

Tatiana
POTÎNG

Tradiții cu tabu

POLISALM

Lucrarea a fost recomandată pentru tipar de Consiliul științific
al Institutului de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu” al USM,
proces-verbal nr. 5 din 28 septembrie 2023.
Monografia a fost realizată în cadrul proiectului de cercetare 20.80009.1606.03
*Contexte socioculturale autohtone și interconexiuni europene în creația populară și literatura
cultă din Basarabia (sec. XIX până în prezent)*, finanțat de Agenția Națională pentru
Cercetare și Dezvoltare a Republicii Moldova.

Editura Polisalm
Str. Petru Zadnipru, nr. 15/2, of. 23, MD2044, mun. Chișinău
Email: polirom.md@gmail.com
Tipar: Bons Offices
Copyright © 2023, USM

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții
Potîng, Tatiana.
Tradiții cu tabu/ Tatiana Potîng. – [Chișinău]: Polisalm, 2023
(Bons Offices). – 135 p. Bibliogr.: p. 128-135. –
ISBN 978-9975-3643-4-8.
316.754.6
P 88

Introducere

În secolul estompării normelor și granițelor, a relativizării timpului și spațiului, se impune reevaluarea conceptelor și principiilor integratoare fundamentale și, eventual, repunerea lor în circuit pentru configurarea plenară a identității noastre culturale.

În contextul în care, în ultima perioadă, se discută tot mai frecvent despre o adevărată criză a valorilor, considerăm că studiul interdicțiilor, în calitate de constantă culturală universală, prin care se exprimă idei și categorii fundamentale ale mentalului colectiv, capătă o mare importanță.

Din cele mai vechi timpuri interdicțiile au îndeplinit rolul demarcator între regimuri/lumi antitetice: *primejdios/inofensiv, permis/nepermis, sacru/profan, fast/nefast*. Transgresiunea acestor limite atrăgea după sine efecte devastatoare, atât asupra individului, cât și a comunității din care acesta făcea parte.

Prin această cercetare mi-am propus o abordare sintetică a sistemului de interdicții din spațiul cultural românesc, reevaluând, din perspectiva modernității, credințele, ritualurile și superstițiile prohibitive, care funcționau ca repere valorice perene ale spiritualității țaranului român. Procesul epistemologic mi-a dezvăluit trei coordonate de manifestare pregnantă a sistemului de reguli și norme interditive românești: momentele cruciale din viața omului, timpul sacru al sărbătorilor și procesul alimentar. Din acest areal de expresie au derivat trei categorii mari de interdicții: „ale trecerii”, temporale și alimentare, care au dictat, la rândul lor, structura cărții.

În calitate de criteriu de analiză și clasificare am apelat la funcționalitatea interdicțiilor, dintre care am distins funcțiile de segre-

gare, integrare și organizare socială. Am stabilit, de exemplu, că în timpul sacru, al sărbătorilor, interdicția muncii în propriul beneficiu vine să prevină amestecul sacrului cu profanul, iar abținerea de la consumul excesiv de alimente, în perioada care premerge sărbătorile, facilitează comuniunea individului cu lumea sacrului.

Pentru confirmare și argumentare aplicativă, am apelat la culegerile de credințe și superstiții populare românești din diferite perioade, care au însumat percepțiile, reacțiile și precauțiile țaranului român în momentele de limită sau de maximă importanță (G. Ioneanu, Gh. F. Ciușanu, Artur Gorovei, Elena Niculiță-Voronca, Simion Florea Marian). O altă sursă de analiză au constituit materialele de arhivă și studiile monografie asupra satului românesc din diferite zone geografice.

Fundamentarea teoretică s-a făcut în baza scrierilor consacrate ale reprezentanților școlii antropologice anglosaxone (James George Frazer, Alfred Reginald Radcliffe-Brown, Franz Steiner și Mary Douglas) și a studiilor clasicele etnologiei franceze (Émile Durkheim, Arnold Van Gennep, Roger Caillois) care au definit conceptul de tabu și au explicat rolul interdicțiilor în societatea umană.

Pentru întregirea tabloului și realizarea unei perspective în dinamică asupra fenomenului tabuului, am considerat oportun să mă raportez la formele contemporane de manifestare a interdicțiilor în spațiul public și mediatic. Am încercat, prin urmare, să stabilesc dacă omul societății moderne are nevoie să se raporteze la univers, ca parte a acestuia, prin manifestări rituale de natură prohibită, care să-i medieze această relație, sau nu.

