

GEORGE  
PAUL  
MEIU



# Vin feciorii cu turca!

schimbări  
semiologice  
în  
obiceiurile  
cetei  
de feciori  
din Comăna



ARANIA



George Paul Meiu

\*

**VIN FECIORII CU TURCA!**



Coperta: **Mihaela Anghelina**

---

ISBN: 973-9153-73-9

Toate drepturile sunt rezervate Fundației Culturale ARANIA

**George Paul Meiu**

## **VIN FECIORII CU TURCA!**

**schimbări semiologice în obiceiurile cetei de feciori  
din Comăna de Jos**

*Braşov, 2004*

**Editura Fundației Culturale  
Arania**

*Mulțumiri gazdelor mele din Comăna de Jos, tanti Bucura și nenea Ghiță lu' Hirju, pentru căldura cu care m-au primit de fiecare dată în familia lor. Mulțumiri informatorilor mei pentru zilele petrecute cu mine, povestindu-mi și explicându-mi tot ceea ce doresc să cunosc; printre aceștia Vicuță Popa, Costică lu' Ieronim, Dinu Mon, Sivu Lancea, Gilu Leții, Gheorghe Popovici și alții. În mod special mulțumesc învățătorului comănărean Constantin Gubernat pentru materialele documentare oferite.*

*Cu o deosebită recunoștință mulțumesc domnului prof. dr. Constantin Catrina pentru colaborarea științifică la această lucrare și pentru consilierea activității mele de cercetare.*

*Nu în ultimul rând, doresc să mulțumesc celor care au sprijinit substanțial apariția acestei cărți: Daniel Drăgan, George Sava, Mariela Chiriță, Cecilia Constantinescu și Adrian Erbiceanu.*

# PARTEA ÎNTÂI

## 1. În loc de introducere... discursuri de început

„În perimetrul geografic al Europei de sud-est, din care România face parte integrantă, *numeroase manifestări comunitare de tip tradițional s-au păstrat în mod aproape miraculos, împreună cu o importantă încărcătură de semnificații arhaice*. Datinile și obiceiurile practicate în relație cu momentele fundamentale ale existenței – naștere, căsătorie, moarte – dar și cu unele momente importante din derularea calendaristică a timpului – solstiții, echinocții, mari sărbători religioase, începutul și sfârșitul unor activități lucrative etc. – *sunt practicate după aceleași legi nescrise ale ceremonialului și ritualului mitic, chiar dacă performerii sunt țărani sfârșitului de veac, din sate marcate de fenomenul modernizării.*”

Aveam să găsesc aceste cuvinte, cu ceva timp în urmă, pe un website dedicat participării românilor în 1999 la Festivalul Smithsonian de folclor din Washington D.C. Mi-a dat de gândit faptul că românii își prezentau aici obiceiurile populare ca păstrând „o importantă încărcătură de semnificații arhaice”, ba mai mult, ca fiind „practicate după aceleași legi nescrise...” în pofida schimbărilor de „modernizare” a satului. Oare este cu putință o asemenea afirmație? Pot semnificațiile unor acte comportamentale, fie ele rituale sau ceremoniale, să dăinuie fără a fi afectate de schimbările economice și sociale ale sistemului cultural de care aparțin? Cum ar fi posibil așa ceva când noi știm prea bine că toate elementele din componența unui sistem cultural sunt interrelaționate și că ele funcționează ca un tot unitar? Sau suntem noi cei care încercăm să dăm deliberat obiceiurilor „noastre” o notă de mitic, din variate motive tacite?

Prin această lucrare îmi propun să întăresc cu insistență semnele interogative de la finalul acestor întrebări. În acest scop, voi analiza o singură manifestare culturală, dintr-o singură localitate românească, având însă mereu în gând întrebările mai sus lansate. Atât manifestarea culturală pe care am ales-o, *ceata de feciori*, cât și localitatea în care aceasta este practică, *Comăna de Jos*, au o *istorie scrisă* bogată. Le-am ales nu pentru că nu s-a spus nimic despre ele, ci pentru că s-a spus destul ca să îmi pot permite o comparație etno-istorică.

Desigur, lucrarea de față se bazează în primul rând pe cercetarea mea proprie de teren, desfășurată în această localitate de-a lungul a trei ani. Recunosc că aceeași cercetare, însă asupra unor obiceiuri despre care nu s-ar fi scris nimic în trecut, nu s-ar fi putut finaliza într-o astfel de analiză. Atestările documentare, precum și materialele descriptive din diferite perioade, m-au ajutat, așadar, considerabil la înțelegerea schimbărilor și interpretarea semioticii.

Comăna de Jos, comuna la care se referă prezenta lucrare, se află în sud-estul Transilvaniei și este încorporată administrativ în județul Brașov. Pentru zona Țării Oltului [Făgăraș] și poate chiar pentru o arie mai largă, Comăna de Jos a ajuns să reprezinte un adevărat „focar de cultură populară tradițională”. Elemente ale vestimentației tradiționale de aici au fost reproduse în cantități considerabile pentru ansambluri de dansuri populare din numeroase centre urbane vecine, precum Făgărașul, Rupea, Victoria, Brașovul și Sibiu. Nu numai îmbrăcămintea, dar și „dansurile de Comăna”, scoase în lume, au contribuit la crearea unei aureole de mitic și pitoresc cu care a fost încununat numele localității. Și nu în ultimul rând, numeroasele publicații legate de Comăna și-au avut și ele propria lor contribuție în crearea acestei aureole radiante. În realitate, Comăna de Jos este o localitate la fel de puternic industrializată și „modernizată” ca toate celelalte sate vecine. Făcând abstracție de atașamentul pe care mi l-am creat pentru această localitate studiind-o, pot spune că nu există nimic care să fie mai bine conservat la Comăna de Jos și să nu fie în alte sate vecine, sau invers. Desigur, există mici particularități culturale locale, pe care am greși dacă le-am omite, însă nu aceste particularități sunt cele care aureolează numele localității. Avantajul pe care l-a avut Comăna de Jos, dacă poate fi numit *avantaj*, este că aici cultura tradițională a fost mult mai puternic „exploatăată” decât în alte localități. Așa se face că nu numai publicul *consumator* de folclor, dar și oamenii locului au ajuns la concluzia stereotipică potrivit căreia „la Comăna de Jos se păstrează tradițiile”. Firește, este vorba despre tradițiile „bătrânești”, „arhaice”. Îmi amintesc că înainte de a-mi începe studiul în Comăna, când făceam culegeri de folclor în satele vecine, eram mereu sfătuit de către oameni: „Apăi domnișorule, dacă vrei obiceiuri vechi, vechi, să mergeți la Comăna, că la ei s-o ținut cu treburi de astea”. Ajunsesem să am impresia greșită că localitatea Comăna de Jos ar fi un laborator viu de cultură tradițională. Era clar că aveam de a face cu un *mit* creat mai mult din exterior, iar apoi primit cu bucurie de comănari.

Obiceiurile cetei de feciori au reprezentat unul dintre principalele mijloace de *mitizare* ale culturii populare comănărene. Încă de după jumătatea secolului al XX-lea, parte din aceste obiceiuri au fost adaptate scenic, în același timp continuând să fie practicate și în intimitatea comunității. Oare, în acest context, am mai putea vorbi despre *aceleași obiceiuri* pentru trecut și prezent? Trebuie să ținem cont aici de faptul

că un *obicei* nu este compus doar dintr-o suită de *comportamente reci*, ci și din *semnificațiile* care într-un fel sau altul „dau viață” acestor comportamente. Iar aceste semnificații, după cum vom arăta, se schimbă o dată cu transformările principalelor niveluri socio-culturale ale comunității. Și aceasta pentru că oamenii, în mare parte, nu gândesc independent de sistemul cultural în care trăiesc. Or, dacă semnificațiile se schimbă, mai avem oare dreptul să vorbim despre *aceleași obiceiuri*? Aceasta este o problemă ce ține de etica abordării științifice și care necesită o atenție deosebită. Transcrierea acestei probleme în termeni matematici ar putea ajuta la elucidarea ei. Astfel, dacă considerăm că A este un comportament explicit, îndătinat, iar cifra care îi dă valoare multiplicându-l reprezintă semnificația acordată acestui comportament, semnificație care se schimbă în funcție de contextul socio-cultural, atunci, vorbind despre același obicei pentru trecut și prezent, neținând cont de schimbările semiologice, am declara în mod greșit că propozițiile  $A \times 4 = B$  și  $A \times 6 = B$  [unde A e diferit de 0, pentru că un element care *există* nu este vid] pot fi adevărate în același timp și sub același raport.

Acestea fiind spuse, mi-am definit într-un fel sau altul și propria poziție în raport cu întrebările mai sus formulate. De-a lungul lucrării, voi prefera însă să îmi relativizez poziția. Va trebui astfel să examinăm, pe baza materialelor referitoare la obiceiurile cetei din Comăna de Jos, dacă într-adevăr semnificațiile unor elemente materiale sau comportamentale se schimbă continuu, pentru a-și găsi o raționalitate în noile contexte socio-culturale. Mai mult, va trebui să înțelegem în ce măsură depind aceste semnificații de stabilitatea structurilor sociale ale comunității și cât de mult pot dăinui ele într-un sistem cultural stabil, fără a fi modificate.

În prezent, numeroși etnologi români continuă să folosească noțiuni ca obiceiuri „străvechi”, „arhaice”, „agrare” etc., referindu-se la obiceiuri contemporane, fără a se întreba dacă, de fapt, semnificațiile pe care aceste obiceiuri le codifică astăzi și cele pe care le codificau în trecut sunt aceleași sau nu. Din dorința de a prezenta o oarecare autenticitate pură, nealterată și, nu în ultimul rând, din teama unei confruntări directe cu realitatea tot mai rapid schimbătoare, această întrebare – care se vrea firească în orice cercetare etnologică – este în continuare evitată. De ce atâta teamă față de această întrebare? Probabil pentru simplul fapt că dacă ar fi să se recunoască profunzimea schimbărilor semiologice ale acestor elemente de cultură populară, ar trebui să se recunoască în cele din urmă că avem de-a face mai degrabă cu noi elemente culturale, decât cu rămășițe ale unor vechi orânduri tradiționale.

Să concretizăm cele spuse. Când analizăm obiceiuri, trebuie să ținem cont că avem de-a face cu două componente principale: 1. elementul *fizic* [fie el comportament sau obiect material] și 2. elementul *metafizic* [semnificația acordată celui dintâi element]. Raportul dintre



aceste două componente este unul dinamic. L-aș asemăna chiar cu relația dintre pământ și semnificațiile acordate de țăran pământului. Aceste semnificații, știm bine, s-au schimbat în numeroase rânduri de-a lungul istoriei. Pentru triburile paleolitice de vânători, pământul nu semnifică același lucru ca pentru horticultorii de mai apoi. La început de secol al XX-lea, la Comăna de Jos, de pildă, pământul reprezenta probabil sursa principală de hrană și, în același timp, o importanță sursă de prestigiu social. Cine avea pământ era om cu rost. Apoi, cu dezvoltarea întreprinderilor industriale, tot mai mulți țărani încep a-și vinde forța de muncă, în acest caz pământul devenind doar o sursă suplimentară de venit. Pământul continuă să reprezinte o formă de prestigiu social, fără însă a mai fi fundamental în definirea omului cu rost. Acum omul cu rost era cel cu serviciu. Pământul devine *avere*. Apariția C.A.P.-ului, în comunism, slăbește relația țăranului cu pământul. Acum pământul este asociat cu norme de lucru obligatorii, care îl solicită în plus. La revendicarea pământului de după '89, apar alte semnificații. Mulți tineri locuiesc deja în orașe, iar bătrânii lucrează mai mult „să nu rămâie nelucrat... că ne râde lumea”. Cei care continuă însă să lucreze pământul cu seriozitate fac acum *agricultură* în sens capitalist, pământul reprezentând în consecință nu atât o sursă de hrană, cât una de profit financiar. Desprindem că pământul este *același* element fizic, mai mult sau mai puțin schimbat, dar semnificațiile care i-au fost acordate au fost *diferite* de la o epocă la alta, ba câteodată și de la o generație la alta. Este evident că nu este corect să vorbim despre *aceeași* relație între țăran și pământ, indiferent de epoca la care facem referire. În același fel, comportamentele din componența unui obicei se pot păstra, în timp ce semiotica care le raționalizează se schimbă. De ce am mai fi nevoiți să vorbim despre *același* obicei?

Ce ar mai trebui amintit aici este faptul că nu întotdeauna, o dată cu trecerea timpului, schimbările semiotice fac ca elementul material sau comportamental pe care îl însoțesc să *scadă* în valoare pentru membrii comunității. Procesul poate lua și o turnură inversă. Să luăm un alt exemplu. Mai demult, în Comăna de Jos, lăzile de zestre reprezentau obiecte necesare pentru căsătoria fetelor. Prin anii '60-'70, unele femei ajunseseră să scoată lăzile în curte, să le rupă capacele și să țină în ele cloșca cu pui. Altele își suiau lăzile în poduri, pentru a pune în ele mălaiul sau făina. Când însă, prin anii '90, țiganii au început să achiziționeze astfel de obiecte pe „bani frumoși”, lăzile au început din nou să fie așezate la locuri de cinste și protejate. Remarcăm că același obiect scade întâi de la o valoare uzuală, ceremonială și socială, la una doar uzuală, ca mai apoi să capete o importanță valoare socială: cine are o astfel de ladă devine într-un fel superior unuia care nu o are.

Între semiologia elementelor culturale *materiale*, precum lada și moșia, prezentate în exemplele de mai sus, și semiologia elementelor *comportamentale*, nu există o prea mare diferență. Atât obiectele materiale, cât și comportamentele pot îndeplini funcții rituale sau

ceremoniale și nu de puține ori ambele acționează împreună, în constituirea obiceiurilor. Actanții implicați în anumite acte rituale sau ceremoniale folosesc de multe ori obiecte materiale, care trebuie considerate ca făcând parte din acele acte și ca participând la crearea semioticii respectivelor obiceiuri.

Înainte de a continua discuția referitoare la semiotica obiceiurilor, este necesar să clarificăm ce trebuie să înțelegem prin termenul de *obicei*. Nu de puține ori întâlnim acest termen ca determinând în aceeași măsură o *practică concretă* [un singur rit sau ceremonial], dar totodată și o suită de astfel de practici. De exemplu, folosim în același timp formule ca „*obiceiul* de a se cânta mireasa” și „*obiceiul* nunții”. Ambele formule sunt bine cunoscute, atât în limbajul uzual, cât și în cel științific. În plan logic, apare însă o eroare, întrucât cel dintâi *obicei*, știm bine, este integrat celui de-al doilea. În acest caz, printr-un simplu raționament logic, am obține propoziția: *un obicei este compus din mai multe obiceiuri*, ceea ce ar genera o eroare metodologică. Așadar, pentru mai multa rigoare pe care o pretind acestei lucrări, propun a desemna prin *obicei* doar practica *atom* [ex. cântatul miresei] și prin *suită de obiceiuri* multitudinea de practici coagulate în jurul unui centru ideatic comun [nunta, înmormântarea, ceata de feciori]. În acest sens, într-o abordare generală, nu voi vorbi despre „*obiceiul* cetei de feciori” ci despre „*obiceiurile* cetei de feciori”.

Dar să vedem acum ce este ceata de feciori. Am putea defini această manifestare culturală ca fiind o suită de obiceiuri de amploare la nivelul fiecărei localități, organizate de un grup de cinci până la douăzeci de feciori, cu vârste între 15 și 25 de ani, de-a lungul sărbătorilor de Crăciun [6 decembrie – 7 ianuarie], uneori și de Paști. Firește, fiecare sat își are regulile sale în ceea ce privește perioada de existență a cetei, precum și limitele de vârstă ale membrilor, ceea ce face ca o astfel de definiție să fie extrem de elastică. Acest gen de ceată se regăsește în majoritatea zonelor intracarpatică, dar pe alocuri și în zone extracarpatică, precum Moldova, Muntenia și nu numai. În plus, în Transilvania, ceata de feciori reprezintă o manifestare culturală practică și în unele sate de sași și maghiari. Pentru moment, va trebui să ne mulțumim cu această succintă prezentare, întrucât a face referire la aspectul semiologic al cetei ar însemna să riscăm a o încadra într-o epocă sau alta.

În cele ce urmează aș dori să abordez dificultățile pe care le presupune culegerea datelor descriptive cât mai exacte, de către etnograf, pentru ca apoi acestea să ducă cu adevărat la înțelegerea semioticii unor obiceiuri, precum cele de ceată. Oare este suficient să descriem un element de cultură cu obiectivitatea pe care ne-o pretind științele sociale, obiectivitate care, la un moment dat, creează o oarecare distanțare între acțiunea observată și observator? Cercetarea directă în teren, considerată ideală, se bazează pe observarea unor

fapte cât se poate de neperturbate de prezența *outsider*-ului. În acest sens, cercetătorul se vede nevoit să se împrietenească cu subiecții observației sale, pentru a garanta materialului său etnografic meritul de a fi redat *intimitatea nealterată* a sistemului cultural studiat. Așadar, când subiecții cercetării renunță la ajustarea comportamentelor lor pentru a se integra prezenței cercetătorului, acesta din urmă se declară adesea învingător. Îmi amintesc cât de bucuros am fost eu când cei pe care îi studiam în Comăna de Jos, după un timp, au renunțat la a mi se adresa prin pronumele de politețe, ba mai mult, am devenit de-a dreptul fericit când feciorilor din ceată nu le mai era rușine să înjure sau să facă glume „deochiate” în prezența mea. Aceasta însemna că într-un fel sau altul mă apropiam tot mai mult de intimitatea grupului, ceea ce pentru mine reprezenta un adevărat succes.

Problema pe care vreau s-o ridic aici pune însă sub semnul întrebării faptul că pătrunderea în intimitatea unui grup și *observarea* acestei intimități, așa cum se exprimă ea la nivel comportamental, ar putea fi sinonimă cu actul *cunoașterii* unor obiceiuri. Astfel, este oare suficient să observăm și să descriem cu amănunt desfășurarea unor obiceiuri pentru a le cunoaște? Puțin probabil, însă mulți cercetători cad în această capcană. A observa un obicei înseamnă a inventaria o serie de comportamente *reci*. Unde rămân însă semnificațiile acestor comportamente, cele care, după cum spuneam, le „dau viață”? Cum pot fi observate semnificațiile unor acte rituale sau ceremoniale, când, știm bine, acestea sunt *implicite*? A folosi metoda interviului nu este nici pe departe cea mai bună soluție. Informatorii nu conceptualizează de cele mai multe ori componentele obiceiului în termenii structurali ai cercetătorului. În acest caz, a privi efectele pe care le produce un obicei poate reprezenta o soluție. Însă nici aceasta nu va putea da naștere decât unor simple ipoteze. Ceea ce trebuie să se înțeleagă este necesitatea de a cunoaște și *trăirea* pe care o presupune un act ritual sau ceremonial pentru actanții săi. Trăirea subiectivă a unui act cultural devine antagonică pasivității cercetătorului obiectiv. Nu este același lucru să fii în mijlocul evenimentelor prin participare directă, sau să le privești de pe tușă. În acest sens, James P. Spradely consideră că observația non-participativă și cea pasivă sunt mai puțin eficiente decât observația cu participare moderată și cea cu participare activă<sup>2</sup>. A reuși însă să obții o astfel de participare poate fi adesea extrem de greu, dacă nu chiar imposibil. Accesul la oficierea a numeroase ritualuri este limitat doar membrilor unei comunități, ba mai mult, uneori doar anumitor clase de vârstă.

Îmi amintesc acum de o experiență personală, legată de ceata de feciori, nu din Comăna de Jos, ci din satul de unde îmi am eu obârșia, Vlădeni, sat aflat la aproximativ douăzeci de kilometri de Comăna noastră. Când eram copil și mergeam acolo în vacanțele de iarnă, am avut ocazia să privesc obiceiurile a numeroase cete, din diverși ani, firește fără a mă putea implica direct. Ce putea să caute un

copil în obiceiurile feciorilor?! Oricum, aceste obiceiuri mă fascinau într-un mod deosebit. Puteam să le descriu cu lux de amănunte, ceea ce de altfel și făceam când mă întorceam acasă, la oraș. În timp, am putut să mă apropiu tot mai mult de acest sat și să mă împrietenesc cu oamenii de acolo. Așa se face că la împlinirea vârstei de 18 ani, am putut deveni eu însumi membru al cetei de feciori. Îndeplineam aproape toate condițiile pe care această participare le presupunea. Eram vlădărean la origine, aveam o vastă rețea de rude, aveam vârsta potrivită, recutasem etc. O singură „deficiență” ar fi putut-o reprezenta faptul că nu locuiam în sat. Dar nu eram singurul și, în plus, aceasta nu am simțit să mă fi afectat în vreun fel. Am avut, astfel, o oportunitate deosebită, de a intra în mijlocul problemei de care eram atât de interesat. Ceea ce aveam să descopăr era că obiceiurile, pe care le cunoșteam atât de bine din afară aveau să mi se pară cu totul diferite în momentul în care le *trăiam*, în interior. Ceea ce vreau să spun este că *trăirea* dă valoare actelor, ea este cea care contribuie decisiv la menținerea sau schimbarea semioticii. Semnificațiile sunt menținute în mare parte prin intermediul trăirii actanților și nu pot exista independent de aceștia. Or, poate că ceea ce ar trebui să cunoaștem în demersul nostru etnografic este și această *trăire*, pe care apoi s-o descriem, pe cât posibil, în termenii sistemului cultural cercetat.

Subiectivitatea celor pe care îi studiem trebuie să fie de un interes deosebit pentru noi. În subiectivitate găsim viziunea oamenilor asupra lumii, ceea ce germanii numeau *Weltanschauung* și ceea ce de fapt reprezintă elementul-cheie pentru interpretarea semiologică a diferitelor elemente de cultură. Cum este cazul obiceiurilor de pildă, acestea trebuie înțelese în termenii culturali ai celor care le practică, ceea ce necesită din partea noastră, a celor care le studiem, nu numai un proces de relativizare culturală, dar și unul de însușire a mentalității și a modului de viață ale subiecților noștri, fie și pentru cel mai scurt timp.

Apoi nu trebuie să uităm etnocentrismul, pe care, vrem, nu vrem, îl avem în noi, unii mai mult, alții mai puțin. O relativizare absolută nu poate fi cu puțință, din moment ce și cercetătorii fac parte dintr-o cultură sau alta. Într-un timp, antropologia credea că, pentru a reduce cât mai mult etnocentrismul, cercetătorul trebuie să studieze culturi cât mai diferite de a sa. În conformitate cu această idee, cât etnocentrism s-ar ascunde oare în cercetarea românilor de către români? Este firesc ca nouă, românilor, unele elemente culturale să ni se pară atât de „normale” încât să refuzăm a le cântări și a le reconsidera mereu. Chiar dacă studiem o localitate din Maramureș sau ușa din Teleorman, există un substrat cultural comun, „național”, care indiscutabil ne aparține și nouă, celor care studiem. În această ordine de idei, să fie oare mai valoroase studiile străinilor asupra noastră, tocmai din această cauză? Dacă ne amintim de lucrarea cercetătoarei americane Gail Kligman în leudul maramureșean<sup>3</sup> și de multe altele, ne vine a răspunde că da. Ceea ce am putea valorifica pe viitor mai mult, ar fi

tocmai această trăire subiectivă care, cu ajutorul cunoștințelor noastre de etnologie, ar putea avea ca rezultat materiale mult mai valoroase din punct de vedere științific. În plus, antropologia modernă încurajează tot mai mult cercetarea *acasă*, ceea ce înseamnă că, indiscutabil, putem crea materiale de valoare studiind propria noastră cultură. Totul depinde însă de capacitatea fiecăruia de a-și relativiza propriile valori și, de ce nu, propriul mod de viață.

Se poate spune că, până în prezent, în numeroase lucrări de etnologie realizate de către români se resimte o serie de tendințe, dintre care una destul de des întâlnită ar fi cea de „conservare a specificului național românesc”. Această tendință a făcut ca mulți etnologi români ai secolului al XX-lea să privească cu insistență asupra elementelor de cultură românească *tradițională*, chiar dacă pentru comunitate acestea nu mai aveau o importanță deosebită. În același timp, aceștia refuzau a recunoaște civilizația contemporană ca reprezentând de asemenea un subiect de cercetare al domeniului lor. Această direcție unilaterală, firește subiectivă, menținută cu convingere de muzee și instituții de cercetare, care pe alocuri continuă și astăzi să se axeze doar pe *tradiționalul sătesc*, avea să ducă la limitarea spectrului de înțelegere a problemelor etnologice. A prezenta doar ceea ce ne convine reprezintă, indiscutabil, o atitudine subiectivă. Voi dezvolta mai mult această problemă, din perspectiva evoluției sale istorice, când voi face referire la valorificarea artistică și la axarea pe estetic în legătură cu obiceiurile cetei comănărene, în capitolul 9. Acum trebuie doar să înțelegem că aceste atitudini au fost cele care au contribuit considerabil la mitizarea satului românesc. Această mitizare a culturii populare reprezintă în cele din urmă o modificare a realității, întrucât a prezenta *selectiv*, și nu *complet*, înseamnă a crea evidențe false celor pentru care creăm, posteritate sau contemporani.

Ceata de feciori, mai ales ca manifestare culturală *tradițională*, a reprezentat tema de studiu a numeroși cercetători, ale căror contribuții vor fi folosite în diferite momente ale analizării materialului etnografic din Comăna de Jos. Printre aceștia, Ion Mușlea<sup>4</sup>, Richard Wolfram<sup>5</sup>, Traian Gherman<sup>6</sup>, Ion Chelcea<sup>7</sup> și Petru Caraman<sup>8</sup> sunt doar câțiva cercetători care își leagă indispensabil numele de primele înfăptuiri și analizări ale materialelor etnografice referitoare la obiceiurile cetelor de feciori românești.

Înainte de toți însă, sociologul Traian Herseni<sup>9</sup> merită o atenție deosebită aici, atât pentru profesionalismul său și pentru rigoarea sa metodologică, cât și pentru faptul că aduce o bogată contribuție la interpretarea simbolisticii primordiale a unor colinde și elemente de obicei ale cetelor din Țara Oltului [Făgăraș], zonă în care se află și localitatea Comăna de Jos. Lucrarea sa, *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului* [1977], după cum o numea Datcu, „una dintre cele mai solide cercetări din ultimele decenii”<sup>10</sup>, ne va fi de mare folos pentru

stabilirea simbolurilor primordiale ale cetei comănărene. Prin această lucrare, Herseni dovedește o profundă cunoaștere a elementelor de cultură populară din zonă. Această cunoaștere rezultă atât dintr-o detaliată cercetare de teren, cât și dintr-o experimentare subiectivă a vieții de aici. Să nu uităm că Herseni s-a născut și a crescut în satul Iași, Făgăraș. În același timp, trebuie să ținem cont că predispozițiile cu care Herseni reprezintă științific cultura populară din Țara Oltului [Făgăraș], rezultate din participarea sa la mișcările legionare din zonă precum și la alte diferite probleme sociale locale, dau lucrării tendința discutabilă de a insista asupra prezentării acestei zone ca o entitate de sine stătătoare cu o puternică continuitate istorică pe aceste meleaguri.

Ilie Moise<sup>11</sup>, prin lucrarea sa *Confrenii carpatice de tineret. Ceata de feciori*, publicată în 1999, realizează una dintre cele mai ample descrieri etnografice ale cetelor de feciori „tradiționale” și ale activităților acestora, așa cum apar ele în Transilvania și nu numai. Totodată, Moise stabilește care sunt elementele care dau unitate acestor obiceiuri pe întinderea mai multor zone etnografice, precum și care sunt diferitele lor particularități zonale. Pe de altă parte, cetele de feciori sunt tratate într-un vacuum temporal [ca *instituții tradiționale românești*], ceea ce reduce considerabil înțelegerea lor în concordanță cu diversele contexte socio-culturale ale diferitelor perioade istorice. Mai mult, Moise acordă prea puțin spațiu înțelegerii semiologiei obiceiurilor cetei de feciori subapreciind importanța acesteia și tratând-o selectiv în contextul *funcțiilor sociale*. În realitate, ceea ce acționează ca funcție socială în comunitatea tradițională, de fapt, este „îmbrăcat” într-o puternică simbolistică magico-religioasă, căreia trebuie să i se recunoască *cel dintâi merit* în raționalizarea obiceiurilor.

Lucrarea de față își propune, în primul rând, a oferi culturii populare comănărene, atât de mult mitizate, alternativa *realului crud*. Voi descrie și voi analiza pe cât posibil *tot* ceea ce ar putea fi sugestiv pentru înțelegerea simbolisticii obiceiurilor de ceată. În cele câteva fișe de observație anexate acestei lucrări poate fi găsită acea *realitate crudă* de care vorbeam. Aici, atât colindele, cât și „cântecele de mahala”, pe care feciorii le ascultau la joc; atât limbajul ceremonial, folosit pentru a conversa cu cei colindați, cât și limbajul uneori „vulgar” pe care feciorii îl foloseau pentru a vorbi între ei, toate fac parte integrantă din aceeași descriere de obiceiuri. A le fi consemnat doar pe unele în defavoarea altora ar fi însemnat a denatura realitatea.

În al doilea rând, îmi propun să dovedesc, referitor la obiceiurile cetei din Comăna de Jos, ceea ce afirmam mai sus despre schimbarea semnificațiilor. Astfel, va trebui să înțelegem care au fost schimbările socio-culturale suferite de localitatea Comăna de Jos și care au fost efectele acestor schimbări asupra aspectului semiologic al obiceiurilor studiate. În acest demers, rezultatul final îl va reprezenta înțelegerea semnificațiilor și simbolurilor care creează actualmente baza

ideologică a acestor obiceiuri. Aici, vom întreba ce înseamnă aceste obiceiuri ale cetei de feciori organizate cu prilejul Sărbătorilor Crăciunului, pentru niște „feciori” care au în case televizoare și casetofoane, care se deplasează conducând Daciile taților lor, care fac naveta la școală la oraș, care cunosc de mult gustul de Coca-Cola în primul rând de la *bufetul* din sat, care merg duminica la discoteca înființată într-o veche moară de pe hotarul satului etc.? Vom întreba apoi ce reprezintă organizarea acestor obiceiuri pentru restul oamenilor din Comăna de Jos, care și ei trăiesc în același context cultural, mult diferit de cel de acum douăzeci de ani, mai mult diferit de cel de acum cincizeci de ani și cu totul diferit de cel de acum o sută de ani?

Nu în ultimul rând, va trebui să înțelegem că acele elemente care au fost introduse în ultimul timp în obiceiurile cetei de feciori și despre care mulți ar crede că reprezintă primii pași spre globalizare, de fapt sunt reinterpretate și adaptate sistemului cultural local. În acest sens, vom vorbi despre *creolizarea* elementelor culturale preluate din cultura capitalismului occidental, adică despre particularizarea unor elemente străine prin atașarea unor semnificații noi de către membrii sistemului cultural adoptiv. Vom vedea astfel că ceea ce unii ar numi poate „pierdere de semnificații” reprezintă, de fapt, un proces continuu de resemnificare.

Pentru a realiza cele propuse, vom aborda următoarea traiectorie metodologică. Vom începe mai întâi, în capitolul următor, prin a realiza o descriere etno-istorică comparativă a comportamentelor culturale din componența obiceiurilor cetei comănărene. Folosind materiale etnografice din diferite perioade, vom arăta cum s-au schimbat anumite elemente și cum au dispărut sau apărut altele. Vom încerca apoi, în cea de-a doua parte a acestei lucrări, să stabilim anumite ipoteze despre cele ce au fost *simbolurile primordiale* ale elementelor comportamentale și materiale descrise. În cea de-a treia parte a lucrării, vom urmări schimbările socio-culturale ale localității studiate, așa cum s-au desfășurat ele în ultimele două secole, pentru a ajunge în cele din urmă să privim asupra semioticii contemporane a obiceiurilor de ceată.

În tot acest demers, așa cum se va putea vedea, accentul cade pe necesitatea de a înțelege orice element cultural în contextul în care acesta există și niciodată izolat de acel context. Ca atare, propun o perspectivă *holistică*, care mă va obliga să deschid numeroase paranteze în text, tocmai pentru a încadra un obicei sau altul în diferitele contexte istorice în care dorim să îl înțelegem. Atenție! Această lucrare nu se vrea o analiză a culturii populare din Comăna de Jos, ci doar a *unui singur* element de cultură populară din acest sat. Aici nu este vorba neapărat despre obiceiurile cetei de feciori, ci doar despre semiologia acestor obiceiuri. Însă, pentru a înțelege această semiologie în adevărata sa profunzime, voi face referire la tot atâtea alte elemente de cultură populară din acest sat, câte vor fi necesare.

## Note bibliografice

1. <http://www.romanian-folklife.ro/Rom/>
2. James P. Spradley (1980) *Participant Observation*, New York: Holt, Rinehart & Winston, pp. 59-61.
3. Gail Kligman (1998) *Nunta mortului: ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*, Iași: Editura Polirom.
4. Ion Mușlea (1930) *Obiceiurile junilor brașoveni*, în „Lucrările Institutului de Geografie al Universității din Cluj”, Cluj, an IX, vol. V, 74 pag.
5. Richard Wolfram (1934) *Altersklassen und Männerbünde in Rumänien*, în „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft”, LXIV, Viena, pp. 112-128.
6. Traian Gherman (1939) *Tovărășiile de Crăciun ale feciorilor români din Ardeal*, în „Anuarul arhivei de folclor”, Cluj, 77 pag.
7. Ion Chelcea (1981) *Noi contribuții la studiul ceteilor de feciori din țara noastră: vălari-ciurlezi-iordănitari*, în „Vrancea – Studii și comunicări”, IV, Focșani, pp. 423-449.
8. Petru Caraman (1983) *Colindatul la români, slavi și alte popoare. Studiu de folclor comparat*, București: Editura Minerva.
9. Traian Herseni (1977) *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a ceteilor de feciori din Țara Oltului*, Cluj: Editura Dacia; – (1997) *Colinde și obiceiuri de Crăciun. Cetele de feciori din Țara Oltului (Făgăraș)*, București: Editura Grai și suflet – Cultura Națională.
10. Iordan Dăcu (1998) *Dicționarul etnologilor români*, vol. I, București: Editura Saeculum, p. 311.
11. Ilie Moise (1976) *Buta junilor. Obicei de iarnă din sudul Transilvaniei*, Sibiu; – (1999) *Conferenții carpatice de tineret. Ceata de feciori*, Sibiu: Editura Imago.

## 2. Obiceiurile cetei de feciori din Comăna de Jos

### Date și consemnări referitoare la ceata de feciori din Comăna de Jos

Numeroase materiale făcând referire la obiceiurile cetei comănărene, fie ele simple atestări documentare sau ample descrieri etnografice, aveau să apară mai ales de-a lungul secolului al XX-lea. Faptul este îmbucurător, întrucât aceste materiale facilitează o mai bună înțelegere a schimbărilor survenite în planul comportamental și material al acestor obiceiuri. Cu ajutorul acestor materiale-document, dar și cu ajutorul *istoriei orale*, vom putea privi prin comparație la ce au fost și ce sunt obiceiurile cetei de feciori din Comăna de Jos.

După atestarea documentară a cetei de feciori din Cergăul Mic, județul Alba, în 1647<sup>1</sup>, cea de a doua atestare documentară a unei cete din Transilvania este cea din Comăna de Jos. Într-un document datând din 31 octombrie 1767, „dregătorii satului [...] Comăna de Jos adevăresc pentru David Neaga [...] șederea lui Onea [Ion] Vodă din Comăna de Sus, în casa acestuia, în timpul sărbătorilor de iarnă ale anului 1765”<sup>2</sup>. Documentul, scris cu litere chirilice, a cărui primă transcriere i-o datorăm lui Aurel Răduțiu [1977], amintește ceata de feciori sub numele de „obcină”, amintește faptul că adunarea feciorilor avea loc cu ocazia sărbătorilor de Crăciun, menționează „gazda”, jocul [„s-au jucat”] și câteva elemente ale vestimentației feciorilor:

„Noi, biraele satului, împreună cu jurații noștri și cu toți sătenii din Comana de Jos, dăm această credincioasă atestare a noastră la mâna lui David Neaga, jobagiul cinstitei nații, ca să fie de credință în rândul acestui lucru, precum că în anul <17>65 au venit Onea Vodă, cătană în Comana de Sus, la moșia sa, la rudele lui și au șăzut vro doao sau trei luni la casa lui până la Crăciunul nostru, fiind feciorii de aici din satul nostru, Comăna de Jos, la David Neaga, după cum aveam noi obcină rumâni, de să adună pe sărbători feciorii. Ion Vodă, cunoscându-să cu feciorii de aici din satul nostru, au venit aici în satul nostru și, întâlnindu-să cu feciorii, s-au dus-să cu ei la gazda lor, adică la David Neaga și au șezut și s-au jucat cu feciorii pă<nă> au eșit sărbătorile noastre ale rumânilor, apoi iarăși s-au dus la casa din Comana de Sus, apoi de acolo s-au dus, mai mult noi aicea în satul nostru nu știm să fie șăzut. Iară atunci, pă sărbători, noi nu l-am văzut în mondire cătănești îmbrăcat, ci în haine rumânești, în cioareci și în zeichie, în căciulă și părul înnodat de două părți, pentru care lucru se dă această atestare, de aici din satul nostru, precum este obiceiul, întărată. [...]”

O următoare atestare referitoare la obiceiurile din Comăna de Jos datează din 1890. Este vorba despre articolul ziaristului Ioan Popa<sup>3</sup>, care realizează o descriere a obiceiurilor *plugarului*. Acestea se

desfășoară în cea de-a doua zi de Paști, tot sub organizarea feciorilor din sat și, după cum vom vedea, au avut puternice conexiuni cu obiceiurile de iarnă ale cetei.

