlneşte cu necunoscutul. O situaţie specială o constituie reprezentările identitare în contextul societăţii româneşti tradiţionale.

Imaginată îndeobşte ca un construct macro-structural relativ sintetic şi 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 enculturaţie coincide cu recunoaşterea unei *norme* a cărei

* Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, România.

BDD-V2644 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 00:58:05 UTC)

principală funcţie este de a-l situa într-un real bine definit (cunoscut). Tot ce depăşeşte graniţele teritoriale şi culturale ale grupului/comunităţii etnice respective intră în sfera nebuloasă a *necunoscutului/străinului* şi prima reacţie a celui ce încearcă să desluşească câte ceva din acel univers este adaptarea a-normalului la normă şi „traducerea" sa în termenii realităţii cunoscute. Procesul de translare a necunoscutului în cunoscut poate fi lesne urmărit în modalităţile tradiţionale de reprezentare a *străinătăţii* şi în relaţiile aparte pe care aceasta le stabileşte cu imaginarul familiarului (*acasă*)[1]. Dacă în acel caz atenţia s-a axat pe reprezentările alterităţii, în prezentul demers se au în vedere îndeosebi „modulaţiile" pe care identitatea proprie a unei societăţi tradiţionale (cea românească, în speţă) le cunoaşte 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 viaţă etc.) ce conferă dinamism imaginarului identitar în aceeaşi măsură în care sunt şi rezultatul caracterului viu al respectivei identităţi (înţeleasă mai degrabă ca *proces* şi mai puţin ca *stare*). Crearea respectivilor poli duce la apariţia unor tesiuni identitare interne ce conduc în cele din urmă la constituirea unor micro-zone identitare a căror prezenţă este acut resimţită şi a căror funcţie este, în principal, aceea de a asigura (conştient sau nu) exerciţiul relaţionării 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 cunoaşterii directe, în situaţii „faţă-către-faţă" (şabloanele de reprezentare şi prejudecăţile neavând aceeaşi valoare din perspectiva gândirii concrete!), este pre-gătită, accesibilizată, pe calea cunoaşterii *in actu* a acestor micro-identităţi interne ale comunităţii tradiţionale, receptate însă ca veritabile forme de manifestare a alterităţii. De aceea se poate vorbi despre ele ca despre nişte forme de „apropiere a depărtărilor" şi de „cunoaştere a necunoscutului", funcţie pe care simbolul o îndeplinea (la o cu totul altă scară bineînţeles) în gândirea arhaică anterioară dominată de mit.

În societăţile tradiţionale ce supravieţuiesc până la începutul secolului al XX-lea (cum este cazul civilizaţiei rurale româneşti), polarizarea identitară internă a unui grup etnic asigură în fond dinamismul necesar vieţii sociale şi, îndeosebi, cadrul de desfăşurare a procesului de „identificare" (în sensul de descoperire a identităţii proprii). Se garantează astfel păstrarea unui nivel minim de conştientizare a identităţii etnice a grupului, pregătindu-se membrii comunităţii 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 şi de a fi, în consecinţă, întru totul conştientizată). Rostul apariţiei acestor micro-identităţi zonale devine evident dacă se ţine seama de faptul că pentru mare parte dintre ţăranii din perioada interbelică *străinătatea* însemna în primul rând satul de peste deal, târgul sau oraşul relativ apropiat (după cum o certifică recurenţa aceloraşi motive ale înstrăinării în lirica nupţială ori în cântecele de cătănie) şi de-abia mai apoi altă ţară sau alt popor (după cum o confirmă epistolele şi cântecele emigranţilor în America sau cele ale combatanţilor români din armata austro-ungară care luptă în Primul Război Mondial pe alte fronturi decât cel transilvănean).

[1] Problematica în cauză a fost tratată mai pe larg în studiul Crupa 2007: 633–642.

BDD-V2644 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 00:58:05 UTC)

Ipostazele acestei „alterităţi interioare" – recunoscute de noi în sintagma „aproapele de departe" – pot fi categorisite într-o primă instanţă (fără a avea pretenţia epuizării lor) în:

A. Micro-identităţi zonale (de exemplu, cele rezultate în urma unor procese de micro-migraţie ori vecinătăţile);

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

C. Micro-identităţi culturale (de exemplu, momârlanii, celnicii, pocăiţii etc.);

D. Micro-identităţi nominale (rezultate în urma procesului de modernizare a societăţilor tradiţionale; de exemplu, navetiştii).