În ultimul capitol al lucrării am analizat impactul crizei pandemice asupra ceremonialelor de familie și efectele acesteia asupra scenariului ritualic, am surprins natura transformărilor ceremoniale și reacția individului la noile norme.

„Nu te apropia aici,
ci scoateți încălțăminte din picioarele tale,
că locul pe care calci este pământ sfânt.”

(Ieșirea, 3, 5)

COORDONATELE INTERDICȚIILOR RITUALE

Tabuul. Determinări conceptuale

Interdicțiile au făcut parte din viața omului din timpuri imemorabile, jalonându-i existența și contracarând energiile negative care ar fi putut amenința bunul mers al lucrurilor. Este general acceptat că interdicțiile fac parte din categoriile fundamentale ale mentalului colectiv și exprimă idei universale pentru toate culturile, fiind unul dintre numitorii comuni ai acestora. În acest sens, Sigmund Freud consideră că „Dacă prin tabu, în conformitate cu sensul general al cuvântului, înțelegem orice prohibiție impusă de experiență și tradiție, sau formulată în legi, de a atinge un obiect, de a lua sau a te servi de anumite cuvinte interzise, atunci putem spune că nu există popor, nu există etapă a culturii care să nu cunoască efectele prejudicabile care rezultă din valoarea tabuului” (Freud, 2017, p. 35).

În pofida omniprezenței în toate culturile, interdicțiile n-au constituit multă vreme subiect de interes științific pentru cercetătorii antropologi. Declicul s-a produs odată cu introducerea termenului polinezian *tabu* în circuitul academic european de către antropologul britanic James Frazer pentru exemplificarea practicilor totemice ale comunităților primitive.

Imaginea șefilor insulei Tongatapu din Tonga, care „nu puteau nici să se așeze, nici să mănânce, pentru că erau *tabu*”, desprinsă din memoriile de călătorie ale căpitanului James Cook, a fost percepută la acel moment de ilustrul savant ca o manifestare exotică, atipică și total străină de spațiul culturii și civilizației europene.

Mai târziu etnologii francezi au demonstrat că, prin ideea pe care o exprimă, interdicțiile nu sunt doar o ciudățenie specifică popoarelor primitive, ci reprezintă, la fel ca sistemele de schimb, darul sau rudenia, o constantă culturală universală, iar cuvântul polinezian *tabu* a intrat în scurt timp în uzul și circuitul general al limbilor indoeuropene, ca expresie universală prohibitivă a imaginarului colectiv.

Această „expansiune” agresivă a termenului a generat numeroase discuții academice. Émile Durkheim este primul sociolog care s-a antrenat într-o dispută terminologică în jurul termenului *tabu*, care intrase în uzul etnologilor europeni ai timpului. Etnologul își exprimă regretul că o „instituție atât de universală” precum este *interdicția* apelează la un termen care constituie „o particularitate specifică Polineziei” (Durkheim, 1995, p. 276) și consideră că expresia *interdicție* sau *interzicere* este mult mai potrivită pentru un termen generic de acest fel. Sociologul francez introduce noțiunea de *cult negativ* pentru a descrie normele restrictive care interzic credinciosului să acționeze în anumite moduri și care au drept scop separarea sacrului de profan. Trebuie să constatăm că termenul propus de Durkheim pentru înlocuirea exoticei *tabu* nu acoperă întregul spectru semantic al conceptului.

Și Arnold van Gennep a manifestat o atitudine rezervată față de folosirea termenului polinezian *tabu* propunând în schimb noțiunea de *rituri negative*: „putem distinge riturile pozitive care sunt volițiuni traduse în acte, și riturile negative. Cele din urmă sunt numite în mod curent tabuuri. Tabuul este o interdicție, un ordin de a nu face, de a nu se comporta într-un anumit fel” (Van Gennep, 1996, p. 20).

În prezent dicționarele de specialitate definesc tabuurile și preceptele aferente drept „un cod moral care întărește coeziunea grupului și asigură perenitatea unei ordini sociale elaborată de-a lungul vremurilor. Orice lezare adusă uneia din aceste entități culturale riscă să distrugă subtilul sistem de relații sociale și să lase poporul dezorientat, lipsit de identitatea sa” (Larousse).