Începând cu secolul al XX-lea, o dată cu dezvoltarea câmpului științific al etnografiei și sociologiei, materialele referitoare la ceata de feciori din Comăna de Jos încep să devină mult mai numeroase și, totodată, mai riguros lucrate. O primă descriere etnografică a obiceiurilor cetei de feciori din Comăna de Jos o datorăm lui Traian Herseni, care în perioada interbelică colecta, după chestionare *directive* riguros lucrate, date ample despre toate cetele de feciori din Țara Oltului. Acest bogat material etnografic a fost publicat post-mortem abia în 1997, sub titlul *Colinde și obiceiuri de Crăciun. Cetele de feciori din Țara Oltului*. Materialul referitor la obiceiurile cetei feciorilor comănari, valorificat sub titlul „*Turca*” de feciori din Comăna de Jos<sup>4</sup>, fusese cules pe bază de interviu, în anul 1938, de la următorii informatorii: Ion Ițu (22 ani) – fost *turcaș*; Gheorghe A. Șerbu (21 ani) – fost *chimnițer* și Iosif Lancea (26 ani) – fost *vătav mare*<sup>5</sup>. Traian Herseni face referire la modul feciorilor de a se constitui în ceată, la funcțiile și atribuțiile fiecăruia, la pregătirile lor de la Sfântul Nicolae până la Crăciun [inclusând și o descriere detaliată a *turcii*], la colindatul propriu-zis [redă textul colindelor], la joc, *burduhoaze*, Bobotează, Anul Nou și la *desfacerea turcii*.

Un următor material-document datează din 29 august 1960. Este vorba despre o *scrisoare* adresată de Ioan Fătu, atunci de 29 ani, din Comăna de Jos, cercetătorului Constantin Catrina, pe atunci referent cultural la Rupea. Scrisoarea cuprinde o descriere subiectivă, firește, realizată din perspectiva *insider-ului* predispus să omită anumite detalii de interes științific, probabil neconsiderându-le importante. Totuși, scrisoarea își regăsește valoarea prin exemplificarea unei poziții axiologice locale cu privire la obiceiurile cetei din acea perioadă, dar și prin relevarea unor informații prețioase despre aceste obiceiuri.

Mult mai valoroase din punct de vedere etnografic sunt *fișele de teren* ale cercetătorului Constantin Catrina, dateate din 24 decembrie 1960. Este vorba despre *notițe* rezultate dintr-o activitate de observație a desfășurării obiceiurilor cetei. Regăsim informații valoroase referitoare la gazda feciorilor, la colindatul acestora, la muzicanți, la organizarea jocului și a obiceiurilor *burduhoazelor*. În finalul acestor descrieri, este notată o serie de citate de un deosebit interes științific, cuprinzând opinii și informații ale comănarilor raportate la ceata de feciori, dar și o serie de notații muzicale ale câtorva melodii legate de aceste obiceiuri.

O ultimă descriere a obiceiurilor de ceată din Comăna o regăsim în cartea profesorului comănar Cornel Comșa<sup>6</sup>, publicată în 1975. Tratănd aici mai multe aspecte ale culturii populare *tradiționale* din Comăna de Jos și Comăna de Sus, referirea la obiceiurile cetei de feciori se face în același context pentru ambele sate, neținându-se

cont de particularitățile fiecăruia. Ni se oferă date privitoare la funcțiile pe care feciorii le ocupă în ceată, o descriere a turcii, a colindatului și a burduhoazelor. În general, materialul se prezintă destul de sumar, însă își regăsește importanța în sensul de a fi confirmat persistența anumitor comportamente îndătinat, ceea ce ne va fi de folos în analizele din următoarele capitole.

#### Descrierea etno-istorică a obiceiurilor cetei de feciori din Comăna de Jos

Voi prezenta aici mai ales *normele și regulile* după care oamenii cred că trebuie organizate aceste obiceiuri. Cine va citi însă cele câteva fișe de observație, pe care le-am atașat acestei lucrări în anexa 1, va putea remarca faptul că multe dintre cele descrise în acest capitol nu reprezintă modul *real* de desfășurare a obiceiurilor, ci mai mult modul *ideal*. În fapt, aceste comportamente considerate *ideale* se combină inseparabil în desfășurarea unui obicei sau a altuia, cu un mai mare număr de comportamente dictate de *liberul arbitru* al fiecăruia. Trebuie înțeles acest lucru pentru ca cele descrise mai jos să nu dea impresia unor imperative absolute.

Să vedem pentru început ce înseamnă ceata de feciori ca *unitate socială*. Ca mijloc lingvistic de referință, pentru acest *grup* al feciorilor, în Comăna de Jos, se folosesc doi termeni: în primul rând *turcă*, prin expansiune de la numele măștii care însoțește feciorii la colindat, și în al doilea rând, mai puțin folosit, termenul *ceată*. Astfel, se întâlnesc des expresii ca „feciorul cutare e la *turcă*” [înțelegându-se că face parte din *ceată*], „gazda *turcii*” [cu sensul de gazdă a *cetei*], iar prin expansiune „*turcaș*” poate însemna [cu sens secundar] și *cetaș* [membru al *cetei*], nu numai jucător al măștii. Pentru a evita o eventuală confuzie între noțiuni, voi prefera să utilizez mai departe termenul de „*ceată*”.

În Comăna de Jos, ceata este constituită din *cinci* băieți, numărul membrilor fiind respectat cu strictețe în fiecare an. În ceata din decembrie 2001, vârstele feciorilor erau cuprinse între 16 și 21 de ani. Unul singur avea 16 ani, și acesta reprezenta un caz de excepție, întrucât: „cel care o trebuie să fie [...] n-o mai vrut să stea și s-o înlocuit”<sup>7</sup>, de regulă limita inferioară de vârstă fiind 18 ani<sup>8</sup>. În ceată, fiecare fecior ocupă o funcție bine conturată de atribuții și îndatoriri:

„Sunt cinci băieți și sunt cinci funcții. E *vătav mare*, *vătav mic*, doi *turcași*, un *chimnițer*. Țștia, fiecare are atribuțiile lui de servici.”<sup>9</sup>

În ceea ce privește *statutele*, ca ierarhie socială a cetei de feciori, nu regăsim nici o schimbare din 1938 [de la consemnarea lui Herseni] și până în prezent: [1] *Vătavul mare* este conducătorul acestei unități sociale, autoritatea supremă căreia feciorii trebuie să i se supună:

„...funcția lui e ca toată ceata să fie respectabilă și să se comporte foarte frumos, fără discuții, fără certuri, fără beții.”<sup>10</sup>

În unele cazuri, autoritatea sa este resimțită și în afara cetei. După cum vom vedea, el este cel care *conduce* și muzicanții cetei [spunându-le unde, când și ce să cânte, stabilindu-le programul ș.a.m.d.], și *colăcerii* [cei ce poartă colacii]. Statutul dobândit de vătav mare face ca autoritatea posesorului să fie resimțită, conștient sau nu, și în rândul celorlalți tineri din sat. Pentru a putea fi *demn* de o asemenea autoritate, cel care este ales *vătav mare* trebuie să fie trecut de armată<sup>11</sup> și nu numai:

„Vătavul [mare] se alege după un băiat liniștit din comună. Să fie un băiat, [care] să știe să joace, să se poarte frumos cu lumea. Și dacă e vătav [mare], trebuie să fie organizator bun. [...] ... se ține seamă să fie un băiat cuminte, văzut în sat și plăcut de tineret. [...] El e răspunzător la toată turca, adică la toată ceata, care există.”<sup>12</sup>

Pe de altă parte, se ține cont ca vătavul mare să aibă și participări anterioare la ceată<sup>13</sup>, pentru a cunoaște cât de cât cum trebuie aceasta să funcționeze:

„...întotdeauna, care este vătav [mare] o trecut prin perioada asta, de o fost prima dată *chimnițer*, pe urmă o fost *turcaș* și [abia] pe urmă *vătav* [mare].”<sup>14</sup>

Totuși, nu sunt absolut necesare *două* participări anterioare, și una putând fi suficientă. De exemplu, vătavul mare al cetei din decembrie 2001 mai fusese *turcaș* în 1999, iar informatorul Gheorghe Popa, care mi-a vorbit despre „cele trei etape”, a parcurs personal doar două: în 1953 a fost *turcaș*, și în 1956 devenise deja *vătav mare*. Până prin anii '60, cel care era ales vătav mare trebuia să se însoare în anul următor<sup>15</sup>. În acest caz, *vătăfia* îi era considerată o *ultimă petrecanie cu feciorii*. Ar mai fi de amintit că statutul în sine de *vătav mare* reprezintă un deosebit motiv de mândrie, atât pentru *posesor*, cât și pentru familia acestuia.

[2] *Vătavul mic* este un ajutor al vătavului mare și, oarecum, un al doilea conducător al cetei. Autoritatea lui este însă mult mai slabă și se resimte cu precădere în afara cetei, în relațiile cu muzicanții și cu colăcerii. Vătavul mic, spre deosebire de cel mare, nu are nici un fel de responsabilități aparte de cele ale tuturor membrilor cetei. Atribuțiile sale propriu-zise se bazează mai mult pe norme comportamentale [ex. trebuie să înceapă *primul* jocul<sup>16</sup>; trebuie să servească lumea cu băutură la colindat etc.], ceea ce arată că statutul său este unul mai mult *onorific*.

Cei doi *turcași* și *chimnițerul* reprezintă linia finală în ordinea descrescătoare a ierarhiei sociale a cetei. [3] *Turcașii* au însă un rol foarte important în funcționarea cetei, poate chiar la fel de important ca cel al vătavului mare. Atribuțiile lor sunt însă de o altă natură. Pe când vătavul mare este mai mult un *manager* [dacă îmi este permis termenul] al acestei unități sociale, cei doi *turcași*, având ca primă atribuție jucatul turcii, au de îndeplinit partea de *atracție* [în sensul larg al cuvântului] a obiceiurilor cetei. Și cum jucatul turcii reprezintă o activitate ce nu numai

că cere un deosebit talent, dar mai este și extenuantă din punct de vedere fizic<sup>17</sup>, cei doi turcași joacă *cu schimbul* aceeași turcă [de aici și cele două statute de turcaș într-o singură ceată].

[4] *Chimnițerul*, după cum avea să fie cazul și în ceata din 2001, se alege de regulă „din băieți mai tineri, din care vor [cetașii]: pretini, neamuri...”<sup>18</sup>. Acesta are propriu-zis o singură responsabilitate – gestiunea darurilor primite din sat [cu excepția banilor].

Precizez că voi arăta, pe parcursul descrierii obiceiurilor, celelalte atribuții care conturează aceste statute. Și aceasta, pentru că multe dintre aceste atribuții sunt indispensabil legate de modul de a acționa în diferitele situații, presupuse de diferitele obiceiuri. Or, a le aminti aici ar însemna atât a le rupe din sistemul lor de funcționare, cât și a pierde inutil timp și spațiu.

\*

*Oare cine o fi cu turca în anul ăsta?* – Întrebarea aceasta și-o pun atât feciorii, cât și oamenii din sat încă cu mult înainte de începutul lunii decembrie, când trebuie să se dea deja drumul pregătirilor propriuzise pentru desfășurarea obiceiurilor de la sărbătorile Crăciunului. De regulă, se cam știe care ar fi posibilitățile candidați la intrarea în ceată, însă nu există încă certitudini.

După cum spuneam mai sus, feciorii care vor să participe la organizarea obiceiurilor și, implicit, să intre în ceată trebuie să fie trecuți de 18 ani. Dar aceasta nu este singura condiție. În trecut, intrau în ceată mai ales feciorii care recutasera<sup>19</sup> și urmau să fie încorporați în anul următor<sup>20</sup>. Acum, din lipsă de feciori, regula aceasta a devenit extrem de elastică.

*Alegerile* propriu-zise se fac în data de 6 decembrie, la Sfântul Nicolae. Deși în unele sate din zonă ziua alegerilor este strict legată de această dată, în Comăna de Jos data este doar aproximativă<sup>21</sup>. Sau poate că a devenit în ultima vreme aproximativă... Totuși, alegerile trebuie să aibă loc cu cel puțin trei săptămâni înainte de Crăciun, ca apoi feciorii să aibă timp suficient pentru organizările necesare. Spre deosebire de alte câteva sate vecine, în Comăna de Jos alegerile nu iau o formă rituală sau cel puțin ceremonială. Nu mai există nici o regulă anume legată de organizarea alegerilor. În trecut ar fi existat. Se adunau feciorii la școală, iar după alegere, vătavul mare ar fi fost ridicat de trei ori la grindă<sup>22</sup>. Astăzi nu se mai știe de existența acestui obicei. Prin anii '60 se adunau pentru alegeri la căminul cultural din localitate. Prin anii '70 se strângeau în uliță. Apoi, se mai strângeau și pe la crășmă, la *bufet*... pe unde apucau. În 2001, tot tineretul satului, fete și băieți, s-a strâns de Sfântul Nicolae, la „zăorit”. Au mers pe la toți Nicolaii satului și le-au cântat romanțe. Aceasta a fost și ocazia cu care s-au ținut *alegerile*. Cu acest prilej, înainte de toate, s-au adunat tinerii

băieți din sat. Apoi, după *zăorit*, au avut loc și alegerile. Se știa dinainte cine va fi vătav mare în acel an, iar ceilalți s-au ales „... la mica înțelegere. Fiecare cam ce le-ar place să facă: să joace turca, să joace în casă... [etc.]”<sup>23</sup>

Și în trecut, când în sat erau mai mulți tineri și, implicit, existau mai mulți candidați la funcția de vătav mare, tot acesta era ales întâia dată, după care restul feciorilor. – Aici trebuie să mai ținem cont de o realitate socială mai puțin declarată de informatori, și anume că atunci când vătavul mare este ales întâi, din start vor rămâne să candideze la celelalte funcții din ceată doar feciorii care îi sunt apropiați și care se înțeleg bine cu acesta. Restul renunță fie din mândrie, fie având conștiința că nu s-ar putea integra în respectivel grup social. Și ceata pe care am studiat-o în decembrie 2001 avea la bază acest *principiu al afinității*. Vătavul mare era prieten foarte bun cu vătavul mic și cu unul dintre turcași, iar acel turcaș era văr primar cu vătavul mic. Totuși, în 2001, acesta nu a fost *singurul* principiu care a stat la baza coagulării cetei. Lipsa de feciori dornici să își asume responsabilitatea participării la ceată, pe de o parte, și necesitatea îndeplinirii numărului tradițional de *cinci* membrii, pe de altă parte, i-a făcut pe cei trei mai sus menționați să accepte participarea a încă doi feciori, cu care nu aveau nici un fel de afinitate. Ba chiar, la un moment dat, remarcasem și o oarecare stare de tensiune între ei.

După alegeri, cel ce a fost numit *vătav mare* trebuie să dea de băut atât celor care au *intrat* în ceată, cât și celorlalți feciori din sat. De obicei merg la crășmă, iar vătavul face cinste cu rachiul sau, mai nou, cu bere. Ceata astfel constituită durează până pe 7 ianuarie anul următor, așadar în jur de o lună. La Paște, tot în organizarea câtorva feciori din ceată se ține o suită de obiceiuri, cunoscute sub numele de *plugariu*.

\*

După alegeri încep pregătirile. Primul lucru pe care îl fac, încă din seara în care s-au ales, este să „tocmească” o *gazdă*. Gazda este o familie din sat care va pune la dispoziția feciorilor o parte din gospodăria sa pe perioada de o luna, cât durează obiceiurile cetei. Le dă o cameră sau două, o pivniță, acces la fântână și la șopron etc. În trecut, gazdele, capul familiei și cu soția sa, erau adevărați *mentori* ai feciorilor din ceată. Tatăl-gazdă îi însoțea la colindatul de Crăciun, petrecea cu ei, îi sfătuia și îi mai și muștra, când era cazul. Mama-gazdă sau găzdoaia le făcea de mâncare, le făcea focul în camera în care dormeau și îi mai sfătuia și ea din când în când. Pe vremuri, poate cu mai bine de o sută de ani în urmă, feciorii locuiau la gazdă pe toată perioada organizării cetei<sup>24</sup>. Apoi, încă din al treilea deceniu al secolului al XX-lea, prin consemnarea lui Traian Herseni, remarcăm că lucrurile se

schimbaseră. Ei mai dormeau doar în anumite nopți la gazdă, mai ales la sărbători, în restul nopților mergând fiecare la casa lui. Totuși, ziua se întâlneau la gazdă, pentru a se ocupa de problemele organizatorice. Gazda era răsplătită de regulă cu un car de lemne și i se făcea parte la colacii și la carnea primite din sat<sup>25</sup>. Bani nu i s-ar fi dat niciodată.

În 2001 lucrurile stăteau puțin altfel. Ion Costea, zis a lui *Boacănă*, le-a închiriat feciorilor o casă pe care el o avea în marginea satului, dar în care nu mai locuia nimeni. Acesta nu a preluat însă și acele atribuții de mentor. Legătura afectivă dintre gazdă și feciori nu a mai avut cum să se stabilească din moment ce feciorii au fost lăsați să stea singuri în acea casă. Feciorii i-au dat proprietarului o *remorcă* de lemne și i-au plătit curentul pe perioada șederii lor acolo. Casa avea trei încăperi, dintre care feciorii aveau voie să folosească doar două: pe cea din mijloc și pe cea din spate. În cea din mijloc dormeau, iar în cea din spate încuiau darurile primite din sat, la colindat.

În fiecare an, când se duc să tocmească gazda, la începutul lunii decembrie, feciorii trebuie să-i ducă câte un litru de rachiu. Nu este în fiecare an aceeași familie gazdă. Puțini vor să-și facă deranj pe perioada sărbătorilor și să-i găzduiască pe feciori. Și ar mai fi ceva. Gazda trebuie să fie o familie de oameni veseli, petrecăreți, care să înțeleagă tinerii și să se simtă bine între ei, altfel nu își asumă o asemenea responsabilitate.

Un următor pas în pregătirile pentru sărbători îl reprezintă „tocmirea” muzicanților. În general, aceștia sunt din Comăna de Jos. Aici au fost câteva familii de muzicanți și mai trăiesc și astăzi câțiva descendenți ai acestora, care, bineînțeles, cântă și ei. Doar bărbații pot fi muzicanți, pentru femeii o asemenea îndeletnicire ar fi de neconceput, cu atât mai mult cu cât muzicanții, se știe, „între cântări, beau de sting”. – Toți cântă „după ureche”. Activitatea lor muzicală este o preocupare secundară. Ei se ocupă cu agricultura și, de când cu regimul comunist, au și servicii în afara localității. Cântatul îl fac doar în anumite perioade ale anului [la Crăciun și Paști, cu ocazia obiceiurilor cetelor de feciori, și în sămbetele din afara postului, la nunți] și reprezintă o sursă suplimentară de venit. Majoritatea muzicanților din Comăna de Jos este alcătuită din țigani.

Când muzicanții din sat sunt *tocmiți* mai din timp de cete de feciori din satele vecine sau când familiile feciorilor sunt în conflict cu anumii muzicanți din sat, feciorii se văd nevoiți să angajeze muzicanți din alte sate [Ticușul Nou, Dăișoara etc.]. Când îi *tocmesc*, feciorii merg acasă la unul dintre cei mai iscusiți muzicanți, negociază cu acesta suma care le-o va datora, urmând ca acest muzicant să își angajeze singur ajutoarele de care are nevoie [unele care să îi țină *armonia și ritmul*]. De multe ori se întâmplă ca feciorii să trebuiască să le dea o *arvună* [un avans] muzicanților, pentru ca ambele părți să aibă certitudinea unei colaborări. În acest caz, feciorii, cu ajutorul

părinților lor, trebuie să dea bani de la ei. Pe lângă bani, muzicanților li se mai face parte și la colacii sau carnea primite din sat, la colindat. În 1937, li s-ar fi dat celor doi muzicanți 450 de lei, 80 de colaci, 80 de bucăți de carne și trei care de lemne. În zilele noastre, când banul a ajuns să devină un scop în sine, și remunerația muzicanților a suferit schimbări. În 2001, celor patru muzicanți li s-au dat 16 milioane de lei, 40 colaci și 40 bucăți de carne.

De cântat muzicanții cântă mai ales instrumental. De ceva timp încoace au început să preia de pe programele radio și TV piese vocale de „muzică populară” [adică *folclor muzical* cântat de *vedete*] și să le interpreteze cu acompaniament instrumental la *jocurile* care le organizează ceata de feciori sau la nunțile la care sunt angajați. Dar totuși, „la joc nu stă nimeni să-i asculte ce zic”, lumea vrea să joace, așa că tot repertoriul instrumental este cel preferat și, implicit, cel mai consistent.

Până prin anii '60 se foloseau preponderent *viurile* cumpărate de la oraș, prin intermediul negustorilor sași. O formație de *muzicanți* era compusă din cel puțin două persoane cu vioara [la Comăna se spune „lăută”]. Unul, numit „primaș”, cânta linia melodică, celălalt, numit „condoraș”, „ținea contra”, adică făcea o armonie-*braci*. Nu de puține ori li se mai alătura și un „dobaș” [toboșar], pentru a ține ritmul melodiilor, lucru extrem de benefic pentru ascultători, în caz că pe acele melodii trebuiau să *joace* [să danseze]. În grupul de muzicanți al cetei de feciori din decembrie 1960, erau doi *primași*, un *condoraș* și un *dobaș*<sup>26</sup>. Din anii '70, au început să fie preferate instrumentele de suflat, precum taragotul [„taragoată”], saxofonul [„saxafon”] și clarinetul [„clanaret”]. Și asta întrucât, comparativ cu viurile, aceste instrumente de suflat au o rezonanță cu mult mai puternică. Or, în Comăna de Jos, muzica *corect* și *frumos* cântată trebuie să fie tare<sup>27</sup>, nu „mătăită”. De aceea sunt preferați și câte doi „sufletori” deodată, care să cânte și împreună, și cu schimbul. Armonia a început să fie făcută pe acordeon, din aceleași motive de volum. Doar toba s-a mai păstrat, însă nici aceasta în forma inițială. Au început să fie preferate tobele mari, cu un talger deasupra, ritmul bătându-se simultan în toba și în talger. În 2001, feciorii aveau doi suflători, unul cu saxofonul și unul cu taragotul, un acordeonist și un toboșar. Astăzi, majoritatea grupurilor de muzicanți din satele din Țara Oltului și-a cumpărat stații de sonorizare, instalații de tobe, orgi și chitare electronice bas, pentru a face față cerințelor contemporane la nunți și jocuri. Totuși, atunci când însoțesc ceata la colindat, muzicanții nu folosesc asemenea instrumente „moderne”. Practic, ar fi și imposibil, din lipsă de curent.

Urmează apoi „cusutul turcii”, adică croirea măștii, care va însoți ceata la colindatul de Crăciun și nu numai. Acest obicei ține tot de atribuțiile organizatorice ale feciorilor din ceată, însă, spre deosebire de *tocmirea gazdei* și *tocmirea muzicanților*, ia o formă mult mai bine determinată de tradiție. Gătutul turcii are loc aproximativ cu o săptămână



Înainte de Crăciun. Nu se ține niciodată duminica pentru că, știm bine, duminica nu se lucrează. De obicei sâmbăta are loc, ținând cont că în timpul săptămânii tinerii satului merg la școală în Făgăraș. Pe de altă parte, nu de puține ori se întâmplă ca turca să nu fie terminată într-o singură zi, ba chiar să ia zile întregi de lucru. Totuși, obiceiul gătitului turcii se ține într-o singură zi, chiar dacă va dura mai mult până aceasta va fi propriu-zis terminată. Obiceiul gătitului turcii are loc la gazdă. Aici, feciorii ajută cu ce pot, ei nefiind obligați să gătească propriu-zis turca. Există în sat un singur bărbat specializat în cusutul turcii – Constantin Costea – de altfel, foarte apreciat:

„[Turca o face] Costea Constantin (...). El de ani de zile e cel mai specialist. O învățat și acum face fain, fain, fain. Înainte era tăț-so și mai era unul, Gubernat Gheorghe, care o răposat și ăla.”<sup>28</sup>

„Eu când am fost [în 1954 și în 1956, cu turca], l-am avut pe Costea Ieronim, un om foarte cumsecade. La toate promoțiile [făcea turca]... Turcă cum făcea dumnealui nu făcea nimeni. Când era tânăr o făcut tot timpul și acum e fiu-so [Costea Constantin], el lucră la așa ceva.”<sup>29</sup>

Cel ce coase turca este răsplătit cu bani. În 2001, lui Constantin Costea i s-au dat 800.000 de lei. – Ținând cont atât de faptul că acest Constantin Costea este recunoscut și apreciat de întregul sat pentru îndemânarea sa artistică, cât și de faptul că el reprezintă o a doua generație în familia sa de astfel de specialiști în gătitul turcii, l-am considerat cel mai avizat pentru a-mi vorbi despre pregătirile necesare acestui obicei:

„Înainte [turca] o făcea taică-mio. Era născut în 1913, o murit acum în iulie [2001]. Și venea feciorii și vorbea: „Badiu Ieronim, nu faci o țăr turca?” – „Băi băieți, sunt o țăr cam ocupat...” – „Hai că cini să ni-o facă !” – „Hai c-o facem!” [...] După ce se fixa gazda, materialul pentru turcă, mergeam într-o sară la ei... mai înainte de Crăciun cu vreo săptămână, doo. Și vedeam ce material are băieții. Ei adunau estea din sat, de la oameni. Mergea la o fată, îi dădea o cărpă [basma], mergea la altă fată, îi mai dădea o cărpă... cărpe de păr, mai le dădea o plantică [panglică], o cuvertură. Era unul, avea niște curele<sup>30</sup>, le închiria [feciorilor], plăteau chirie. Mai mergea la cineva, lua niște zurgălăi. Tot materialul e din sat. Aia, după ce se termina sărbătorile, se desface și merge înapoi la fiecare. Unele-s cu plată, unele-s fără plată... cum s-o putut face.”<sup>31</sup>

În ziua stabilită pentru gătitul turcii, se strâng la gazdă cei cinci feciori din ceată, cel care coase turca, câteva fete chemate în ajutor și poate și alți prieteni ai feciorilor. Totuși, obiceiul nu se manifestă public, încât oricine ar dori să poată lua parte. Se creează mai mult un cadru închis între grupul de prieteni ai feciorilor din ceată. Atmosfera este degajată, asemenea celei din vechile șezători. Se glumește, se râde și în același timp se lucrează. Fetele cos „ruji” [panglici încrețite cu ață și făcute să arate ca niște bujori Iruji]. Feciorii turcii [din ceată] trebuie să își servească invitații cu bomboane și rachiu, iar dacă meseriașul le mai cere materiale în plus pentru cusutul turcii, ei trebuie să se ducă

prin sat să caute. „Ciocul turcii” [sau „lefele” cum i se mai spunea în trecut], adică partea de lemn care este pusă în față, trebuie adus la gazdă dinainte. Acesta era lăsat moștenire dintr-o generație într-alta, fără să aibă însă un proprietar anume. Fiecare generație de feciori îl lăsa gazdei ei, urmând ca generația următoare să îl ia de acolo și să-l ducă la noua gazdă<sup>32</sup>. Astăzi ciocul vechi nu mai există, iar cel nou aparține ansamblului folcloric de la școala generală din Comăna de Jos.

Având ciocul, meseriașul se apucă de cusut turca, în jurul acestuia. Unul dintre turcași este pus să stea aplecat pe un scaun, ca apoi, pe măsura acestuia, să fie croit corpul turcii. Se pune mai întâi un cearșaf alb, apoi un lepedeu [cuvertură tradițională], care se prind împreună de cioc. Apoi se prind niște curele care să îndeplinească, oarecum, rolul de „schelet” al turcii, în așa fel încât să poată fi dezbrăcată și reîmbrăcată cu ușurință. Peste și printre curele se cos zurgălăi, ruji, basmale... etc. Deasupra ciocului se prind coarnele, care se împodobesc apoi cu panglici, cu iederă și cu basmale.<sup>33</sup>

Ar mai fi de amintit faptul că, de-a lungul timpului, au avut loc numeroase schimbări morfologice în estetica turcii. Cercetând materiale iconografice din diferite perioade, am remarcat tendința de a o încălca din ce în ce mai tare din punct de vedere cromatic [de unde și expresia „Te-ai împodobit ca o turcă”, folosită în zonă], fapt pentru care se recurge la tot mai multe materiale, atât tradiționale, cât și de cumpărat. În ciuda acestui fapt, cusutul turcii nu se face oricum. El are la bază câteva tipare ce trebuie respectate în fiecare an, dar pe marginea cărora este permisă, într-o anumită măsură, libera inovație. După ce este gătată, turca este ținută la gazdă. Nu este scoasă în sat și prezentată în public decât în Ajunul Crăciunului.

În fiecare seară, până în Ajunul Crăciunului, feciorii cetei se strâng la gazdă și fac „repetiții”. Și în decembrie 2001, când i-am studiat, „de la Sfântul Nicolae în fiecare seară au făcut repetiții”<sup>34</sup>. Termenul de „repetiție”, folosit de comănari și preluat, probabil, în perioada comunistă, din terminologia activităților culturale de masă cu care au avut de-a face nu corespunde întocmai noțiunii în sine. Și la aceste „repetiții” se glumește, se râde, se pune țara la cale... și, printre picățele, se exersează colindele pentru Crăciun și jocurile turcii. La repetiții, obligatoriu, trebuie să vină unul dintre muzicanți, care să cânte jocurile turcii. Astfel, cei doi turcași pot exersa pașii. Până la cusutul turcii, ei joacă, pe rând, doar cu ciocul acesteia. Modul acesta de desfășurare este atestat și de Herseni [1938]<sup>35</sup> și de atunci nu par să se fi schimbat prea multe.<sup>36</sup>

Tot în această perioadă, ceata trebuie să își tocmească doi „colăceri”. Aceștia sunt, de regulă, țigani<sup>37</sup>, întotdeauna bărbați, care primesc sarcina de a căra darurile primite de feciori la colindat. Colăcerii sunt patronați de chimnițer, care la rândul lui, am arătat, este responsabil pentru aceste daruri, la nivel de ceată. Când însoțesc

ceata la colindat, colăcerii duc cu ei câte o *damigeană* și câte un sac. Când acestea sunt pline, merg pe rând cu chimnițerul la gazdă, pentru a le goli. Merg pe rând, pentru ca unul să rămână în continuare cu ceata și să adune în continuare cinstea. Și colăcerii trebuie să fie răsplătiți atât cu „bucate”, cât și cu bani:

[1938] „Li se dă cam 60 de lei, 10 colaci, 10 bucăți de carne, la amândoi. Li se mai dă și de băut.”<sup>39</sup>

[2001] „[Colăcerilor li se va da] zece colaci, zece bucăți de carne și le dă și ceva bani, cred eu.”<sup>39</sup>

Un rol deosebit joacă *colăcerii* în a patra zi de Crăciun, în cadrul unei suite de obiceiuri ale cetei, numite „burduhoazele”. Despre acestea vom vorbi însă la locul potrivit.

În trecut, tot cu ocazia *pregătirilor*, avea loc un obicei care s-a pierdut de vreo trei decenii – *adunatul lemnelor din sat*:

[1938] „Înainte de Crăciun cu o duminică, adună lemne din sat, cu două care, din curte în curte, de peste tot. Carele sunt trase de cai împodobiți cu brad, cu plantici, cu clopote. Scot cam patru care de lemn[e], din care două dau la muzicanți, unul la gazdă și altul îl vând, ca să plătească cheltuielile.”<sup>40</sup>

[1960] „După vreo șapte zile [de la alegeri], merg prin sat cu un car, pe la fiecare cetățean și ia câte o bucată de lemn, iar acele lemne le duce la gazdă și restul le vinde.”<sup>41</sup>

Obiceiul acesta era extrem de benefic în fondarea microstructurii economice a cetei. Ceata are o serie de cheltuieli [muzicanți, gazdă, colăceri], dar și o serie de venituri [cinstea primită la colindat]. Însă cum veniturile sunt legate strict de zilele Crăciunului [deci de perioada de mijloc a ființării cetei], prin acest *obicei al adunării lemnelor* întreaga comunitate sprijinea ceata, ajutând-o să-și creeze un „capital” de început.

Pe lângă aceste *obiceiuri de pregătire*, mai au loc multe alte *pregătiri individuale*. Feciorii se pregătesc împreună cu familiile lor. Taie porc, pregătesc *bucate* cât mai variate, pregătesc îmbrăcăminte cât mai bună, merg la oraș să facă cumpărături... etc. Pe de altă parte, și restul comunității este în pregătire, atât pentru „a întâmpina sărbătorile cum se cuvine”, dar *mai mult* dacă „umblă cu turca” [adică dacă e ceată]. Casa trebuie să fie curată [„dacă nu, ne râde lumea...”] și trebuie pregătită din timp *cinstea* pentru feciori. Astfel, trebuie să taie porc, pentru a avea o bucată mare de carne pe care s-o dăruiască cetei. Trebuie să pregătească un colac frumos ornamentat, numit „colacul turcii”. Trebuie să pregătească băutură și altele. – Vreau să spun cu aceasta că, într-un fel sau altul, întregul sat este pus în mișcare de organizarea unei cete de feciori, într-un an sau altul<sup>42</sup>.

\*

În Ajunul Crăciunului [24 decembrie], întregul sat este deja în sărbătoare. Deși, propriu-zis, Biserica nu consideră ziua de Ajun o sărbătoare, oamenii își încheie ultimele pregătiri și își așteaptă colindătorii într-o atmosferă sărbătorească. În această zi, ceata de feciori își începe obiceiurile *publice*, pentru care, am văzut, s-au pregătit câteva săptămâni încontinuu. La ora prânzului, feciorii cetei se adună la gazdă, îmbrăcați în costume tradiționale. Tot aici se adună și muzicanții și colăcerii. Gazda îi așează pe toți la masă. Nu este o masă ceremonială: unul șade, altul se plimbă cu îmbucătura în gură, se fumează, se glumește și se râde. În fața casei gazdei, se mai strâng și alți feciori din sat, care, având prieteni sau rude printre feciorii cetei, doresc să-i ajute pe aceștia la colindat. Mai nou, vin și fete, însă ele nu au voie să colinde. În 2001, feciorii s-au adunat la casa vătavului mare, întrucât casa pe care o închiriaseră [pe post de „gazdă”] era nelocuită, după cum am mai amintit. Aici au venit însă și părinții celorlalți feciori din ceată pentru a-i pregăti pe toți aceștia de „plecatul la colindat”. Mai întâi trebuie colindată gazda. Acum, în comportamentul feciorilor poate fi remarcată o schimbare bruscă. Dacă la masă mâncau în *dezordine* și tratau gazda cu familiaritate, când o colindă, feciorii îmbracă un comportament protocolar-solemn:

„[După ce mânca], ieșea afară toată formația [ceata, muzicanții, colăcerii] și cântau colinda la ușă. După ce cânta..., gazda îi poftea înăuntru și se făcea exact ce se face la toate căsile.”<sup>43</sup>

Gazda avea colindul ei special, care nu se mai cânta în altă parte.

Acest colind însă nu mai era cântat în 2001.

Colindul gazdei	Iar dalba de jupâneasă
Supt umbrele pomului,	lese-afară, intră-n casă,
Florie-n dalbe, lemn de măr	Intră-n casă, pune masă,
Est-un pat mare de bradu.	Peste masă grâu revarsă,
Dar în pat cine-i culcatu?	Peste grâu, colac de grâu
Da-i culcat jupânul gazdă,	Ș-o mână de bani mulți,
Cu dalba de jupâneasă.	Să le-mpartă la cei mulți. <sup>44</sup>

Vătavul mare trebuie să țină în mâna stângă o „ploscă” de lemn, împodobită, și „bischinul”, o cutie de carton îmbrăcată în pânză roșie, în care cei colindați urmau să bage banii. În mâna dreaptă trebuie să poarte un băț. Până prin anii '60, acest băț îndeplinea rolul de baston, în care vătavul se sprijinea pentru a nu aluneca pe gheață. Din anii '70 însă, bățul devine obiect ceremonial, fiind împodobit cu panglici tricolore [roșu, galben și albastru] și nu mai este pus în pământ, ci ținut în sus.

*Bischinul*, pe de altă parte, reprezintă o inovație recentă<sup>45</sup> ce preia forma *umei de vot*, în care oamenii introduc banii, după ce sunt colindați. – Vătavul mic, spre deosebire de cel mare, poartă doar ploscă și băț. În trecut, când nu exista *bischin*, iar vătavul mare avea el însuși doar ploscă și băț, vătavul mic, pentru a se distinge de acesta, purta numai băț. – Chimnițerul, în trecut, nu purta nimic. Din anii '70-'80 poartă și el un băț identic cu cel al vătavilor și o ploscă. – Turcașii poartă pe rând turca, fiind responsabili pentru ea.

La gazdă, feciorii colindă având toate aceste obiecte în mână. Stau cu toții în fața ușii de la intrarea în casă. În fața stau vătavul mare și cu acel turcaș ce poartă turca. „Colinda gazdei” se cântă ținându-i-se ritmul cu ciocul turcii. În acest timp, vătavul mare, cel mic și chimnițerul își mișcă fiecare bățul în sus și în jos, pe ritmul melodiei. Muzicanții stau de-o parte, fără să cânte. După ce termină colindul, gazda îi pofteste în casă. Vătavul mare intră primul și se așează în capul mesei, pe care se află *cinstea* pentru feciori. Aceasta constă într-un colac, zis „colacul turcii”, o bucată de carne și o jumătate de litru de rachiu. Vătavul mic trebuie să ia sticla de rachiu de pe masă și să îi servească pe toți cei prezenți [ceilalți feciori, fete, gazde, invitați ai gazdei]. În acest timp, muzicanții cântă *jocurile turcii* [brăul turcii, baba etc.], iar turca este jucată de unul dintre turcași. Celălalt turcaș ține căciula camaradului său din turcă și are grijă ca acesta să nu se împiedice sau să se lovească de oarece obstacole. După ce își termină jocul, turca „sare” la gazdă, prin aceasta înțelegându-se că cere să fie plătită. Gazda trebuie să scoată bani și să-i dea turcașului din turcă. Apoi turca „sare” pe rând la toți ceilalți membri ai familiei, care vor fi de asemenea nevoiți să o plătească. După aceasta, turca se retrage, făcând loc vătavului mic, la ordinul căruia muzicanții încep să cânte o *învărtită*. Vătavul mic trebuie să ia găzdoaia sau pe fata acesteia la joc. El este primul care trebuie să înceapă jocul. După el se prind și alții. Chimnițerul, între timp, ia *cinstea* de pe masă și o duce în curtea casei, unde o dă în primire colăcerilor. Aceștia din urmă nu le este permis să intre în case. – Baniii sunt băgați direct în *bischin*, de către capul familiei. Când nu exista *bischin*, banii erau puși pe masă, alături de celelalte daruri. În momentul în care vătavul mare se ridică de la masă, muzicanții știu că trebuie să se oprească din cântat, iar ceilalți știu că urmează plecarea. Ieșiți în uliță, muzicanții încep iară să cânte, iar feciorii încep să strige strigături și să meargă aliniați:

[1938] „Merge în frunte vătavul [mare], după el pivnicerul [chimnițerul] și vătavul mic și pe urmă cei doi turcași, dintre care unul e [cu turca].”<sup>45</sup>

[1960] „Pe stradă se merge în ordine: vătavul [mare cu] turcașii alături, vătavul mic, chimnițerul, apoi muzica[nții] și colăcerii [la urmă].”<sup>47</sup>

În 2001, turcașul cu turca avea mai tot timpul întâietate, alături sau nu de vătavul mare. După ei veneau vătavul mic și celălalt turcaș, chimnițerul rămânând în spatele lor. Feciorii cetei își mai schimbau locurile, însă ceata în sine era mereu în față. Veneau apoi, în alai, ceilalți feciori din sat, fetele, muzicanții și, la urmă, colăcerii.