A. Micro-identităţi zonale

Specifică vechilor societăţi tradiţionale europene, instituţia vecinătăţii cunoaşte în spaţiul românesc două forme majore: una care apare în spaţiul transilvănean şi este direct influenţată de organizarea socială a saşilor – *Nachtbarschaft*, şi o alta care apare şi în teritoriile regăţene, mai puţin organizată (în sens instituţional), situându-se mai degrabă în zona relaţiilor de prietenie şi într-ajutorare, condiţionate (dar nu în mod obligatoriu) de relaţiile de rudenie. Spre a le diferenţia, Vintilă Mihăilescu propunea într-un volum dedicat acestei problematici două modalităţi de desemnare ale respectivei realităţi: „Vecinătate" – pentru instituţia saşilor, respectiv „vecinătate" – pentru „faptul comun al relaţiei dintre vecini" (Mihăilescu, Coman et alii 2003: 5). Micro-identităţile zonale astfel rezultate cunosc o varietate mare de forme diferenţiate în principal de gradul de intensitate al organizării lor riguroase şi al coeziunii lor interne.

La un pol se situează *Nachtbarschaft*-ul săsesc propriu-zis, cu o organizare rigidă, cu o ierarhie, un regulament intern şi un sistem electoral riguros alcătuite, cu funcţii bine definite[2], dar care are în acelaşi timp un caracter strict zonal (de dispunere spaţială) şi o funcţionare preponderent mecanică – „un sat săsesc, tăiat în mai multe zone geografice, cuprinzând un grup de vecini, indiferent dacă aceştia ar fi sau nu rude între ei…" (Stahl 1936: 18).

Pentru coloniştii saşi, Vecinătatea îndeplineşte mai degrabă un rol funcţional în interiorul grupului etnic, decât unul identitar în interiorul aceluiaşi grup (conştiinţa identităţii fiind proiectată la nivelul comunităţii etnice în totalitatea ei), excepţie făcând perioada dualismului austro-ungar (1867–1918) când – afirmă Ferenc Pozsony:

> intelectualii saşi au descoperit că Vecinătatea ar putea deveni pilonul de bază în cadrul procesului de păstrare a identităţii etnice, a culturii şi a vieţii religioase (Pozsony 2003: 19).

Celălalt pol, „vecinătăţile" în terminologia lui Vintilă Mihăilescu, îl constituie vecinătăţile românilor care urmează îndeaproape dispunerea satelor pe uliţe şi coturi,

[2] După cum o demonstrează capitolul dedicat *Vecinătăţilor săseşti* din studiul lui Ferenc Pozsony (2003: 14–31).

BDD-V2644 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 00:58:05 UTC)

care la rându-i este de regulă dictată de gradul de rudenie[3], 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 şi 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 şi ouă; dincoace, când face înmormântarea, cu slănină, găină şi ouă. Trebuie să te duci, că la rândul meu şi el mi-o adus mie. Şi aparții de Vecinătate. Un fel de ajutor se numeşte asta. Şi eu poate nu fac nici o nuntă, că nu am copii, dar eu aparțin de Vecinătate şi 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 şi-şi vede de rânduială. Stoia Ion, tată al vecinătății Vâlcica de Jos, Drăguş, Făgăraş (Mihăilescu, Coman et alii 2003: 87).

Dincolo de sensul propriu al rudeniei, ceea ce defineşte vecinătatea românească este un anumit tip de conlocuire şi 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 şi îl ştii cum te ştie. Vecinu-i pe-un loc, pus cu tine. Vlad Maria, 83 de ani în 1965, Tohanu Vechi, Braşov (Bernea 2005: 40).