Dicționarele explicative românești definesc tabuul ca fiind ansamblul normelor, regulilor, practicilor fixate într-o cultură prin care se stabilește ca acțiuni anumite sunt interzise. Dicționarele cele mai recente (DEX, 2009) includ în categoria tabuului atât acțiunea, interdicția în sine, cât și „persoana de care nimeni nu se poate atinge, care nu poate fi criticată sau atacată, discutată; lucrul, problema despre care nu se poate discuta sau care nu poate fi criticată.”

Majoritatea surselor enciclopedice indică, de asemenea, asupra caracterului sacru al tabuului și asupra sancțiunilor de ordin magic de care se face pasibilă persoana care violează prohibiția, în religiile polineziene și societățile totemice.

Diversitatea interpretărilor oferită de sursele bibliografice menționate confirmă complexitatea acestui concept proteic, greu de încadrat într-o categorie etnologică rigidă.

Pentru completarea sensului conceptului menționăm că tabuurile au apărut din sentimentul de frică de necunoscut, de impur, de păcat, de pericol și reglementează interacțiunea omului cu necunoscutul și periculosul, asigurându-i un cordon protector în raport cu această lume, în perioadele de limită ale vieții.

În afară de delimitările conceptuale, inerente unui demers de acest gen, este necesar să procedăm la analiza funcționalității tabuurilor. Clasificarea tabuului se poate face în funcție de origine, mediu, mod de acțiune, formă de manifestare, timp, impact etc. După Claude Rivière, interdicțiile se referă la diferite variabile: sex, vârstă, statut social, spațiu, timp: „Distincțiile între tabuurile religioase (să nu mănânci timp de o oră înainte de euharistie) și interdicțiile politice (afișajul interzis, contravenienții vor plăti amenda), între interdicțiile morale (să nu ucizi) și interdicțiile disciplinare (înscrise în statutul unei asociații), între tabuul rațional (să nu produci poluare) și tabuul superstițios (să nu treci pe sub o scară) ne obligă să luăm în considerare diferitele variabile, ca de exemplu vârsta, sexul, extinderea câmpului social, statutul persoanelor, timpul (zile și ore în care anumite acțiuni sunt

interzise), spațiul (ceea ce e interzis în templu e permis în altă parte), simțurile (interdicția de a vedea, de a atinge, de a mânca)” (Rivière, 2000, p. 38).

O categorie distinctă a interdicțiilor despre care nu putem să nu amintim într-un studiu dedicat o constituie **tabuul lingvistic** care este „o interdicție de vocabular care duce la înlocuirea unui cuvânt cu altul sau cu o perifrază metaforică ori cu o variantă formală, datorită unor motive mistico-religioase sau de pudoare” (Constantinescu Dobridor, 1998, p. 318).

Lingviștii au clasificat eufemismele pornind de la originea lor psihosocială. Astfel Stephen Ullmann propune următoarea tipologie:

a) *tabuul provocat de frică* (de exemplu, numele direct al lui Dumnezeu este interzis la multe popoare);

b) *tabuul condiționat de tact*: se substituie termenii care sunt în raport direct cu astfel de fenomene precum boala, moartea, devieri mentale și fizice, crime;

c) *tabuul generat de decență*: există trei sfere, după părerea autorului, care necesită substituirea eufemistică, acestea fiind sexul, părțile și funcțiile corpului (Ullmann, 1962, 89-91). (apud O. Chira)

În ceea ce ne privește vom încerca o tipologie a tabuului pornind de la funcționalitatea sa. Cele mai multe studii și analize identifică tabuul drept instituție religioasă menită să interzică amestecul sacrului cu profanul. Întrevedem astfel **funcția de separare** a tabuului prin care se stabilesc granițe clare între anumiți binomi antitetici: *sacru/profan*, *primejdios/inofensiv*, *permis/nepermis*, *pur/impur*, *inițiat/neinițiat*.