De la gazdă merg întotdeauna la primărie<sup>48</sup>. Intră cu toții în incinta primăriei și colindă la ușa biroului primarului în același mod ca la gazdă, numai că aici cântă colindul „Sub cea verde” [vezi anexa 2]. Când intră în odaie, vătavul mare se așează în capul mesei, pe care așteaptă *cinstea*. Vătavul mic servește lumea cu rachiul pe care-l găsește pe masă. Se joacă turca două jocuri ș.a.m.d., după cum am

arătat că se face și la gazdă. Urmează după aceea un obicei cunoscut sub numele de „evaluarea turcii”, mai demult „prețuirea turcii”:

[1938] „Când colindă la primar, acesta le *prețuiește* turca, la caz că se întâmplă ceva cu ea, dacă o strică alți feciori sau cineva din sat, trebuie să plătească cât a prețuit primarul. Turca din 1937 a fost prețuită la 3500 lei. Primarul se uită la ea cu doi-trei oameni din sat, oricare, ca martori, și spune cât prețuiește. Nu se face nimic în scris.”<sup>49</sup>

[1960] „[Ceata merge] la Sfatul Popular și colindă președintele. Și în sfat este o comisie de vreo 5-6 oameni. Se uită la turcă, face un calcul și o *prețuiește* în valoare de 2000-2500 de lei. Dacă cineva o strică, va restitui banii *ăștia*”<sup>50</sup>

[1975] „... la Primărie [...] colindă, iar primarul *prețuiește* turca, în caz că cineva ar distruge-o, s-o plătească la preț fixat. Primarul autorizează ieșirea turcii în sat, dând feciorilor și sfaturi de comportare.”<sup>51</sup>

Evaluarea fiind făcută, se reformează alaiul în fața primăriei și se merge la preot acasă. Aici se cântă în fața ușii colindul „Sub cea verde”, iar apoi, dacă preotul are băiat, *colindul de băiat*, și dacă are fată, *colindul de fată* [vezi anexa 2]. Dacă preotul are mai mulți copii, se repetă colindul pentru fiecare. După acestea sunt poftiți în casă, unde se urmează aceleași tipare mai sus amintite: vătavul mare se așează în capul mesei, turcașul joacă turca, apoi „sare” la cei ai casei, vătavul mic servește lumea cu băutura, apoi începe jocul... etc. La final, preotul binecuvântează ceata și *sfințește* turca:

„Mergeam la preot acasă de ne sfințea turca. O sfințea foarte frumos, spunea o rugăciune [...] și venea cu busuioac și o stropea cu apă sfințită.”<sup>52</sup>

„La popa se citește o rugăciune de dezlegare”<sup>53</sup>

În 2001, preotul a chemat ceata mai întâi la biserică, unde a făcut o slujbă pentru binecuvântarea feciorilor și a sfințit turca, și abia după aceea au mers la el acasă<sup>54</sup>. După ce termină cu *frunțașii*, ceata ia satul la rând. Ordinea în care colindă nu ia în considerare nici numerele caselor și nici capetele satului.

„Satul e împărțit în două: în *sus* și-n *jos*, zicem noi. De exemplu, o parte e așezată pe vale. Pe ăia îi face prima dată. ăia sunt numai pe-o parte de stradă, pe partea aialaltă-i valea. Și merge pe partea asta, coboară pe lângă casa parohială în jos, e o stradă și o ia pe lângă vale și se duce până în capul satului și vine pe uliță principală.”<sup>55</sup>

„... așa-i de când lumea la noi. Poate, o dată or fi fost numerele de casă așa, mă gândesc eu. Dar să știți că altfel nu se poate umbla corect pe la noi prin sat. Așa se coboară pe vale [...] și pe urmă vine pe mijlocul satului și străzile astealalte scurte, toate. Eu am fost la stea, am fost la irozi și exact așa mergeam, pe același drum.”<sup>56</sup>

„Nu e un sat ca să poți mere pe o parte și să vii pe alta.”<sup>57</sup>

„Era obicei vechi, că se mergea mai ușor [așa]. Să știți că și preotul, când mergea cu crucea prin comună, același obicei, tot pe acolo cobora, pe unde mergea turca.”<sup>58</sup>

Oamenii bătrâni, cei fără copii și cei săraci „nu primesc în casă”. Prin aceasta se înțelege că alaiul colindă doar în curte colindul „Sub cea verde”, după care li se dă cinstea și pleacă. Herseni consemnează că acest colind s-ar fi cântat doar „la frunțași”, iar la restul oamenilor s-ar fi cântat un altul – „Sus în poarta raiului” – despre existența căruia astăzi nu se mai știe nimic în Comăna de Jos:

„Sus în poarta raiului	Șade domnul Dumnezeu
Și sus, Doamne, mese-ntinse	C-un pahar mare de daruri
Și făclii galbene-aprinse	Pe huzna paharului
Dar la mese cine șade	Scrisă-i floarea soarelui” <sup>59</sup>

Se colindă fie în fața ușii de la intrarea în casă, fie în fața pridvorului. Familia colindată stă în ușa casei. În trecut s-ar fi colindat sub fereastră. La final, capul familiei iese cu *cinstea* [colac, băutură și bani] și o dă feciorilor, după care aceștia pleacă mai departe.

Familiile cu feciori și fete de căsătorit și „oamenii de frunte” ai satului „primesc în casă”. Prin aceasta se înțelege că după ce ceata colindă la intrarea în casă, ca peste tot, ea este pofțită în casă, de obicei în odaia de la stradă, unde totul se desfășoară după tiparele deja amintite: Vătavul mare se așează în capul mesei; cel mic cinstește lumea cu băutură; turca este jucată de unul dintre turcași unul-două jocuri, iar dacă capul familiei cere, chiar și trei; apoi vătavul mic începe jocul [o învățită, o poșovoaică – în trecut învățită și feciorească]. După două jocuri, cel colindat poate să mai ceară un *vals* sau un *tangou* etc. Chimnișterul ia darurile și le duce colăcerilor, iar când vătavul mare se ridică de la masă, urmează plecarea. În acest fel, colindă până după miezul nopții:

„...face ceva mai bine de un sfert de sat, nu fac jumătate. Cam pe la Dealul lui Andrieș, sus, acolo încheiam pe la ora doispe, unu. După ce încheiam, mergeam la gazdă toată lumea. Muzica cânta, dacă gazda era mai departe. Se striga strigături de uliță, dacă le mai venea... că erai cam obosit. Gazda ne aștepta cu masa, mâncam [și] toată lumea la culcare. Acolo dormeau și muzicanții dacă sunt străini [din alt sat]. Dacă-s din sat pleca acasă la ei.”<sup>60</sup>

\*

În cea dintâi zi de Crăciun, pe 25 decembrie, feciorii din ceată trebuie să se trezească devreme pentru a merge la biserică, „altfel le face observație părintele”<sup>61</sup>. La biserică merg fără turcă și fără obiectele ceremoniale pe care le-au avut în ziua precedentă la colindat. Aici asistă la slujbă alături de ceilalți oameni din sat. De obicei, feciorii din ceată stau în partea din față a bisericii. La finalul slujbei, donează bisericii o parte din banii adunați în ziua precedentă. Se strâng apoi la gazdă, mănâncă și pornesc iar la colindat, să termine satul:

[1938] „După biserică, gată satul, ce le-a mai rămas [...]. Colindă de obicei până seara. Seara mănâncă la gazdă și se duce apoi fiecare să se culce la casa lui.”<sup>62</sup>

[1960] „[Ceata] iese de la biserică, vine la gazdă, mănâncă [și] merge din nou la colindat, până termină tot satul. [...] Termină pe la 11-12, vine la gazdă, mănâncă și se apucă să numere banii, să vadă dacă le-o ieșit să plătească cheltuielile, muzica și altele. O terminat, petrec până ce vor ei și pleacă acasă.”<sup>63</sup>

În 2001, au terminat colindatul în jurul orei 12, la final colindând și țiganii din drumul Crihalmei. Spre deosebire de ceilalți, țiganii le dau numai bani.

În trecut, feciorii mergeau și în a doua zi de Crăciun la biserică, însă de câțiva ani nu se mai duc. Din anii '50, de când exogamia caracteristică locului s-a accentuat prin procesul de industrializare, ceata de feciori a început să adopte *colindatul prin satele vecine*, la rude și prieteni. Ceata observată de Catrina, în 1960, ar fi colindat în cea de-a doua zi de Crăciun în satele vecine: Crihalma, Ticușu Nou, Cuciulata și Grid. Totuși, pe atunci acest obicei abia „începea să prindă rădăcini”:

„[Noi] am avut atunci [în 1965] o invitație în Ticuș[ul Nou], la badea Ieronim; da' nu se prea ducea. [Noi] ne-am dus cu o sanie.”<sup>64</sup>

În 2001, acest obicei era deja bine înrădăcinat în programul celei de-a doua zi de Crăciun. Ceata cu turca și cu muzicanții au colindat în satele Veneția de Jos, Comăna de Sus și, în final, în Crihalma. Mai demult, când nu prea se mergea la colindat în alte sate, programul celei de-a doua zi de Crăciun se prezenta mult mai sumar:

[1938] „A doua zi se duc la biserică cu toții. [...] De la biserică se duc la gazdă și mănâncă, apoi pe la unu-două [după-amiază] *scot jocul*, cu turcă cu tot, până seara la șase.”<sup>65</sup>

[1960] „A doua zi de Crăciun merge la biserică și când ies, cheamă tot tineretul, fete și feciori, la gazda. [...] mănâncă și petrec din cele adunate din sat. Gazda le face de mâncare la toți. Pe la ora două merge la joc, la cămin cu toți împreună, de joacă.”<sup>66</sup>

„Cum scoteam jocul? Mergeam un pic prin sat cu muzica, cu strigături. Și toți feciorii, indiferent că erau cu turca, că nu erau cu turca, erau îmbrăcați în costum național. Și fetele erau în cheptărașe, cu ie, cu rochie [...] era foarte frumoasă. Atuncea era jocul la cămin până seara. Seara [...] fetele plecau acasă, nu stăteau ca acum până la ghiezul nopții, nu. Când însera, nu mai prindeai o fată în cămin.”<sup>67</sup>

În 2001, jocul a început abia la ora 17, întrucât, după cum am menționat, până atunci feciorii au umblat să colinde prin alte sate. Jocul a avut loc tot la cămin. Se mai păstra expresia „ceata scoate jocul”, însă feciorii nu mai umblau cu muzicanții prin sat. Lumea știa că trebuie să vină la căminul cultural. De vreo două decenii, muzicanții își montează stație de sonorizare la cămin. Înainte însă „toată formația [...] trebuia să cânte tare și cu putere”<sup>68</sup>, să fie auzită. Și repertoriul muzicanților, la joc, a suferit mari schimbări. În trecut cântau „... *ficiorește, învățita, tangouri*,

poșovoaică, sârbe. Astea erau jocurile de bază<sup>69</sup>. În 2001, muzicanții cântau în mare parte așa-numitele *cântece de mahala* [manele], pe lângă care inserau și jocurile tradiționale mai sus amintite. Indiferent de muzică, feciorii cetei trebuie să joace toate fetele care i-au primit cu colindul:

„Trebuie jucate toate fetele care au lăsat turca în casă. [...] Da' mai era cazuri, când era fete [...] de nu lăsa turca în casă. Atuncea se ținea cont la cămin: fi atent că aia n-o lăsat turca, și aia cinci [feciori din ceată] nu o lua la joc. [...] Nu puteai s-o scoți afară din cămin, în schimb, n-o juca.”<sup>70</sup>

„Toți ai turcii, vătavii, turcașii și chimnișterul, fiecare băiat își ia [la joc] fetele care vrea. Și, dacă rămâne fete de-o parte și mai tinere, cum era, unele era mai rușinoase, noi ai turcii eram obligați să le jucăm. Ori îmi plăcea, ori nu-mi plăcea, eu trebuia să mă duc s-o iau la joc. [Dar] dacă cumva o fată nu ne-a lăsat în casă și venea la joc, noi nu-i dădeam voie să joace. [...] Și îi ziceam: dragă, nu ne-ai lăsat în casă, nu ne-ai omenit, nici noi nu-ți dăm voie să joci. Și ieșea [din joc] și nu mai juca.”<sup>71</sup>

[1938] „Vătavul [mare] băga fetele tinere în joc. Dacă e fată care n-a jucat niciodată, o juca prima dată vătavul. Se știe care vrea să intre în joc, pentru că stă în rând cu fetele celelalte, cu cele băgate mai demult în joc, iar la colindat lasă turca în casă. Fata vine singură în joc, chiar de la început, când o cheamă (fără să se opună).”<sup>72</sup>

La joc vin și tinerii căsătoriți, și bătrânii. Aceștia din urmă stau însă mai mult pe margine și privesc jocul. Pe vremuri, când și turca era adusă la joc, și alți bărbați mai în vârstă erau lăsați s-o joace, contra cost. Către seară, jocul se termină și fiecare pleacă la casa lui.

\*

În cea de-a treia zi de Crăciun [de Sfântul Ștefan], mai demult nu se făcea nimic. Fiecare stătea la casa lui și se odihnea. În 2001 însă, s-a făcut joc la căminul cultural, ca și în ziua precedentă. Jocul a început pe la ora 17 și s-a sfârșit la 19.

În cea de-a patra zi de Crăciun, pe 28 decembrie, ceata de feciori trebuie să organizeze o suită de obiceiuri, numite *burduhoazele*.

[1938] „La ora 9 dimineața se adună la gazdă și se maschează. Vătavul [mare] umblă cu steag făcut dintr-o nuia de cireș și două cărpe [basmale] cu flori. Turcașii merg cu turca. Vătavul mic se îmbracă [în] *cătană* (soldat). [Chimnișterul]... se îmbracă *femeie* [...]. Merg și colăcerii care se maschează, ca să nu-i cunoască nimeni, cu funingine, dinți falși etc. Pe urmă se agață la unul dintre colăceri un om mare de paie, îmbrăcat în haine rupte, de îi zice *burduhoază*. Îl leagă cu picioarele de umeri și capul atarnă jos pe spate. Al doilea colăcer are tobă și un clopot mare de gât și bate din ele. *Femeia* are o mătură.”<sup>73</sup>

[1960] „Numai un turcaș umblă cu turca, unul se îmbracă [în] *boreasă* [femeie măritată], vătavul mic – *cătană* [și] chimnișterul – *domnișoară*.”<sup>74</sup>

Remarcăm, așadar, schimbări considerabile referitoare la *cine* în ce se îmbracă, la o distanță de numai 22 de ani: nu se mai îmbracă chimnișterul în *femeie* [*boreasă*], ci unul dintre turcași; chimnișterul în schimb adoptă o mască nouă, de influență urbană – *domnișoara*. Iar Vătavul mic continuă să se îmbrace *cătană*. Cât despre steagul ce îl purta vătavul mare, pot spune că a dispărut abia către sfârșitul anilor '80. Acest steag, înainte de 1960, ar fi fost dat vătavului mare de către logodnica lui<sup>75</sup>. Raporturile între feciori sunt în această zi altele, aparent jucăușe:

„Un turcaș se face *boreasă* și e *soția* la celălalt turcaș. Merge tot alături cu turcașul. [...] Vătavul mic se îmbracă *cătană*, [adică] militar. Chimnișterul se îmbracă *domnișoară* [...] cu haine domnești, elegante, cu buzele vopsite [și e *perechea* vătavului mic].”<sup>76</sup>

Vătavul mare nu se maschează. Niciodată nu s-a mascat. El poartă doar bățul și plosca pe care, am văzut, le purtase și în zilele precedente. În 2001, unul dintre turcași era îmbrăcat în *boreasă*. Vătavul mic preluase masca de *domnișoară* a chimnișterului, iar chimnișterul o preluase pe a acestuia [de *cătană*]. Cei doi colăceri erau mângăliți cu cremă neagră de pantofi pe față și îmbrăcați cu zdrențe. Unul era *bărbatul*, celălalt era travestit în *femeie* [avea batic, pălărie și fustă]. Cel dintâi purta în spate *burduhoaza*, sub forma unei salopete umplute cu paie<sup>77</sup>. Și muzicanților li s-ar fi pus în trecut un bujor [*rujă*] la căciulă, însă în 2001 nu mai exista acest obicei.

Remarcăm, așadar, că termenul de *burduhoază* [pl. *burduhoaze*] desemnează o dată „omul din paie” ce se prinde în spatele unuia dintre colăceri, apoi, cu sens extins, pe fiecare fecior din ceată și pe ambii colăceri, iar prin expansiune, termenul a ajuns să se refere la întreaga suită de obiceiuri din această zi [„azi își burduhoazele”].

Astfel mascați, feciorii din ceată și colăcerii pornesc prin tot satul, alături de muzicanți și de alți feciori veniți să-i însoțească. Umblă doar pe la fete. Ordinea în care le vizitează pe acestea este aceeași ca la colindatul de Crăciun.

[1938] „Pe la 12 din zi pleacă în sat, numai la fete [de măritat]. Joacă la fiecare fată trei jocuri și joacă și turca. Li se pune cinste pe masă, băutură și cocături. Ce nu se bea și nu se mănâncă rămâne pe masă. Pe uliță strigă cât pot mai mult și se schimonosesc cât pot mai urât.”<sup>78</sup>

[1975] „Măștile împreună cu turca [...] pornesc la *zoritul*<sup>79</sup> fetelor. Pe ulița satului sună clopote, bat în diferite table, strigă, făcând mare gălăgie. Ajungând la casele fetelor, muzicanții cântă câteva melodii [...]. Fetele cinstesc feciorii cu rachiu și *lipiur*”<sup>80</sup>.<sup>81</sup>

Și în 2001 au mers pe la toate fetele de *măritat*, fete de o vârstă cu ei sau puțin mai mici. Pe uliță, vătavul mare mergea primul, la braț cu turcașul-*boreasă*, apoi turcașul cu turca, vătavul mic-*domnișoară* la

braț cu alți doi feciori, chimnițerul-cătană etc. Cei doi colăceri o luau înainte făcând zgomot și speriiind copiii:

„[Când eram copiii] vai, așa ne speriam [de burduhoaze, de] nu știam uni' să fugim. Avea o mătură mare în mână și avea niște clopote mari.”<sup>82</sup>

În tot acest timp, muzicanții cântă. Când intră în curtea unei fete, tot alaiul așteaptă afară. Colăcerii-burduhoaze intră și sperie femeile casei, încercând să le sărute, după care ies și rămân în curte. Este rândul alaiului – muzicanți, cetași și alți feciori – să intre în casă. Aici turca este jucată două jocuri, după care sare la cei ai casei, cerând bani, ca și la colindatul de Crăciun. În această zi, par să nu mai existe norme de comportament pentru feciorii cetei! Dansează cu băieți, fac glume vulgare, fumează în casele oamenilor și altele.

După ce au umblat pe la toate fetele din sat, în anul 2001, vătavul mare a invitat toți cetașii, muzicanții și alți tineri, la el acasă, pentru a-i cinsti cu mâncare. Această masă este numită „masa vătavului”, iar în trecut ar fi avut loc în cea de-a doua zi de Crăciun.

\*

„Se mai face joc de Anul Nou [1 ianuarie]. Se face joc la cămin[ul cultural]. [...] Înainte se aducea turca acolo. Juca turca și dacă mai e[ra] cineva amator, dintre cei de la joc, să știe s-o joace, o cere[a] de la vătav[ul mare]. Atunci mai ies ceva bani. [...] Și, pe urmă, duce turca înapoi la gazdă și vin turcașii înapoi și începe jocul și distracția până seara.”<sup>83</sup>

În trecut, ar fi existat un alt mod de a petrece ziua de Anul Nou:

[1938] „Feciorii se duc în seara de Anul Nou cu lăutarii pe la fete. Fac la fiecare 2-3 jocuri, mănâncă scoverzi, beau rachiu și pleacă. Nu se mai strânge nimic, doar pentru lăutari dacă vrea să le dea ceva fetele.”<sup>84</sup>

După jocul de Anul Nou, ceata mai are obligația să organizeze două seri de joc: una la Bobotează [6 ianuarie] și una la Sfântul Ștefan [7 ianuarie]. Mai demult ar mai fi fost de organizat încă o seară de joc în ajunul Bobotezei [5 ianuarie].<sup>85</sup>

*Desfacerea turcii* [măștii] este consemnată de Herseni, în 1938, a se fi făcut chiar din a patra zi de Crăciun, apoi feciorii continuând să „petreacă”, însă fără turcă. Câteva decenii mai apoi, turca era desfăcută neapărat înainte de Bobotează:

[1960] „În 4-5 [ianuarie] vin ai turcii [cetașii] de strică turca, căci obiceiul-i să nu o prindă Boboteaza. După aceea se calcă toate plânticile și le aleg după cum are fiecare semn pe ele. Unele are scris numele, unele trei X-uri sau muscuțe [...]. Dacă termină cu aranjatul, le iau și le împărtășesc pe la persoanele care le-au dat, după evidența la un carnet, în care scrie numele persoanelor și semnul lor la plantici. Și cu aceasta se termină.”<sup>86</sup>

„La Bobotează e fără turcă și [și] la Sfântul Ion. La Sfântul Ion, zăoresc [lonii] tot tineretul din sat.”<sup>87</sup>

*Zăoritul* de Sfântul Ion [ca și cel de Sfântul Nicolae] nu ține de obligațiile propriu-zise ale cetei de feciori, ci ale întregului tineret din sat. Ceata, în schimb, este cea care aduce muzicanții. Merg pe la toți cei cu numele de Ion, prin sat, le cântă romanțe [„De-ar fi mândra-n deal la cruce” etc.], gest pentru care sunt cinstiți cu prăjituri și băutură.

Tot de Sfântul Ion, feciorii din ceată își fac ultimele socoteli, împart banii între ei, își plătesc datoriile [muzicanții, colăcerii, gazda etc.], după care se despart. Ceata pe care am studiat-o în 2001, de Sfântul Ștefan [7 ianuarie 2002], după zăorit, a mai organizat un „mic chef” la gazdă, însă a fost vorba despre o petrecere cu caracter restrâns, participând doar cercul de prieteni ai cetașilor.

\*

Aș mai vrea să amintesc aici câteva schimbări, survenite în timp, în microstructura economică a cetei. Când am studiat-o, în decembrie 2001, acest sistem economic se simplificase considerabil. Banii pe care vătavul mare i-a adunat în *bischin* și cei pe care cei doi turcași i-au adunat *sărind* cu turca la oameni au fost puși la un loc, de acolo plătindu-se apoi toate cheltuielile cetei [muzicanți, colăceri, curentul consumat „la gazdă” etc.]. La început, în perioada pregătirilor, toți membrii cetei au contribuit la *arvuna* [avansul] în bani, pentru muzicanți, la plata meșterului pentru cusutul turcii etc. Tot astfel, băutura și carnea primite din sat au reprezentat bunuri de consum ale tuturor feciorilor din ceată, cu care s-a organizat *masa vătavului* și celelalte petreceri pe care le-au dat între ei [la Revelion, la Sfântul Ștefan]. – Mai demult însă, până la apariția *bischinului*, microsistemul economic al cetei funcționa pe baza a două sub-sisteme. Pe de o parte, era vătavul mare [de care depindeau financiar vătavul mic și chimnițerul] și, pe de altă parte, erau turcașii:

„Înainte se făcea așa. Banii de pe masă îi lua vătavul mare [...]. Ția era[u] ai lui. Ce scoteau [cu] turca, că mergea pe la fiecare membru al familiei și sărea [...], ăia îi lua turcașii [...]. Vătavul mare, din banii care-i revenea[u] lui, plătea jumătate din muzică. Și turcașii amândoi, [plăteau] jumătatea ailaltă. Cusutul turcii îl plătea[u] numai turcașii, nu avea treabă vătavul mare. La gazdă [carul de lemne care trebuia să i-l cumpere, costul] iară se împărțea pe din doo. Vătavul mic primea bani [de la vătavul mare] pentru o pereche de pingele. Așa se socotea, că el și-o stricat o pereche de pingele la papuci. Chimnițerul era plătit tot de vătavul mare, la înțelegere. [Iar] masa vătavului o suporta numai vătavul mare [din colacii și carnea adunate din sat].”<sup>88</sup>

\*

În încheierea acestui capitol vreau să mai descriu [fără a intra în detalii] o suită de obiceiuri din cea de-a doua zi de Paști, numite

„Plugarul”. Deși comănarii susțin [în prezent] că n-ar avea nici o legătură cu ceata de feciori care se organizează la Crăciun, faptul că aceste obiceiuri sunt organizate tot de feciorii cetei din anul precedent mă obligă să le amintesc aici, pentru ca în paginile următoare să pot verifica existența unor posibile conexiuni ale acestora.

Mai demult, în toate satele din zonă, *plugar* ar fi fost numit primul fecior care ieșea cu plugul la arat, în primăvara respectivă. În Comăna de Jos, *plugar* devine „automat” feciorul care a fost vătav mare în iarna precedentă. Dar numai dacă nu s-a însurat între timp. În acest ultim caz, un alt fost cetaș i-ar lua locul. – Și totuși, a continuat să existe și la Comăna de Jos o legătură între aceste obiceiuri și gospodarul care a ieșit primul la arat, întrucât acel gospodar trebuia să-l găzduiască pe feciorul-*plugar*, cu ocazia acestor obiceiuri.<sup>89</sup>

În cea de-a doua zi de Paști, toată lumea care iese de la biserică se adună în jurul casei aceluși gospodar care a scos primul plugul în anul respectiv. În 2002, când am studiat aceste obiceiuri, se adunau la casa *plugarului*, adică a fostului vătav mare. Câțiva tineri, numiți *chizlași*, îl ascund pe *plugar* în una dintre anexele gospodărești [șură, șopron etc.]. Apoi mai ascund și o *grapă* și o *furcă* de lemn, în alte locuri ale aceleiași gospodării. După aceea, vin ceilalți patru foști cetași, care trebuie să găsească atât *plugarul*, cât și *grapa* și *furca*. Ce nu găsesc trebuie să plătească cu rachiu. Apoi pun *grapa* într-un car și îl urcă cu forța [pe *plugar*] pe *grapă*, sprijinindu-l într-o *furcă* de lemn. În acest fel, pornesc cu el la cel mai apropiat pârâu. Carul este tras de doi cai sau, mai demult, era tras de doi boi. Și mai demult, nu se mergea cu carul la pârâu. Cei patru foști cetași îl urcau pe *plugar* pe *grapă*, sprijinit în *furcă*, după care ridicau *grapa* pe umeri și porneau cu ea, în felul acesta, la *vale*.

În drum spre *vale*, muzicanții cântă, feciorii strigă strigături, iar restul oamenilor din sat, tineri și bătrâni îi urmează în alai. Ajunși la pârâu, feciorii pun *grapa* și *furca* [sprijinite una de alta] în apă, după care încearcă să-l trântescă pe *plugar* în apa rece de primăvară, uneori încă înghețată. Lumea stă adunată în jurul văii [și pe pod] și se amuză. *Chizlașii*, cei care au ascuns *plugarul* la început, încearcă să fure *furca* sau *grapa*, ca apoi să-i pună pe foștii cetași să le plătească. Dacă sunt însă prinși la timp, sunt trântiți în apă. La final, feciorii stropesc toată lumea cu apă, și în mod deosebit un țigan, pentru ca anul să fie rodnic<sup>90</sup>. – În 2002, doar doi dintre foștii cetași [vătavul mic și unul dintre turcași] s-au mai implicat în organizarea acestor obiceiuri, alături, bineînțeles, de *plugar*, adică de fostul vătav mare. În seara aceleiași zile au organizat *joc* la căminul cultural, după aceleași tipare ca la Crăciun.

## Note bibliografice

1. Ilie Moise (1999) *Confrerii carpatice de tineret. Ceata de feciori*, Sibiu: Imago, p. 11.
2. Aurel Răduțiu (1977) *Tradițiile sărbătorilor de iarnă din Comăna de Jos menționate documentar la 1765*, în „Anuarul Muzeului Etnografic Transilvania”, IX, Cluj-Napoca, p. 427.
3. Ioan Popa (1890) *Plugarul – un obicei din Comăna Inferioară (Țara Oltului)*, în „Foaia poporului”, anul VIII / nr. 3, Sibiu.
4. Traian Herseni (1997) *Colinde și obiceiuri de Crăciun. Cetele de feciori din Țara Oltului (Făgăraș)*, București, pp. 573-578.
5. *Ibidem*, p. 573.
6. Cornel Comșa (1975) *La fântâna dorului*, Brașov, pp. 58-61.
7. Inf. Iosif Lancea, 21 ani [vătav mare], Comăna de Jos, jud. Brașov, 26-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu)
8. „Se strâng [...] mai ales feciorii care se încorporează, participă însă și feciorii de la 18 ani în sus.” [T. Herseni (1997) *Colinde și obiceiuri...*, p. 573].
9. Inf. Constantin Costea, 54 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 27-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
10. Inf. Gheorghe Popa, 67 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 26-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
11. „Vătavul mare totdeauna trebuia să fie scăpat de armată, restul mergea mai tineri. El trebuia să fie scăpat de armată, adică cu mîntea mai coaptă oleacă.” [Inf. Constantin Costea, 54 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 27-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu)].
12. Inf. Gheorghe Popa, 67 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 26-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
13. Un fecior poate intra în ceată de cel mult trei ori (în trei ani) sau poate să nu intre niciodată.
14. Inf. Gheorghe Popa, 67 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 26-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
15. *Fișă de teren*, Comăna de Jos, jud. Brașov, 24-XII-1960, Culegător C. Catrina [Colecția prof. dr. C. Catrina Brașov].
16. „Vătavul mic trebuia să fie din fire mai jucăuș, pentru că el începea jocul când intram în casă [la cei colindați] [Inf. Gheorghe Popa, 67 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 26-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu)].
17. „Am luat și eu odată turcă în spate și mi s-o făcut rău. E și grea și e și cald de mori acolo în țoalele alea... d-apăi turcașii care o joacă în tot satul...” [Constantin Gubernat, 67 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov (Culeg. G.P. Meiu)].
18. Inf. Gheorghe Popa, 67 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 26-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
19. *a recrută* = a fi luat în evidență de Centrul Militar Județean.
20. Traian Herseni (1997) *Op. cit.* p. 573 și Inf. Constantin Gubernat, 71 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 10-V-2003 (Culeg. G.P. Meiu).

21. „Înainte de Crăciun, cam cu două săptămâni [se fac alegerile]. Nu e o dată anume.” [Inf. Gheorghe Popovici, 70 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 10-V-2003 (Culeg. G.P. Meiu)].
22. Traian Herseni (1997) *Op. cit.*, p. 573.
23. Inf. Iosif Lancea, 21 ani [vătav mare], Comăna de Jos, jud. Brașov, 26-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
24. Faptul nu este consemnat în mod special pentru Comăna de Jos, dar este cazul tuturor cetelor din zonă. Induc, prin *principiul unității culturale*, că, inevitabil, acesta a fost și cazul *gazdei* din obiceiurile de la Comăna de Jos.
25. Inf. Gheorghe Popovici, 70 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 10-V-2003 (Culeg. G.P. Meiu).
26. *Fișă de teren*, Comăna de Jos, jud. Brașov, 24-XII-1960, Culeg. C. Catrina [Colecția prof. dr. C. Catrina, Brașov].
27. Acesta este atât cazul muzicii instrumentale, cât și cel al muzicii cântate vocal. Am remarcat că feciorii erau îndemnați „ziceți mă mai tare, că parcă n-ați mâncat azi”, iar muzicanților, nu de puține ori, li se zicea „băgați mă mai tare să s-auză”. În Comăna de Jos, și interpretarea doinelor trebuie făcută cu „glas tare”, ca să *ajungă la suflet*.
28. Inf. Iosif Lancea, 63 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 24-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
29. Inf. Gheorghe Popa, 67 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 26-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
30. Este vorba despre niște curele vechi cu ținte, din vestimentația tradițională a feciorilor din Comăna, în secolul al XIX-lea. Numai un singur om mai are acest gen de curele, care, iată, au căpătat o întrebuințare ceremonială.
31. Inf. Constantin Costea, 54 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 27-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
32. Inf. Ioan Fătu, 29 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 29-VIII-1960 (Culeg. C. Catrina); Inf. Gheorghe Popa, 67 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 26-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
33. Pentru a avea o mai bună imagine asupra esteticii turcii, vezi caseta *Turca* din anexa 1 a acestei lucrări, unde am descris amănunțit turca cetei din 2001.
34. Inf. Iosif Lancea, 63 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 24-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
35. Traian Herseni (1997) *Op. cit.*, p. 574.
36. Herseni [1934] amintește aceste „repetiții” sub denumirea de „probe”. Înainte se țineau doar „două, trei seri probe la gazdă” [p. 574].
37. Inf. Gheorghe Popovici, 70 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 10-V-2003 (Culeg. G.P. Meiu).
38. Traian Herseni (1997) *Op. cit.*, p. 574.
39. Inf. Iosif Lancea, 63 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 24-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
40. Traian Herseni (1997) *Op. cit.*, p. 574.
41. Inf. Ioan Fătu, 29 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 29-VIII-1960 (Culeg. C. Catrina).
42. Nu în fiecare an se face ceată. Și în trecut au existat ani în care, din lipsă de feciori sau din neînțelegere, nu se organizau aceste obiceiuri.
43. Inf. Constantin Costea, 54 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 27-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
44. *Ibidem*.
45. „Bischinul ăsta noi l-am făcut [în 1965], că înainte nu era. [...] Am socotit și o siguranță mai mare, că era banii adunați acolo.” [Inf. Constantin Costea, 54 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 27-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu)].
46. Traian Herseni (1997) *Op. cit.*, p. 574.
47. *Fișă de teren*, Comăna de Jos, jud. Brașov, 24-XII-1960, Culegător C. Catrina [Colecția prof. dr. C. Catrina, Brașov].
48. *Vezi și anexa 1*.
49. Traian Herseni (1997) *Op. cit.*, p. 57.
50. Inf. Ioan Fătu, 29 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 29-VIII-1960 (Culeg. C. Catrina).
51. Cornel Comșa (1975) *La fântâna dorului*, Brașov, p. 60.
52. Inf. Gheorghe Popa, 67 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 26-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
53. Inf. Elena Popa, 68 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 24-XII-1960 (Culeg. C. Catrina).
54. *Vezi și anexa 1!*
55. Inf. Constantin Costea, 54 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 27-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
56. Inf. Iosif Lancea, 63 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 24-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
57. Inf. Eugenia Lancea, 53 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 24-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
58. Inf. Gheorghe Popa, 67 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 26-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
59. Traian Herseni (1997) *Op. cit.*, p. 576.
60. Inf. Constantin Costea, 54 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 27-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
61. Traian Herseni (1997) *Op. cit.*, p. 577.
62. *Ibidem*.
63. Inf. Ioan Fătu, 29 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 29-VIII-1960 (Culeg. C. Catrina).
64. Inf. Constantin Costea, 54 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 27-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
65. Traian Herseni (1997) *Op. cit.*, p. 577.
66. Inf. Ioan Fătu, 29 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 29-VIII-1960 (Culeg. C. Catrina).
67. Inf. Gheorghe Popa, 67 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 26-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
68. Inf. Constantin Costea, 54 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 27-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
69. *Ibidem*.



70. *Ibidem*.
71. Inf. Gheorghe Popa, 67 ani, Comăna de Jos, jud. Braşov, 26-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
72. Traian Herseni (1997) *Op. cit.*, p. 577.
73. Traian Herseni (1997) *Op. cit.*, pp. 577-578.
74. Inf. Ioan Fătu, 29 ani, Comăna de Jos, jud. Braşov, 29-VIII-1960 (Culeg. C. Catrina).
75. „Steagul [este] de beteală (1,50 m lungime) şi îi pune o cârpă de la un colt la altul.” [Fişă de teren, Comăna de Jos, jud. Braşov, 24-XII-1960, Culeg. C. Catrina].
76. Inf. Gheorghe Popa, 67 ani, Comăna de Jos, jud. Braşov, 26-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
77. Pentru o descriere mai amănunţită a vestimentaţiei burduhoazelor din decembrie 2001, vezi anexa1 – caseta: *Vestimentaţia burduhoazelor*.
78. Traian Herseni (1997) *Op. cit.*, p. 578.
79. *a zori* = a face o vizită cuiva şi a-i ura „la mulţi ani”, după care urmează să şi se facă cinste.
80. *lipiu* = prăjitură făcută în cuptorul de pâine, din aluat de cozonac şi smântână.
81. Cornel Comşa (1975) *La fântâna dorului*, p. 61.
82. Inf. Constantin Costea, 54 ani, Comăna de Jos, jud. Braşov, 27-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
83. Inf. Gheorghe Popa, 67 ani, Comăna de Jos, jud. Braşov, 26-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
84. Traian Herseni (1997) *Op. cit.*, p. 578.
85. *Ibidem*.
86. Inf. Ioan Fătu, 29 ani, Comăna de Jos, jud. Braşov, 29-VIII-1960 (Culeg. C. Catrina).
87. Inf. Gheorghe Popa, 67 ani, Comăna de Jos, jud. Braşov, 26-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
88. Inf. Constantin Costea, 54 ani, Comăna de Jos, jud. Braşov, 27-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu). Acest fapt este relatat şi de informatorii: Gheorghe Popovici, 70 ani, Comăna de Jos, jud. Braşov, 10-V-2003 (Culeg. G.P. Meiu) şi Gheorghe Popa, 67 ani, Comăna de Jos, jud. Braşov, 26-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
89. Inf. Constantin Gubernat, 71 ani, Comăna de Jos, jud. Braşov, 10-V-2003 (Culeg. G.P. Meiu).
90. Inf. Constantin Gubernat, 71 ani, Comăna de Jos, jud. Braşov, 10-V-2003 (Culeg. G.P. Meiu).