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

> Vecinu îl ştiu 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 trăieşti împreună. Vecinu', de e rău, îl ştii cum te ştie el pe tine[4], te poți feri. Aşa cum vine lucru' şi 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 şi situația micro-identităților zonale bazate pe origine, rezultate în urma unor procese de micro-migrație (cauzate de foamete, conflicte, împroprietăriri ş.a.) de tipul: „susani/suseni" – „giosani/joseni", „munteni" – „cojani", „ungureni", „lipoveni" etc. Alăturarea fortuită a două grupuri de origini diferite (de regulă unul băştinaş şi un altul migrat/relocat dintr-o altă zonă culturală şi geografică) generează întotdeauna, cel puțin într-o primă fază, tensiuni pe toate palierele (culturale, sociale, economice ş.a.). Obligația de a vieți lângă un necunoscut (apropiat fizic şi geografic, dar

[3] „Într-adevăr, principiul de organizare socială a satului românesc, uneori chiar a oraşului românesc, este întemeiat pe un anume sistem de rudenie de neam, care poate fi folosit atât la organizarea administrativă sătească, cât şi la stăpânirea în obştie a averilor. […] un sat românesc «genealogic» împărțit pe un anume număr de neamuri, fiecare având sau nu locuri de aşezare proprii" (Stahl 1936: 18).

[4] Alteritatea presupunând, deci, reciprocitatea, din perspectiva cunoaşterii, manifestată în chipul încrederii acordată de unul, celuilalt.

BDD-V2644 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 00:58:05 UTC)

depărtat din perspectiva cunoaşterii) facilitează construcţia unor şabloane de reprezentare a celuilalt cu tonalităţi preponderent negative ce se coagulează inevitabil în – constată Henri H. Stahl:

> o serie lungă de *nume atribuite*: munteni, cojani, băltăreţi, pădureţi, guşaţi, momârlani, bufani, juveţi, mocani, trocari etc., [toate] constituind o colecţie din care nuanţa ironică nu lipseşte (Stahl 1998: 51).

Numelor atribuite, grupul desemnat le opune, susţine acelaşi autor, „o serie tot atât de lungă de *nume revendicate*, socotite titluri de mândrie: vrânceni, bârsani, oşani, moroşani, olteni etc." (Stahl 1998: 52). Procesul cunoaşterii 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-identităţi 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 excepţional), cât la asemănătorii alături de care îşi duce traiul cotidian. Succesiunea diferitelor paradigme istorice, fiecare din ele cu propriile-i reguli şi ierarhii sociale, duce la apariţia unor formule care ajută inşii în efortul lor de diferenţiere. Este contextul favorabil apariţiei acelor micro-identităţi rezultate din originile sociale moştenite dintr-o paradigmă istorică apusă, cum este cazul „mazililor" (cf. Dogaru 1937), „ruptaşilor" şi a „ţăranilor" în Basarabia, ori cel al „nemeşilor" şi al „rumânilor" din Ţara Haţegului. Surprinzător pentru cercetătorul contemporan este faptul că, deşi şi unii şi alţii se află în vecinătatea unor popoare puternice cu care deseori intră în conflict („moscalii" pentru basarabeni şi ungurii pentru haţegani), ceea ce primează în orizontul lor de interes nu este consolidarea identităţii etnice comunitare (conştiinţa de a fi „român"), cât prestigiul de care se bucură în interiorul propriei comunităţi. Deşi, în primă instanţă poate părea o atitudine lipsită responsabilitate cu efecte hilare – după cum o constată şi Henri H. Stahl:

> „Prestigiul" pe care răzeşii îl abordau în aceste sate mixte, în care trăiau amestecaţi cu ţărani aserviţi, fie direct unii faţă de alţii, fie faţă de un boier puternic care căuta să-i cotropească şi pe ei, se manifesta uneori în forme ridicole, de care îşi băteau joc pe bună dreptate ceilalţi ţărani. Tradiţia orală ni-i arată mergând la câmp cu fierul sapei legat în batistă şi cu coada sapei purtată în chip de băţ – simulând, cu alte cuvinte, că se duc la plimbare, nu la muncă. Ni-i arată, de asemenea, întâmpinându-se unii pe alţii cu termenii simandicoşi de „cucoane", „căpitane" sau „boier cutare", refuzând să admită căsătoria cu ţăranii din sat, ţinându-se deoparte la nunţi, la horă sau la biserică, doar-doar să-şi mai păstreze bruma de bunăstare şi de libertate ce mai aveau (Stahl 1998: 219),

ceea ce îi animă în profunzime este de fapt dorinţa disperată de supravieţuire identitară. Recuperarea demnităţii pierdute se realizează pentru ei prin asumarea unor astfel de micro-identităţi ce le întăresc conştiinţa descendenţei nobile, singura care le mai poate confirma prestigiul lor social.