Multă vreme polemicele în jurul tabuului au avut în vedere natura sacrului care este ocrotit prin interdicția respectivă. Așa cum rezultă din jurnalele de călătorie ale colonizatorilor britanici care au descoperit termenul polinezian, dar și din studiile ulterioare ale lui James Frazer și Émile Durkheim, tabuul proteja comunitatea polineziană de acțiunea sacrului prin care se

subînțelege simultan sfântul și impurul, „ceea ce este mai justificat în franceză decât în engleză, deoarece *sacerul* latinesc desemnează lucruri sfinte precum zeii, dar și ființe blestamate ca cele vinovate de anumite crime, în timp ce în engleză tindem să identificăm sacrul și sfântul” (Radcliffe-Brown, 2000, p. 143).

În definiția sa asupra religiei, Durkheim, spunea că religia este „un sistem solidar de credințe și practici referitoare la lucruri sacre, adică separate, interzise, credințe și practici care unesc într-o singură comunitate morală, numită biserică, pe toți aderenții acesteia” (Durkheim, 1995, p. 8). Existența interdicției ca formă de separare și împărțire a lumii între pur și impur, reprezintă o condiție extrem de laborioasă pentru susținerea puterii credinței. Prin respectarea interdicțiilor, omul obișnuit se apropie de sacru, se purifică prin simpla îndepărtare de lucrurile triviale.

Sacru, așa cum este definit de Rudolf Otto, este o categorie de „interpretare și de evaluare” care nu există decât în domeniul religiosului. Pentru Rudolf Otto, punctul central al definiției sacrului este noțiunea de „numinos”, care nu se reduce la o simplă „teamă de demoni”, sentimentul numinosului fiind o trăire complexă care împletește sentimentul de fascinație pentru entitatea divină, dar și acela de groază, înspăimântare, înaintea misterului, măreției și forței divinității.

Caracterul primejdios al sacrului a fost remarcat și de Roger Caillois: „Lumea sacrului, din contra, apare ca aceea a primejdiosului sau a interzisului: individul nu se poate apropia de ea fără să zdruncine niște forțe pe care nu el le stăpânește și dinaintea cărora slăbiciunea lui se simte dezarmată” (Caillois, 1997, p. 25). Spre deosebire de sacru, „domeniul profanului se prezintă ca acela de uz comun, al gesturilor ce nu necesită nicio precauție și care se țin în marja adesea îngustă lăsată omului ca să-și exercite neconstrâns activitatea” (Caillois, 1997, p. 25).

În antinomia *sacru/profan* „tabuul se prezintă ca un imperativ categoric negativ”, care „e menit a menține integritatea lumii or-

ganizate și, în același timp, sănătatea fizică și morală a ființei care ține seama de el. O ferește pe aceasta de moarte, iar pe cea dintâi o împiedică să se întoarcă la starea haotică și fluidă, fără formă și fără repaus, pe care-o avea mai înainte ca zeii creatori sau eroii ancestrali să fi venit să-i aducă ordinea și măsura, fixitatea și regularitatea. În starea de licență a timpului dintâi, interdicțiile nu existau. Instituindu-le, strămoșii au întemeiat buna rânduire și buna funcționare a universului. Ei au determinat o dată pentru totdeauna relațiile dintre ființe și lucruri, dintre oameni și zei. Au trasat ce ține de sacru și ce de profan, au definit limitele a ceea ce este îngăduit și a ceea ce este prohibit” (Caillois, 1997, p. 24).

Moștenite din perioada precreștină, unele interdicții, în special cele relaționate cu momentele cruciale ale vieții, au fost transferate și în reglementările religioase, cu explicații care dublează și întăresc funcționalitatea lor. Aproape toate riturile religioase cuprind operații de purificare, de evitare a răului manifest prin vină și păcat. Vina și păcatul au jucat un rol de netăgăduit în modelarea culturii iudeo-creștine bazată pe experiența religioasă restrictivă. Cele mai multe dintre tabuurile religioase din spațiul cultural românesc operează cu sancțiunea păcatului inclusiv pentru încălcarea normelor de conduită. *Ex: nu sta picior peste picior la masa că e păcat* (Gorovei).

O categorie importantă a tabuurilor de separare o constituie cele care demarcă domenii incompatibile ale realului, fundamentându-se pe opoziția *primejdios/securizant* și care se referă la regulile de interacțiune ale omului cu mediul său natural. Aici se înscriu tabuurile care interzic lăuzei, ca forță exponențială a sacrului periculos, să meargă la fântână, să gătească, să mulgă vaca etc.