## PARTEA A DOUA

### 3. În căutarea simbolurilor primordiale

Pentru a reveni la semiologia obiceiurilor cetii de feciori din Comăna de Jos şi a demara procesul de identificare a simbolurilor şi semnificaţiilor lor *contemporane*, vom continua prin a ridica problema *polului opus*, anume a însemnătăţii *primordiale* a acestor obiceiuri. Şi aceasta întrucât cunoscând semiotica primordială, vom putea înţelege mai bine dezvoltarea istorică a acestor obiceiuri şi permanenta lor adaptare la context. Nu trebuie să uităm că „numai dezvoltarea istorică permite să evaluăm şi să cântărim în raporturile lor respective *elementele prezentului*”<sup>1</sup>, pe care, de altfel, vom dori să le identificăm mai departe.

Spuneam mai sus că s-a scris *mult* despre obiceiurile cetii comănărene. Revin acum asupra acestei afirmaţii, făcând precizarea că s-a scris *mult* comparativ cu obiceiurile cetelor din alte câteva sate vecine, despre care nu s-a scris mai nimic. Aşadar, acel *mult* nu poate fi niciodată suficient. Cunoaştem cu certitudine faptul că în secolul al XVIII-lea, în Comăna de Jos, se organizau obiceiurile cetii de feciori. Avem o imagine destul de clară a schimbărilor acestor obiceiuri, de-a lungul secolului al XX-lea; dar atâta tot. În acest context, câtă exactitate ar putea presupune identificarea simbolurilor şi semnificaţiilor primordiale? Cât de mult ne este permis să ne întoarcem în trecut pentru a identifica aceste elemente semiologice? Şi nu în ultimul rând, care este metoda care ar putea duce la identificarea lor?

Trebuie să ne imaginăm simbolurile primordiale ale acestor obiceiuri ca fiind cele care au determinat întâia dată natura morfologică a actelor comportamentale descrise. Într-un fel sau altul, simbolurile primordiale au *dat naştere* acestor *comportamente culturale*, care mai apoi, transmise din generaţie în generaţie, au fost reinterpretate semiologic. Este firesc ca ceea ce am descoperi că a reprezentat conţinutul acestor simboluri să fie stabilit doar cu valoare ipotetică. Apoi, cât de mult ne vom putea întoarce în timp este o problemă ce ţine de fiecare obicei luat în parte. Nu putem avea certitudinea şi nici nu este cazul să presupunem că actele comportamentale din componenţa acestor obiceiuri s-ar fi asamblat în aceeaşi formă în trecutul îndepărtat.

Mai mult, fiecare act putea să fi fost alipit într-o altă perioadă decât restul actelor, ca de exemplu, obiceiul *colindatului prin alte sate*, adăugat în anii '60, o dată cu accentuarea exogamiei.

Pentru a putea identifica conținutul simbolurilor primordiale, vom verifica, înainte de toate, validitatea câtorva materiale bibliografice care se exprimă în acest sens. Printre acestea, lucrarea de arheologie socială a lui Herseni<sup>2</sup> ne va fi de căpătâi. În plus, vom folosi ceea ce s-au dovedit a fi tiparele fundamentale și universale referitoare la diversele tipuri socio-economice de societate, pentru a reconstitui, în măsura necesității, anumite peisaje culturale, istorice și preistorice ale acestor plaiuri.

Se spune că satul Comăna de Jos ar fi fost întemeiat în Evul Mediu, dar multe dintre comportamentele ce fac astăzi parte din obiceiurile de ceată, luate și privite *izolat*, par a fi specifice triburilor matriarhale neolitice. Astfel, încă de la început, pot spune că numeroase comportamente, ce continuă să existe astăzi, s-au format cu mult înainte de întemeierea satului însuși. Subliniez, este vorba de simple *comportamente*, și nu despre obiceiuri, iar când mă refer la aceste comportamente, le izolez de context și fac abstracție de semnificațiile lor diverse.

Vorbind despre simbolurile primordiale ale obiceiurilor cetii comănărene, ne raportăm exclusiv la simboluri de tip *magico-religios*. Și aceasta întrucât, în formele tradiționale de societate, magico-religiosul reprezenta singurul tip de ideologie. În fapt, religiosul, politicul, economicul și socialul se întrepătrundeau, prin intermediul obiceiurilor, mult mai profund decât în societatea „modernă”, care segregă aceste patru niveluri culturale, conceptualizându-le și instituționalizându-le. În societățile arhaice, aceste niveluri funcționau ca un *tot unitar*. Căducătorul politic era adesea și preotul sau vracul grupului; activitățile economice erau adesea însoțite de magie ș.a.m.d. Nu în ultimul rând, trebuie amintit faptul că *religia și magia* nu mai sunt considerate ca fiind două noțiuni distincte și opuse prin conținut, așa cum credea George J. Frazer la sfârșitul secolului al XIX-lea<sup>3</sup>. Chiar din contră, s-a arătat că sferile acestor două noțiuni se întrepătrund considerabil. Așa se face că, nu de puține ori, religia este construită pe baza unor rituri de tip magic, în timp ce magia folosește panteonul religios și nu numai. În societățile tradiționale, magico-religiosul *imbracă* funcțiile sociale și activitățile economice într-o simbolistică care, pentru membrii respectivei culturi, conferă sens universului. În același timp, această simbolistică asigură buna funcționare a societății.

În antropologie, *simbolismul religios* a fost dezbătut de numeroși reprezentanți ai celor mai diverse curente. În Franța, după Maurice Leenhardt<sup>4</sup> și Marcel Griaule<sup>5</sup>, o contribuție semnificativă o aduce Claude Lévi-Strauss<sup>6</sup>. Acesta arată că, o dată cu schimbarea societății, miturile, care servesc ca simboluri culturale, se schimbă, iar trecerea

de la un mit la altul este realizată cu ajutorul unor procese mentale inconștiente și universale. În Anglia, Victor W. Turner<sup>7</sup> insistă asupra polisemiei simbolurilor rituale și arată, raportându-se la populația africană Ndembu, că tipologiile semiotice se reduc la un număr determinat de categorii generale. În America de Nord, printre alții, Abram Kardiner<sup>8</sup> și Ralph Linton<sup>9</sup>, dezvoltând teoriile referitoare la *personalitatea de bază* a fiecărei culturi, conferă o explicație mai mult psihologică simbolismului religios. Apoi, Clifford Geertz<sup>10</sup>, urmând ideile lui Kroeber, crede că simbolurile sunt de natură supraorganică, ca de altfel și cultura însăși. Pentru Geertz, simbolurile nu există în mințile indivizilor, ci sunt create și reinterpretate continuu prin interacțiune socială.

S-a arătat că simbolismul religios este bazat pe trei componente principale: *simbolurile*, *semnificațiile* și *elementele explicite*, cele din urmă putând fi atât *comportamente*, cât și *obiecte materiale*. *Simbolurile* sunt elementele principale în formarea ideologiei culturale. Prin „simbol” vom înțelege aici mai degrabă scheme culturale implicite ce furnizează – adesea prin intermediul mitului – tipare comportamentale ideale și le conferă raționalitate. După Romulus Vulcănescu, simbolurile „camuflează și codifică, dezvăluie și relevă o categorie a inteligenței umane, interpenetrarea realului cu irealul, pluridimensionalitatea experienței totale”<sup>11</sup>. Simbolurile sunt, totodată, cele care raționalizează, prin intermediul *semnelor* sau *semnificațiilor*, existența anumitor elemente explicite, conferindu-le astfel un caracter ritual sau ceremonial. În sens invers, fiecare act sau obiect, ritual sau ceremonial, își are semnificația sa, menită să îi confere imediat un *sens* și o *funcție*. Semnificațiile, la rândul lor, sunt raționalizate de relația pe care acestea o întrețin cu un simbol. Mihai Pop explică diferențierea dintre simbol și semnificație în felul următor:

„Semnul [semnificația] este un element al unui cod, având o valoare de semnificare în cadrul unui singur sistem de comunicare, a unui singur cod. Simbolul este și el o unitate semnificativă, un semn, dar el are libertatea de a se adapta mai multor coduri, păstrând în fiecare aceleași semnificații. [...] Semnul apare în actele de comunicare la nivel de suprafață, pe când simbolul, expresie a esenței, apare la nivel de adâncime.”<sup>12</sup>

După cum arăta antropologul britanic Turner, simbolurile pot fi *polisemice*. Prin aceasta înțelegem că un simbol poate determina mai multe semnificații. Astfel, mai multe rituri și ceremonii, coagulate în așa-zise *ansambluri rituale*, devin expresii explicite ale unui singur astfel de simbol. Iată, de exemplu, două obiceiuri din Comăna de Jos, ce făceau parte din același ansamblu ritual funerar:

[1] După ce este pus în sicriu, defunctului i se pune o monedă în mână.

[2] La capul defunctului se ține o lumânare aprinsă până ce este înmormântat.

Avem de-a face cu două comportamente diferite, cu semnificații diferite. Cel dintâi comportament semnifică „necesitatea ca sufletul să

plătească vama spre Cealaltă Lume", celălalt „iluminarea căii sufletului spre Cealaltă Lume". Făcând parte din același ansamblu ritual, ambele acte au la bază același simbol, și anume *imagea mitologică a drumului parcurs de spiritul defunctului spre 'Cea Lume*. Funcția comună a acestor două rituri, conferită de simbol, este așadar reușita trecerii sufletului defunctului în lumea spiritelor.

Simbolurile, semnificațiile și elementele explicite nu pot funcționa într-o stare de sine stătătoare. Doar relațiile ce se stabilesc între ele sunt producătoare de sens. Chiar dacă uneori putem vorbi despre simboluri ca fiind *a priori* anumitor rituri, niciodată nu vom putea vorbi despre simboluri ca fiind preexistente riturilor în general. Simbolurile se nasc o dată cu riturile lor, ca apoi să continue să dea naștere altor rituri. În același timp, ritul este compus *indispensabil* dintr-un comportament și semnificația acestuia.

Prin elementele *explicite* ale unor obiceiuri, vom înțelege, așadar, toate comportamentele, atitudinile și înfăptuirile observabile din cadrul acelor obiceiuri. Acestea nu pot apărea sau dispărea întâmplător și nici nu pot dăinui fără a fi determinate de ceea ce am numit *simboluri și semnificații*, adică de alte elemente, de data aceasta *implicite* [neobservabile, de ordin metafizic]. Totuși, așa cum vom vedea, pentru ca elementele explicite să aibă o continuitate în existență, nu este necesar ca ele să continue să fie determinate de *aceleași* simboluri și semnificații pe care le-au avut la început. Elementele explicite pot continua să existe și după dispariția simbolurilor și semnificațiilor lor primordiale, însă doar cu condiția ca dispariția celor din urmă să fie urmată de apariția imediată a altor elemente implicite, care să le raționalizeze existența. Vorbim, astfel, de *mutații semiologice*. Dacă însă o astfel de mutație semiologică nu este facilitată de contextul socio-istoric, elementul explicit, golit de sens și funcție, dispăre în cel mai scurt timp.

În căutarea simbolurilor primordiale ale obiceiurilor cetei de feciori din Comăna de Jos vom porni, în primul rând, cu ajutorul elementelor explicite pe care le-am descris în capitolul trecut. Întrucât nu avem nici un fel de date despre contextul sau perioada apariției acestor elemente, nu ne rămâne decât să încercăm a formula ipoteze sprijinindu-ne pe materialele bibliografice existente. Astfel, vom încerca în primul rând, pe baza unei metode comparative [*cross-cultural method*], să stabilim căror dintre categoriile generale de ritual, întâlnite în comunitățile tradiționale, ar fi putut aparține unele dintre comportamentele din componența obiceiurilor comănărene contemporane. Apoi, va trebui să examinăm în ce măsură ar putea fi confirmată validitatea ipotezelor lansate, de anumite elemente de cultură populară tradițională, despre care avem cunoștință că ar fi existat în Comăna de Jos.

Analizând în detaliu anumite acte rituale și ceremoniale ale obiceiurilor în discuție, am ajuns la concluzia că acestea nu aparțineau

în trecut unui singur ansamblu ritual, cum poate ne-am fi așteptat, ci mai multor astfel de ansambluri care, inițial, se poate să nici nu fi avut de-a face unul cu altul. Vom lansa aici ipoteza că printre simbolurile primordiale ale obiceiurilor cetei de feciori din Comăna se aflau următoarele patru: [1] Un simbolul al *inițierii* [probabil cu o bază mitologică]; [2] simbolul *mana*; [3] simbolul *Nașterii Domnului* și [4] simbolul *întoarcerii strămoșilor*.

Fiecare dintre aceste simboluri pare a fi determinat apariția unor comportamente, în perioade diferite. Aceste comportamente, cu trecerea timpului și cu efectele decisive ale schimbărilor socio-culturale, au fost resemnificate și resimbolizate, ca apoi să ajungă să se coaguleze, formând un singur ansamblu ritual, acela al *cetei de feciori*. Toate acestea vor fi însă examinate în capitolele următoare.

## Note bibliografice

1. Claude Lévi-Strauss (1973) *Anthropologie structurale*, Paris [Ediție românească: Editura Politică 1978, p. 20].
2. Traian Herseni (1977) *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetei de feciori din Țara Oltului*, Cluj-Napoca: Editura Dacia.
3. George J. Frazer (1911-1915) *The Golden Bough, A Study of Magic and Religion*, Londra [Ediție românească: Biblioteca pentru toți 1980, vol. I, pp. 106-129].
4. Maurice Leenhardt (1937) *Gens de la Grande Terre*, Paris: Gallimard; – (1947) *Do Kamo: personne et mythe dans le monde mélanésien*, Paris: Gallimard.
5. Marcel Griaule (1938) *Masques dogons*, Paris: Institut d'ethnologie; – (1948) *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotëmmeli*, Paris; – (1965) *Le Renard pâle*, Paris: Édition de Chêne.
6. Claude Lévi-Strauss (1964) *Le Cru et le cuit*, Paris: Plon; – (1980) *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss in Marcel Mauss „Sociologie et anthropologie”*, Paris: PUF, pp. IX-LII.
7. Victor W. Turner (1967) *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, New York: Cornell University Press.
8. Abram Kardiner (1939) *The Individual and his Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, New York: Columbia University Press.
9. Ralph Linton (1945) *The Cultural Background of Personality*, New York: Appleton Century.
10. Clifford Geertz (1973) *The Interpretation of Culture, Selected Essays*, New York: Basic Books.
11. Romulus Vulcănescu (1979) *Dicționar de etnologie*, București: Editura Albatros, p. 248.
12. Mihai Pop (1999) *Obiceiurile tradiționale românești* [ediție revizuită], București: Editura Univers, p. 10.

## 4. Simbolul inițierii

Ipoteza conform căreia o „funcție inițiativă” ar sta la baza acestor cete de feciori, atât ca unități sociale, cât și ca manifestări rituale și ceremoniale, a fost formulată în numeroase rânduri în etnologia românească. Traian Herseni tratează gradul de adevăr al acestei idei în relație cu cetele de feciori din Țara Oltului, considerând că:

„... ipoteza [...] privind originea sau numai natura cetelor de feciori, ca fiind legate de rituri de inițiere a tineretului și de cluburile de celibatari, are un foarte mare grad de temeinicie [...] Dacă socotim că riturile de inițiere [...] nu au rămas nicăieri la formele lor inițiale, impuse de orânduirile sociale respective, ci au evoluat și s-au adaptat la noile împrejurări sociale, prelungindu-și astfel existența până în zilele noastre în atâtea din țările civilizate actuale, nu numai la sat, dar și la oraș, atunci siguranța crește la maxim posibil”<sup>1</sup>.

Pentru a clarifica cele spuse de Herseni, trebuie precizat că nu „riturile de trecere” din obiceiurile cetelor și-au prelungit existența până în zilele noastre, ceea ce ar fi greu de acceptat, ci comportamentele care inițial ar fi făcut parte din astfel de rituri. Iar, în paralel cu acestea, s-au dezvoltat *alte* rituri de inițiere. Vom vedea în capitolul 8 că, încă din secolul al XIX-lea, alte manifestări culturale vor defini această *trecere inițiativă* pentru satele transilvane. În schimb, trebuie valorificată sugestia lui Herseni, anume că în satul tradițional arhaic, parte din aceste reguli comportamentale putea să fi constituit *trecerea rituală* a băieților de la stadiul de *copil* la cel de *fecior bun de însurat*.

În mai toate culturile s-au dezvoltat astfel de *rituri de inițiere* care, în teoria antropologică, sunt considerate ca făcând parte din *riturile de trecere* sau din ceea ce unii numesc *praguri ale vieții*. Astfel, alături de riturile nașterii, cele ale căsătoriei și cele ale morții, riturile de inițiere reprezintă tot o trecere dintr-o categorie existențială în alta. Prin riturile inițiatice, indivizilor de ambele sexe li se definește apartenența la comunitate, la o categorie de gen [sexuală] și, nu în ultimul rând, li se creează un nou statut social. De regulă, privim inițierea ca fiind momentul în care adolescentul devine adult. Rareori se întâmplă, într-o cultură sau alta, ca această trecere să nu fie marcată ritual.

Acest fenomen cultural, am putea spune chiar *universal*, are o puternică implicație *socială*, dar și o bază *biologică* ce nu poate fi negată. Tratănd această bază biologică a necesității de inițiere, trebuie să amintim că, încă de la începutul secolului al XX-lea, cel ce avea să își lege numele de studiul riturilor de trecere, Arnold Van Gennep, distingea între o *pubertate fizică* și o *pubertate socială*<sup>2</sup>. Prin aceasta, el arăta că schimbările petrecute la nivel biologic nu coincid în toate culturile cu schimbările de statut. În pofida acestui fapt, ar fi incorect să considerăm că între cele două tipuri de schimbări nu ar exista absolut nici o legătură. Nu putem crede cu adevărat că, în acest caz, nu schimbările biologice au fost cele care au determinat un ecou cultural,

cu importante implicații sociale. În general, schimbările în natură reprezintă o importantă cauză a schimbărilor în cultură. Pe de altă parte, nu trebuie uitat faptul că, în vreme ce schimbarea de statut devine strict stabilită în timp, schimbările biologice ale pubertății se desfășoară în perioade diferite de la un individ la altul.

Ceea ce ar mai trebui amintit aici este faptul că în societățile tradiționale această inițiere avea puternice valențe magico-religioase. Trebuie să ne imaginăm aceste inițieri tradiționale ca fiind raționalizate de principii sacre, asemănătoare celor de la riturile de *confirmare* ale catolicilor și protestanților sau de la riturile de *circumcizie* ale islamicilor. În satul tradițional arhaic nu vorbim despre o simplă *funcție inițiativă* în legătură cu aceste rituri, ci despre o inițiere determinată, înainte de toate, de o importantă simbolistică magico-religioasă.

Van Gennep consideră riturile de trecere ca fiind structurate și subdivizate în *rituri de separare*, *rituri de limită* și *rituri de agregare*<sup>3</sup>. Raportând această teorie la riturile de inițiere, vom vedea că novicii [subiecții inițierii] trebuie întâi despărțiți ritual de lumea copilăriei lor, apoi instruiți de-a lungul unei perioade de învățare și inițiați ritual într-un nou statut, ca, la final, să fie reintegrați comunității cu acel nou statut. Consider că această structurare a riturilor se leagă în primul rând de societățile ce acordă o înțelegere magico-religioasă inițierii. Astfel, necesitatea de separare, de izolare, se asociază indispensabil de perceperea principiului magic de *tabu*. Dacă gândirea actanților nu s-ar constitui pe principii de natură magică, necesitatea acestei izolări nu ar putea fi conceptualizată în acești termeni. Izolarea novicilor se bazează astfel pe un principiu negativ, în sens de interdicție, de magie contagioasă. Așa se face că structurarea de care vorbește Gennep, avem s-o găsim mai ales în culturile tradiționale.

Voi rezuma acum esența acestor rituri inițiatice ale băieților, după cum apar ele în cele mai multe culturi tradiționale, pentru a avea o mai bună înțelegere asupra cazului studiat. [1] În prima fază, cea a *separării*, toți băieții din comunitate ajunși la vârsta inițierii [ce variază uneori de la 7 la 25 de ani] sunt separați mai ales de *copii* și *femei*, aceștia din urmă fiind considerați a fi reprezentat universul copilăriei lor. Novicii devin practic *tabu*. Separarea este marcată ritual, fie prin vopsirea și pictarea corpului novicilor, fie prin aruncarea lor în aer [la triburile australiene]<sup>4</sup> etc. Apoi, aceștia sunt duși laolaltă fie într-o colibă special construită, fie în pădure. [2] În cea de-a doua fază, cea a *riturilor limită*, novicii sunt ținuți în izolare sub supravegherea unuia sau a mai multor bărbați sau a unui singur șaman. Aici sunt supuși respectării unor reguli comportamentale stricte, totodată fiind instruiți în cunoașterea unor mituri, rituri etc. Inițierea propriu-zisă se realizează fie printr-o serie de *mutilări fizice* [precum circumcizia, crestarea unei urechi, tăierea unui deget, incizii pe piept sau frunte, alte tăieturi etc.], fie prin *probe de rezistență* [abstinență îndelungată de la mâncare, expunerea corpului mușcăturilor de furnici și insecte, ușoare otrăviri cu plante

etc.] sau prin *probe de istețime* [vânătoare, pescuit etc.]. [3] În cele din urmă, în decursul *riturilor de agregare*, novicii sunt readuși în comunitate, unde urmează petrecerile rituale și mâncatul la comun. Prin acestea membrii comunității își dau implicit consimțământul asupra schimbărilor de statut realizate.

Una dintre cele mai importante implicații sociale ale ansamblurilor rituale de inițiere și totodată una dintre cele mai răspândite componente ale acestor ansambluri este perioada dedicată *învățării*, o acumulare treptată sau concentrată de cunoștințe, pentru ca indivizii, o dată inițiați, să devină „pretabili” noului lor statut. Pentru societățile tradiționale, această perioadă de învățare ar deveni o adevărată școală a vieții. Bronislaw Malinowski observa că „cele mai dramatice faze ale educației sunt uneori încorporate în ceremoniile de inițiere”<sup>5</sup>.

Structurii elementelor explicite din riturile de inițiere tradiționale îi corespunde în plan metafizic un simbol care, cu excepția variațiilor de suprafață, de la o regiune la alta, se centrează în jurul ideii unei *morți rituale* a novicilor. Simbolic vorbind, aceștia *mor* având statutul de copil și *renasc* cu un nou statut, cel de adult. Astfel, nu la puține popoare tradiționale, această *moarte simbolică* este simulată ritual, prin îngroparea novicilor în pământul-mamă, de unde renasc cu un nou statut. Uneori novicii primesc chiar *alte nume*, devenind astfel, simbolic, *alte persoane*. Aceste acte ar face parte dintr-o a patra fază a riturilor de inițiere, care s-ar amplasa între limitare și reîncorporare, o perioadă de acțiune reorientată, de urmare a unei căi revelate de mit. Perioada de izolare și de restricții s-ar identifica, astfel, cu o perioadă embrionară, în care novicii s-ar afla în burta unei mamei comunitare. Astfel, simbolul conferă până și colibei rituale semnificația de *pântec*.

Citându-l pe cercetătorul rus Vladimir I. Propp, Vasile Filip sugerează că tematica mitologică a riturilor de inițiere s-ar fi putut asocia și în spațiul românesc cu înghițirea novicilor de către un *animal-monstru*. Astfel:

„Transpuse în planul mitului, elementele rituale se *mulează* după o structură cosmogonică, în care izolarea în pădure a novicelui, ca și înghițirea de către monstru semnifică trecerea prin *lumea de dincolo*, adică resorbția în haotic și amorf, de unde – asemenea lumii la început de nou ciclu temporal – individualitatea umană va renaște mai apăsător conturată. Monstrul înghițitor, de obicei identificat cu animalul totemic (Strămoșul arhetipal), are – în acest orizont de mentalitate – funcții principal benefice, deși terifiante ca formă de manifestare.”<sup>6</sup>

În acest caz, acea *zonă nesigură* ce apare în stadiile intermediare ale trecerilor rituale și în care novicii nu aparțin nici unei comunități umane este imaginată simbolic, prin intermediul mitologiei, ca fiind tocmai perioada de ședere în pântecul monstrului.

Deși vom continua să folosim formula de *simbol al inițierii* în legătură cu obiceiurile cetei comănărene, nu putem și cu exactitate

care a fost conținutul, probabil mitologic, al acestui simbol primordial, ce inițial ar fi putut determina și apariția unor comportamente, actualmente parte din obiceiurile cetei de feciori. Folosind cele schițate mai sus, vom privi în continuare asupra acestor comportamente îndăntinate și vom examina care dintre ele ar fi putut susține într-un trecut, prin forma lor morfologică, existența unui arhaic simbol al inițierii.

Un prim element de acest gen l-am putea regăsi în principiul ce stă la baza cetei de feciori ca *unitate socială*. Aceasta este o grupare *exclusiv masculină*, a unor indivizi aflați la *vârsta adolescenței* și încă *necăsătoriți*, ceea ce ar fi putut avea ca motivație primară faptul că această unitate socială servea ca grupare inițiativă, prin care se realiza o separare a novicilor de comunitate. Și totuși, în ceea ce privește structura socială propriu-zisă a cetei, nu vom mai găsi dovezi în acest sens, pentru că nici numărul membrilor cetei și nici ierarhia socială a acesteia, în forma în care le-am întâlnit în teren, nu ar mai fi putut avea vreo legătură cu grupurile inițiatice arhaice. Este exclus ca o grupare de tip inițiativ să-și fi putut *limita* numărul membrilor, când ea trebuia să inițieze și, implicit, să încadreze *toți* adolescenții dintr-o comunitate, ajunși la o anumită vârstă<sup>7</sup>. Cu atât mai mult, numărul strict stabilit, de cinci membri, al cetei de feciori din Comăna de Jos ar trebui să fie, în acest caz, un element ulterior alipit obiceiurilor cetei. Această alipire s-a făcut probabil când ceata deja nu mai reprezenta în exclusivitate o grupare inițiativă, ci mai mult o „societate secretă”, în sensul lui Van Genep, adică o asociație a cărei accesare este *optativă*. În acest sens, vom remarca faptul că, în Comăna de Jos a secolului al XX-lea, nu *toți* feciorii ajung să intre vreedată în ceată, ci numai cei care își doresc cu adevărat. Această limitare a locurilor se regăsește și în alte sate vecine [ex. Grid<sup>8</sup>, Comăna de Sus<sup>9</sup>]. Iar în restul satelor din zonă, fie avem de-a face cu o limitare aproximativă, în sensul că, dacă sunt mai mulți feciori de aceeași vârstă, pot intra cu toții în ceată [ex. Veneția de Sus<sup>10</sup>], fie nu există nici o limită privind numărul membrilor cetei. Cel din urmă caz pare a fi forma cea mai veche de ceată și îl regăsim mai ales în zona centrală a Țării Oltului [ex. Lisa<sup>11</sup>, Recea<sup>12</sup> etc.]. – În ceea ce privește ierarhia socială atât de diversificată a cetei, în care fiecare membru are îndatoriri și atribuții bine definite ce fac din ceată un sistem menit să funcționeze *activ*, prin sine însuși, am spune că nici aceasta nu poate fi considerată a avea o legătură cu arhaica grupare inițiativă. Am văzut că grupurile inițiatice ale tradiționalilor funcționau mai mult *pasiv*, sub conducerea unor bărbați de mult inițiați [bătrâni, șamani, preoți etc.], fapt pentru care *toți membrii erau egali în statutul pe care îl ocupau în aceste grupuri*.

Vom descoperi însă un al doilea element de origine inițiativă, în raporturile care se stabilesc ceremonial între feciorii din ceată și restul comunității. În culturile tradiționale, relația dintre grupul novicilor și restul comunității este una de natură *antagonică*. După Zempleni, acest antagonism:

„reprezintă principiul inițierilor tribale masculine, observabil mai ales în societățile unilocale și uniliniare bazate pe corezidența și solidaritatea consangvinilor de același sex. [...] Inițierea, ca ritual, nu-și poate atinge scopurile – crearea unei identități sociale – decât într-un raport antagonic cu lumea exterioară. Ea își creează o lume proprie cu substanțele sale, cu simbolismul său și cunoașterea proprie...”<sup>13</sup>

În relațiile cetei comănărene cu restul satului, poate fi remarcat și în prezent acest raport antagonic prin conștientizarea, atât de către membrii cetei, cât și de către membrii comunității, a diferenței dintre un *înăuntru* [al cetei] și un *afară*. Atât prin întemeierea unui microsistem cultural [ceata] aparte de sistemul satului – microsistem ce se individualizează printr-un mod propriu de organizare socială și economică<sup>14</sup> –, cât și prin unele tipare comportamentale aplicate de-a lungul obiceiurilor, ceata se distinge considerabil de restul comunității.

Tot în acest context, ar mai fi de amintit relația care se stabilește între novici și femeile comunității. Am văzut că în comunitățile tradiționale ale lumii, aceste două categorii sunt separate ritual în contextul trecerilor inițiatice. Totuși, după cum arată Zempleni, această separare este mai mult un principiu pretextual decât o stare de fapt, întrucât:

„inițierile masculine necesită nu numai separarea dar și cooperarea rituală între cele două sexe [...]. În ciuda aparențelor, femeile sunt referința, ecoul și garanția inițierii bărbaților. Din acest motiv, inițierea poate fi definită aici ca o formă de *asociere* antagonică, alimentată din tensiunea sistematic întreținută între un interior și un exterior”<sup>15</sup>.

Și feciorii din ceată intră într-un astfel de raport cu fetele din sat. Aceste două grupuri se privesc și se studiază reciproc, feciorii nu de puține ori încercând să câștige, prin poziția lor, admirația fetelor pe care le plac. Totodată, *asocierea* dintre cele două grupuri are loc prin ceea ce am arătat că înseamnă „băgatul fetelor în joc”, gest care, pentru fete, a reprezentat mult timp un rit de inițiere. În acest caz, cetașii erau cei care inițiau fetele. Totuși, cele două grupuri rămăneau antagonice prin natura lor. Aceste câteva *asocieri rituale* dintre fete și cetași reprezentau în trecut puținele ocazii de interferare ale celor două sexe, având, astfel, un caracter decisiv în determinarea viitoarelor căsătorii. – Remarcăm deci că și în obiceiurile cetei din Comăna de Jos subzistă o separare între cele două sexe, însă, pe de altă parte, fetele reprezintă un element de referință al activității feciorilor și, totodată, un scop în sine.

După ce am privit îndeaproape ceata de feciori ca unitate socială, izolată, dar și raportată la comunitatea în care ea există, vom continua prin a studia elementele ce apar de-a lungul desfășurării obiceiurilor cetei, pentru a regăsi elemente comportamentale ce ar fi putut avea la început o simbolistică specifică riturilor de inițiere. Mă voi opri mai întâi la *gazda* feciorilor, regăsită în ceata comănăreană. *Gazda* era de regulă un bărbat *căsătorit* din sat, care putea să aibă sau nu copii, dar care, după cum am arătat, îndeplinea rolul de *mentor* al feciorilor. Îi sfătuia, îi muștra, îi ajuta însoțindu-i la colindat, pentru ca totul să se desfășoare

în bună ordine. Nu la Comăna de Jos, însă în alte sate din zonă, acest bărbat mai era numit și „tată de feciori” [ex. Lisa<sup>16</sup>, Rucăr<sup>17</sup>]. Să nu fi avut acesta, originar, vreo legătură cu acei *maestri de ceremonii* – fie ei simpli bărbați sau șamani – care inițiau tinerii la popoarele tradiționale „primitive”? Deși similitudinea funcțiilor, în esența lor, este extrem de mare, ar fi totuși incorect să dăm un răspuns afirmativ definitiv. Cert este că există o legătură între aceștia.

Apoi, și acel „la *gazdă*”, prin care înțelegem spațiul închiriat ce îndeplinește funcția de sediu al cetei și în care, în trecut, feciorii locuiau laolaltă pe toată perioada sărbătorilor, ar fi putut avea tot o conotație inițiativă. Am arătat mai sus că, în multe culturi, băieții care trebuiau inițiați erau izolați de restul comunității într-o colibă specială, unde urmau să trăiască la comun pe o perioadă de timp. – Să nu existe, oare, o legătură între aceasta și *gazda* cetei de feciori? Dacă nu ar exista o legătură, ce altceva i-ar fi determinat pe feciori să adopte această *izolare*? Doar simpla „necesitate de *sediu administrativ*” sau „dorința de *distracție* în intimitate” nu pot reprezenta argumentări rațional-temeinice. Într-o comunitate tradițională cu o puternică trăire magico-religioasă, astfel de elemente explicite au avut justificări extrem de profunde. Din moment ce toți membrii comunității își dădeau consimțământul asupra acestei separări, însemna că ea avea o însemnătate pentru întreaga comunitate, și nu doar pentru feciorii respectivi. Pe de altă parte, *traiul în comun al feciorilor*, separați de părinții care i-au îngrijit până la această vârstă, ar putea reprezenta o probă inițiativă în sine, care ar veni să întărească argumentativ ipoteza conform căreia aflarea unui spațiu pe post de „la *gazdă*” ar fi fost determinată primordial de un simbol al inițierii.

Un următor pas îl vom face căutând să găsim posibile conotații inițiatice ale turcii, ca mască rituală. Turca, vom vedea în capitolul următor, își are originea în *simbolul mana*. Departe de a pune la îndoială acest lucru, vreau să arăt aici posibilitatea existenței unei semnificații inițiatice a *măștii*, poate sub o cu totul altă formă decât cea de turcă. La numeroase popoare tradiționale, apare cu ocazia riturilor de inițiere *personajul mascat*. Acesta ar avea, de fapt, funcția de a proteja tinerii novici aflați într-o perioadă de prag, când aceștia nu mai țin nici de lumea copilăriei, dar n-au intrat încă nici în cea a adulților. Ei nu aparțin nici unui grup social al comunității și sunt izolați de aceasta. Simbolic vorbind, ei sunt suspendați într-un vacuum, într-un *haos*, în care sunt expuși pericolelor ce vin din partea spiritelor și a demonilor<sup>18</sup>. Pentru aceasta, ei au în preajmă un *personaj mascat* care să alunge ritual spiritele din jurul lor. *Personajul mascat* apare în multe instituții juvenile ale poporului român, ca de exemplu la călușari, la junii din Șcheii Brașovului etc. Astfel, funcția rituală de protecție a novicilor în stadiul lor inițiativ ar putea corespunde nu turcii în forma ei actuală, ci doar *ideii de mască* [sau *personaj mascat*] care stă mereu în preajma feciorilor. Ar fi exagerat să considerăm aceasta ca fiind funcția

primordială a turcii, când, vom vedea, ea are o cu totul altă origine. Însă nu este exclus ca la apariția acesteia sau la difuziunea ei cu riturile de inițiere, ea să se fi contopit cu arhaicul personaj mascat și să fi preluat, astfel, o parte din atribuțiile acestuia. Totuși, nu putem avea dovezi în acest sens.

Spuneam mai sus că la majoritatea popoarelor tradiționale și nu numai, *petrekerile și mesele în comun* reprezentau rituri de agregare la comunitate și aveau loc tot cu ocazia inițierilor. De fapt, regăsim aceste rituri de agregare în mai toate ansamblurile rituale de trecere, în care un individ capătă un nou statut în cadrul comunității [ex. naștere, nuntă]. – Petrecând și mâncând la comun cu novicii, ceilalți membri ai comunității îi reacceptă în mijlocul lor, cu noul statut. În acest sens, Frazer, făcând referire la principiul magic al mâncatului în comun, scrie:

„[Î]mpărțind aceleași alimente doi oameni dau cheazășie unul altuia că se vor purta bine și fiecare garantează celuilalt că nu va pune la cale nimic rău împotriva lui, deoarece fiind unit cu el fizic, prin hrana comună pe care amândoi o au în stomac, orice rău ar pricinuii tovarășului său [prin magie contagioasă] ar cădea asupra lui însuși, lovindu-l cu aceeași putere cu care a căzut pe capul victimei.”<sup>19</sup>

*Jocul* din cadrul obiceiurilor cetei de feciori din Comăna de Jos, repetat în câteva rânduri la sărbători [în a doua și a treia zi de Crăciun, la Anul Nou, la Bobotează, la Sfântul Ion], reprezintă o formă ceremonială stabilă de *petrecere*, la care, alături de membrii cetei, participă întreaga comunitate [femei, bărbați; tineri și bătrâni; căsătoriți și necăsătoriți]. În trecut, *petrecerea* lua probabil alte forme, însă ideile de *petrecere la comun* i-ar fi putut corespunde inițial o semnificație inițiativă de agregare la grup. Și tot astfel, *masa vâtavului*, singura masă ceremonială la care, alături de feciorii cetei, participă și alți membri ai comunității, ar fi putut fi primordială, poate sub o altă denumire, o astfel de masă rituală, vizând reintegrarea feciorilor în comunitate.

Incontestabil, și *colindatul* ar fi putut prelua în timp, prin întrepătrunderea mai multor ansambluri rituale, anumite trăsături inițiatice, alături de joc și de alte obiceiuri, a căror organizare presupune preluarea unor responsabilități considerabile și, implicit, un *examen* de iscusință – probă inițiativă – pentru cetași. Totuși, în cazul *colindatului*, aceasta ar fi o semnificație subiacetă, principala lui funcționalitate legându-se de alte simboluri, după cum vom vedea.