În consecinţă, inşii vor căuta să se identifice preponderent negativ, disocierea de ceilalţi („rumâni", dar şi „unguri") devenind mult prioritară faţă de firească

BDD-V2644 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 00:58:05 UTC)

identificare pozitivă. Iată, spre exemplificare, cum românii din Clopotiva (Ţara Haţegului) se descriu unii pe ceilalţi, insistând mai ales pe deosebirile dintre ei („nemeşi" vs. „rumâni"), decât pe ceea ce-i leagă (identitatea etnică comună). Ioja Fărcaş, un nemeş din Clopotiva, deşi recunoaşte originea sa românească („Să mă feară Dumnezău, Domnule. Noi am fost tot rumâni […] de lege românească greco-catolică"), insistă totuşi cu tărie să nu fie confundat cu un „rumân"[5]:

> Şi iată cum o fost cu Rumânii şi cu Nemeşii. Nemeşii or avut averile lor, înainte vreme, numai ei – că Românii n'or avut loc. şi Nemeşii 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 şezut 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 *ieşit* iobăgia în 48, numai atunci or intrat şi ei în ceva drepturi şi averi… Domnii, numai ei or fost maghiari, dar nemeşii or fost rumâni greco-catolici. Noi dela Maria Tereza şi dela Leopold am avut averi (Conea 1936: 31a).

În aceeaşi măsură, un „rumân" de 60 de ani care preferă să-şi decline identitatea spune cu obidă:

> Da şi-acu-s otravă, Domnule; 's otravă ca şi 'nainte, sub Unguri. Să nu-mi dea mie Dumnezeu ce doresc ei pentru Ţara Românească. Toţi îs naţiune ungurească. 'Nainte, când îi agrăiam, trebuia să le spunem: *jupâne*. Acu… s'a dus. Acu le spunem *pe nume*, iac'aşa (Conea 1936: 33).

C. Micro-identităţi culturale

Strâns legate de prefacerile socio-economice, transformările culturale pe care societatea tradiţională le suferă în timp creează cadrul favorabil apariţiei unei serii de micro-identităţi rezultate, fie în urma experienţei altor medii culturale, etnice, cum sunt cele ale „americanilor" din Ţara Oltului („clubul husarilor"), fie drept consecinţă a modului de viaţă („momârlanii"[6], „celnicii") sau a convingerilor religioase („pocăiţii"). O dovadă în acest sens o reprezintă constatarea pe care cercetătorii Şcolii Sociologice de la Bucureşti o fac pe teren, şi anume faptul că fenomenul sectar (acele micro-identităţi cultural-religioase numite generic „pocăiţi") se dezvoltă cu precădere în comunităţile rurale fost-aservite (satele de clăcaşi) şi mai puţin, sau chiar deloc, în cele moştenitoare ale ţăranilor liberi (cf. Petrescu-Craiova 1938: 47–49 *passim*).

Cazul special al românilor plecaţi în (şi reveniţi din) depărtări constituie exemplificarea cea mai nimerită pentru consecinţele identitare ale procesului de aculturaţie. Dacă vorbim de românii din America, reacţia firească a celor înstrăinaţi într-o societate radical diferită de cea de acasă a fost de coagulare a unor centri

[5] „Sărăntoc" în accepţie locală.

[6] Este sugestivă în context caracterizarea pe care un gorjean o face momârlanilor: „Cei din Hunedoara sunt gugani şi momârlani. Să iei un om deştept de la ei, nu poci să-l iei. Nu ştie decât să tragă oaia de coadă. Este deştept pe oi, nu pe ţară. De unde poate pune ceva deştepteală, dacă stă în vârful muntelui şi prinde putere de-i toamna ţeapăn? Sunt oameni slabi de minte şi tari de virtute. Gugan pricopsit nu poate fi. Ei toţi sunt gugani. Şi parte dintre noi poate că sunt gugani. Dar ei ne zic nouă «golani» şi noi le zicem, ca să ne răzbunăm, «momârlani»" Radu Cimpoieru, Băltişoara, Gorj în Stahl 1999: 93.