În contrasens cu rolul demarcator al tabuurilor, se conturează **funcția integrativă a acestora**. Este bine cunoscut că în momentele cruciale ale vieții omului, riturile de trecere sunt însoțite de un sistem întreg de interdicte. Nicio schimbare de statut, de stare nu se poate face fără ritualuri preparatorii, în cadrul cărora

accentul principal cade pe interdicții. Câtă vreme există „*rituri de trecere*”, există „*frontiere și borne*” (Van Gennep, 1997. p. 49). De exemplu, superstiția care interzice mirelui să vadă mireasa în rochia de nuntă înainte de cununie, sau interdicțiile riturilor funerare au rolul integrării neofitului (a mirilor, sau a răposatului) în lumile predestinate.

O analiză antropologică a interdicțiilor nu poate face abstracție de funcția lor organizatorică, **de structurare a vieții sociale**, când tabuurile funcționează ca norme comportamentale. În acest caz, interdicția se fundamentează pe antinomiile *permis/nepermis, semnificativ/nesemnificativ*. Atunci când acționează ca reguli de comportament, făcând distincție între comportamente socialmente dorite/socialmente nedorite, interdicțiile reglează interacțiunea individului cu mediul său social.

Același rol organizatoric îndeplinesc și *tabuurile „de castă”* care marchează praguri între clase sociale diferite. Aici putem aminti de interdicția care, în anumite culturi, nu permite femeii de a sta la masa împreună cu bărbatul, când aparține unui alt grup decât acesta, sau situația când „regele supus unui tabu sau grupuri (caste) privilegiate trimit la tabuuri cu funcția de a introduce frontiere între grupurile sociale” (Weber, 1998, p. 49).

Putem conchide, prin urmare, că tabuul face parte din seria conceptelor care participă și la organizarea societală, asigurând ordinea și buna funcționare a acesteia prin instituirea normelor și regulilor, iar încălcarea prescripțiilor antrenează efecte dezorganizante asupra comunității și individului.

În ceea ce ne privește, vom înțelege prin sistemul de interdicții rituale ansamblul normelor, regulilor, practicilor fixate în cultura populară română prin care se stabilește că anumite acțiuni sunt interzise.

Popular vs tradițional

Așa cum spațiul cultural românesc s-a dovedit deosebit de fertil în cultivarea, întreținerea și propagarea credințelor și tradițiilor prohibitive, înainte de a purcede nemijlocit la „studiul de caz”, se cer precizate, sau măcar conturate, cadrele arealului de cercetare; or, termenul de *cultură populară*, care este spațiul predilect de exprimare și manifestare a tabuurilor și credințelor negative, în pofida caracterului aparent uzual, a generat numeroase dispute terminologice.

Până în prezent, literatura etnologică de specialitate operează cu diferiți termeni pentru a denumi cultura populară: cultură tradițională, cultură folclorică, cultură orală.

În mod tradițional, *cultura populară* a fost definită în opoziție cu *cultura aristocratică*, în contextul mai larg al noțiunii de cultură. Începutul culturii populare (etnice) a fost legat de apariția diferențelor sociale, de instaurarea clasei de stăpâni și celei a sclavilor, a proprietarilor de pământ și a celor care-l lucrau etc. Diferențele s-au accentuat odată cu apariția scrisului și a școlilor care erau inaccesibile oamenilor de rând. Astfel, de-a lungul secolelor, în aceeași societate au coexistat două tipuri de cultură: cultura de curte a claselor dominante, și cea populară, a țăranilor.

Pornind de la această premisă, Vasile Tudor Crețu a elaborat o tipologie compactă a culturilor (arhaice, folclorice și scrise), în cadrul căreia cultura populară și cea cultă sunt antitetice și succed cultura arhaică. În acest proces de clasificare a culturilor, etnologul timișorean a folosit noțiunile de „cultura tradițională” „cultură populară” și „cultură folclorică” cu valoare sinonimică, iar printre trăsăturile esențiale ale culturii populare, a remarcat influența majoră pe care o are cultura orală asupra celei scrise, „cel mai adesea valorile tradiționale reprezentând matricea, fundamentul culturilor moderne” (Crețu, 2014, p. 213).