Tratând structura primordială a acestor rituri inițiatice legate de obiceiurile cetei de feciori din Țara Oltului, și împărțindu-le în *rituri de plecare din comunitate*, apoi o *perioadă de școală* și, la final, *reîntoarcerea în comunitate*, Traian Herseni consideră că aceste obiceiuri ale cetei de feciori:

„se încadrează, prin simplă analogie, între ceremoniile de *întoarcere*. Feciorii stăteau împreună la gazdă, aveau contact însă cu sătenii, cu femeile și cu fetele, umblau din casă în casă, luau masa împreună cu părinții și cu frunțașii satului (ca și cum ar fi venit de undeva) și

mai ales: *aduceau cu ei pe Dumnezeu*, un Dumnezeu tânăr ca și ei, un june zeificat. [...] În aceeași ipoteză de lucru, trebuie să fi existat undeva și capătul celălalt al fenomenului, anume ceremonia de plecare și perioada de inițiere. Aceasta nouă ni se pare a fi găsit-o în cetele de călușari care, la o analiză mai apropiată [...], au precis un asemenea caracter. Numai așa ne putem explica legătura strânsă care dăinuia, până de curând, în Țara Oltului între cetele de juni și cele de călușari.”<sup>20</sup>

În acest caz, apare întrebarea: care să fi fost însă perioada de inițiere sau de *școală*, cum o mai numește Herseni? Voi lansa aici o altă ipoteză, ajutându-mă de ceea ce Alexandru Surdu certifică pentru Șcheii Brașovului, și anume că tinerii băieți urmau de la 12 la 20 de ani un *stagiul de inițiere pastorală* la stână,

„trăind toți acești ani numai în societatea bărbaților. Aici cunoșteau treptat toate riturile magico-profesionale, dobândeau cunoștințe astronomice, meteorologice, medicale și treceau nenumărate probe de forță, rezistență, îndemânare și curaj”<sup>21</sup>.

Refînțori apoi în sânul comunității organizau acea suită de obiceiuri ale junilor, care inițial avea multe asemănări cu cetele de feciori din Țara Oltului și nu numai. Ținând cont că și în spațiul făgărușean tranchumanța reprezentase o ocupație de bază într-o anumită perioadă, nu este exclus ca un astfel de stagiul inițiativ la stână să se fi practicat și în Țara Oltului, stagiul care ar fi putut fi urmat de obiceiurile acestor cete de feciori, marcând, cum spune Herseni, *întoarcerea feciorilor în sat*.

Deși este greu de spus care a fost structura inițială a riturilor de inițiere din Comăna de Jos, este cert că anumite elemente explicite din cadrul obiceiurilor cetei de feciori mai păstrează încă amprenta unor astfel de rituri arhaice. Sunt suficiente elemente explicite a căror *origine* să nu-și poată găsi o altă justificare logică sau rațional-suficientă decât în contextul unui ansamblu ritual inițiativ. Bărbatul-*gazdă*, *gazda*-spațiu, personajul mascat și, într-o oarecare măsură, *jocul*, *masa în comun*, munca de organizare a obiceiurilor, dar și unele elemente ale unității sociale a cetei sunt sugestive în acest sens. Iar mai apoi, luând în considerare aceste elemente explicite, vom putea spune doar că simbolul inițierii a dat naștere unor comportamente regăsite până azi în obiceiurile cetei, fără a ști însă care era concret acel simbol, care era conținutul lui mitic sau mitologic.

## Note bibliografice

1. Traian Herseni (1977) *Forme străvechi de cultură populară românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Cluj- Napoca: Editura Dacia, pp. 302-303.
2. Arnold Van Gennep (1909) *Les rites de passage*, Paris [Ediție românească: Polirom 1996, pp. 67-70].
3. Ibidem p. 22.
4. Am regăsit acest ritual sub denumirea de *aruncarea feciorilor în strai*, în obiceiurile cetei de feciori din satul Lisa [sat' din zona centrală a Țării Oltului], în cercetarea mea de teren din decembrie 1998, și el se regăsește și în obiceiurile junilor din Șcheii Brașovului.
5. Bronislaw Malinowski (1960) *A Scientific Theory of Culture, and Other Essays*, New York: Northern Carolina Univ. Press, p. 108.
6. Vasile V. Filip (1999) *Universul colindei românești în perspectiva unor structuri de mentalitate arhaică*, București: Editura Saelecom, p. 237.
7. Herseni [1977] înclină să creadă că cetele cu locuri limitate [4-7 feciori] ar fi cele mai vechi, și aceasta pentru că „numărul feciorilor din cuprinsul unui singur sat era în mod firesc foarte mic, dată fiind populația redusă a satelor de altădată și participarea la inițiere a unui fecior o singură dată în viață, nu ca, spre zilele noastre, până la însurătoarea efectivă”. [Herseni, *Op. cit.*, p. 278]. Totuși, nici în acest caz, *limitarea* nu putea să devină un *tipar* atât de strict respectat. La aceasta au condus contopirile ulterioare cu alte ansambluri rituale.
8. Inf. Aurel Cornea, 53 ani, Grid, jud. Brașov, 6-II-2000 (Culeg. G.P. Meiu).
9. Inf. Emil Neamțu, 65 ani, Comăna de Sus, jud. Brașov, 11-VII-200 (Culeg. G.P. Meiu).
10. Inf. Margareta Ovesea, 70 ani, Veneția de Sus, jud. Brașov, 26-VII-2000 (Culeg. G.P. Meiu).
11. *Fișe de observație*, Lisa, jud. Brașov, 24-26-XII-1998 (Observ. G.P. Meiu).
12. Inf. Ion Poparad, aprox. 80 ani, Vaida-Recea, jud. Brașov, 4-VII-1998 (Culeg. G.P. Meiu).
13. Andréas Zempléni (1991) *La initiation*, în „Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie” [Ediție românească: Polirom 1999, pp. 325-326].
14. Printre altele, trebuie să ținem cont aici că, într-un trecut nu foarte îndepărtat, cetașii trăiau separat de familiile lor, la gazdă, gospodărindu-se și organizându-se în mare parte singuri sau cu ajutorul gazdei.
15. Andréas Zempléni, *Op. cit.*, pp. 325-326.
16. *Fișe de observație*, Lisa, jud. Brașov, 24-26-XII-1998 (Observ. G.P. Meiu).
17. Inf. Victor Geamăn, 80 ani, Rucăr, jud. Brașov, 4-I-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
18. Tot astfel, în obiceiurile de nuntă ale zonei, când fata devenită mireasă se află într-un astfel de stadiu intermediar, între fetie și nevestie, este purtată pe drumurile cele mai întortocheate ale satului, în drum spre biserică, pentru a o feri de activitatea nocivă a acestor spirite, sau este prezentată alaiului mirelui prin aducerea unei fetișcane sau a unei babe, tot în acest scop, pentru a „păcăli” spiritele.
19. James George Frazer (1911-1915) *The Golden Bough*, Londra (Ediția românească: „Biblioteca pentru toți” 1980; vol. II, pp. 143-144).
20. Traian Herseni (1977) *Op. cit.*, p. 304 [vezi și pp. 271-272].
21. Alexandru Surdu (1992) *Șcheii Brașovului*, București: Editura Științifică, p.153.

## 5. Simbolul mana

Sărbătorile Crăciunului [25 decembrie – 6 ianuarie] reprezentau, conform credințelor tradiționale, un interval de timp destinat modelării viitorului ciclu temporal. Prin sacralitatea sa, această perioadă era propice în special acelor rituri magico-religioase menite să *asigure* bunăstarea, eficiența, sănătatea și în același timp să reducă anxietatea necunoscutului. Aceste rituri propițiatorii se desfășurau fie *individual*, prin practicarea lor de fiecare gospodar în parte, în vederea obținerii beneficiului propriu pentru el și familia sa, fie *colectiv*, prin practicarea lor de către mai mulți membrii ai comunității, în vederea obținerii beneficiului pentru întreaga comunitate. Din cea de-a doua categorie fac parte și unele forme ale *colindatului*, căruia i-a fost recunoscută o indiscutabilă funcție *apotropaică*<sup>1</sup>. Pentru a evita orice neînțelegere, trebuie menționat că, departe de a fi singura funcție a colindatului, această funcție apotropaică este singura care ne interesează în mod deosebit aici. Astfel, vom arăta că acel „transfer de influență fastă”<sup>2</sup>, pe care colindătorii îl realizau asupra gospodăriei colindate, sau acea „fecundare sau fertilizare magică a câmpurilor, dobitoacelor”<sup>3</sup> și a oamenilor, realizate prin actele rituale ale colindatului, au la bază un principiu de magie *mana*.

Pentru a dovedi acest lucru trebuie să arătăm pentru început care este accepțiunea dată noțiunii de *mană*, ce presupune *mana* ca ritual și în ce formă ar fi fost încorporat acest simbol în structurile magico-religioase ale sistemului cultural Comăna de Jos. Înțelegând aceasta, vom putea vedea ce forme rituale și ceremoniale lua acest simbol *mana* în cadrul obiceiurilor cetei de feciori comănărene. Pentru aceasta însă, va mai trebui să aducem argumente în vederea relației dintre simbolul *mana* și acea funcție apotropaică pe care etnologiile români au recunoscut-o colindatului. Toate însă la vremea lor.

Conceptul de *mană* cunoaște o dezbateră teoretică amplă în antropologia culturală. Lansarea acestei noțiuni reprezintă meritul misionarului și lingvistului R.H. Codrington<sup>4</sup>. Apoi, numeroși antropologi de renume, precum Henri Hubert și Marcel Mauss<sup>5</sup>, Claude Lévi-Strauss<sup>6</sup>, Roger M. Keesing<sup>7</sup> și Pascal Boyer<sup>8</sup> analizează acest concept, aducând contribuții variate în înțelegerea și aplicabilitatea lui. În general, *mana* este definită ca fiind un „vector difuz de putere spirituală sau de eficacitate simbolică, [...un] vehicul de forță spirituală”<sup>9</sup> presupus a caracteriza atât obiecte, cât și ființe. Astfel, spre exemplu, o săgeată care lovește cu precizie ținta este crezută a *avea mană*; un copac ce dă roade bogate, la fel, are *mană*; o grădină cu recoltă îmbelșugată are *mană*; un porc gras și sănătos are *mană*, un bărbat voinic și potent are *mană* etc. Remarcăm că *mana* este atribuită acelor elemente esențiale care, din perspectiva fiecărei culturi în parte, trebuie să caracterizeze ființele și lucrurile. *Mana* reprezintă, în acest sens, tot ceea ce constituie valoarea lucrurilor și a ființelor, „forța prin excelență, eficacitatea



veritabilă<sup>10</sup> a acestora. Lévi-Strauss consideră mana „o formă a gândirii universale și permanente”, un simbol cultural fundamental. Chiar și acolo unde mana nu este conceptualizată la nivel de limbaj, ea acționează subconștient la celelalte niveluri culturale.

Formele în care s-a manifestat simbolul mana în structurile magico-religioase de pe teritoriul românesc sunt abordate întâia dată de etnologul Gheorghe Pavelescu în lucrarea sa *Mana în folklorul românesc. Contribuții la cunoașterea magicului*. Acesta consideră că termenul de *mană* ar fi intrat în literatura scrisă greco-romană prin intermediul textelor bisericești, răspândindu-se, astfel, la majoritatea popoarelor europene<sup>11</sup>. În ciuda acestui fapt, simbolul mana apare atât în religiile creștine, cât și în cele precreștine. Diferența constă în faptul că în creștinism mana depinde exclusiv de voia divinității, care este invocată prin *rugăciune* pentru a o produce, pe când în formele de religie precreștină, mana poate fi obținută atât *indirect*, prin intermediul unui spirit sau al unei divinități [ca și în creștinism], cât și *direct*, prin rit magic. La români, în ceea ce privește modalitatea de creare a manei, au coexistat ambele forme. Întâlnim, astfel, atât magia cu *mană* [adesea nerecunoscută de biserică], cât și invocarea rituală a divinității creștine, pentru a crea *mană*. S-au menținut, pe alocuri, până la sfârșitul secolului al XX-lea credințe referitoare la mana holdelor și a grădinilor, la mana vitelor, a oilor și a porcilor și, în mai mică măsură, credințe privind mana oamenilor<sup>12</sup>. Într-o mai mare măsură însă, s-au păstrat credințele referitoare la *vrăjitorii de mană*, cunoscuți sub denumiri ca: *strigoii vii*, *bosorocăi*, *moroșnițe* etc.

În Comăna de Jos, după cum vom vedea, termenul de *mană* poate fi și astăzi des întâlnit. Și aici, *mana* reprezintă acea forță benefică a lucrurilor și obiectelor, ei corespunzându-i adjectivul *mănos*, de asemenea cu un sens pozitiv [„pom mănos”, „grădină mănoasă”, „vie mănoasă” etc.]. Adesea formule ca „asta-i *mană* cerească” sunt menite să sugereze belșugul. Pe de altă parte, în funcție de contextul în care termenul *mană* este folosit și doar în strânsă legătură cu vegetația, el poate lua și o conotație negativă, de pierdere a manei. Astfel, când plouă și e soare pe cer, comănarul spune: „Asta-i *mană* curată”, adică holdele se vor strica, își vor pierde mana. De aici derivă și verbul reflexiv *a se mână*, cu aceeași conotație negativă, de *a-și pierde mana*. Nu de puține ori poți să auzi în Comăna zicându-se: „anul ăsta mi s-o *mănat* roșiile”, adică n-au crescut, s-au stricat sau „s-o *mănat* tot grâul, avea bobul gol” etc.

Până acum câteva decenii, simbolul mana se exprima nu doar prin limbaj, ci și prin numeroase practici magico-rituale. În Comăna de Jos, se vorbea în mod special de mana laptelui, de mana vacilor sau a bivolițelor, dar și de cea a porcilor și a holdelor. Se credea că unii oameni din sat, adesea bănuți, ar fi *strigoii* [fem. *strigoaie*], având, astfel, puterea de a fura mana vitelor, lăsându-le fără lapte<sup>13</sup>. Aceștia puteau, tot astfel, să fure mana laptelui, lăsându-l fără grăsimi sau să

fure mana porcilor „de rămânea porcul ca paralizat, nu mânca, nu se mai țânea pă chicioare și murea” etc. Tipologic, acești *strigoii* despre care se vorbește la Comăna de Jos fac parte din categoria acelor universal-cunoscuți *vrăjitori de mană*. Se credea că, după ce furau mana de la animalele sau holdele vecinilor, aceștia o atașau animalelor și holdelor lor, pentru ca acestea să producă mai mult. Astfel, nu de puține ori, cei îmbogățiți „peste noapte” erau suspecți a fi strigoii. Apoi, trebuie amintit că, pentru a-și proteja mana de vrăjitoria strigoilor sau pentru a-și redobândi mana deja furată, ceilalți săteni foloseau și ei rituri magice<sup>14</sup>.

Fără a intra în detalii, vreau să mai amintesc că în Comăna de Jos existau și unele credințe legate de *pierderea și readucerea manei* cailor și a boilor, cărora, luându-li-se mana, pierdeau puterea de tracțiune. Mai rar se vorbea însă despre mana oamenilor, a cărei pierdere ar fi putut fi asociată cu unele forme de boală. Deși nu de puține ori, unele boli erau puse pe seama *deochiului*, am remarcat că și aici era vorba de privirea ființelor de cea valoare principală care le era acordată în sistemul cultural respectiv, adică de ceea ce am considerat a fi *mana*.

Pentru a desprinde din cele mai sus spuse elementele care ne vor fi de folos în aprofundarea analizei asupra simbolului mana și a legăturii lui cu colindatul feciorilor comănari, voi rezuma următorul fapt. – După cum am văzut, în raport cu mana, comănarii au păstrat mult timp rituri de *protecție* sau de *conservare* a acesteia, rituri pentru *furatul* ei și rituri pentru *redobândirea* manei furate. – Unde sunt însă riturile de *creare* efectivă a manei? Cum ai putea să *manipulezi* ceva care într-un moment sau altul nu este făcut să *existe*? Firește, nu mă refer la o existență materială, ci la una spirituală, raționalizată prin credințele religioase. Or, pentru a *exista*, mana trebuie *făcută* să *existe*. În plus, dacă ținem cont de faptul că mana reprezenta garanția bunăstării vieții oamenilor și de anxietatea care ar putea interveni la ideea de a rămâne fără mană, putem fi siguri că, în comunitatea de tip tradițional, se încerca permanent crearea manei prin mijloace rituale. Așadar, de unde vine mana, ca apoi oamenii să o *protejeze*, să o *fure/piară* și să și-o *reînșușească*?

După atâtea secole de încreștinare continuă, răspunsul venit din partea comunității ar fi că „de la Dumnezeu”. Pe noi ne-ar interesa însă un răspuns din perspectiva unei forme magico-religioase precreștine, pentru că doar un astfel de sistem religios a putut determina și acele rituri de conservare-furt-reînșușire ale manei, pe care le regăseam până nu demult în Comăna de Jos. Acestea, prin natura lor, de acționare *directă*, nu pot să fi aparținut religiei creștine care pretinde în acest caz un singur ritual indirect – *rugăciunea*. Este greu de imaginat însă că, în procesul de creare a manei, oamenii ar fi putut lua poziția pasivă pe care o presupune rugăciunea creștină. Oamenii aveau nevoie să fie ei

cei care controlau destinul, aveau nevoie să acționeze direct în vederea atingerii scopurilor stabilite cultural.

În unele culturi tradiționale, spiritele strămoșilor sunt cele care dăruiesc, descendenților lor vii, mană. Și aici însă, oamenii trebuie să îmbuneze aceste spirite prin sacrificii rituale, pentru a garanta obținerea celor dorite<sup>15</sup>. În antropologie se vorbește despre acest gen de rituri, de creare a manei, ca *rituri de intensificare*. Există posibilitatea ca și într-un arhaic sistem magico-religios, de pe aceste plaiuri, lucrurile să se fi petrecut asemănător. Astfel, tot un spirit putea fi cel ce producea mana. Sigur, nu putem ști dacă este vorba despre un spirit ancestral, despre un spirit divin sau despre o pluralitate de spirite specializate. Este posibil, apoi, ca acest spirit să fi asimilat chipul lui Dumnezeu, o dată cu venirea creștinismului.

Indiferent de chipul divinității creatoare de mană, trebuie să fi existat o serie de forme rituale de invocare a acelei divinități, pentru a o determina să producă mana atât de mult necesară oamenilor. Este de trebuință să știm care au fost acele rituri și cum s-au desfășurat ele. Și iată-ne ajunși la esența argumentării. Herseni arată că junii colindători aduceau cu ei un Dumnezeu, care:

„nu era numai rugat, invocat sau convocat prin mijloace religioase, ci era adus prin formule magice și *pus* să facă nu neapărat ce voia, ci ceea ce așteptau oamenii de la el. [...] Acesta era coborât din cer (sau de unde era) și adus în sat cu ajutorul colindelor. Acesta era rostul primordial al colindei în sens de cântec (incantație). [...] Tot prin mijloace magice, în special prin magia extraordinară a cuvântului rostit sau cântat, obțineau junii de la Dumnezeu sau de la alte forțe suprafirești, ceea ce doreau. Când i se spunea Sfântului Ioan: Sai în vânt, sai în pământ [...] ca să dea mană câmpului, procedeul era magic”<sup>16</sup>.

O dovadă în plus că acea divinitate este de origine precreștină și, în exemplul dat de Herseni, ea doar a preluat chipul Sfântului Ioan, este textul unui colind de la Comăna de Sus, unde nu Sfântul Ioan sau Dumnezeu sunt îndemnați să *sară-n vânt și-n pământ* pentru a da mană câmpului, ci un *murg* [cal] zeificat<sup>17</sup>. Putem considera că acest procedeu de a „sări în vânt și în pământ” ar avea o conotație sexuală, de fecundare<sup>18</sup>.

Remarcăm, așadar, că există posibilitatea ca, într-un arhaic sistem magico-religios, ceata de colindători să fi fost ea cea care, aducând sau reprezentând divinitatea, dădea mană [*manaiza, incanta mană*] fiecărui membru al comunității, care apoi trebuia s-o conserve prin rituri individuale. În cazul obiceiurilor cetei de feciori din Comăna de Jos, o dovadă în acest sens ar putea-o constitui și *turca*, dacă ar fi să o considerăm o reprezentare rituală sau o materializare sacră a divinității creatoare de mană. Herseni ne arată că *turca* ar putea fi o formă de exprimare explicită a credinței într-o arhaică zeitate fecundatoare, care ar fi luat chip de *bouriță* [femininul de la *bour/taur sălbatic*]. De altfel, termenul de „turcă”, folosit și la Comăna de Jos,

reprezintă femininul slavonului „*turu*”, care înseamnă taur sălbatic de munte. Așadar, *turca* reprezenta inițial o *bouriță*, și nu o capră cum s-ar crede, reprezenta o zeitate *feminină*, și nu una masculină.

Consider aici de o deosebită importanță a rezuma argumentele pe care le aduce Herseni în vederea susținerii acestei ipoteze<sup>19</sup>. Deși era o divinitate feminină, aceasta era menită să *fecundeze* atât oamenii, cât și cosmosul acestora. [1] Faptul este explicabil prin aceea că „primitivii” *acordau o altă înțelegere sexualității* și, implicit, procesului de fecundație. Ei acordau o mai mare importanță mamei – principiului feminin, dătător de viață – în procreație. Astfel se explică și apariția *cultului mumei* în comunitatea matriarhală din neolitic. [2] În această ordine de idei, *turca* poate reprezenta un element cultural ce își leagă originile de acest cult al mumei. Și totuși, de ce *bouriță*? – [3] Pentru că „[b]ourița singură întrunește dintre toate mamele, azeziunea tuturor treptelor de dezvoltare umană, de la vânătoare până la agricultură, ea singură fiind în același timp un vânat prețios pentru vânător, un animal reprezentativ al codrului, un duh al pădurii pentru păstori și tot ea un animal domesticit, deopotrivă de agricultor și de păstor, hrănitore a omului”<sup>20</sup>.

La toate acestea se adaugă faptul că *bourul* a fost cu adevărat un animal domesticit pe aceste meleaguri, asigurând de-a lungul a multe milenii hrana oamenilor de aici [laptele, carnea etc.], și faptul că la mai toate animalele, femelele se domesticesc mai ușor decât masculii. Așadar, *masca turcii*, în forma ei actuală abstract-zoomorfă, sau poate într-o formă primordială, real-zoomorfă [realizată din pielea animalului adorat]<sup>21</sup>, avea la bază ideea de reprezentare a divinității a-tot-fecundatoare. Dovezi în acest sens putem regăsi și în comportamentele culturale asociate turcii până în prezent. Astfel, *jocul turcii* și *săntul turcii* la oameni ar fi putut reprezenta primordiale forme rituale de fecundare cu mană, de *manaizare*. De subliniat este faptul că până și astăzi se folosește expresia „*turca sare*” la oameni, în casă etc. Remarcăm, este folosit același verb [*a sări*], pe care îl regăsim și în textele unor colinde din zonă, unde este menit să desemneze modul prin care divinitatea fecundatoare dă mană: „*Sare-n vânt, sare-n pământ/ Sare-n slava cerului/De dă mană câmpului*”. Mai mult, Herseni ne arată că *juninca*, fie ea și de *bouriță*, „ajunsă la vârsta fecundației [...] are [...] jocul cel mai stăruitor și mai grațios”<sup>22</sup>. S-ar putea lua în considerare, astfel, o conexiune ideatică între *bourița profană*, forma ei metafizică de zeitate fecundatoare și reproducerea ei materială cu caracter sacru, prin *masca turcii*.

Este posibil ca divinitatea fecundatoare să fi pierdut chipul inițial de *bouriță*, o dată cu trecerea în patriarhat, în epoca fierului și a bronzului, și să fi preluat alte chipuri ca cel de cal, berbec, cerb etc. – așa cum o dovedesc textele a numeroase colinde din zonă. *Turca* însă, se pare că a luat naștere ca reprezentare a *bouriței* divine a-tot-fecundatoare din neolitic.

Ipoieza conform căreia divinitatea fecundatoare, prin intermediul măștii turcii, s-ar asocia cu feciorii din ceată, care, după cum vom vedea, au de asemenea o deosebită forță ritual-fecundatoare, este susținută și de normele comportamentale ale acestei turci, care reflectă crearea unei individualități aparte de cea a cetei. Înainte de toate, trebuie menționat că până și în 2001 la Comăna de Jos se vorbea de turcă ca despre o ființă cu adevărat vie. Astfel, turca joacă, turca sare, turca umblă..., și nu turcașul care o poartă. Acesta din urmă își pierde individualitatea în favoarea măștii pe care o îmbracă și, probabil, într-un trecut îndepărtat, și-o pierdea în favoarea zeiței fecundatoare. Turcașul nu avea voie să vorbească atâta timp cât purta această mască. Cu alte cuvinte, turcașul nu mai era turcaș, ci turca în sine.

A altă dovadă o regăsim în faptul că deși zeitatea se asocia prin intermediul măștii cu feciorii, ea nu se supunea regulilor acestora. De aici și libertatea de acțiune ce îi era acordată turcii până nu demult. Aceasta ar fi fost lăsată s-o ia „de capul ei” înaintea alaiului, să sperie copiii etc. Sugestiv în sensul individualității turcii este și vechiul sistem economic al cetei de feciori din Comăna, în care cei doi turcași erau independenți de restul cetei. Este posibil ca în trecut, acele persoane care urmau să se identifice cu zeitatea a-tot-fecundatoare să nu fi făcut propriu-zis parte din ceată, ci doar să se asocieze cu aceasta în vederea colaborării la ritual<sup>23</sup>, simulând astfel și asocierea simbolică dintre feciori și zeitate. Această izolare a celor ce urmau să se identifice cu zeitatea, prin mascarea rituală, își are probabil și o cauză magico-religioasă, în care legile tabuului ar avea un important cuvânt de spus.

Pe lângă menirea fecundatoare a turcii, ar mai fi de amintit și menirea acesteia de a purifica spațiul. Și aceasta, pentru că, în gândirea magică, înainte de a da mană cosmosului, impuritățile acestuia trebuie îndepărtate. Turca, ca mască materială, nu și ca divinitate semnificată, lua în chip ritual asupra sa răul, cea substanță imaterială opusă manei, fiind apoi jertfită simbolic prin actul ritual al desfacerii turcii. Acest act ar fi avut la origine arhaice sacrificii animale și nu numai<sup>24</sup>. În Comăna de Jos nu se mai poate vorbi însă despre o desfacere rituală a turcii, aceasta devenind, spre deosebire de multe alte sate vecine, un gest desacralizat, profan.

Vom vedea mai departe că și feciorilor, cu care divinitatea fecundatoare se asocia, li se recunoștea o deosebită putere ritual-fecundatoare.

„Junii, prin simpla lor prezență, fecundau, înviorau, întinereau totul: codri, livezi, izvoare, sălbăticiuni, animale domestice, câmpuri, oameni. Dintre toate grupele de vârstă ale unei comunități junii erau cei mai indicați să însoțească și să ajute bourița sau turca.”<sup>25</sup>

După Herseni, această forță vitală maximă a feciorilor „avea puterea de contaminare, fie de întinerire sau înviorare a oamenilor, fie de fecundare sau fertilizare magică a câmpurilor, dobitoacelor și a... femeilor”<sup>26</sup>. Reconsiderând cele enumerate de Herseni, vom remarca,

în fapt, că acestea sunt bazate toate pe un singur proces, anume transferul de mană. Pentru realizarea acestui transfer, feciorii foloseau ritul simpatetic direct, de natură contagioasă, în concordanță cu care aceștia trebuiau să fie prezenți în casele gospodariilor și să danseze cu fetele din casă, pentru ca transferul de mană să se poată produce. Concomitent foloseau și ritul incantatoriu, prin intermediul colindelor și al urărilor.

În Comăna de Jos, un rol magico-ritual incantatoriu l-au avut colindele de fată și de băiat, dar și vechiul colind pentru gazdă. Cel dintâi are o evidentă funcție matrimonială. Fetei i-a mers vestea la împărăție, probabil pentru frumusețea și hărnicia ei, fapt pentru care i se incanta să îi vină tot flori roșioare, adică mândri pețitori, din care ea să-și aleagă unul să-i fie soț, să-l pună p-un cal de cei buni, adică să și-l facă mire. În comunitatea tradițională trăsătura de bază a fetei era frumusețea, fapt pentru care fetele erau asemănată cu florile, pe când feciorii cu brazii [evidențind voinicia]. Știm, de altfel, că între fete exista și o concurență: care se mărită prima dintre surate, cele ce rămăneau la urmă văzându-și mândria rănită. Astfel, mana fetei consta în frumusețea ei și în capacitatea de a atrage feciorii, ce includea și alte caracteristici, precum hărnicia etc. Faptul nu este exprimat sub această formă de către informatori, numeroase practici de magie populară certifică însă această idee. Astfel, cântându-i-se acest colind, fetei i s-ar fi incantat primordial capacitatea de a atrage feciorii în primul rând prin frumusețea radiantă, printr-o feminitate „mănoasă”.

Colindul de băiat își leagă originea de cea orânduire economică a satului în care păstoritul avea un caracter preponderent. Băiatul avea în pază turma de oi a tatălui său, pe care, în conformitate cu normele tradiționale de succesiune, urma s-o moștenească. Prin acest colind nu se incanta mană băiatului, ci turmei tatălui său, care urma să fie, de fapt, turma sa. Astfel, este imaginat un dialog între divinitatea fecundatoare menită să crească și să înmulțească oile [astfel dând de fapt mană turmei, care crește în dimensiuni spre mândria și beneficiul posesorului] și băiatul colindat, căruia îi este încorporat numele în textul colindei. Forma în care se găsește această colindă în prezent la Comăna de Jos este fragmentară. Variante mai bine conservate ale acesteia am regăsit în zonă, în satele Veneția de Sus<sup>27</sup> și Șercăița<sup>28</sup>. Două motive esențiale menținute în aceste variante, pierdute însă în colinda de băiat din Comăna de Jos, sunt coborârea divinității între oi și dăruirea păstorului de către divinitate cu un cojoc, cu caș și cu un miel. Aceste daruri sunt reprezentative pentru câștigurile materiale pe care le oferă o turmă de oi și pot semnifica astfel mana turmei. S-ar putea spune, așadar, că divinitatea coboară pentru a manaiza turma în beneficiul băiatului. Reședința în cer a divinității a-tot-fecundatoare, precum și atitudinea pasivă a băiatului în relația cu această divinitate [el poate doar să pască și să păzească turma, restul vine de la divinitate], așa cum reies ele din această colindă, mă fac să cred că textul acesteia

s-a născut pe teren creștin, când divinitatea fecundatoare luase deja chipul lui Dumnezeu.

Tot astfel, prin vechiul *colind al gazdei* îi era incantat acesteia belșugul gospodăriei. Dalba<sup>29</sup> jupâneasă iese afară, intră în casă, aducând mană cu ea. Peste masă *grâu* revarsă. Așadar, grâul apare ca un *semm* al belșugului, din grâu hrănindu-se și oamenii, dar și păsările și animalele curții. Grâul poate reprezenta simbolic mana, care, atribuită gospodăriei, face din aceasta o unitate productivă, eficace.

Tendința acestor texte fiind destul de clară, vom înțelege într-un final că junii colindători deveneau adevărați agenți *mana*, atât grație vârstei lor apogetice, cât și datorită forței magice, pe care o acumulasă prin poziția lor pe treptele rituale ale trecerii<sup>30</sup>.

Sabina Ispas neagă această funcție incantatorie a colindatului, considerând că ea nu poate fi susținută cu termeni specifici culturii tradiționale și că abordarea ei reprezintă o neînțelegere a semnificațiilor creștine ale Crăciunului<sup>31</sup>. Am arătat aici însă că, tocmai în contextul unei culturi tradiționale, această funcție a colindatului este perfect susținută nu numai de alte elemente culturale, dar și de o întregă simbolistică ce o raționalizează. În plus, trebuie ținut cont că semnificațiile creștine ale Crăciunului nu au pătruns în forma lor „oficială” la sate, ci au fost reîncorporate și transformate în ceea ce Max Weber numea *religie populară*, despre care vom vorbi însă mai pe larg în următorul capitol. Insistând însă pe semnificațiile pur creștine, ba mai mult, considerându-le ca fiind vechi de aproape două milenii, când în cultura populară tradițională puteau fi adoptate mult mai târziu, Sabina Ispas evidențiază un oarecare etnocentrism creștin, cu care nu pot fi de acord în analiza acestor obiceiuri.

În următoarele rânduri, vom privi mai îndeaproape condițiile desfășurării transferului de mană. Germina Comănicu consideră că feciorii colindători reprezintă:

„[c]ategoria princeps de donatori [...], dar pentru ca întreaga comunitate să beneficieze de eficiența darurilor spirituale oferite, trebuie să se creeze liantul, printr-un schimb cu efect similar, chiar dacă conținutul este diferențiat”<sup>32</sup>.

Reconsiderând această idee, vom vedea că în schimbul manei pe care feciorii o transferă gospodăriei, ei sunt răsplățiți cu daruri. Gestul feciorilor nu este, așadar, unul *altruist*. Se creează, astfel, o formă de reciprocitate balansată, care implică tacit formula: îți dau, dar aștept să-mi dai altceva în schimb. Normele comportamentale pe care le-am studiat la Comăna de Jos stabilesc strict obligativitatea gospodarului de a oferi daruri feciorilor colindători. Dar pentru ce? Ce bine i-au făcut aceștia? – Aici s-ar ascunde o altă dovadă, că, primordial, gospodarilor li se dăruia mană, de unde apoi și funcția apotropaică, propițiatorie sau incantatorie pe care numeroși etnologi au recunoscut-o colindatului. Omul religios din toate timpurile și din toate

tipurile de societate urmărește, conștient sau nu, obținerea unor beneficii proprii. Apoi, ținând cont de întregul arsenal de rituri ce se centrau în jurul darului, este exclus ca, în trecut, gospodarul să fi răsplătit feciorii doar pentru onoarea pe care i-o făceau vizitându-l și cântându-i. Aici intra în joc un element cu o valoare deosebită pentru oamenii tradiționali: mana.

Revenind la *dar*, vom spune atunci că acesta trebuie oferit în schimbul manei primite. Această se înțelegea de la sine, darul nefiind pretins direct. Ținea însă de onoarea fiecăruia sau poate chiar de eficacitatea acestor rituri ca feciorilor să li se dea un dar în schimbul darului lor. În Comăna de Jos, feciorii și turca dăruiau *primordial* mană atât oamenilor, cât și holdelor, pomilor și animalelor lor. Pe de altă parte, oamenii dăruiau feciorilor substitute materiale ale acestor tipuri de mană: *colacul*, făcut din grâul *holdelor*, carnea *animalelor* și *țuica*, făcută din roadele *pomilor* fructiferi. Acestea sunt în fapt rezultatele unei *manaizări* anterioare – colindatul din anul precedent – și totodată semnificative pentru mana omului care a avut sănătatea și puterea de a munci pentru a le obține. Regăsim aici o formă de întrepătrundere a nivelului cultural economic cu cel magico-religios. Gospodarul primește *mană*. Cu ajutorul acestei mane, grâul din holdele acestuia rodește, pomii din curte sau din livadă rodesc, vitele îi vor da mai mult lapte, porcii mai multă carne și, nu în ultimul rând, el însuși se va ține în putere pentru a avea grijă de toate acestea. La finalul acestui ciclu, gospodarul trebuia să dea o parte din câștigul material obținut, pentru ca și în viitorul ciclu să îi fie asigurată mana. Astfel, darurile date feciorilor devin semnificative pentru câștigurile materiale din anul trecut. Pe masă, *colacul* reprezintă ritual grâul din *șușop*; *bucata de carne* reprezintă carnea, cârnații și slănina din *celar* [cămară]; *țuica* reprezintă poamele și perele din pivnița casei, *lichiu* feliat, va reprezenta laptele și smântâna ș.a.m.d.

Și formele rituale de dăruire sunt sugestive în acest sens. În cadrul acestora, *masa* din odaia „hai bună” a casei juca un important rol ritual. Această masă îndeplinește în general rolul de *axis mundi* al casei, precum de altfel și odaia în care aceasta se află. În odaia cea bună nu se dormea niciodată. Aici erau păstrate lucrurile cele mai de valoare ale casei, expuse într-o manieră „de paradă”. În această odaie se oficiau rituri cu ocazia marilor treceri din viața omului [naștere, nuntă, înmormântare] și, iată, cu ocazia colindatului. Pe această masă se pregătea cinstea ursitoarelor, după nașterea unui copil; aceeași masă era înconjurată ritual de miri și nașii lor, la întoarcerea de la biserică [ca rit de agregare], și tot aici erau expuse și darurile feciorilor colindători. Masa se aseamănă, astfel, cu un *altar* al casei. Vătavul mare care, după cum am arătat, se așeza în toate casele *după* această masă [adică în partea opusă intrării în odaie] dă astfel, prin poziția sa, impresia unui adevărat oficiant de rituri magico-religioase, asemenea preoților sau șamanilor de altădată. Pe această masă, cinstea era expusă într-

o anumită ordine: *colacul turcii* în centru, sticla cu țuică lângă, pe cealaltă parte o bucată de carne, o farfurie cu lichiou și cozonac etc. Masa astfel pregătită, încă dinaintea sosirii feciorilor, nu numai că a avut un puternic caracter ritual, dar reprezenta și o formă de *paradă*, prin care gospodarul își etala [spre văzul tuturor] elementele reprezentative ale bunăstării sale. Astfel, cu cât darurile erau mai „măndre”, cu atât gospodarul era mai „de gazdă mare” sau mai „de frunte”. – La finalul acestui schimb de daruri, gospodarul închina ritual [cu băătură] cu feciorii, ca după o tranzacție. În Comăna de Jos, după ce un om vinde altuia ori un sac de cartofi, ori un loc de pământ, ori un car de grâu, acesta este pofit de cumpărător să închine un pahar de țarie [rachiu, țuică] împreună. Faptul este sugestiv pentru înțelegerea acestei *închinăciuni* dintre gospodar și ceată, care urma *tranzacției magico-rituale* de mană.

Am arătat, așadar, că atât turca, cât și feciorii constituiți în ceată ar fi fost meniți să *manaizeze* fiecare gospodărie a satului în parte, prin comportamente și acțiuni rituale bine definite, expresii explicite ale unui simbol cultural fundamental. Nu este aici locul pentru a trata explicația psihologică a acestui fenomen, însă putem spune că acesta se baza pe *autosugestie*, ca mod de manipulare a subconștientului. Când omului îi era incantată mana, acesta era sigur că o posedă. Și aceasta în așa fel încât, dacă întâmplarea ar fi făcut ca holdele, de pildă, să nu aibă roade în acel an, cauza nu ar fi reprezentat-o *inexistența* sau *neposedarea* manei, ci mai degrabă activitatea nocivă a *vrăjitorilor de mană*, a *strigoilor*.