BDD-V2644 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 00:58:05 UTC)

identitari sub forma instituţionalizată a unor societăţi precum „Societatea Română de ajutor" ori „Fondul de ajutor şi de cultură al Drăguşenilor Americani" din Alliance Ohio (Negrea 1933) care îi reprezintă în creuzetul cultural american, dar prin intermediul cărora ţin legătura cu spaţiul originar, în care vor înfiinţa (după model american) o serie de instituţii menite să cultive identitatea satului *in corpore* (prin intermediul căminului cultural, bisericii şi şcolii), sau numai pe cea de neam, cum este cazul „clubului Husarilor" (Herseni 1944: 72–97). Există însă şi situaţii inverse, în care cei întorşi acasă după o perioadă de şedere în străinătate să nu se mai poată adapta la ritmul de viaţă al comunităţii de origine. Ei se constituie astfel în veritabile insule de alteritate în sânul comunităţii sale de baştină (Mosley 1936), putând fi numiţi pe bună dreptate „departele de aproape". Vasile Martii, „americanul din Şanţ" nu se mai poate reintegra în comunitatea pe care o părasise timp de 16 ani şi în consecinţă 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 şi eu nu vreau să le văd." (Mosley 1936: 78a)

D. Micro-identităţile nominale

Sunt micro-identităţile care apar ca rezultat al procesului de „orăşenizare" în terminologia adoptată de Anton Golopenţia (Golopenţia 1932: 544–563, 571–572 *passim*), proces definit de tranziţia unui grup uman/comunităţi de la structurile şi de la modul de viaţă tradiţional, la structurile şi modul de viaţă modern. Rezutatul procesului de „orăşenizare" nu este întotdeauna acelaşi peste tot, ci el reflectă chimia aparte ce se stabileşte între gradul de intensitate al condiţiilor interne a culturii comunităţii respective (setul de valori culturale identitare şi măsura în care ele mai sunt înţelese şi funcţionează viabil în contemporaneitate), ceea ce determină o varietate extrem de bogată a situaţiilor ce pot fi întâlnite. Comunităţile nominale sunt în fapt nişte hibrizi culturali „care se caracterizează prin dispariţia relaţiilor tradiţionale, dar şi prin absenţa celor moderne, bazate pe interese de muncă, de loisir etc." (Radu, Furtună et alii 1996: 9) Această situare la mijlocul distanţei dintre tradiţional şi modern are drept consecinţă imediată în plan identitar „spargerea" identităţii comunitare tradiţionale, disoluţia omogenităţii şi organicităţii ei şi instaurarea unui regim identitar proteic necunoscut până atunci.

Relaţiile interumane slăbesc şi, treptat, modul de viaţă devine unul solitar mai degrabă decât unul eminamente comunitar (devălmaş, cel puţin parţial, aşa cum ritmul vieţii agricole o permisese până atunci). Însingurarea membrilor comunităţilor rurale româneşti din a doua jumătate a secolului al XX-lea nu este totuşi sinonimă cu atomizarea socială ce dă naştere în societăţile occidentale omului masificat (individului modern), ci ea se rezumă la desfacerea vechii comunităţi organice (obştea) în grupuri/zone sociale mai mici care se suprapun fie peste familii (care la rândul lor intră în disoluţie[7]), fie peste generaţii (între care se stabilesc raporturi conflictuale), fie peste categorii socio-profesionale (cum sunt navetiştii Epocii de aur), fie pur şi simplu pe anumite zone/uliţe din vatra satului (situaţie oarecum similară coagulării grupurilor „de cartier" din spaţiul urban, dar radical diferită de

[7] Proces ilustrat magistral în cele două volume ale *Moromeţilor* lui Marin Preda.