Contrapunerea celor două tipuri de cultură a determinat definirea culturii populare „drept cultura formațiunilor soci-

ale care se află în afara exercitării puterii și care, prin cultura lor proprie, se detașează de sistemul valoric și normativ adoptat al societății”. În cele din urmă, „așa se explică de ce țărâimea dispune de o concepție proprie, autonomă despre lume, de un sistem de cunoștințe și credințe, de arte proprii (poezie, muzică, dans, ornamentală), de mod și model de viață, de obiceiuri, de mediu material și arhitectural” (Balázs, 2003, p. 37).

O perspectivă diacronică și o definiție istorică a culturii populare a propus George Marcu în *Enciclopedia României*: „Cultura populară românească s-a format odată cu poporul din care facem parte, ca o cultură carpato-danubiano-pontică în care s-au topit, într-o sinteză originală, elementele de tradiție preistorică, cu cele de origine dacică, romană și bizantină”. Dificultatea definirii conceptului de *cultură populară* a fost explicată și prin „ambiguitatea semantică a termenului «popor» a cărui accepțiune diferă de la o epocă la alta” (Pop, Ruxăndoiu, 1990, p. 28).

La începutul sec. al XIX-lea termenul de „popor” era asimilat cu cel de „țărâime”, iar cuvântul „popular” desemna ceea ce era specific țărânesc, sau aparținând poporului. Această idee era argumentată și de faptul că populația rurală a fost majoritară în secolele anterioare, iar satul a reprezentat principala unitate socială. Structurile sătești s-au dovedit de-a lungul timpului deosebit de rezistente, iar schimbările în mediul rural au fost lente, datorită unui „conservatorism” manifestat ca *forma mentis*.

În ultima perioadă câmpul semantic al termenului „popular” s-a extins spre noțiunea de „popularitate” însemnând în prezent ceva „care este iubit de popor, care se bucură de simpatia, de considerația opiniei publice” (DEX, 2009).

În această cheie interpretativă, folcloristul italian Giuseppe Cocchiara consideră că „prin conceptul de *popular* trebuie să înțelegem tendința, nevoia și exigența individului care trăiește laolaltă cu ceilalți, gândește, pentru a spune așa cu un suflet al său care e și sufletul celorlalți, al micii lumi vaste care îl înconjoară și în care se cuprinde realitatea și istoria sa” (Cocchiara, 2004, p. 20).

Tendențele respective în antropologia culturală și extinderea câmpului de studiu al acesteia spre culturile etnice și comunitățile urbane contemporane au impus necesitatea unor noi delimitări terminologice. În aceste condiții „cultura populară” a început să fie percepută ca o *cultură a societăților preindustriale, cultură comercială de consum, cultură de masă* (Achim Mișu). Deși Achim Mișu plasează în topul importanței ca primă cale de interpretare a conceptului varianta care pleacă de la identificarea culturii populare cu folclorul. Folclorul este definit de antropolog „drept o literatură (în sensul larg al cuvântului) tradițională, sub formă de viziuni asupra lumii, povești, credințe, legende, cântece, proverbe, mituri etc. păstrate în cursul timpului, relativ neschimbate și necritic, de membrii unui grup, comunități sau societăți” (Mișu, 2000, p. 94).

În contextul acestor tendințe analitice, Ioan Viorel Boldureanu propune o abordare cu totul inedită a culturii populare. În contrast cu interpretările consacrate, profesorul timișorean opune cultura populară nu doar *culturii constituite* (majoră, aulică, auctorială), ci și *culturii tradiționale orale* (cultura de tip folcloric, culturile folk, culturile „societăților folk”).

În viziunea sa *cultura populară* este „zona care rămâne în poziția de «contracultură» în raport cu respectivele subsisteme și ca o subcultură a sistemului integrator al culturii. Este zona cea mai «dezaxată», mai labilă și inconsistentă din punctul de vedere al valorilor, cea mai expusă *kitschizării*, cea mai «indecisă», mai «instabilă»” (Boldureanu, 2006, p. 11).

Astfel, pentru prima dată, conceptul de *cultură populară* este contrapus cadrului tradițional, iar ceea ce în mod obișnuit era considerat a face parte din cultura populară este denumit *cultură tradițională orală*. Boldureanu înțelege prin „*cultură tradițională orală*” „cultura „de tip folcloric” din ultimii 150-200 de ani; la nivel european acest tip de cultură caracterizează, după expresia lui Mircea Eliade, „societățile (comunitățile) rurale preindustriale sau non-industriale, rămase adică până în vremurile noastre nu

doar faptic, ci și calitativ în afara mediului citadin, nefiind atinse decât parțial, fragmentar, neesențial (dar destructurant și eroziv) de *industrializare, urbanizare, modernizare*” (idem, p. 12).