În încheierea acestui capitol trebuie rezumat un element-cheie în înțelegerea acestor rituri de producere a manei, și anume poziționarea lor în ciclul temporal. Pe aceste meleaguri, comunitățile arhaice cu un vădit caracter agrar sărbătoreau Anul Nou la 1 martie, în concordanță cu renașterea naturii. De la această dată urmau să înceapă aratul și semănatul, urma să înceapă un nou ciclu agricol. Acesta era momentul în care, prin rit, trebuia purificat cosmosul și tot prin rit trebuia produsă mană. – În urma reformei calendarului roman din secolul I î.Ch, data Anului Nou a fost schimbată la 1 ianuarie. Au mai trecut însă ceva secole până când au ajuns și comunitățile tradiționale daco-romane să preia această schimbare ce contravenea structurilor lor magico-religioase. Ba mai mult, aceste comunități au continuat o perioadă să ofere o mai mare importanță Anului Nou agrar decât Anului Nou civil.

O altă schimbare o aduce apoi creștinismul prin separarea datei nașterii și morții divinității adorate. Astfel, Sărbătorile Crăciunului, cuprinzând în primul rând Ziua Nașterii Domnului și Anul Nou civil, și Sărbătorile Paștelor, cuprinzând Moartea și Învierea Domnului, vor reprezenta, o dată cu încreștinarea poporului, cele mai importante sărbători din an. Riturile precreștine de producere a manei, de la Anul Nou agrar, au fost redistribuite de popor în jurul acestor două mari

sărbători creștine, Crăciunul și Paștele. Astfel se explică amplasarea unor astfel de rituri mana, precum jocul turcii sau colindatul incantatoriu, în jurul Crăciunului.

Tot în această ordine de idei, unele dintre obiceiurile *de la plugar*, amplasate acum în jurul Paștelui, ar fi putut să fi fost rituri *mana* ale Anului Nou agrar. Dacă prin *colindat* se dăruia mană fiecărui gospodar în parte, prin *stropirea* rituală cu apă a oamenilor adunați în jurul văii, în riturile *de la plugar*, se dăruia mană comunității ca întreg. Nu în ultimul rând, aruncarea unui țigan în apă sau stropirea lui cu această ocazie reprezenta un rit de magie homeopatică, menit să asigure mana solului în anul ce urma. Faptul este confirmat explicit de către informatori.

Pe de altă parte, ascunderea și căutarea plugarului și bătaia rituală dintre feciori în vale reprezentau expresia unui arhaic cult solar, conform căruia se credea că soarele trebuie ajutat prin rit să treacă din faza de iarnă în cea de vară. Aceste rituri ar fi avut loc tot cu ocazia Anului Nou agrar. Nu ar avea nici un rost să abordez separat acest *cult solar*, din moment ce elementele explicite menite să îl susțină s-au păstrat într-un număr foarte mic. – Important este să înțelegem că vechiul An Nou, sau Anul Nou agrar, a reprezentat primordial data în jurul căreia se oficiau atât riturile ținând de producerea manei, cât și cele ținând de trecerea solară.

Acestea fiind spuse, vom înțelege că elementele explicite cât mai variate corespundeau în plan semiologic unui singur simbol, simbolul mană, care a avut o importanță deosebită în contextul unor forme tradiționale de cultură. Este destul de dificil a explica omului „modern”, care înțelege eficacitatea sau valoarea lucrurilor prin teorie științifică, ce a reprezentat *mana* pentru comunitatea tradițională. Cert este că acest simbol, pe alocuri resimțit conștient de către oameni, pe alocuri nu, a avut o influență determinantă asupra comportamentelor și acțiunilor oamenilor tradiționali.

## Note bibliografice

1. Petru Caraman (1931) *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi. Contribuție la studiul mitologiei creștine în orientul Europei*, Iași, pp. 427-472.
2. Germina Comănicu (1993) *Semnificațiile etnologice ale darurilor la colindat*, în revista „Studii și comunicări de etnologie”, Tomul VII, 1993 – serie nouă, Sibiu: Editura Academiei Române, p. 117.
3. Traian Herseni (1977) *Forme străvechi de cultură poporană românească...*, Cluj-Napoca: Dacia, p. 131.
4. R.H. Codrington (1881) *Religious Beliefs and Practices* în „Journal of Anthropological Institute of Great Britain and Ireland”, [?] Londra; – (1891) *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford.

5. Henri Hubert & Marcel Mauss (1902-1903) *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, în *L'Année Sociologique*, An VII, p. 1-146.
6. Claude Lévi-Strauss (1951) *Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss*, în *Marcel Mauss – „Sociologie et anthropologie”*, Paris.
7. Roger M. Keesing (1982) *Kwaio Religion: The Living and the Dead in a Solomon Island Society*, New York.; – (1984) *Rethinking Mana*, în *Journal of Anthropology*, 40(1) pp. 137-156; – (1991) *Mana*, în *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* [Ediție românească 1999 Polirom, p. 400].
8. Pascal Boyer (1990) *Traditions as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discours*, Cambridge.
9. Roger Keesing (1991) *Mana*, în „Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie” [Ediție românească 1999 Polirom, p. 400].
10. H. Hubert & M. Mauss, *Op. cit.*, p. 111.
11. Gheorghe Pavelescu (1944) *Mana în folklorul românesc. Contribuții la cunoașterea magicului*, Sibiu, p.16.
12. În 2001, când făceam cercetări pe Valea Ampoiului, în Munții Apuseni, se mai vorbea despre *mana bărbatului*, ce ar fi constat în voinicia și potența acestuia.
13. Pentru a fura mana vitelor, la Comăna se spune că strigoii veneau în curtea celui de la ale cărui vite voiau să fure mana, și fie îi cereau ceva cu împrumut, fie luau ei, pe nevăzute, un pai sau altceva din grajdul vitelor. Cu acestea, mergând acasă, făceau vrăji. Aceste rituri sunt de natură *contagioasă*, bazându-se pe ideea că lucrurile ce au fost odată în contact vor continua să acționeze unele asupra altora. Alți strigoii ar fi mers cu găleți în curtea celui pe care urmau să îl păgubească, simulând, astfel, printr-un rit *homeopatic*, furtul laptelui.
14. Pentru *conservarea* manei de pe curte, comănarilor obișnuiau să pună crengi de măceș în ușa grajdului sau pe poarta curții [„să se întepie strigoii dacă vor să vină să ia maha”] etc. Pentru *intoarcerea* manei furate trebuie fiert un fier în urina vacii; sau trebuie furat ceva [pai, făină, iarbă...] din curtea presupusului hoț; sau se mai mergea la o renumită descântătoare din satul vecin, Veneția de Jos.
15. Roger Keesing (1982) *Kwaio Religion: The Living and the Dead in a Solomon Island Society*, New York, pp. 46-49.
16. Traian Herseni (1977) *Forme străvechi...* pp. 262-263.
17. „Colo jos și mai în jos / Este-o stavă de juncani / Și-n mijlocul stavierii / Plimbă-și murgu nebunu / Sare-n vânt, sare-n pământ / Sare-n slava cerului... [De dă mană câmpului]” [Inf. Emil Neamțu, 65 ani, Comăna de Sus, jud. Brașov, 11-VII-2000 (Culeg. G.P. Meiu)].
18. Divinitatea este imaginată a fecunda lumea cu mană precum bărbatul fecundează femeia cu spermă. Nu de puține ori, în zonă [la Drăguș de pildă], oamenii întrețineau ritual relații sexuale în lanul de grâu, pentru ca, prin similitudine, zeul să fecundeze grâul, dându-i mană. Această formă rituală, ținând de magia homeopatică, este amintită de Frazer la numeroase alte popoare [*Creanga de aur*, vol. II, pp. 5-13].
19. Traian Herseni, *Op. cit.*, pp. 267-271.
20. *Ibidem*, p. 270.
21. Romulus Vulcănescu (1970) *Măștile populare*, București: Editura Științifică, p. 134.
22. Traian Herseni, *Op. cit.*, p. 269.
23. Acesta este de altfel cazul în satele vecine, Cuculata și Comăna de Sus, unde turca nu este jucată de feciorii cetei, ci de un bărbat din sat, bun mănuitor al turcii, care se asociază cu aceștia.
24. „Obiecte materiale, animale, păsări sau persoane asupra cărora se transferau simbolic nenorocul, bolile, păcatele unui individ sau ale unui grup erau apoi aruncate în râu, în mare, lapidate etc. Acestea urmau să ia cu ele toate relele ce le-au fost transferate.” [Sabina Ispas (1998) *Comentarii etnologice asupra colindei și colindatului*, în volumul C. Brăiloiu și S. Ispas „Sub aripa cerului”, București: Editura Enciclopedică, p. 55].
25. Herseni, *Op. cit.*, p. 267.
26. *Ibidem*, p. 267.
27. Inf. Gheorghina Ovesea, 65 ani, Veneția de Sus, jud. Brașov, 26-VII-2000 (Culeg. G.P. Meiu).
28. Inf. Verginica Ciovisa, 64 ani, Șercăița, jud. Brașov, 2-XI-2000 (Culeg. G.P. Meiu).
29. Adjectivul *dalb* [alb], atribuit în colind pe rând jupânului gazdă și jupânesei, putea fi un *semn* menit să sugereze culoarea manei. De unde știm că mana este imaginată a fi albă? [1] În biblie, evreii care au trăit 40 de ani în deșertul Arabiei, alături de Moise, se hrăneau cu *mană albă*. [2] La Comăna de Jos, petele *albe* de pe vița de vie se numesc mană.
30. Este o credință universal răspândită că indivizii aflați într-un stadiu ritual intermediar – cum este copilul născut, dar încă nebotezat; feciorul ieșit din rândul copiilor, dar încă neinițiat în cel al adulților; femeia-mireasă care nu mai este fată, dar încă nici nevastă; defunctul al cărui suflet nu a plecat încă dintre cei vii etc. – toți posedă puteri magice de nebănuit.
31. „În ceea ce privește o posibilă funcție incantatorie, de descântec [aici face trimitere la Petru Caraman], aceasta nu numai că nu poate fi susținută cu argumente specifice culturii tradiționale, dar aducerea ei în discuție dovedește și o neînțelegere a semnificațiilor creștine pe care le implică Crăciunul, semnificații vechi de aproape două milenii.” [Sabina Ispas (1998) *Comentarii etnologice asupra colindei și colindatului* în volumul C. Brăiloiu și S. Ispas „Sub aripa cerului”, București, Editura Enciclopedică, p. 45].
32. Germina Comănicu (1993) *Semnificațiile etnologice ale darurilor la colindat*, în revista „Studii și comunicări de etnologie”, Tomul VII, 1993 – serie nouă, Sibiu, p. 118.

## 6. Simbolul Nașterii Domnului

Tradiția creștină a avut un cuvânt important de spus în simbolistica câtorva comportamente culturale ce se regăsesc până în prezent în obiceiurile cetii de feciori din Comăna de Jos. Multe dintre aceste comportamente nu își pot afla o altă raționalitate decât în contextul unei simbolistici creștine. Pe altă parte, o dată cu adoptarea creștinismului, multe dintre elementele explicite ce primordial se asociau altor simboluri, precum simbolul mana, sunt reintegrate vieții socio-culturale cu noi semnificații, mai mult apropiate ideologiei creștine. În general, în contextul apariției creștinismului, formele rituale de religie precreștină autohtonă fie au fost modificate semiologic și reintegrate, astfel, tradiției creștine, fie au fost desemnate ca „păgâne” și combătute ca atare. În cel din urmă caz, Biserica reușea adesea să elimine anumite rituri, cărora nu le putea afla o însemnătate creștină și care, implicit, apăreau ca manifestări „drăcești”. În cazul reintegrării creștine a unor comportamente culturale, putem spune că acestea erau uneori reamplasate spațial sau temporal, pierzând astfel semiotica originară și creând loc unei noi semiotici. În această ordine de idei, vom vedea că sărbătorile creștine ale Crăciunului și Paștelui ajung să fie resimțite ca cele mai importante două sărbători ale anului. După cum arătam în capitolul trecut, aceste două sărbători nu numai că ajung să domine calendarul popular, dar coagulează în jurul lor și o serie de practici rituale, săvârșite de precreștini cu alte ocazii, ca de pildă Anul Nou agrar<sup>1</sup>. O dată redistribuite calendaristic, multe dintre aceste practici sunt reinterpretate semiologic.

Creștinismul devine religie oficială a Imperiului Roman în secolul al IV-lea d.Ch., în vremea împăratului Constantin cel Mare. Ce va trebui să înțelegem însă este faptul că de la a deveni *religie oficială*, până la a fi adoptat și integrat vieții socio-culturale din fiecare sat și cătun în parte, a fost un drum de poate alte câteva secole. Am face o mare greșală dacă am considera o dată istorică ca fiind momentul în care numeroasele ideologii de natură religioasă, existente în Imperiu, ar fi putut fi schimbate din temelii. Trebuie să ținem cont aici și de ceea ce înseamnă o religie din punct de vedere sociologic și antropologic.

Tendința, des resimțită în mediul științific românesc, de a trata elementele culturale creștine și cele precreștine ca două categorii opuse, limitează din start perspectiva asumată în analizarea acestor obiceiuri. „Religia creștină”, precum și „religiile precreștine” sunt menite în aceeași măsură să răspundă unor necesități psihologice, culturale și sociale universal-umane. Cei ce consideră că o dată cu data istorică la care creștinismul devine credință oficială în Imperiul Roman, toți cetățenii Imperiului au trecut de la vechile religii la creștinism, ca dintr-o clasă într-altă, fără îndoială – greșesc. Religia ar trebui imaginată mai degrabă ca una singură, asemenea comunității în care funcționează,

un continuu, în care creștinismul apare la un moment dat ca un curent menit să schimbe unele imagini și unele înțelesuri. Așadar, practic ruptura nu a fost simțită niciodată. Metaforic vorbind, paharul de *ulei* nu a fost golit și apoi reumplut cu *apă*, ci mai degrabă *apa* a fost *picurată* treptat în *ulei*, acesta dând mereu pe dinafară până ce în pahar a ajuns să fie mai multă apă. Asumându-ne această perspectivă, vom înțelege cum și de ce, în diferite momente ale obiceiurilor studiate, elemente precreștine coexistă cu elemente creștine, formând un *tot* unitar.

Numeroase documente atestă, pentru ultimele secole, lupta preoților de la sate în a-și determina enoriașii să renunțe la *obiceiurile lor păgâne*<sup>2</sup>. În Comăna de Jos, informațiile de teren evidențiază faptul că această *luptă* ar fi durat chiar până la mijlocul secolului al XX-lea, când *turca*, de pildă, continua să fie desemnată de preoți „chipul dracului”, iar turcașii nu erau primiți în biserică până ce nu se spovedeau<sup>3</sup>. Ceea ce trebuie înțeles de la început este faptul că religia creștină, de-a lungul secolelor, a câștigat spațiu în ideologia culturală a comunității în mod *gradat*, și nu dintr-o dată cum s-ar crede.

Sub îndrumarea preoților, comunitatea renunța la numeroase practici rituale și ceremoniale de origine precreștină. Pe de altă parte însă, preotul, voit sau nevoit, conștient sau inconștient, accepta și el anumite forme rituale autohtone, în eficiența cărora mulțimea credea cu tărie. În fapt, insistența exagerată a preotului în a combate toate aceste rituri nu ar fi făcut decât ca el să piardă din autoritatea și „trecerea” sa față de comunitate. Cazuri recente de „încreștinare”, realizate de misionari la triburi australiene sau africane, arată că niciodată elementele de religie autohtonă nu pot fi eliminate în întregime, dintr-o dată, acestea trebuind să fie mai întâi acceptate ca atare sau cel mult resemnificate. În cazul nostru, trebuie amintit și faptul că mulți preoți erau născuți și crescuți în comunitățile în care apoi lucrau, fapt ce îi făcea să devină din start toleranți cu anumite rituri de natură precreștină. Nu de puține ori, preoții erau convinși de comunitate să participe ei înșiși la astfel de rituri „precreștine”. Informatorii din Comăna de Jos îmi povesteau, de exemplu, că pe vremuri preotul ținea slujbe în grajduri împotriva strigoilor vii, pentru a dezlega vrăjile acestora și a înturna mana vitelor. Ba mai mult, unii informatori sunt chiar convinși că în „cărțile sfinte” există slujba strigoilor. Remarcăm, așadar, că în relația preot-sat, esențială procesului de încreștinare, avem de-a face cu „compromisuri” de ambele părți.

Spuneam că încreștinarea poporului s-a realizat în mod gradat. În această ordine de idei, voi preciza că, pe măsură ce comunitatea asimila cantitativ învățătura creștină, ea nu numai că reinterpreta și reconsidera elementele magico-religioase autohtone, dar ajusta și această învățătură creștină, pentru ca toate aceste elemente religioase, împreunate să constituie un sistem de gândire *logic*, ce putea servi ca ideologie comunității. Astfel, ținând cont de faptul că religia creștină „oficială” este cea raționalizată de miturile Bibliei, în cazul comunității tradiționale vom vorbi mai degrabă de o religie *cvasi-creștină* sau de o *religie populară*.

Max Weber este cel dintâi ce avea să deosebească între *religia oficială* și *religia populară*<sup>4</sup>. Spre deosebire de miturile religiei oficiale,

bazate pe cărți sacre, miturile acestei religii populare erau transmise pe cale orală. În cazul nostru, ele nu reprezentau neapărat simplificări ale miturilor biblice, ci adesea îmbogățiri ale acestora. Astfel de mituri populare românești se regăsesc din abundență în culegerile Elenei Niculiță-Voronca<sup>5</sup>, ale lui Tudor Pamfile<sup>6</sup> etc.

Această problemă a unei forme religioase și a unei mitologii populare necesită o dezbateră mai largă pentru a fi înțeleasă în adevărata sa valoare. Ar trebui să ne imaginăm, de pildă, două ape curgătoare unindu-se, fiecare având proprietăți distincte. O dată cu apele se unesc și calitățile acestora. Numai că, în conformitate cu unele legi chimice, nu orice element A poate coexista cu un element B. Așadar, unele proprietăți se vor exclude reciproc. Așa se întâmplă și atunci când în structurile magico-religioase precreștine ale oamenilor de pe aceste meleaguri își face apariția *treptată* creștinismul. Țăranii erau analfabeți și chiar să fi știut carte, cărți nu erau. Singurul contact cu învățătura creștină îl aveau duminica, la biserică. Dar aceea învățatură era transmisă și receptată *fragmentar*. Oamenii aflau că există un Dumnezeu, un Sfântu' Pătru, o Maica Domnului, dar nu înțelegeau cu adevărat esența creștină a acestora. Într-un fel sau altul, oamenii se vedeau nevoiți să își explice mai profund ceea ce preoții aminteau în treacăt la slujba de duminică. Și tocmai din această încercare de raționalizare a unor credințe fragmentar receptate, se naște temelia unei noi mitologii. În crearea acestei mitologii populare, unele zeități precreștine autohtone au asimilat nume biblice, alte aveau să coexiste în forma lor inițială alături de divinitățile creștine nou apărute, iar altele aveau să fie abandonate definitiv. La urmă, o serie de povestiri cu caracter sacru aveau să raționalizeze existența tuturor acestor divinități, punându-le în relații unele cu altele.

Ceea ce trebuie să înțelegem în final este că ceea ce etnologii români numesc *credințe populare* sunt în realitate fie forme de religie rezultate dintr-o activitate de interpretare *populară* a învățaturii creștine dogmatice, fie forme de coexistență a unor credințe precreștine cu credințe creștine. Spun că aceste credințe au fost *forme de religie*, pentru că acestea au fost cele care au reprezentat, secole de-a rândul, baza ideologică a vieții socio-culturale din satul tradițional, și nu învățătura creștină dogmatică, din Biblie, la care accesul țăranului, după cum am văzut, era limitat. Faptul este susținut și de cultura materială tradițională. Multe dintre frescele bisericilor vechi sau dintre sculpturile acestora reprezintă divinități de origine evident precreștină, precum zeul-cal, cățelul pământului, șarpele etc. Or, dacă ar fi să luăm în considerare definiția socio-antropologică a religiei, conform căreia aceasta este reprezentată de totalitatea credințelor și riturilor care *funcționează* cu adevărat într-o comunitate, și nu de ceea ce este stabilit de forțele administrative, exterioare sistemului cultural, ca *oficial*, atunci vom înțelege că în satul românesc tradițional a funcționat o formă de religie *cvasi-creștină*, sau fie, o formă religioasă *populară*. Ceea ce trebuie subliniat este faptul că această formă religioasă nu era una *statică*, ci una în continuă schimbare și evoluție; așa numi-o chiar o

formă de *tranziție religioasă* de la sistemul de credințe autohton la cel pur creștin. Printr-o analiză aprofundată a credințelor și obiceiurilor populare românești, s-ar găsi numeroase argumente în susținerea acestei perspective. Spațiul și tema acestei lucrări nu ne permit însă o abordare mai amplă.

Am realizat această digresiune pentru a pune într-o altă lumină – așa crede, cu adevărată valoare științifică – *simbolul Nașterii Domnului*, pe care îl vom dezbate în rândurile următoare ca stând la baza unor obiceiuri ale cetei comănărene. Acest simbol apărea în comunitatea tradițională sub formă de *mit*. Ținând cont de cele spuse mai sus, vom vedea că între conținutul mitului biblic al Nașterii și conținutul mitului popular apar mari diferențe. Desigur, cel dintâi a determinat apariția celui de-al doilea, însă mitul care funcționa ca simbol în structurile magico-religioase ale satului tradițional era cel din urmă, cel *popular*. În acest mit popular, cu excepția unor variații zonale, regăsim următoarele motive: [1] Plecarea la Viflaim [Bethleem] a Maicii Domnului împreună cu Iosif; [2] Căutarea unui sălaș pentru a înnopta; [3] Crăciun cel cu inimă de piatră, care o izgonește pe Maica Sfântă; [4] Crăciuneasa, nevasta lui Crăciun, bună și milostivă, o găzduiește pe Fecioară în grajdul vitelor; [5] Nașterea Pruncului „prin cap”; [6] Apariția stelei vestitoare; [7] Slugile lui Crăciun [pe alocuri fiicele acestuia], care sunt „mânate” să dea paie vitelor și văd astfel minunea; [8] Crăciun taie mâinile Crăciunesei pentru că a ajutat-o pe Fecioară să nască; [9] Maica Sfântă blagoslovește *boii* pentru că încălzesc cu suflul lor Pruncul; [10] blestemă *caii*, pentru că au mâncat paie de sub Prunc și pentru că fac zarvă mare; [11] blestemă *plopul* care sună din frunze toată noaptea; [12] Magii și Irod<sup>7</sup>. Vom remarca că motivele 7-11 se regăsesc doar în povestirea mitologică populară; motivele 3-5 sunt forme îmbogățite ale mitului biblic; pe când motivele 1, 2, 6 și 12 își mențin în mare parte conținutul biblic.

Sub această formă, simbolul creștin al Nașterii Domnului a fost integrat de către comunitatea tradițională structurilor magico-religioase ale sistemului lor cultural. În timp, creștinismul a câștigat tot mai mult teren, eliminând până la finalul secolului al XX-lea valoarea sacră a acestui narațiunii *populare*. Din această cauză, nu este de mirare faptul că, în prezent, motivele ce dădeau o notă particulară mitului popular al Nașterii Domnului, în Comăna de Jos, mai sunt cunoscute doar fragmentar, și atunci ca „simple povești auzite la bătrâni”.

Tratând relația dintre comportamentele îndătinat ale obiceiurilor cetei de feciori comănărene și acest simbol al Nașterii Domnului ce a început să prindă rădăcini o dată cu încreștinarea treptată a poporului, vom spune următoarele. În primul rând, acest simbol a fost cel care a determinat apariția unora dintre comportamentele culturale la care ne referim. Astfel, spre exemplu, obligativitatea feciorilor colindători de a participa la slujba religioasă din dimineața zilei de Crăciun, obligativitatea feciorilor de a dona o parte din darurile adunate bisericii, ritul binecuvântării



feciorilor de către preot și nu numai, toate acestea reprezintă obiceiuri a căror apariție se asociază indispensabil cu acest simbol al Nașterii Domnului. Pentru aceste obiceiuri, simbolul Nașterii este un simbol *primordial*.

În al doilea rând, simbolul Nașterii a determinat și semnificarea unor acte comportamentale ce primordial fuseseră determinate de alte simboluri. Din această categorie face parte și *colindatul*. Am arătat în capitolul precedent că actele comportamentale ce compun actualmente obiceiurile colindatului ar fi reprezentat într-o formă primordială un procedeu ritual de creare și intensificare a manei pentru fiecare gospodărie în parte. În creștinism, colindatul devine actul ritual prin care este vestită Nașterea Domnului. În mod simbolic, Dumnezeu revine în fiecare an printre oameni, ceea ce constituie un prilej de *Bucurie Universală*. Astfel, *vestirea rituală a Nașterii Domnului* devine un act de distribuție simbolică a acestei *Bucurii*, de care toți creștinii trebuie să beneficieze și la care toți creștinii trebuie să ia parte. Trebuie să ne imaginăm Bucuria în discuție ca pe un principiu spiritual difuz, asemenea manei. Pentru a putea participa la această Bucurie, oamenii trebuie să se purifice ritual printr-o perioadă de *post*, constând în restricții alimentare și comportamentale, și prin actele rituale ale *Sfintei Spovedanii* și *ale Sfintei Împărtășanii*. Alături de purificarea spiritului, cea a trupului are de asemenea o importanță deosebită în vederea participării la această Bucurie Universală. Astfel, înainte de venirea colindătorilor, oamenii se îmbăiau și îmbrăcau haine curate. Pe de altă parte, feciorii *vestitori* trebuiau să îndeplinească aceeași purificare spirituală și corporală, care, alături de *binecuvântarea* rituală dată de preot, îi investea cu capacitatea de a *distribui* această Bucurie. Din perspectiva credințelor populare, neprimind colindătorii nu numai că refuzi să iei parte la această Bucurie Universală a Nașterii, dar în mod simbolic te asociezi cu acei „păcătoși” care, în mitul Nașterii Domnului, nu au dat sălaş Fecioarei Maria<sup>8</sup>.

Deși semnificațiile creștine ale colindatului devin cele primare, evidente, semnificațiile legate de producerea manei nu dispar atât de curând pe cât s-ar crede. Într-o comunitate de agricultori, unde omul este direct interesat de asigurarea veniturilor sale materiale, aceste semnificații nu puteau fi părăsite pur și simplu în favoarea celor creștine. Mai degrabă am putea spune că semnificațiile legate de mană trec într-un plan secundar, subiacent.

Desigur, în contextul încreștinării acestor comportamente culturale, jocul tinerilor în case, ca de altfel toate petrecerile organizate de ceată, ar fi putut căpăta, fie și numai în plan subiacent, semnificații creștine, de celebrare a Nașterii Mântuitorului. Ținând însă cont de existența a ceea ce am arătat că reprezenta *religia populară*, ca distinctă de *religia oficială*, nu pot fi de acord cu opinia doamnei Sabina Ispas, care consideră cuvintele Sfântului Grigore Teologul<sup>9</sup> ca fiind „argumente în descifrarea desfășurării tradiționale a ritualului colindatului”<sup>10</sup>. În primul rând, s-ar găsi prea puțini oameni la sat care să

cunoască aceste cuvinte. În al doilea rând, nu toți ar avea pregătirea teologică necesară pentru a le interpreta. Tocmai din această cauză, argumentele descifrării acestor rituri trebuie căutate nu în cărțile bisericești, ci în mitologia populară; nu în ceea ce cred autoritățile Bisericii că aceste obiceiuri înseamnă, ci în ceea ce simte comunitatea, care le practică. De subliniat este faptul că mulți alți factori magico-religioși, sociali și psihologici aveau o importantă implicație în acest fenomen cultural.

Un exemplu al faptului că în comunitatea tradițională se oferea o înțelegere particulară acestui eveniment mitologic al Nașterii Domnului este și colinda cetei din Comăna de Jos, „Sub cea verde”, care indiscutabil s-a născut pe teren creștin, ca expresie a acestui simbol religios. Dorința de *vestire* a Nașterii Domnului și necesitatea de participare la Bucuria prilejuită de această Naștere reies clar din versurile colindei: „... Dați-mi *toaca cerului* / Să *mi-ți cânte cocoșii* / Să se scoale preoții / Să *mi* citească-o carte sfântă / ... / Căci *mâne e cea zi mare* / Cea zi *mare sârbătoare*”.

De un interes științific deosebit este și relația cetei cu preotul satului. S-ar putea chiar spune că, secole de-a rândul, aceasta a fost principala cale de încreștinare a acestor obiceiuri. După cum arătam în capitolul doi, înainte de „a lua satul de-a rândul” ceata mergea la preot și pentru a-l colinda, dar mai ales pentru a primi *binecuvântarea* acestuia. Preotul, prin funcția sa de „intermediar între oameni și Dumnezeu”, îi însărcina pe feciori cu răspândirea Vestii Nașterii Domnului. Apoi, în cursul acestor obiceiuri, vom mai remarca o oarecare *datorie morală* pe care feciorii o au față de preot, de biserică și de întreaga comunitate de enoriași, și anume obligativitatea de a participa la slujba din dimineața Crăciunului. Astfel, după cum susțin informatorii, indiferent de ora târzie la care ceata termină de colindat prima parte din sat, a doua zi dimineață toți feciorii cetei trebuie să fie prezenți la slujbă. Alți feciori din sat nu trebuie să se supună acestei reguli. Fiind cetaș însă, îți asumi o responsabilitate, în acest caz mai puțin socială cât religioasă, aceea de *mesager al Domnului*.

Remarcăm astfel că, în „construirea” istorică a ceea ce sunt astăzi obiceiurile cetei de feciori din Comăna de Jos, simbolul Nașterii Domnului și, totodată, influența tradiției creștine au avut efecte decisive. Înclin chiar să cred că comportamente ce au luat naștere separat, fie ca expresii ale simbolului inițierii, fie ca expresii ale simbolului mana sau ale simbolului reînțoarcerii strămoșilor, au fost întâia dată coagulate într-o formă a acestei cete o dată cu apariția simbolului de origine creștină, al Nașterii Domnului.

Vom reveni asupra acestui simbol în capitolul 10, în contextul semioticii contemporane a obiceiurilor cetei de feciori din Comăna de Jos. Vom vedea atunci că acest simbol a devenit tot mai important în raționalizarea acestor acte comportamentale, în pofida schimbărilor de conținut pe care le-a suferit. Aici va trebui însă să ne mulțumim a fi identificat o serie de comportamente culturale din actualele obiceiuri ale cetei de feciori comănărene, ce au apărut ca expresie a acestui simbol magico-religios, care, la rândul lui, s-a format în contextul unei forme religioase populare.

## Note bibliografice

1. „Creștinismul – scrie Ghinoiu [1997] – prin separarea datei nașterii divinității de data morții, realizează cea mai cuprinzătoare sinteză religioasă a omenirii. Isus, Dumnezeuul Fiu, se naște la data când se celebră anterior moartea și renașterea Zeului Tată, indiferent cum se numea acesta (Crăciun, Mithra etc.), dar moare și învie la data morții și renașterii Zeiței Mămă. Astfel, calendarul creștin cuprinde două sărbători ale înnoirii timpului anual: Crăciunul Solar și Paștele Lunar: Dochia, Crăciun și Isus, deși sunt inconfundabili, întrucât aparțin unor complexe religioase diferite (Neolitic, Epoca Bronzului și Epoca Fierului, Creștinism), își împart frățeste zilele de celebrare în calendarul popular” [Ion Ghinoiu (1997) *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, București: Editura Fundației Culturale Române, p. 7].
2. Ilie Moise (1999) *Confrerii carpatiche de tineret. Ceata de feciori*, Sibiu [la p. 20 citează din *Memorialul pastorului Andreas Mathesius din Cergăul Mic*, jud. Alba, document datând din 1647, un fragment evidențind poziția clerului față de aceste obiceiuri, considerate „nelegiuite”, „drăcești”].
3. Inf. Ambrozie Popa, 78 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 24-XII-1960 (Culeg. C. Catrina).
4. Max Weber (1920) *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen: Mohr.
5. Elena Niculiță-Voronca (1912-1913) *Datinile și credințele poporului român. Adunate și așezate în ordine mitologică*, Cernăuți.
6. Tudor Pamfile (1911) *Sfârșitul Lumii, După credințele poporului român*, Bârlad; – (1913) *Povestea lumii de demul, După credințele poporului român*, București; – (1914) *Diavolul învrăjbitor al lumii. După credințele poporului român*, București; – (1915) *Cerul și podoabele lui, După credințele poporului român*, București; – (1916) *Văzduhul, După credințele poporului român*, București; – (1916) *Mitologie românească*, București, vol. I-II; – (1924) *Mitologie...*, București, vol. III.
7. Elena Niculiță-Voronca (1912-1913) *Datinile și credințele poporului român. Adunate și așezate în ordine mitologică*, Cernăuți [Ediție Saeculum 1998, pp. 46-49]; Marcel Olinescu (2001) *Mitologie românească*, București, pp. 133-138.
8. În Comăna de Sus, celor ce nu primesc ceata să colinde, li se strigă următoarele versuri, ca forme de, ceea ce unii numesc, descolind: „Numai omul păcătos / Le-a făcut toate pe dos / Ușile le-a încuiat / Sălăș Domnului n-a dat.
9. „... saltă de bucurie [...] măcar ca David, când cu oprirea chivotului [...]. Aleargă cu steaua și adu daruri cu magii, aur, tămâie și smirnă [...] Slavoslovește cu păstorii, cântă cu îngerii, dănțuiește cu arhanghelii...” [Sfântul Grigore Teologul, *Cuvântări la praznice împărătești. Cuvântarea a XXXVIII-a, La Arătarea lui Dumnezeu sau la Nașterea Mântuitorului* (trad. Pr. dr. Gh. Tilea), în „Glasul Bisericii”, Revista oficială a Sfintei Mitropolii a Ungro-Valahiei, Anul XXI, Nr. 1-2, 1962, pp. 22-23.
10. Sabina Ispas (1998) *Comentarii etnologice asupra colindei și colindatului*, în C. Brăiloiu & S. Ispas „Sub aripa cerului”, București: Editura Enciclopedică, pp. 44-45.

## 7. Simbolul întoarcerii strămoșilor

Sub acest titlu voi aborda obiceiurile cetei comănărene, din cea de-a patra zi de Crăciun – cunoscute ca *obiceiurile burduhoazelor* – a căror acte comportamentale par a fi fost legate primordial de un arhaic cult al morților. Meritul acestei descoperiri îi revine folcloristului Petru Caraman, care identifică la români și la slavi credința conform căreia în cele douăsprezece zile ale Sărbătorilor de Crăciun, spiritele morților se întorc printre cei vii. La sfârșitul acestui ciclu temporal, spiritele refuzând să plece de bunăvoie, trebuiau alungate pe căi rituale. Din această necesitate ar fi luat naștere și acest gen de obiceiuri ale mascaților, răspândit în satele din zona Făgărașului sub denumiri ca: mătăhălii, burduhoaze, butihălii etc.<sup>1</sup>

Ideea lansată de Caraman a fost apoi susținută cu argumente și de Traian Herseni, de Vasile Filip și alții. În pofida acestor confirmări, în acest capitol, voi prefera să relativizez această idee, transformând-o într-o simplă ipoteză. Va trebui astfel să căutăm argumente care să susțină această idee și pentru obiceiurile burduhoazelor din Comăna de Jos. Va trebui să privim îndeaproape comportamentele culturale din componența acestor obiceiuri și să încercăm să le redăm unui sistem magico-religios arhaic, în care aceste comportamente și-ar regăsi semiotica primordială.

Cunoscută în antropologie mai degrabă sub denumirea de *cult al strămoșilor*, această formă de venerare a spiritelor morților se regăsește la numeroase popoare. Rivière consideră că acest cult al strămoșilor:

„fie [ei] divinizați, fie, mai adesea, promovați la rangul de intermediari privilegiați între om și Dumnezeu, apare printre altele în riturile morții și cele funerare și se manifestă prin invocații verbale adresate morților, prin ofrande individuale sau familiale, prin libații și sacrificii săvârșite în locuri determinate, toate în scopul de a le câștiga bunăvoința pe lumea cealaltă. Acest cult se înscrie într-o concepție care implică ideea unei continuități a trunchiului social și unei reinnoiri ciclice a vieții.”<sup>2</sup>

După cum arată Krausskopff, în creștinism se acordă o mai mare importanță [de cult] spiritelor sfinților și eroilor, pe când defuncții nu joacă nici un rol în treburile celor vii, în afara unei simple raportări spirituale<sup>3</sup>. Într-adevăr, putem vorbi despre aceasta când facem referire la religiile creștine instituționalizate. Nu însă și în acele forme de *religie populară* [cvasi-creștine] despre care vorbeam în capitolul trecut și care adesea au continuat practicarea unor rituri de origine precreștină, de venerare a spiritelor strămoșilor pe teren creștin. Astfel, diferite forme rituale de cult al strămoșilor, precum *pomenile*, încă des întâlnite la noi, vin *din popor* și sunt apoi asimilate de biserică. În general,

elementele de cult al strămoșilor sunt determinate cultural din teama excesivă față de morți, a căror spirite se crede că devin primejdioase și răuvoitoare. Astfel, riturile ce compun aceste forme cultice sunt menite în mare parte să îndepărteze spiritele sau să le împiedice de a face rău, îmbunându-le prin diferite modalități.