BDD-V2644 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 00:58:05 UTC)

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

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

> Copiii noştri sunt învățați de acasă cu trai mai modest – remarca cu supărare un țăran vârstnic din Caraş-Severin. Câştigul 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… Oraşul are destule momeli pentru cei slabi de îngeri şi-i poate face să uite de soția lăsată acasă. Avem noi câțiva în sat, care au plecat la oraş după slujbe, țărani buni, şi s-au întors stricați, de nu mai poți face azi nimic cu ei (Birou 1943: 26).

În aceeaşi 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 şi 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 şi trăiesc în cadrele impuse cu preponderență de şcoală şi, înăuntrul ei, de grupul de covârstnici şi în cel de prieteni apropiați. Prestigiul familiei, al modelelor şi valorilor sale slăbeşte, concurat fiind în noul mod de viață de variate seturi de valori „importate" de fiecare membru în parte din mediul în care îşi desfăşoară cea mai mare parte a timpului. În atari condiții, modelul familiei tradiționale (centrat axiologic pe figura proeminentă a tatălui în calitatea sa de *pater familias* şi afectiv pe modelul matern) nu mai convinge, fapt ce generează nenumărate crize şi 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 şi unui mod de viață egocentric).

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

[8] „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 ieşirilor şi venirilor izolate ale membrilor care le compun. [...] toți participanții la ea, fiecare deținînd doar un fragment din cultura globală, «anonimă, colectivă şi permanentă», au conştiința că ea trăieşte prin ei, astfel că îşi iau în serios rolul pe care îl au, crezînd realmente în eficacitatea gesturilor şi cuvintelor lor" (Stahl 1983: 264, 270).

BDD-V2644 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 00:58:05 UTC)

asigurată de înaintaşi nemaiavând un caracter unitar şi statornic – sau cel puţin nemaifiind receptată ca atare – identitatea rezultată capătă la rându-i un caracter eclectic, resimţit ca atare chiar de către înaintaşi. Este elocventă reacţia unui bătrân din Caraş-Severin – moş Pau Piele – la influenţa negativă asupra celor tineri pe care o are tocmai formatorul lor, învăţătoarea cea nouă, care umblă

> cu ţoalele când trase deasupra genunchilor, când cu ele lungite peste călcâie, ba în ultimul timp, Doamne fereşte, a văzut-o cu sucna despicată dinapoi, până sus… Şi-apoi… a găsit pe nepoţică şi pe fata vecinului pitite după grajd vopsindu-şi buzele şi unghiile cu hârtie roşie (Birou 1943: 80).

La rândul lor navetiştii sunt canalul prin care identitatea formală a comunităţii rurale (urmaşa, în plan istoric, a obştii) este desfiinţată. Desprinzându-se de cadrul tradiţional al vieţii (înţelegând prin aceasta emanciparea faţă de controlul moral exercitat de comunitatea de baştină, dar şi de ritmul tradiţional de viaţă al ţăranului cu valorile sale implicite) navetistul nu ajunge să se integreze deplin nici în modul urban de viaţă (căruia nu-i acceptă decât parţial şi selectiv valorile şi cerinţele). Rezultatul în planul identităţii este unul hibrid şi neomogen, în care valori disparate din lumea tradiţională a satului şi din cea superficial-modernă a oraşului se împletesc aleatoriu, centrate fiind exclusiv pe atitudinea egocentrică a unui ins entuziasmat de descoperirea posibilităţii unui trai hedonist.

În concluzie, micro-identităţile de tip nominal sunt rămăşiţe desemantizate ale unei identităţi tradiţionale pierdute amestecate deseori cu frânturi disparate dintr-o identitate nouă şi încă neînţeleasă, al căror rol nu mai este cel de a conferi un loc şi un rost în realitate, ci de a asigura o minimă diferenţiere de restul masei umane.