Varvara Buzilă a exprimat rezerve judicioase asupra acestei definiții care „necesită reevaluări și afirmația privind permanența culturii de tip folcloric, despre care autorul precizează că se dezvoltă în toate epocile. Un contraargument în acest sens prezintă însuși autorul atunci când se referă la cultura tradițională românească, precizând că este cultura de tip folcloric, din ultimii 150-200 de ani” (Buzilă, 2014, p. 8).

În consens cu opinia cercetătoarei de la Chișinău, considerăm insuficient de argumentată această contrapunere a termenilor de cultură populară cu cel de cultură tradițională orală în spațiul cultural românesc. În opinia noastră caracterul oral și cel tradițional sunt caracteristici implicite ale culturii populare și completează elementele definitorii ale acesteia.

În ceea ce ne privește, vom trata conceptul de cultură populară drept cadru de referință pentru manifestarea interdicțiilor. În acest scop vom apela la delimitările dintre cultura populară materială și cea spirituală menționate *supra* (Pop) și vom interpreta doar tabuurile culturii populare spirituale „care are o existență exclusiv orală, trăiește în conștiința poporului și se transmite din generație în generație prin viu grai”.

În acest sens câmpul nostru de cercetare cuprinde „sistemul de cunoștințe cu valoare practică despre universul natural și despre reprezentările lui mitologice; sistemul de credințe tradiționale; sistemul de obiceiuri, ritualuri și ceremonialuri regizate pe fundalul acestor credințe; sistemul de manifestări artistice, literare; sistemul de comportamente interindividuale” (Pop. 1990, p. 37).

Deși este legată mai mult de tradiție și de trecut, cultura populară continuă să rămână până în prezent o componentă fundamentală a culturii noastre naționale, demonstrând o capacitate exemplară de adaptare la noile realități.

Practici și mentalități prohibitive autohtone

În diferite etape ale evoluției sale istorice, societatea românească a fost guvernată de reglementări oficiale numite *Pravile*, *Îndreptare* sau *Codice*, care aveau menirea să ordoneze viața religioasă și cea laică a oamenilor. Dar, paralel cu aceste prescripții și recomandări, în mediul rural au circulat, de rând cu alte forme ale oralității folclorice, numeroase credințe legate de ce se poate, dar, mai ales, de ce nu se poate face în anumite momente ale vieții, sau în anumite zile din cursul anului.

În cultura tradițională românească interdicțiile nu constituie o specie folclorică distinctă, conținându-se cu precădere în tradiții, credințe și superstiții cu caracter restrictiv.

Superstițiile, la rândul lor, își trag originea din antichitatea precreștină, evoluând în timp, odată cu mentalitățile populare. Aflați față în față cu forțele naturii, oamenii au avut tendința firească de a încerca să le domolească. Credința în superstiții s-a născut din nevoia oamenilor de a avea un „aliat” împotriva acestor forțe, uneori distructive. Astfel, superstițiile aveau scopul de a-i ajuta pe oameni să evite dezlănțuirea forțelor naturii sau să se ferească de efectele lor, oferindu-le senzația de siguranță în viitor. În speranța că destinul poate fi controlat, din vremuri străvechi se recurgea la practici ritualizate ce presupuneau respectarea strictă a unor prescripții sau interdicții.

În fond, majoritatea practicilor și credințelor superstițioase au drept obiectiv prevenirea acțiunilor nefaste asupra destinului și influențarea viitorului într-un anumit sens, iar interdicțiile, prin care acestea se impun, au menirea de a bloca orice influență negativă care ar putea amenința buna desfășurare a vieții individului și comunității.

În lipsa unei legături demonstrabile între cauză și efect, crezând în superstiții, oamenii consideră că pot interveni și corecta modul în care vor decurge lucrurile, cu atât mai mult cu cât ocazional superstițiile erau „legitimate” și confirmate de evenimente nefericite din existența oamenilor.