Privind îndeaproape unele rituri funerare românești vom regăsi numeroase mărturii în acest sens. Grija deosebită acordată trecerii rituale a spiritului în *ceea lume* are o importanță decisivă pentru viitoarele relații ale celor vii cu acest spirit. Acestuia din urmă trebuie să i se îndeplinească toate riturile necesare trecerii, precum înhumarea corpului, potolirea simbolică a foamei și a setei [prin pomană], bocirea rituală etc., pentru ca să poată intra în rândul *strămoșilor*. Dacă aceste rituri nu sunt însă efectuate corect sau în totalitate sau, dacă, pe de altă parte, moartea nu este una naturală, spiritul nu va fi acceptat în lumea strămoșilor. Și aceasta pentru că strămoșii sunt considerați a fi exemplari, apărători ai legilor și normelor străbune. Rămânând printre cei vii, aceste spirite se crede că pot face foarte mult rău, omorând, sperind, îmbolnăvind etc. În acest stadiu ele sunt denumite „strigoii morții”. Pe baza acestei credințe se naște teama excesivă care însoțește toate riturile funerare și nu numai.

Din lumea *strămoșilor*, sau a *moșilor* cum li se spune în Comăna de Jos, sufletele morților aveau să mai revină printre cei vii doar cu prilejul marilor praznice: la Crăciun, Mucenici, Joimari, Sântandrei etc. Cu ocazia acestor reveniri, li se dădea de pomană. În mod special pentru Crăciun, vom identifica în sistemul de credințe populare românești mitul *deschiderii cerurilor*, care pare a fi stat și la baza obiceiurilor *burduhoazelor*. În Comăna de Jos, acest mit nu mai este cunoscut nici măcar ca simplă poveste. Avem însă dovezi asupra existenței sale<sup>4</sup>. Referindu-se la acest mit, Tudor Pamfile scrie că:

„Înspre Crăciun cerurile se deschid, dar minunea asta n-o pot vedea decât cei buni la Dumnezeu; glasuri îngerești se aud atunci în cer, dar iarăși doar cei fără păcat pot auzi. Cei care vor stau toată noaptea trezi și păzesc clipa când se deschide cerul. Atunci se aude o toacă de sus, iar cocoșii încep să cânte. Unii cer sănătate și bani, că orice ar cere cred că vor dobândi.”<sup>5</sup>

Tot atunci, se crede că vitele pot vorbi făcând preziceri, dar sunt înțelese doar de oamenii curați la suflet. Tot atunci *ard* comorile ascunse în păduri. Și, nu în ultimul rând, sufletele morților se întorc printre cei vii.

Avem de-a face, așadar, cu un timp sacru al minunilor. Înainte însă ca acest timp să se scurgă, sufletele morților – dornice de a rămâne pe pământ – trebuie *gonite* dintre cei vii. Dacă ar rămâne aici, o dată cu trecerea de la timpul sacru la cel profan, spiritele ar deveni *strigoii* și ar putea pricinui o mulțime de nenorociri. Ghinoiu amintește, ca forme rituale de *gonire* a spiritelor, zgomotele produse de bice, tălângi, fiare vechi și strigătele<sup>6</sup>. Astfel de rituri, după cum am văzut în

capitolul 2, se regăsesc și în obiceiurile *burduhoazelor* din Comăna de Jos.

Nu putem spune cu certitudine că la baza acestor comportamente ar fi stat originar o formă de cult a strămoșilor. Sunt numeroase dovezi în acest sens, totuși nu suficiente. Am putea spune mai degrabă că mitul *deschiderii cerurilor* ar fi putut constitui, printre altele, fundamentul unui *simbol al întoarcerii strămoșilor*, care apoi, la rândul lui, a generat această necesitate de purificare a spațiului. Ar fi momentul acum să încercăm a înțelege în ce măsură răspund comportamentele *burduhoazelor* din Comăna de Jos unei astfel de necesități sau, altfel spus, cum anume ar fi fost menite aceste comportamente rituale să determine spiritele să părăsească lumea celor vii.

Mascații apar des în riturile funerare, atât pe teritoriul românesc, cât și în multe alte părți ale lumii. Fără a generaliza, consider că aceste mascări rituale ar fi putut lua naștere atât din necesitatea de purificare a cosmosului, pentru a *speri* în mod direct spiritele, cât și din necesitatea de protecție a actanților față de aceste spirite. Speculând asupra ideii de bază a acestor forme rituale, Herseni consideră că :

„mătăhăliile și budihăliile [sau burduhoazele] nu par a fi avut un caracter reprezentativ, de întruchipare a vreunor spirite, ca borîța (turca), ci [...] par a fi fost] o deghizare la nimereală (țigani, ursari, ciurari, sași etc.)” cu caracter vădit improvizat, pentru a se face necunoscuti pentru sufletele morților, fie pentru a nu le supăra că erau alungate chiar de ai lor, fie pentru a le induce în eroare, în cazul că se temeau de răzbuharea lor.”<sup>8</sup>

Deși aceste semnificații ar fi putut reprezenta forme primordiale de semantizare ale comportamentelor *burduhoazelor*, în urma observației efectuate în teren, am ajuns la concluzia că aceste interpretări date de Herseni nu ar fi putut reprezenta decât o mică parte din motivația semiologică primordială a acestor acte comportamentale.

La data cercetării mele, aceste obiceiuri cuprinse în obiceiurile *burduhoazelor* își pierduseră înțelesul ritual, ba mai mult, nici semnificațiile *bătrânești* nu le mai erau cunoscute. Se menținea totuși o idee fundamentală, anume aceea a unei *libertăți comportamentale excesive* permise *burduhoazelor*, o libertate de a răsturna ritual ordinea socială a sistemului cultural. Lecturând cu atenție materialul din fișele de observație din anexa 1, vom remarca două tipuri de atitudini comportamentale, de regulă *deviatorii*, permise însă cu această ocazie feciorilor-*burduhoaze*. Pe de o parte, avem nerespectarea unor norme sociale, atât în sistemul interior al cetii, cât mai ales în relațiile acesteia cu comunitatea, iar pe de altă parte, încălcarea unor norme culturale legate de sexualitate.

În primul rând vom remarca că, în cadrul acestor obiceiuri, ierarhia inițială a cetii devine o formă artificială, fiecare individ acționând mai mult „de capul lui”. Totuși, și aici există o limită. Feciorii fac ce vor, în sensul că glumesc, rād, nu respectă ordinea de aliniere în alai, sunt

vulgari etc., însă ei trebuie să urmeze traseul dictat de tradiție, de a merge pe la casele fetelor într-o anumită ordine. În plus, vom menționa că doar *parte* din normele comportamentale menite să limiteze cultural comportamentele indivizilor sunt suspendate cu această ocazie. Nu sunt însă suspendate *toate* aceste norme, o limită trebuind să existe. Astfel, prin faptul că în toată această dezordine există și o ordine, vom înțelege că arhaicele obiceiuri ale burduhoazelor au reprezentat mai degrabă forme de *sugerare rituală a deviației socio-culturale*, decât forme deviatorii reale.

În această direcție este sugestivă și înțelegerea acordată de comunitate acestor comportamente, care în alte contexte ar fi fost considerate deviatorii și, implicit, drastic pedepsite. Este evident că aceste comportamente urmăreau obținerea unui beneficiu pentru întreaga comunitate, din moment ce comunitatea nu protesta la vederea lor, cu această ocazie. Feciorii-*burduhoaze* beau rachiul în mijlocul uliței, fumează atât afară, cât și, mai rău, în casele oamenilor, nu salută când intră în case, nici când ies, sunt nepoliticoși sau chiar vulgari cu gazdele etc. Toate aceste comportamente, practicate într-un context cotidian-profan, ar fi fost considerate adevărate ofense la adresa celor din jur.

Ba mai mult, aminteam mai sus și răsturnarea sau ridicularizarea normelor culturale legate de sexualitate. Unii feciori se travestesc în femei, merg la braț cu alți feciori sau chiar se sărută cu aceștia, imitând mersul și gestica femeilor. Desigur, prin acestea poate fi vorba și de o formă de *mascare*, cum crede Herseni, totuși eu aș considera-o mai degrabă o formă de *sugerare a deviației prin ritual*, prin care sunt încălcate nu numai înțelesurile atribuite de respectiva comunitate fiecărui sex [*gen*], dar este sugerat și un comportament aparent homosexual, în alt context blamat sau chiar condamnat.

Oarecum, „șocantă” se vrea și folosirea unor obiecte care în alte contexte aveau puternice semnificații rituale, în scopul realizării unei *parodii*. Acesta ar fi cazul *steagului de nuntă*, care era purtat până nu demult de burduhoaze, sau chiar și cazul *turcii*, care participă și ea la aceste obiceiuri, neavând în fapt o legătură directă cu acestea. Aici însă, ar mai trebui aduse argumente în viitor. Nu putem ști cu siguranță dacă aceasta a fost semnificația primordială a utilizării acestor elemente materiale în acest context.

Dacă, având în vedere cele spuse mai sus, reamintim și una dintre principalele îndatoriri care se credea că le au spiritele strămoșilor – anume de a veghea asupra integrității morale și sociale, asupra respectării tradițiilor și normelor pe care ei înșiși le-au respectat în timpul vieții și le-au transmis mai departe următoarelor generații<sup>9</sup> – ne vom apropia tot mai mult de esența acestor rituri. Astfel, putem spune că aceste *răsturnări* rituale ale ordinii socio-culturale deveneau arma principală în vederea îndepărtării spiritelor strămoșilor. Simbolic

vorbind, aceste spirite, văzând că „nu mai este nici o rânduială în lume”, fugeau speriate de unde au venit.

Pe de altă parte, zgomotele făcute din tălângi de către cei doi colăceri-*burduhoaze*, precum și fuga lor disperată ridicând din mături și urlând, ca și cum ar vrea să sperie pe cineva<sup>10</sup>, ar fi putut constitui rituri homeopatice directe de alungare a spiritelor. Astfel, colăcerii-*burduhoaze* alergau atât pe ulițe, cât și prin casele oamenilor încercând să sperie spiritele ce s-ar putea ascunde acolo. De aceea cred că, într-o formă rituală primară, burduhoazele nu intrau numai în casele fetelor, ci în toate casele din sat.

După cum am arătat, feciorii-*burduhoaze* erau mascați pentru ca apoi, prin comportamentele lor, să acționeze *indirect* asupra spiritelor care, dezgustate de ceea ce vedeau, să plece de bunăvoie. În același timp, colăcerii-*burduhoaze* erau mascați pentru ca, prin urâtenia lor, dar și prin zgomotele și amenințările fizice pe care le făceau, să se avânte *direct* în izgonirea spiritelor. Între cele două tipuri de ritual există o puternică diferență ținând de fundamentul magico-concepțional; ambele însă sunt executate în același scop, astfel completându-se reciproc. Dacă spiritele nu se speriau de urletele, zbierătele și amenințările colăcerilor-*burduhoaze*, cu siguranță erau speriate la vederea *dezământului* din alaiul feciorilor-*burduhoaze*, care întotdeauna vine în urma celor dintâi.

În final, ar mai fi de abordat semnificația *burduhoazei* propriu-zise, adică a acelei păpuși de paie având dimensiunea unui om și fiind purtată în spate de unul dintre colăceri. Informațiile ne sunt insuficiente pentru a formula o interpretare absolut validă. Bibliografia de specialitate nu tratează cazuri asemănătoare. Voi încerca totuși formularea unei ipoteze. Am căutat forme rituale asemănătoare în vechile structuri magic-religioase din Comăna de Jos, în măsura în care oamenii mai aveau cunoștința asupra lor. Iată ce am găsit. Atât la Comăna, cât și în alte sate vecine [Ticușu Nou, Veneția de Sus, Cuciulata, Șercăița], informatorii îmi vorbeau despre o ie, zisă *ia ciumei*, realizată pe vremuri cu ocazia marilor epidemii de ciumă, pentru alungarea bacilului personificat<sup>11</sup>. La aceasta era umplută cu paie, asemenea *burduhoazei*, ca apoi să fie scoasă în capul satului, alături de colaci, mere și alte merinde, pregătite ca pentru *mărul* din riturile funerare<sup>12</sup>. După efectuarea acestor rituri se credea că „ciuma și-o făcut rostul și se duce”.

Ce ne interesează în mod deosebit în aceste rituri este *ia ciumei* – ca obiect material – al cărui ansamblu ritual urmărește alungarea ciumei, precum ansamblul ritual, în care este integrată păpușa-*burduhoază*, urmărește alungarea spiritelor morților. Dacă mai amintim și faptul că în multe mituri populare ciuma apare ca o femeie bătrână și urâtă – așadar ca o personificare a bolii cu același nume, ca spirit – similitudinea dintre această *ie a ciumei* și *burduhoază* ar crește considerabil. Ambele obiecte rituale ar fi menite să alunge spiritele.

Dar cum? Pentru a înțelege aceasta, propun să privim alte câteva credințe din zonă, care ne vor dezvălui anumite principii de gândire magică, ce ar fi putut acționa și în acest caz. Aceste credințe trebuie să se bazeze pe ideea dualității trup-spirit.

De pildă, se crede că spiritele strigoilor vii își părăsesc noaptea corpul, prin orificiile acestuia, pentru a hoinări. Dacă trupul, rămas gol în pat, este mișcat, s-ar putea ca sufletul să nu mai găsească drumul înapoi, iar trupul să rămână mort. Tot astfel, când moare un om, îi sunt astupate orificiile corpului, în trecut cu pietre, astăzi cu vată de bumbac, pentru ca spiritul să nu poată intra înapoi în trup. – Deducem din ambele credințe că, în ideologia locală, spiritul privat de corp continuă să existe, însă fără a lua o formă materială.

Ce ne va interesa în continuare este posibilitatea ca un spirit să se reîntrupeze. Credințe ca aceea că dacă pisica trece peste mort îi poate lua sufletul [care în timpul priveghiului se crede că stă în preajma trupului], transformându-i-l în *moroi*, sau ca aceea conform căreia crucea de lemn de la capul mormântului, purtată o dată cu mortul în alai spre cimitir ar prelua pentru o perioadă spiritul acestuia, sunt exemplificatorii pentru ideea că spiritul privat de corpul inițial se poate *cuibări* în alte elemente materiale.

Aceste forme de gândire animistă par a fi stat și la baza magiei *iei ciumei* și a *burduhoazei*. Aceste obiecte rituale ar fi fost imitații de corpuri umane, menite să preia asupra lor spiritele [*spiritul ciumei*, respectiv *spiritele strămoșilor*]. Asemenea *iei ciumei* care era scoasă în afara satului, pentru ca spiritul găzduit de acest obiect să părăsească satul o dată cu el, într-un ansamblu ritual primordial și *burduhoaza* este posibil să fi fost scoasă din sat sau dată pe apă. – Deși s-ar crea o logică în raportarea acestei semnificații, pe care am găsit-o *burduhoazei*, la un arhaic sistem de gândire magică, cele spuse rămân la nivel de ipoteză.

Evidentă devine însă ideea lansată de Petru Caraman cu câteva decenii în urmă, conform căreia la baza acestor obiceiuri ar sta interrelaționarea lumii celor vii cu lumea celor morți. Dovezile după cum am arătat sunt numeroase, iar o altă interpretare nu a fost găsită până în prezent pentru înțelegerea organică a acestor genuri de ansambluri rituale.

### Note bibliografice

1. Petru Caraman (1931) *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi. Contribuție la studiul mitologiei creștine din Orientul Europei*, în „Arhiva”, Iași, pp. 70-71, 77.
2. Claude Rivière (1997) *Socio-anthropologie des religions*, Paris: Armand Colin [Ediție românească: Polirom 2000, p. 32].

3. Gisèle Krauskopff (1991) *Ancêtres*, în „Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie”, Paris: Press Universitaires de France [Ediție Românească: Polirom 1999, p. 644].
4. În zonă, acest mit s-a păstrat până nu demult în satul Voivodeni din partea centrală a Țării Oltului.
5. Tudor Pamfile (1914) *Crăciunul*, București, p. 3.
6. Ion Ghinoiu (1997) *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, București: Editura Fundației Culturale Române, p. 63.
7. Faptul că este vorba despre o deghizare „la nimereală” cum o numește Herseni, este susținut și de schimbările numeroase ce au avut loc în vestimentația burduhoazelor din Comăna de Jos în cursul secolului al XX-lea [vezi capitolul 2].
8. Herseni, *Op. cit.*, p. 277.
9. Această trăsătură a spiritelor strămoșilor se evidențiază ca un element cultural universal, regăsindu-se la mai toate popoarele care posedă o formă de cult al acestora [vezi și Claude Rivière (1997) *Op. cit.*, pp. 32-33 și Gisèle Krauskopff (1991) *Op. cit.*, pp. 643-644].
10. Câteodată, când le ies copiii în cale, îi sperie pe aceștia. Totuși, și când ulița este pustie colăcerii-*burduhoaze* acționează în același fel.
11. *la ciumei* trebuia făcută într-o singură noapte. Se strângeau nouă văduve cu numele Maria [sau Ileana] la o casă. Acolo torceau fuiorae, urzeau, țeseau și coseau *la ciumei*... fără a scoate un singur cuvânt.
12. În Comăna de Jos [precum și în mai toate satele din zonă], când murea cineva, se aducea un arbore tânăr [preferabil măr] și se implânta în curtea acestuia. În pom se puneau turte dulci, colăcei și mere. Acestea erau culese de nașii de cununie ai decedatului, după ce acesta era îngropat.

## PARTEA A TREIA

### 8. Schimbări socio-culturale

Tradițiile unei societăți sunt expresii ale ideologiei culturale a acelei societăți și nu pot exista independent de această ideologie. Dacă membrii unei societăți cred că o formă comportamentală sau alta este negativă, atunci ei nu o vor transforma niciodată în tradiție. Când ideologia culturală cuprinde sintagma „să nu ucizi!”, deși omuciderea va exista, ea nu va fi niciodată transformată în ritual, așa cum a fost de pildă la Azteci. Vom înțelege, așadar, că între ideologia și tradițiile unei societăți există o relație cauzală, menită printre altele să asigure ordinea socială. Apoi, trebuie amintit faptul că ideologia în acțiune nu poate fi izolată nici de realitatea biologică în care trăiesc oamenii și nici de relațiile sociale care se stabilesc între aceștia.

După aceea, nu trebuie să uităm că ideologia, asemenea culturii din care face parte integrantă, se schimbă continuu. Deși putem vorbi de culturi stabile, nu vom putea vorbi de culturi statice. Cu fiecare inovație sau difuziune, realitatea socio-culturală suferă o schimbare. Or, ca între *realitate socială* și *idealul cultural* să existe concordanța despre care vorbeam, ideologia trebuie ajustată în așa fel încât, în linii mari, să corespundă noii realități. Procesul poate lua și un flux invers. Astfel, când ideologia este schimbată, adesea de forțe exterioare sistemului cultural, realitatea socio-culturală va fi reorganizată, pentru a corespunde acesteia.

Revenind în sfârșit la legătura ideologiei unei culturi cu tradițiile acesteia, vom spune că schimbarea celei dintâi va determina inevitabil și schimbarea celor din urmă. Prin schimbarea tradițiilor, vom înțelege aici atât adoptarea unor noi comportamente culturale, cât și adoptarea unor noi semnificații pentru comportamente deja existente.

În această ordine de idei, vom înțelege că acele comportamente culturale păstrate secole de-a rândul în obiceiurile cetii de feciori din Comăna de Jos nu au existat într-o stare de izolare față de numeroasele schimbări ale realității sociale sau ale ideologiei culturale a satului. Ba din contră, dacă mare parte din aceste acte comportamentale au continuat să existe până la începutul mileniului al treilea, aceasta se datorează tocmai faptului că ele au putut fi permanent resemnificate și reintegrate noilor contexte socio-culturale.

Acele elemente ce nu au putut fi încorporate unui astfel de proces de reconsiderare semiologică au fost definitiv părăsite.

Când, la Comăna de Jos, perceperea artisticului și definirea *frumosului* au suferit noi schimbări, vechile ștergere, ce se țineau pe vremuri la icoane, pe pereți, au devenit cârpe de vase. Au fost, așadar, resemnificate. Apoi uzate de atâta șters vase, au fost definitiv părăsite, aruncate. Două sau trei astfel de ștergere s-au păstrat la muzeul de la căminul cultural, unde au reușit să parcurgă un nou proces de resemnificare, aici codificând „autenticul” și „exotismul trecutului”. Spre deosebire însă de obiectele materiale, care, precum în cazul ștergarelor, pot continua să existe fizic și după ce comunitatea nu le mai găsește nici o utilitate, actele comportamentale nu pot exista decât atâta timp cât ele au să însemne ceva pentru cei ce le practică. Cu atât mai mult, continuitatea acestor acte comportamentale ale cetii de feciori trebuie asociată cu capacitatea lor adaptativă, ținând probabil de o flexibilitate morfologică, capabilă de a accepta semnificații cât mai variate.

Am arătat care cred că au fost semnificațiile primordiale ale celor mai multe comportamente din componența actuală a acestor obiceiuri. Astfel, am spus că unele dintre aceste comportamente au fost determinate primordial de un simbol al inițierii, altele de simbolul mana, altele de cel al Nașterii Domnului, iar altele de un simbol al reînțoarcerii strămoșilor. Nu toate aceste simboluri au făcut parte din aceeași perioadă istorică și din aceeași organizare socială a comunității ce le-a creat; implicit, nu toate s-au asociat aceleiași ideologii. În ciuda diferențelor însă, toate aceste ideologii erau de natură magico-religioasă.

Ar apărea apoi întrebarea dacă aceste sisteme ideologice diverse, ce cuprindeau simbolurile amintite, s-au format pe aceste plaiuri sau dacă, mai târziu, comportamentele ce aparțineau primordial acestor simboluri au fost doar adoptate de locuitorii de aici. Herseni arată de-a lungul lucrării sale că între vechea simbolistică a colindelor din Țara Oltului și mediul natural al acestei zone există o strânsă legătură. Într-un fel sau altul, Herseni susține prin aceasta continuitatea pe aceste plaiuri a oamenilor care au creat acele arhaice ideologii magico-religioase<sup>1</sup>. Indiferent de diversele reorganizări sociale în teritoriu, ce ar fi putut avea loc când părăseau unele sate și formau altele, oamenii duceau cu ei aceste acte comportamentale cu valoare rituală. Istoria orală consemnează, de pildă, că, demult, cu câteva secole bune în urmă, exista o singură Comăna, pe teritoriul actual al așezării Comăna de Jos. Când însă populația acestui sat a devenit extrem de numeroasă, mulți tineri căsătoriți au pornit în sus, către est, spre munte, unde au întemeiat o nouă așezare – Comăna de Sus<sup>2</sup>. Atunci au dus cu ei și parte din aceste comportamente rituale, care s-au dezvoltat sub alte condiții acolo și care apoi – prin contribuția unei permanente difuziuni – au format acolo o altă *ceată de feciori*.

De la simbolistica primordială a acestor acte comportamentale și până la simbolistica contemporană, ne lovim de un *gol istoric*, ce momentan nu poate fi suplimentat în vreun fel. Acest gol se referă la lipsa unor date istorice scrise, de trebuință acestei analize, privind culturile și oamenii locului, mai ales în antichitate și evul mediu timpuriu. Mă văd astfel nevoit să sar peste acest gol și să încerc să schițez o succintă listă a celor mai importante evenimente istorice despre care avem cunoștință și care este evident că au determinat puternice schimbări ale sistemului cultural al așezării Comăna de Jos și, în consecință, au avut puternice efecte în semiotica comportamentelor studiate.

**Feudalism.** Un prim astfel de eveniment istoric marcant, cu puternice efecte în schimbarea organizării socio-culturale a satului tradițional din Țara Oltului, îl reprezintă apariția feudalismului și a celor două clase sociale, boieri și iobagi. Aceste două clase apar de-a lungul secolelor XIV-XV ca urmare a înobilării unor „frunțași” ridicăți din mijlocul poporului, ce aduseseră prețios ajutor în lupte unor voievozi precum Vladislav Vodă, Mircea cel Bătrân, Vlad Vodă Dracul, Vladislav Vodă al II-lea și Basarab cel Bătrân. În următoarele secole, unii iobagi, înobilați de principii Transilvaniei, de asemenea intră în rândul boierilor. Opoziția celor două clase sociale devine atât de accentuată încât, în secolul al XVII-lea, unii iobagi mai avuți ajung să își cumpere de la principii austro-ungari diploma aducătoare de privilegii<sup>3</sup>.

Un recensământ din anul 1726, publicat de Meteuș [1945], ne poate ajuta să ne creăm o imagine aproximativă asupra situației socio-economice a iobagilor din Comăna de Jos. Aici trăiau 18 familii de iobagi și 30 familii de boieri. Per total, iobagii aveau în gospodăria 9 cai, 38 boi, 28 vaci [sau bivolițe], 14 junci, 38 oi/capre, 33 porci și 6 stupi de albine. Totodată, aveau 121 „locuri” de pământ arabil și 27 fănețe. La aceste familii de iobagii se adaugă încă vreo 55 de iobagi fugiți peste munți, pentru a scăpa de asuprire. Averea boierilor nu este menționată<sup>4</sup>.

Cele câteva date numerice nu pot substitui informațiile calitative, cu o mai mare valoare științifică. Există însă prea puține date etnografice cu privire la aceste secole de feudalism pentru a fi cu putință o reconstituire a vieții socio-culturale a comunității. Cert este că îndatoririle impuse iobagilor și într-o mai mică măsură boierilor, de către Cetatea Făgăraș, au avut să schimbe numeroase aspecte ale vieții lor tradițional-agrar și pastorale. Pe de altă parte, distincția tot mai accentuată dintre boieri și iobagi, în cadrul fiecărui sat, a dus la schimbări de organizare a populației în vatră [în multe sate se mai vorbește încă de „ulițe ale boierilor” și „ulițe ale iobagilor”], dar și la o clasificare a unor aspecte ale culturii materiale și spirituale ca fiind fie „iobăgești”, fie „boierești”.

O regulă comportamentală, întâlnită până în prezent în obiceiurile cetei comănărene și care aș tinde să cred că își are originea în această

perioadă feudală, este ordinea de parcurgere a satului la colindat. După cum descriam această regulă în capitolul 2, feciorii încep colindatul cu partea „de Vale” a satului. Aceasta ar fi putut avea drept cauză faptul că acolo ar fi stat în trecut boierii, care, din respect, trebuiau colindați întâi<sup>5</sup>. Un caz asemănător, confirmat însă de informatori l-am întâlnit în satul Grid<sup>6</sup>, doispzece kilometri la sud de Comăna de Jos. În alte sate, boierii și iobagii și-ar fi organizat fiecare ceata lor de feciori, separat<sup>7</sup>. În Comăna de Jos nu s-a întâmplat așa ceva, din moment ce atestarea documentară din 1765, din plină perioadă feudală, vorbește despre o singură „obcină” a feciorilor.

Vedem, așadar, că organizarea feudală a determinat unele schimbări decisive în structurile sociale ale sistemului cultural în discuție. În Comăna de Jos, ca de altfel în toate satele din zonă, semiotica obiceiurilor populare avea să fie și ea afectată de aceste schimbări ale realității sociale. Și aceasta pentru că, în feudalism, unde indivizii se nasc aparținând unei anumite clase, statutul de clasă fiind astfel atribuit prin naștere și nu prin merit, idealurile și, prin idealuri, orientarea comportamentului indivizilor, iau o altă formă. Or, această formă se diferențiază de cea pe care o presupuneau comportamentele și idealurile indivizilor în societatea tradițional-agrară, unde diferențele de statut, nefiind instituționalizate, erau mici și, în plus, erau bazate pe un sistem de stratificare mai mult meritocratic.

**1848-1945.** O dată cu revoluția din 1848, orânduirea feudală a luat sfârșit, iar țărănimea s-a eliberat de „jugul iobăgiei”. De la această dată și până la terminarea celui de-al doilea război mondial, putem vorbi de o oarecare stabilitate culturală, deși, firește, schimbările își continuau cursul într-un ritm gradat. Tranzacțiile comerciale începeau să capete un rol tot mai important alături de meșteșugărit. Ba mai mult, apăreau și primele forme de vânzare a forței de muncă, în sensul dat acestei noțiuni de cultura capitalismului. Așa se face că unii bărbați comănari, dornici de a se îmbogăți, luau drumul Americii, unde se angajau pentru diferite perioade. Întorși în sat, cumpărau tot mai mult pământ, pentru ca mai apoi să își reia vechiul mod de viață, bazat pe agricultură și creșterea vitelor. Pe de altă parte, până în 1918, participarea tinerilor băieți comănari la serviciile militare austro-ungare făcea ca „ușa” sistemului lor cultural să fie tot mai larg deschisă, întru primirea influențelor străine. Nu în ultimul rând, „slujitul” fetelor comănărene, și nu numai al fetelor, la sașii din satele vecine, reprezenta o altă deschidere și prelungire a sistemului cultural Comăna de Jos.

În ciuda acestui fapt, cultura locală păstra numeroase elemente tradiționale. Oamenii de aici trăiau în case mici de bârne, peste care se construiau acoperișuri înalte din paie. Gospodăria era de tip „francon”, cu casă perpendiculară pe linia străzii și cu șură în spatele casei, perpendiculară pe linia acesteia. Această formă de gospodărie, de origine săsească, era de altfel specifică satelor adunate. Majoritatea caselor avea o tindă cu cuptor de pâine și vatră de foc, o odaie spre

uliță și un *celar* [cămară; >germ.Keller = pivniță]. În interior, casele aveau pardoseală de lut și pământ. Pereții erau văruiți, iar tavanul construit din grinzi date cu humă. Mobilierul de uz, regăsit mai mult în tindă, era lucrat de meșterii tâmplari din sat, pe când mobila „hai bună”, precum lăzile de zestre, paturile, armuroaiele [dulapuri în perete], păstrate în *odaie*, toate erau cumpărate de la meșterii sași sau unguri, din târguri.

În fiecare gospodărie locuiau de regulă familii *extinse*, constând dintr-un bărbat cu soția și copiii lui, părinții sau socrii acestuia [la Comăna reședința tinerelor cupluri este *amblocală*<sup>9</sup>] și unul sau mai mulți frați sau cumnați încă celibatari. Comăna de Jos, precum și celelalte sate din Țara Oltului, practica *endogamia locală*. Oamenii se căsătoreau în același sat, căsătoriile între verii de gradul trei fiind acceptate. În același timp, cei ce nu își găseau consoarta în satul lor și se „luau pe alte sate” erau desconsiderați. Divorțurile erau foarte rare și de asemenea puse într-o lumină rea.

Ocupația de bază o reprezenta *agricultura intensivă*. Fiecare familie își cultiva locurile proprii cu grâu, ovăz, mei, cânepă, cartofi și porumb. Alături de acestea, vitele mari – boii, vacile și bivolițele – reprezentau importante surse de hrană. Fiecare gospodărie avea doi boi și două bivolițe sau vaci. Oile erau ținute în număr de câte 10-20 la fiecare gospodărie, iar porcii în număr de câte 3-4 per gospodărie. În acest sistem economic, bazat pe agricultură intensivă, se urmărea într-o oarecare măsură și obținerea surplusului de produse, destinate apoi vânzării. Banii nu reprezentau un mijloc important traiului, ci erau procurați pentru a facilita cumpărarea câtorva produse meșteșugărești destinate uzului și, de asemenea, pentru plata taxelor. Acest gen de comerț, în care valoarea uzuală dă sens tranzacției și nu valoarea schimbului sau obținerea banilor, ca scop în sine, poate fi considerat o formă de tranzacție de tip *precapitalist*, asemenea negoțului.

Singurele instituții din sat erau biserica și primăria, iar mai apoi va apărea și școala. Un recensământ de la începutul secolului al XX-lea amintește pentru Comăna de Jos următoarele:

„Hotar – 2744 jugăre cadastrale [un jugăr cadastral era cu ceva mai mare de jumătate de hectar], 290 de case, din care din piatră sau cărămidă 166, din lemn – 124, 183 acoperite cu țiglă, 16 acoperite cu șindrilă, 91 acoperite cu paie. Populația – 1074 locuitori, din care 963 români, 89 maghiari, 14 germani, 8 de alte naționalități, 14 de religie israelită.”<sup>9</sup>

**Comunism.** O dată cu sfârșitul celui de-al doilea război mondial, Comăna de Jos suporta schimbări socio-culturale fundamentale, ca de altfel toate satele din România și nu numai satele. Ideologia politică comunistă a remodelat ideologia culturală locală, făcându-se astfel resimțită în mai toate sferile sistemului cultural. Principalele schimbări, pe care le aducea această perioadă porneau mai ales de la nivel economic și aveau apoi să pătrundă treptat în mai toate sferile culturii.

Începea un puternic proces de industrializare și, totodată, de diversificare a forței de muncă. Mulți comănari, mai ales bărbații, s-au angajat fie în Combinatul Chimic Făgăraș, fie în Fabrica de Ciment Hoghiz. O parte din ei făcea naveta, iar o altă parte, cei mai tineri, avea să se mute în centrele urbane vecine: Făgăraș sau Rupea. Alte schimbări le-au adus, la început, *cotele* pentru pământ, iar apoi, din 1962, cooperativizarea agriculturii. În cadrul acesteia, colectivizarea pământului avea să despartă țăranul de ceea ce fusese principala sursă de hrană și prestigiu social și să îl determine să își redefinească scopurile vieții. Pe hotarul satului, la nord, s-au construit grajdurile C.A.P.-ului, unde primeau locuri de muncă mai ales femeile din sat. Putem vorbi astfel și de o oarecare *feminizare a agriculturii*. Nu în ultimul rând, este susținută o puternică campanie de „modernizare” a satului, constând în: electrificare, înființarea Căminului Cultural și, mai târziu, a Telefonoanelor, modernizarea Poștei etc. În acest context, școala capătă o importanță tot mai mare, posibilitățile de școlarizare fiind totodată lărgite.

Toate aceste schimbări, venite din *afară* [impuse] au determinat în plan cultural local o altă serie de *schimbări-ecou*. Casele au început să fie mărite sau reconstruite într-un spirit original, combinând masivitatea arhitecturii săsești cu estetica și complexitatea arhitecturală a „vilelor” urbane. Se purtau acum casele cu două camere de-a lungul uliței și alte două-trei camere, de-a lungul curții, perpendiculare pe linia celor dintâi. Casele încep să aibă mai multe intrări: una, prin „verandă”, spre odăile de la stradă, unde nu se locuia; și una sau două în partea „de jos” a casei. În interior, începeau să fie folosite zugrăvelile în culori, cu modele florale sau geometrice. Mobilierul era *de fabrică*. Era la modă în sat mobila cu furnir, cumpărată în „seturi”, ce constau din: „recameu” [pat cu ladă și „studiou”], vitrină, „șifonier” și masă cu patru scaune. Țesăturile decorative continuau să fie lucrate de femei în casă, însă estetica se schimbă considerabil. În bucătării își făceau apariția mașinile de gătit [„sobe”], buteliile cu gaz și frigiderule. Câteva anii '70 încep să apară radiourile *Carmen5*, iar mai târziu abia, câteva televizoare. În 1979, exista un singur televizor în sat, la familia Boldea.

O dată cu apariția locurilor de muncă în industrie și, implicit, a navei, se accentuează cazurile de exogamie. Astfel, nu mai era necesar ca tinerii să își găsească consoarta în Comăna de Jos, ci se puteau orienta în funcție de colegii de școală profesională sau de serviciu, care de regulă erau din satele vecine. Așa se face că unii tineri comănari se mută în satele socrilor lor, în același timp, tineri din alte sate căsătorindu-se și stabilindu-se în Comăna de Jos. Nunțile, o dată ținute în cadrul unui singur sat, acum se organizau în câte două sate – pe rând, după obiceiurile fiecăruia. Celor care li se țineau nunțile în Făgăraș sau Rupea li se combinau obiceiurile din satele de origine cu cele ale proletariatului urban.



Ușurarea transportului, prin înființarea curselor de autobuze Rupea – Făgăraș, ce staționau și în Comăna de Jos, a făcut în timp ca pendularea sat-oraș să devină nu numai frecventă, dar și tot mai necesară.

În gospodării se mai țineau în mare parte porci și păsări, hrana familiei fiind asigurată acum prin intermediul salariilor. În Comăna, se înființase un magazin al cooperativei, unde se aducea pâine, zahăr, ulei, dar și săpun, stofă, alcool și altele, și de unde oamenii se aprovizionau cu cele de trebuință.

**După 1989.** Numeroasele restructurări politice, survenite după Revoluția din 1989, aveau să aducă noi schimbări în sistemul cultural Comăna de Jos. Deja nu mai putea fi vorba de un sistem cultural *independent*, de sine-stătător, ci de un sistem al cărui membri aveau să facă parte integrantă din diverse alte sisteme culturale: întreprinderi, centre urbane etc. Ceea ce menține însă importanța caracterului de sistem cultural, pentru satul Comăna de Jos, este *principiul de rudenie*, care deși scăzut în intensitate, continuă să determine o serie de tradiții cu valoare de raportare spiritual-genealogică pentru cei ce locuiesc sau se trag de aici.

Reîmproprietărea pământului colectivizat cu ani în urmă a reprezentat un considerabil avantaj pentru unele familii din Comăna, care, cumpărând utilaje agricole noi, au demarat practicarea unei agriculturi intensive industriale, implicând așadar fertilizante chimice, pesticide etc. Pentru alte familii, legea privatizării a însemnat deschiderea unei noi căi spre venit financiar. Așa se face că încep să apară mici „prăvălii mixte” ici-colo pe ulița mare a satului. Alții oameni își mențin o perioadă serviciile în întreprinderile, în care lucrau și înainte, sau se mută la diferiți „patroni”. Ceea ce trebuie subliniat, este faptul că, în rândul tinerilor și nu numai, începuse să crească rata șomajului, ceea ce i-a determinat pe mulți să ia drumul Italiei. Acolo se angajează pentru diferite perioade. Unii rămân acolo, alții se întorc. Cei ce se întorc, nu de puține ori investesc în casele părinților din Comăna, „modernizându-le”. Oamenii rămași în sat, în mare majoritate bătrâni, au reușit creșterea vitelor în propriile gospodării.

În prezent, în mai toate casele găsești un televizor, ceea ce este semnificativ pentru noua ideologie culturală creată. Ba mai mult, înfrățirea satului Comăna de Jos cu satul Nassenfels din Germania nu numai că a facilitat obținerea unor utilaje agricole străine, dar a dat de curând posibilitatea tinerilor și copiilor de aici să viziteze Vestul. Este evident că, o dată cu generația ce vine, vom vorbi încă o dată de un „alt” sistem cultural Comăna de Jos, distinct de cele ale feudalismului, comunismului, prezentului etc.