Concluzii

Procesul de definire a identităţii omului tradiţional, considerat ca ins-în-comunitate, presupune întotdeauna prezenţa alterităţii în variatele ei forme. Numai în relaţie 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 şi se afirmă. „Aproapele de departe" este sintagma prin care s-a încercat subsumarea tuturor formelor de manifestare a alterităţii necesare, al căror rol este de asigura întotdeauna – chiar şi atunci când prezenţa lor nu este efectivă în realitatea imediată – reperul necesar lămuririi propriei identităţi. Înainte de a se întâlni faţă-către-faţă cu celălalt, omul culturii tradiţionale se pregăteşte pentru acest moment, or pregătirea presupune deseori (mai ales în societatea veche în care mobilitatea era excepţia, iar nu regula) „fabricarea" unui celălalt de serviciu în relaţie cu care să se exerseze actul scontat al întâlnirii cu diferitul. Atitudinea se dovedeşte rezistentă în timp, de vreme ce ea supravieţuieşte inclusiv procesului de modernizare, micro-identităţile apărând şi în sânul comunităţilor nominale ce se succed celor rurale din secolul trecut.

BDD-V2644 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 00:58:05 UTC)

Bibliografie

Bernea 2005: Ernest Bernea, *Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul român*, Ediția a doua, revizuită, Bucureşti, Humanitas.

Birou 1943: Virgil Birou, *Oameni şi locuri din Carăş (cu 48 fotografii originale făcute de autor)*, ediția a doua, Editura Asociației Scriitorilor Români din Bănat, Timişoara.

Conea 1936: Ion Conea, *Nemeşi şi rumâni în Clopotiva*, în „Sociologie Românească", anul I, nr. 3 martie, p. 30–33.

Cotaru 1938: Romulus Cotaru, *Etica drăguşenilor. Criteriile morale şi filosofia practică în satul Drăguş*, în „Sociologie Românească", anul III, nr. 7-9 iulie-septemvrie, p. 310–338.

Crupa 2007: *„Acasă" şi „străinătate". Reprezentări în imaginarul tradițional*, în *Români majoritari/Români minoritari: interferențe şi coabitări lingvistice, literare şi etnologice*, Iaşi, 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 desfăşurării procesului de orăşenizare a satului Cornova*, în „Arhiva pentru Ştiință şi Reformă Socială", Organ al Institutului Social Român, Director D. Gusti, anul X, nr. 1-4, p. 544–572.

Herseni 1944: Traian Herseni, *Unități sociale*, Bucureşti, Institutul de Ştiințe Sociale al României.

Mihăilescu, Coman et alii 2003: Vintilă Mihăilescu (coord.), Gabriela Coman, Anne Schiltz, Ferenc Pozsony, Vasile Şoflău, *Vecini şi Vecinătăți în Transilvania*, Ediția a doua, revăzută şi adăugită, Bucureşti, Paideia.

Mosley 1936: Philip E. Mosley, *Lumea psihologică a unui „american" din Şanț*, în „Sociologie Românească", anul I, nr. 7-9 iulie-septemvrie, p. 75-78.

Negrea 1933: Adrian Negrea, *Procesul de emigrare a drăguşenilor în America*, în „Arhiva pentru Ştiință şi 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.

Pleşu 1994: Andrei Pleşu, *Îngerii. Elemente pentru o teorie a proximității*, în volumul *Limba păsărilor*, Bucureşti, Humanitas, p. 247-269.

Popescu 1938: Ştefan Popescu, *La Bivolarii basarabeni dela marginea Bucureştilor*, 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 Şoflău, *Vecini şi Vecinătăți în Transilvania*, Ediția a doua, revăzută şi adăugită, Bucureşti, 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*, Bucureşti, Editura Fundației „România de Mâine".

Stahl 1936a: Henri H. Stahl, *Vecinătățile la Drăguş*, 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.

BDD-V2644 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 00:58:05 UTC)

Stahl 1983: Henri H. Stahl, *Eseuri critice despre cultura populară românească*, Bucureşti, Minerva.
Stahl 1998: Henri H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, Ediţia a doua, revăzută, volumul III *Procesul de aservire feudală a satelor devălmaşe*, Studiu introductiv şi ediţie îngrijită de Paul H. Stahl, Bucureşti, Cartea Românească.
Stahl 1999: Henri H. Stahl, *Povestiri din satele de altădată* cu ilustraţii şi comentarii de Paul H. Stahl, Bucureşti, Nemira.
Vintilescu 1937: Ion Vintilescu, *Merişor, un sat de „momârlani" de pe pragul porţii sud-estice a Ţării Haţegului*, 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.

BDD-V2644 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 00:58:05 UTC)