Nu trebuie să neglijăm și faptul că anumite superstiții au fundamentare științifică. De exemplu, atingerea unui om bolnav nu era indicată, deoarece exista pericolul de a lua o boală infecțioasă.

În pofida omniprezenței superstițiilor în toate culturile, încadrarea acestora într-o definiție consolidată este destul de dificilă. Marcel Mauss considera superstițiile „o imensă masă informă, care plutește în jurul credinței religioase și a magiei păgâne.” Acest statut incert al superstițiilor a determinat, pe de o parte – ancorarea lor în zona marginală a culturii populare, pe de alta – punerea la index de către religia oficială și implicit a autorităților comunitare. În pofida circuitului general, pentru cercetători multă vreme superstițiile rămăneau „o credință deșartă, eres, teamă religioasă, neîntemeiată pe nimic, care inspiră omului acte și păreri împotriva bunului simț și a judecății sănătoase” (Candrea, 1931, p. 1233)

În cultura românească credințele populare superstițioase au traversat diverse etape de segregare, agreare și receptare. Și, dacă în circuitul general superstițiile constituiau o componentă indispensabilă a vieții țaranului român, însoțind marile evenimente din viața acestuia, mediul academic intelectual în a doua jumătate a sec al XVIII-lea, declarase război deschis „superstițiilor medievale”, considerate „păguboase” (Pop-Curșeu, 2013, p. 193).

Bătălia pentru luminarea „norodului” se ducea cu efortul conjugat al clerului și intelectualilor (reprezentanții Școlii Ardelene), care considerau superstițiile ca fiind responsabile de „în-apoierea” poporului și recomandau să se renunțe la experiența empirică și să se apeleze la știință și medicină atunci când apar probleme de sănătate (a se vedea Gheorghe Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, 1804).

Aceași desconsiderare crasă pentru credințele și practicile superstițioase ale românilor manifestă și preotul Dimitrie Țichindeal în *Sfaturile a înțelegerii cei sănătoase* (1802): „Și iară, din vremile cele de demult s-au obicinuit românii cu descântece și vrăji, și până în zioa de astăzi le țin, așa cât, când se nasc vră-

jesc, când se boteaze, vrăjesc, când se însoară sau mărită, vrăjesc, când stă în beserică și când iasă din beserică tot vrăjesc, la serbători mari vrăjesc, când se betelesc, când mor încă vrăjesc, și pentru ca să poată merje sufletul la Dumnezeu încă vrăjesc, când cumpără, când vinde, când merg se fure, când merg la judecată, vrăjesc, și toată întâmplarea și tot beteșugul au a lor osibite descântece și farmece” (apud. Pop-Curșeu, 2013, 170).

Schimbarea de optică asupra superstițiilor s-a produs în perioada romantică a „culegerilor folclorice”, când credințele și superstițiile au început a fi tratate ca vestigii ale trecutului și parte inerentă a culturii tradiționale orale. În perioada de început a etnologiei românești acestea au constituit subiect de interes folcloric, în special, ca element constitutiv al riturilor de trecere, sau parte componentă a calendarului popular. Abia ulterior credințele superstițioase au trezit interesul amatorilor de folclor ca parte indispensabilă a creației și mentalității populare.

Una dintre primele apariții editoriale de acest gen a văzut lumina tiparului la Buzău, în 1888 și conține *Superstițiile poporului roman (deosebite credințe și obiceiuri)* adunate de George S. Ioneanu. Culegerea cuprinde, așa cum menționează autorul în prefață, un număr mic din „numărul cel mare al credințelor și obiceiurilor poporului roman din diferite localități”. Este semnificativ că în primele două capitole, dedicate „credințelor și obiceiurilor la femeile însărcinate” și celor de la „nascerea unui copil și la diferite etăți ale lui”, se descriu o serie de interdicții valabile până în prezent.

Începutul secolului al XX-lea a fost marcat de apariția mai multor culegeri de credințe populare, inegale ca pondere și valoare științifică, dar elocvente pentru a demonstra interesul general în fața acestor vestigii culturale. Mai întâi trebuie să menționăm culegerile lui **Simion Florea Marian**, figură emblematică a etnologiei românești din acea perioadă, care a cercetat cultura populară, în linia inițiată de Bogdan Petriceicu-Hasdeu. În trilogia dedicată principalelor momente din viața omului –