Am realizat această scurtă trecere în revistă a câtorva dintre schimbările socio-culturale suferite de sistemul cultural Comăna de Jos, de-a lungul ultimelor secole, pentru a oferi o idee asupra condițiilor de viață diferite, care s-au creat aici de-a lungul istoriei. Voi refuza însă să privesc aceste schimbări succesive ca forme de *evoluție*.

Și aceasta, întrucât a crede în superioritatea unei epoci față de alta reprezintă o atitudine evoluționistă oarecum eurocentrică, reducând indiscutabil spectrul înțelegerii etnologice a oricărei culturi.

Ținând cont de schimbările socio-culturale ale așezării Comăna de Jos, așa cum le-am enumerat mai sus, doresc să ridic problema datei până la care am putea vorbi în Comăna de Jos despre o comunitate „tradițională” – cu transmitere exclusiv orală a tradiției. Vom vedea că o dată cu primele decenii ale secolului al XX-lea și o dată cu apariția școlii, a scrisului și a cititului, ne va fi tot mai greu să vorbim de un sat *pur* tradițional, în acest sens, ci mai degrabă de unul care păstra numeroase elemente culturale ale trecutului. Trecerea, după cum se vede, s-a realizat treptat.

O dată cu schimbările succesive ale vieții socio-culturale, au loc schimbări ale ideologiei. În consecință, se schimbă continuu și semnificațiile comportamentelor culturale din cadrul obiceiurilor cetei de feciori. Aceste semnificații, după cum spuneam, sunt expresii ale unor simboluri culturale, care, la rândul lor, formează piatra de temelie a ideologiei locale. Așa se face că semnificațiile obiceiurilor se schimbă o dată cu ideologia culturală prin prisma căreia erau create.

Spuneam totodată că simbolurile primordiale ale câtorva elemente din obiceiurile cetei erau de natură *magico-religioasă*. Acum ar apărea întrebarea: care a fost însă natura simbolurilor ce au urmat la cărma diferitelor ideologii? Înainte de a răspunde, trebuie menționat că, în orice cultură, atâta timp cât vom continua să vorbim de ideologii *religioase*, vom continua să alipim și prefixul *magico-*. Și aceasta pentru că orice religie, prin riturile sale, se bazează pe principii magice. Astfel, sfințirea apei, diferitele forme de spovedanie etc. pot fi analizate în baza unor principii magice. Totul este că, după cum arată Edmund Leach, tindem să considerăm magia noastră religie, și religia altora, magie<sup>10</sup>. În fapt, magia și religia se completează reciproc, deși există elemente culturale exclusiv religioase și altele exclusiv magice.

Ideologiile magico-religioase pot suporta schimbări considerabile de conținut, cum se întâmplă, de exemplu, la venirea creștinismului. Dar, în pofida oricăror schimbări interne, aceste ideologii vor rămâne tot de natură magico-religioasă. De o primă *revoluționare* a acestei naturi ideologice putem vorbi abia la contactul cu *știința*. Și totuși, a vorbi de o *revoluționare* a ideologiei magico-religioase ar da impresia unei schimbări bruște. Mai degrabă, avem de a face cu o *trecere treptată* de la o ideologie bazată pe cunoaștere majoritar magico-religioasă la o ideologie bazată pe cunoaștere majoritar științifică. Întotdeauna când un om nu va avea acces la explicarea științifică a unui fenomen, se va vedea nevoit să apeleze la explicația religioasă, de obicei mult mai la îndemână. Astfel, în numeroase culturi vom avea de a face cu ideologii științifico-religioase, în care caz știința și religia se vor completa reciproc.

În Comăna de Jos, putem vorbi de apariția elementelor de origine științifică, în ideologie, abia de la începutul secolului al XX-lea. Putem presupune că, prin intermediul școlii și a unor materii precum biologia și geografia, încep să pătrundă în sistemul cultural explicații științifice pentru ceea ce înainte era explicat pe cale religioasă. O dată cu trecerea timpului, cunoașterea științifică este „picurată” tot mai accelerat în „paharul” ideologic al sistemului cultural, având putere de excludere asupra cunoașterii religioase. Procesul este accelerat cu apariția presei scrise și apoi a radiourilor și televizoarelor.

Prin urmare, în momentul în care vom încerca să cunoaștem simbolurile culturale care determină în prezent aceste obiceiuri, va trebui să luăm în considerare și faptul că acestea ar putea fi și de origine științifică, nu numai religioasă.

\*

În noile contexte socio-culturale, simbolurile primordiale ale actelor comportamentale din obiceiurile cetei, dacă ar fi subzistat într-o formă sau alta, aveau fie să își piardă raționalitatea și amploarea, fie să își piardă legătura semiologică cu aceste obiceiuri.

În cazul valorii inițiatică, este evident că, cel târziu din secolul al XVIII-lea, când tinerii feciori aveau să ia obligatoriu parte la serviciile militare austro-ungare<sup>11</sup>, armata începuse să reprezinte stagiul inițiatic pentru feciori, și nu obiceiurile cetei. Astfel, plecarea tinerilor departe de sat, pentru ani în șir [la început, chiar douăzeci de ani], avea să ia locul riturilor limită din cadrul inițierilor magico-religioase. În acest context, obiceiurile cetei de feciori, la care și în prezent participă mai ales câțiva dintre acei feciori ce urmează să plece în armată, ar fi putut reprezenta ansamblul ritual prin care se realiza *separarea* de comunitate. Totuși, această caracteristică nu o luau numai obiceiurile cetei de feciori, ci și acele petreceri, jocuri și cântece ce se țineau cu câteva zile înainte de plecarea tinerilor în armată. În nici un caz nu se mai putea spune că, prin obiceiurile cetei de feciori, copiii *deveneau* adulți, cum ar fi putut fi în trecut. După cum îmi spuneau și informatorii:

„Cine n-are armată nu-i bărbat. [...] Și bun de înșurat ești [tot] după armată. Așa se zice. Așa s-o întâmplat cu toți. Nu s-o înșurat nici unul înainte de armată. [...] Cu turca era care vrea, da' la armată se ducea toți.”<sup>12</sup>

Armata, în mentalitatea locală, devine definitorie în obținerea legitimității pentru înșurătoare și, implicit, devine modalitatea de inițiere într-o maturitate socială. Obiceiurile cetei pierduseră astfel definitiv caracterul inițiatic. Ba mai mult, prin oportunitatea dată fiecărui fecior să opteze între a intra sau nu în ceată<sup>13</sup>, ceata era concepută mai degrabă ca o grupare de interes comun, menită să aducă afirmare la nivel local acelor tineri ce se arătau interesați de „păstrarea tradițiilor bătrânești”.

O dată cu diversificarea a ceea ce Mark Hussey numește *pluritate de masculinități*<sup>14</sup>, ce la Comăna avea să apară o dată cu migrația la oraș, pentru fiecare tipologie se stabilesc diferite forme corespunzătoare de trecere inițiatică. Pentru băiatul crescut la sat, care va continua să trăiască aici, armata va reprezenta mai departe stagiul de inițiere, pentru a deveni bărbat matur. Pe de altă parte, pentru băieții ce locuiesc deja la oraș, dar care continuă să aibă bunicii în Comăna, școala și punctu-i limită, *bacalaureatul*, definesc acum inițierea spre maturitatea unui alt tip de bărbăție, ce se pretează mai mult mediului urban.

În ceea ce privește acel simbol magico-religios inedit – *mana* – care, după cum am arătat, ar fi stat la baza unor elemente explicite din obiceiurile cetei comănărene, nici acesta nu își mai putea afla o raționalitate în contextul noilor ideologii. Istoria orală confirmă faptul că, până la mijlocul secolului al XX-lea, au continuat să existe rituri domestice de conservare și întințire a manei vitelor și holdelor. Și totuși, nu mai poate fi susținut faptul că acest simbol ar fi avut în cadrul ideologiei aceeași amploare primordială. Ba mai mult, în contextul unei asceze a conținutului creștin al religiei locale, nu mai putea fi vorba de feciorii colindători și de turcă în calitate de mijloace de creare rituală a manei. Mana era datorată acum Dumnezeuului creștin, care trebuia să fie invocat prin *rugăciuni* și *slujbe*, pentru a o produce. În această direcție, sunt sugestive acele *slujbe* care, după cum îmi spuneau informatorii, s-ar fi oficiat pe hotarul satului, la diferite troițe, pentru „bunăstarea” holdelor. Este sugestivă și acea sfințire a grajdurilor de către preot, în Ajunul Bobotezei și nu numai. Vom înțelege, așadar, că, deși simbolul mana continua să existe în ideologia culturală locală, acesta pierduse orice legătură cu obiceiurile cetei de feciori. – Acum, mana era obținută prin rituri bisericești și era menținută cu ajutorul riturilor domestice.

În prezent, nu cred că mai poate fi vorba despre existența unui simbol mana. Deși, în localitate, termenul continuă să fie abordat în diferite contexte, perceperea noțiunii de mană nu se mai vrea importantă pentru comănari. Acum, pentru oameni, bunăstarea holdelor nu mai depinde de mană, ci de fertilizantele și pesticidele care trebuie împrăștiate cât mai corect. Bunăstarea animalelor și a oamenilor nu mai ține de mană, ci de îngrijirea medicală. Firește, alături de aceste cauze științifice, principiul religios, voia Domnului, este de asemenea invocat.

În ceea ce privește apoi acel simbol al întoarcerii strămoșilor, despre care vorbeam în capitolul trecut, și acesta s-a retras din simbolistica obiceiurilor cetei de feciori. Când? Este greu de spus. Cert este că diferitele forme de cult ale strămoșilor au ajuns să se asocieze indispensabil de riturile bisericești și rar există independent de acestea. În prezent, pomenile [parastasele] reprezintă singurele ansambluri rituale de restabilire a relațiilor cu strămoșii. Acestea

cuprind de regulă două momente importante: slujba de pomenire [în biserică] și masa de pomană [la casa descendenților în viață]. Prin acestea se interacționează în mod simbolic atât cu spirite individualizate [pomenite după nume], cât și cu acel ansamblu abstractizat al strămoșilor. Nu se mai vorbește însă despre o reîntoarcere a strămoșilor, nici măcar de Ziua Morților – cu ocazia căreia sunt sărbătorii toți cei decedați.

În ceea ce privește simbolul primordial al Nașterii Domnului, vom spune că acesta a continuat să existe, nu însă fără a suporta schimbări. Vom reveni însă asupra acestui simbol în capitolul 10, în contextul simbolisticii contemporane a obiceiurilor cetei de feciori.

#### Note bibliografice

1. Traian Herseni (1977) *Forme străvechi de cultură populară românească...*, București: Editura Dacia.
2. Inf. Constantin Gubernat, 71 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 10-V-2003 (Culeg. G.P. Meiu).
3. Ștefan Meteș (1945) *Trecutul Țării Oltului*, București: Institutul Social Român, pp. 56-60.
4. Ștefan Meteș, *Op. cit.*, pp. 76-77.
5. Ridicând această problemă într-o nouă discuție cu informatorii mei, aceștia au refuzat să accepte că „pe Vale” ar fi putut sta boierii, întrucât zona s-ar vrea „periferică” în prezent. Totuși, nu putem ști cu exactitate dacă în feudalism lucrurile ar fi stat astfel sau nu.
6. Inf. Aurel Comea, 53 ani, Grid, jud. Brașov, 6-II-2000 (Culeg. G.P. Meiu).
7. Acesta a fost de pildă cazul la Drăguș, unde mai apoi au continuat să fie organizate două cete, însă pe principii demografice.
8. Tinerii se mută fie cu părinții băiatului, fie cu cei ai soției, în funcție de circumstanțe.
9. Ioan Popa (2003) *Recensământ, acum... 100 de ani (IV)*, în „Gazeta de Transilvania”, Marți – 4 martie, Brașov, p. 3.
10. Edmund Leach (1967) *Virgin Birth*, in „Proceedings of the Royal Anthropological Institute”, pp. 39-49.
11. Meteș, *Op. cit.*, p. 22.
12. Inf. Gheorghe Popovici, 70 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 10-V-2003 (Culeg. G.P. Meiu).
13. „Și înainte, intra [în ceată] care vroia, nu toți. La unii nu le plăcea, alții n-are ureche muzicală” [Inf. Gheorghe Popovici, 70 ani, Comăna de Jos, 10-V-2003].
14. Mark Hussey (2003) *Masculinities. Interdisciplinary Readings*, New Jersey: Prentice Hall.

## 9. Procesul de „valorificare artistică” și concentrarea pe estetic

Am rezumat în capitolul trecut principalele schimbări de structură socială ce au avut loc, de-a lungul istoriei, în sistemul cultural Comăna de Jos. Am sugerat, totodată, faptul că aceste schimbări survenite mai ales la nivel economic, dar și politic, ar fi avut repercusiuni asupra ideologiei culturale locale, și ea cu o indiscutabilă funcție structurantă. La rândul lor, aceste schimbări în ideologie vor fi reprezentat cel dintâi factor care a determinat reinterpretarea semiologică a principalelor elemente materiale și comportamentale din cadrul sistemului cultural comănărean. Ne creăm astfel imaginea unui adevărat joc domino, din care vom înțelege că, o dată cu fiecare schimbare de structură, obiceiurile cetei de feciori ar fi putut suporta schimbări în simbolistică.

În cele ce urmează, voi prezenta o altă serie de influențe decisive suportate de obiceiurile cetei comănărene. Acestea însă nu au survenit ca rezultate ale unor schimbări de structură, ci ca efecte ale unui fenomen cultural, aș zice, de „suprafață”. Este vorba aici despre acele campanii naționale de adaptare scenică a obiceiurilor tradiționale, care, deși nu s-au manifestat la nivel de adâncime, au afectat considerabil evoluția în timp a anumitor obiceiuri populare românești, atât din punct de vedere morfologic, cât și semiologic. În mod inevitabil atunci, în demersul nostru de analizare a schimbărilor în sistemul semiologic din cadrul obiceiurilor cetei de feciori comănărene, precum și mai departe, în încercarea de identificare a simbolurilor și semnificațiilor lor contemporane, o ușoară zăbovire asupra acestui fenomen cultural de amploare ar putea fi de mare folos. În acest capitol, va trebui să înțelegem raționalitatea pe care au avut-o campaniile de valorificare scenică a tradițiilor populare și consecințele lor asupra obiceiurilor cetei de feciori din Comăna de Jos.

Referindu-se la mutațiile obiceiurilor calendaristice din Țara Oltului și tratând printre acestea obiceiurile cetei de feciori, Lia Gangolea observa că:

„O reeditare, mergând spre spectacol cu pierderi din semnificația străveche a rodirii, au prilejuit-o artiștii amatori din Comăna de Jos, în anul 1979.” [Probabil în cadrul unui spectacol de folclor]’

Practic, Gangolea avea să fie cea dintâi cercetătoare care insinua că adaptarea scenică a acestor obiceiuri avea consecințe asupra semnificațiilor lor. Până la acea dată, mai toți cei care studiaseră obiceiurile cetei de feciori și nu numai obișnuiau să le privească într-un vacuum temporal. Prin aceasta nu doar că negau importanța perspectivei istorice asupra acestor obiceiuri, dar își creau și un „prezent etnografic” puternic idealizat, în care voit făceau abstracție de înscenarea lor. Pentru aceștia, lucrurile deveneau mult mai ușor de dezbătut.

Anul la care face referire Gangolea, 1979, l-aș considera întru totul nesemnificativ. Probabil că la această dată cercetătoarea ar fi avut primul contact cu obiceiurile comănărene într-o ipostază scenică. Informațiile de teren arată însă că oamenii din Comăna de Jos fuseseră recrutați în aceste campanii de înscenare a obiceiurilor populare cu mult mai devreme, încă din prima parte a secolului al XX-lea. Mai mult, o serie de materiale-document atestă existența contactului propriu-zis al comănarilor cu scena încă din 1909<sup>2</sup>. Pe atunci însă, comănarii nu transpuseseră încă în scenă obiceiuri populare, ci doar simple cântece bătrânești care erau interpretate coral.

Apropiindu-ne de jumătatea secolului al XX-lea, și mai ales după instaurarea regimului comunist, relația oamenilor din Comăna de Jos cu scena începe să ia o amploare tot mai mare. Autorități exterioare sistemului cultural comănărean începuseră să se deplaseze cu regularitate în comună, unde, cu ajutorul învățătorilor de aici, instruiu oamenii în vederea participării la programe artistice „de masă”. Grupul folcloric, format în Comăna de Jos încă din perioada interbelică<sup>3</sup> era purtat tot mai des prin întreaga țară, în diverse centre urbane, unde trebuia să ofere publicului „momente de pură autenticitate”. Pe rând, au fost adaptate scenic dansurile locale, nunțile bătrânești, obiceiurile cununii de după seceriș, obiceiurile cetei de feciori și cele ale plugarului.

În scurt timp, participările la festivaluri folclorice aveau să fie integrate vieții socio-culturale a comunității, o mare parte din oamenii de aici devenind adevărați „artiști amatori”, cum îi numea Gangolea. Așa se făcea că, pe lângă activitatea de zi cu zi, oameni de mai toate vârstele, căsătoriți și necăsătoriți, aveau să ia parte în mod constant la spectacole folclorice și la pregătirile acestor spectacole.

Autoritățile politice erau cele care investeau în aceste festivități și totodată încurajau participarea oamenilor la ele. Apoi, referenții de la Casele de cultură din Făgăraș sau Rupea erau cei care mobilizau și instruiu oamenii satului în vederea aparițiilor lor scenice. După cum îmi relatau informatorii, când se organiza plecarea la un festival sau altul, în sat rămăneau mai ales copiii și bătrânii. Ceilalți își luau valizele cu costumul și plecau la spectacole și concursuri în țară. Este cert că nu toți oamenii din sat participau la aceste activități, preferați fiind cei cu oarecare „calități artistice”. În ciuda acestui fapt însă, numărul celor care făceau parte din ansamblul folcloric local era destul de mare. În plus, nu era un număr stabil. Când nu puteau unii, mergeau alții; când prestau pe scene mai mari, mergeau mai mulți, când nu, mai puțini etc. De obicei, erau transportați cu autocare puse la dispoziție de autoritățile organizatorice. Atunci când participau la spectacole în Rupea, Făgăraș și Brașov, seara erau aduși acasă. Când aveau să evolueze pe scenele unor orașe mai îndepărtate, li se oferea cazare la hotel și masă la restaurant.

Cei care luau parte la acest gen de activități, prin anii '60 – '80, în prezent continuă să și le amintească cu o oarecare nostalgie. Faptul este perfect explicabil, în primul rând prin aceea că oamenilor li se oferea

posibilitatea de a călători și de a-și petrece timpul liber în condiții „de lux”. Într-un fel sau altul, li se ofereau o serie de oportunități cu care până atunci nu mai avuseseră de-a face. Pe de altă parte însă, li se crea iluzia unei posibilități de exprimare la nivel național care, de fapt, urmărea să integreze indivizii în noile structuri politice. Dar, pentru comănari, aceasta conta mai puțin sau poate chiar deloc. Ceea ce era important pentru ei era faptul că li se crea o ocazie în plus de distracție între rude și consăteni. Atunci când nu erau la servicii și își petreceau timpul în sat, fiecare stătea la casa lui, cu treburile lui. Deși se întâlneau și cooperau, nu aveau oricând motive de a se aduna cu toții și de a petrece așa cum făceau, de pildă, la nunți. Cu prilejul deplasărilor la spectacole, li se oferea, astfel, o ocazie oficială de reuniune și totodată un motiv bine întemeiat de petrecere. Pe autocare, până la destinație, petreceau: se cânta, se râdea și se mai și bea. Seara, după spectacole, organizau mici petreceri în camerele de hotel. Toate acestea aveau să câștige în scurt timp simpatia comănarilor.

Datorită acestei simpatii, pe care oamenii de aici și-o creaseră pentru festivalurile folclorice, ei au devenit în scurt timp participanți activi în pregătirea programelor artistice cu care aveau să se prezinte pe scenă. Aceasta a cauzat apoi o schimbare tot mai rapidă și mai profundă a simbolisticii obiceiurilor lor populare, printre care și cele ale cetei de feciori. Când reveneau în sat după aceste spectacole și organizau „pe bune” o ceată de feciori sau o nuntă, unele dintre comportamentele lor și semnificațiile comportamentelor celorlalte aveau să fie schimbate. Chiar dacă aceste obiceiuri continuau să fie practicate în intimitatea comunității, la datele prevăzute de tradiție, ele aveau să fie considerabil afectate de această participare continuă la festivaluri folclorice.

După ce am realizat o succintă introducere la modul în care aceste campanii de valorificare artistică a tradițiilor aveau să fie interiorizate de comănari, propun să încercăm a înțelege care era însemnătatea acestor campanii în contextul național și care au fost tendințele politice și sociale care o raționalizau.

În general, apariția pe scenă a obiceiurilor și dansurilor populare nu este legată de comunism și nici de tendințele politice ale acestuia. Ea ține mai mult de perioada interbelică și de accentuarea necesității de a crea o identitate națională. Dacă vom înțelege aceasta, vom înțelege și mare parte din rațiunea adaptării scenice a obiceiurilor populare.

Richard Robbins arată că, deși statele au existat încă de acum șapte mii de ani, națiunile sunt produse ale secolelor XIX-XX. După Robbins, națiunile apar în contextul expansiunii capitalismului, ca o necesitate întru susținerea acestuia. În acest sens, pentru ca un sistem economic capitalist să se poată dezvolta, acesta avea nevoie de națiuni și nu de simple entități statale. Mai departe vom înțelege că în capitalism este necesar ca oamenii să se identifice cu întregul stat, de care aparțin politic, și nu doar cu zona în care s-au născut și au crescut<sup>4</sup>. Este o iluzie a crede că oamenii ar fi avut dintotdeauna un sentiment patriotic pentru statul lor. De cele mai multe ori aceștia nu știau nici măcar

unde începe și unde se termină teritoriul statal. În acest context, ei preferau să se identifice cu localitatea de origine și poate cel mult cu zona sau domeniul feudal în care trăiau. Așadar, oamenii din granițele unui stat trebuiau făcuți să împărtășească anumite trăsături comune. Doar apoi putea fi vorba de patriotism și de o identificare spirituală cu întregul stat. Din această cauză, națiunea este mai mult o „comunitate politică imaginată”, cum o numește Anderson<sup>5</sup>, iar principiile pe care se bazează ea nu sunt toate preexistente, ci adesea trebuie construite.

În acest demers, varietatea culturală și etnică este nocivă și trebuie refuțată, dacă nu chiar eliminată, pentru a fi înlocuită de o cultură unitară, națională. Or, aici intervine procesul de creare. După cum observă Hobsbawm, tradiția națională este „inventată” pe bază de „inginerie socială”<sup>6</sup>. Oamenii din diverse zone sunt astfel făcuți să se considere parte din-un întreg, și nu întregul în sine.

Aceasta s-a realizat pe două căi fundamentale: prin participarea oamenilor din întregul stat la războaie contra unor Alții, unde antagonismul Noi – Ei devine extrem de puternic interiorizat de membrii unei viitoare națiuni, și prin crearea unei birocrății naționale solide. Printre altele sistemul educațional a avut o importanță crucială în acest demers. În școli, identitatea națională era învățată pe baza limbii literare și a istoriei poporului<sup>7</sup>.

În Țările Românești, această tendință de creare a unei culturi naționale apărea încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea în activitatea romanticilor conduși de Titu Maiorescu. Semnificative în acest sens aveau să fie modificările pe care Alecsandri le aplicase asupra baladei populare Miorița, anume introducerea originilor diferite ale celor trei ciobănași, ca aspirație la unitatea națională. Balada avea să devină în scurt timp emblematică pentru „simțirea românească de pretutindeni”, deși în multe zone transhumanța nici măcar nu a existat. În același spirit, folcloriștii romantici [Elena Niculiță Voronca, Tudor Pamfile, Elena Sevastos, Simion Florea Marian ș.a.] valorificau credințe și obiceiuri populare variate de pe teritoriile Țărilor Românești în aceleași volume, sub titluri terminate în „... la români” și „... ale poporului român”.

Istoria poporului devine puternic mitizată și idealizată. „Eroii neamului” sunt preamăriți pentru faptele lor mărețe, pe când eroii altora sunt etichetați ca „barbari”, „cuceritori” și prezentați ca antagonici în morală și ținută. În scurt timp, aceste evenimente istorice mitizate devin importante simboluri culturale ale ideologiei naționale. La rândul lor, aceste simboluri sunt reînnoite ritual prin manifestări festive, ca cele prilejuite de Ziua Națională, Ziua lui Avram Iancu la Tebea etc. Acestea sunt, de altfel, și unele dintre ocaziile cu care erau și continuă să fie urcate pe scene ansamblurile țărănești.

În mod paradoxal, încep să fie utilizați termeni ca „port național” [termen des întâlnit și în Comăna de Jos] și „obiceiuri naționale”, deși acestea, știm bine, variau considerabil nu numai de la o zonă la alta, dar și de la un sat la altul. Acești termeni deveneau practic măști, sub

apărarea cărora, varietatea vestimentației tradiționale și a obiceiurilor nu mai putea fi dezechilibrantă, ci, din contră, o sursă de mândrie [acum vorbindu-se despre „bogăția tradițiilor noastre românești”].

Nu în ultimul rând, în activitatea a numeroși intelectuali români ai secolului al XX-lea avea să fie resimțită orientarea deliberată spre o argumentare și o preservare a spiritului unitar românesc.

În acest context național, aducerea în scenă a obiceiurilor populare din diverse zone ale țării apărea ca o modalitate de cultivare a oamenilor cu o cunoaștere asupra ceea ce de fapt se vroia a fi „al tuturor”. Oamenii trebuiau să cunoască și să dezvolte o afecțiune nu numai pentru obiceiurile din zona lor, dar și pentru cele ale celorlalți români. În linii mari, aceasta a reușit, publicului fiindu-i inserat un oarecare respect pentru tradițiile populare românești, indiferent de unde ar fi fost ele. Erau „valori naționale” și trebuiau respectate ca atare.

Privind însă asupra celor ce își prezentau obiceiurile pe scenă, adică asupra țăranilor din satele românești, aș remarca că, prin aceste spectacole, s-a obținut tocmai reversul. Între ansamblurile din diferite zone, sau doar din diferite sate ale aceleiași zone, se crea o competiție directă sau tacită, în care caz deosebirea dintre membrii acestor ansambluri, atât în port, cât și în obiceiuri și grai, erau amplificate, hiperbolizate și batjocorite. În Comăna de Jos, de exemplu, poți petrece ore în șir ascultând femeile povestind despre cât de „neîngrijiiți” erau oamenii din satul x, când se întâlneau la spectacolul y. Îți vor descrie în detaliu „cum atârnav hainele pe ei ca pe pаланul gardului” sau cum „nu știau ține pasul la joc, de parcă erau nemâncăți”. Astfel, dacă pentru public varietatea era interiorizată ca unitară, pentru membrii acestor ansambluri țărănești diferențele erau singurele care contau cu adevărat.

Analizând același fenomen cultural, însă pentru leudul maramureșan, Gail Kligman [1998] scria că:

„... tradițiile au devenit simboluri pentru integrarea neamului românesc. În consecință, statul și-a dat binecuvântarea pentru o însoțire între tradiție și naționalism, care și-a produs aparatul politic în formele culturale. Statul utilizează folclorul – ca imagine a moștenirii culturale – ca mijloc pentru un scop: construcția unei culturi naționale, înrădăcinată în tradițiile țărănești, care să fie o celebrare vie a creativității culturale din prezent. 'Folclorul' este privit ca o modalitate viabilă prin care se poate constitui și comunica specificul moștenirii naționale. Folclorul și tradițiile servesc drept semne culturale diferențiale de reprezentare a ideologiei naționaliste și de mistificare a 'celuilalt'.”<sup>8</sup>

În special după revoluția din '89, o dată cu creșterea trans-naționalismului și a accentuării ideii globalismului cultural, formele festive discutate încep să își capete o nouă raționalitate. Acum ele se centrează în jurul ideii de menținere a specificului național deja creat. Valorile naționale au devenit între timp mai vaste, însă cultura populară continuă să reprezinte o parte importantă a acestora. În scopul

„menținerii tradițiilor populare”, statul continuă să investească în instituții specializate, precum Centrele Județene de Conservare și Valorificare a Creației Populare, care în mare parte, în activitățile lor, folosesc mai departe „valorificarea scenică”, regiile artistice și cercetarea exclusivă a formelor de cultură tradițională, contribuind astfel mai departe la mitizarea satului românesc și la crearea unor noi tradiții.

Vom înțelege, în concluzie, că aceste campanii de obiectificare și folcloricizare [*folklorization*] a culturii populare sătești se leagă indispensabil de mișcările naționaliste și pot fi perfect explicabile pe baza unor ideologii politice. Remarcăm astfel că obiceiurile populare nu erau aduse în scenă de dragul artei sau al teatrului, ci din arzătoare imperative politice, sociale și economice. În constituirea mai tuturor națiunilor lumii, lucrurile s-au petrecut pe baza acelorași tipare. În aceste demersuri, festivalismul presupus de înscenarea tradițiilor țărănești devenise un mijloc eficace de creare a unei culturi naționale<sup>9</sup>.

După ce am privit asupra însemnătății fenomenului la nivel macrosocial, propun acum să revenim asupra modului de interiorizare a acestor mișcări festive la nivel local, în Comăna de Jos. Pe baza informațiilor de teren vom încerca schițarea unui scurt istoric al „vieții de scenă” a comănarilor, ca apoi să stabilim concret care au fost schimbările comportamentale și semiologice pe care această viață scenică le-a determinat în cadrul obiceiurilor, ce continuau să evolueze în intimitatea grupului.

O primă atestare a relațiilor comănarilor cu scenele de spectacol o constituie o fotografie datată din 1909, reprezentând 11 fete din Comăna, însoțite de un învățător. Pe verso este notat: „Cor femeiesc din Comăna de Jos”. Avem de a face, așadar, cu o primă evidentă a faptului că la începutul secolului al XX-lea unii comănari începuseră să cunoască noțiunea de *spectacol* și să fie familiari cu aparițiile scenice.

Cu timpul, acest cor crește considerabil în proporții, ba mai mult începe să abordeze și prezentarea scenică a dansurilor populare din localitate. Într-o altă fotografie, datând din 24 ianuarie 1939, acest grup, numit acum „Corul Astra Comăna de Jos”, număra 53 de membri, dintre care 24 bărbați și 29 femei. După costumație reiese că din cele 29 de femei 11 erau neveste, iar 18 fete. Dintre bărbați, doar vreo cinci par a avea o vârstă mai înaintată. Faptul este sugestiv pentru implicarea mai multor clase de vârstă și sex în organizarea programelor artistice. Fotografia în discuție ar fi fost făcută cu ocazia unui „concurs de coruri și jocuri”. Oamenii satului, este cert, începuseră să fie antrenați și pregătiți în aceste scopuri de mai marii satului: învățător, primar, poate și preot. Datele despre acest cerc din perioada interbelică sunt însă insuficiente pentru a ne putea permite o cunoaștere mai profundă a activităților susținute. În anii '50 au fost transpuse în scenă primele obiceiuri populare, precum nunta și „cununa de după seceriș”. În același timp, activitatea corală scădea în importanță, însă fără a

dispărea. Din 1959 se vorbea deja despre „ansamblul folcloric din Comăna de Jos”. Acesta începuse să își intensifice participările concursuri interjudețene de dansuri și obiceiuri populare, unde avea să obțină frumoase distincții. După cum spun informatorii, nu de puține ori s-au întors în sat cu premiul întâi. Aceasta, firește, le-a dat încredere atât sătenilor, cât și dascălilor care îi pregăteau, făcându-i să continue.

Vă întrebați probabil cum arătau comănarii pe scenă, cum se prezenta un astfel de program artistic? A răspunde acestei întrebări este destul de problematic, întrucât în decenii diferite, uneori și în ani diferiți, cerințele artistice ale organizatorilor erau altele. În linii mari, când aveau să prezinte dansuri populare, duceau cu ei muzicanții din sat, cu care anterior făcuseră numeroase repetiții la căminul cultural. În spectacol, după ce ansamblul era prezentat, intrau mai întâi muzicanții, stabilindu-se în fundalul scenei. Apoi aceștia intonau o melodie de „feciorească”, pe care își făceau apariția, unul după altul, în pas de joc, bărbații și feciorii. Aceștia își jucau jocul aliniați ordonat și strigând în cor aceleași strigături. După terminarea acestui joc, urma intonarea unei melodii „de învățit”, pe ritmul căreia intrau femeile, alăturându-se bărbaților. Dacă le era permis, mai jucau și „lepedeul” și alte jocuri bătrânești.

În cadrul înscenării nunților, programele regizorale erau destul de severe. Datorită timpului limitat, acordat ansamblului în spectacole, parte din obiceiurile nuptiale trebuia suprimate. Practic, din obiceiurile nunții se făcea „obiceiul nunții”. Pentru aceasta, dascălul satului, alături de referenții de la Casele urbane de cultură Făgăraș sau Rupea, selectau de obicei acele momente pe care ei le considerau reprezentative sau „de efect”. De cele mai multe ori, sub titlul „obiceiul nunții”, prezentau cântatul miresei, strigatul găinii, datul terfelor [zestrei] etc. Pentru aceste câteva momente artistice, cine, ce și cât trebuia să facă sau să zică, toate erau stabilite cu exactitate dinainte, la repetiții.

Jocurile turcii au fost adaptate scenic în anii '30, când fuseseră prezentate într-un spectacol regelui Ferdinand, în București. Altor obiceiuri ale cetei de feciori le-a venit rândul să fie adaptate scenic abia în anii '60. Modificările au fost numeroase și în acest caz. Se ceruseră să se facă câte două turci, pentru a echilibra imaginea scenică. Actorii principali nu erau feciorii, cum se întâmpla în sat, ci „martirii” ansamblului, bărbați și femei cu o oarecare vechime în viața scenică. Desigur, li se alătura și tineret, însă nu acesta era în centrul atenției. Pe scenă, femeile erau alinate în picioare, pe două rânduri, în fundal. În fața lor, bărbații jucau turca și nu numai. Trebuiau cântate în cor diferite cântece care aveau mai mult sau mai puțin de-a face cu Crăciunul. În 1964, turca nu mai era prezentată doar ca obicei de Crăciun, ci însoțea adesea ansamblul și în alte anotimpuri, pentru a ține ritmul cântecelor vocal-corale și al cântecelor din fluiet.

Activitatea artistică a comănarilor continua în același ritm și după lansarea festivalului „Cântarea României” în anii '70. În cele ce

urmează, doresc să redau cuvintele unei femei din Comăna de Jos, evidențiind participările ansamblului la festivalurile „Cântarea României”. Aceste cuvinte mi se par extrem de sugestive pentru modul în care oamenii locului înțelegeau, interiorizau și semnificau, din propriul unghi de vedere aceste manifestări artistice. Într-un fel sau altul, aceste cuvinte spun lucruri greu de conceptualizat în generalizări științifice și care, pentru prezenta analiză, au o deosebită importanță calitativă. Iată, așadar, ce îmi spunea Bucura Urdea, o pensionară de C.A.P. din Comăna de Jos:

„[Pe la Cântarea României ați umblat?]

Da. O fost bine pentru mine, zis, că noi nu prea ne duceam de acasă. Și murise mama soacră. Cât am jelit, nu ne-a dus. Că aici așa se obișnuiește un an de zile să porți doliu. Chiar și dascălii de la școală știa că nu ne ducem, că suntem în doliu. După ce se împlinea anul, venea de la școală, că atuncea le impunea, venea și primarul, domnu' Boldea. [...] Și ne-am dus. Am fost la Deva [...] atunci cu Cântarea României [1978]. Dansam, am avut obiceiul cununa de grâu, am avut obiceiul nunții. Trebuia să ducă zestrea, terfele cum se zicea la noi. Apăi, ducea fiecare câte o perină, coverturi și de ăstea... eu nu. Eu strigam la nuntă, dacă o trebuia să dau găina, făcusem rost de-o găină împăiată cumva. Da' ei trebuia să ducă fiecare. Apăi o zis: zestrea la femeia asta n-o mai fost plimbată atâta cât am dus-o noi [la spectacole]. Făceam patul pe ladă [pe scenă]. [...] [Și stăteam] la hotel... Ulpia era un hotel [în Deva]. Da' noi când am plecat ne-o zis să avem buletinele. Noi cu Ghiță am avut buletinele, da' eștelalți n-o avut. Și pe noi ne-o cazat la primul etaj, că am avut buletine și pe ei i-o dus la alt etaj, mai sus. Când am venit, Ghiță că-i obosit, o rămas în cameră, eu m-am dus la ea sus. Nebunii ce-o făcut ăia p-acolo. Hai să viu să-i spun lu' Ghiță. O zis că se duce și el să vadă ce face. Da zice: unde? Zic: te urci pe scări și la a treia ușă. Da' el nu s-o urcat pe scări, de la noi cum o ieșit s-o dus la a treia ușă. Ș-o sunat. Ș-acolo o fost o doamnă străină, nu știu cine o fost. Ș-o început să vorbească altă limbă și i-o certat. [Râde] Vine ăsta nervos: m-ai trimes la spârligoasa aia, ce-i acolo [...] Eram mai tineri atuncea.

Am fost și prin București, o fost și pe la Sighetul Marmației, eu nu m-am dus, [că] mama mea atunci era bolnavă și n-o putut să vie să vază de treabă. Tata socru vedea de vite, că aveau cai atuncea și bivoli. Da' tata socru' n-o muls niciodată. Și, dacă nu o aduceam pe mama din Ticuș să mulgă, nu puteam pleca. [...] Cum s-o mai păcălim pe mama să vie. C-o zis: să nu mă mai chemi, că nu mai ghiu! [...] – No, Ghiță, cum s-o mai chem, că mama nu mai vine? O zis: las' c-o păcălesc eu. Mă duc la poștă și dau un telefon că ești bolnavă. Sigur vine. S-o dus, că era poșta pe strada noastră ș-o dat telefon: mamă, să știi că Bucura îi foarte bolnavă, trebuie s-o duc cu salvarea. Dacă vrei s-o vezi, să vii s-o vezi. Să vii astăzi, să nu zici dup-ăia că nu ți-am spus. Ș-o venit mama. Da' eu ce făceam? Acolo trebuia să mergem cu cununa de grâu, trebuia să-mi fac pălăria. Și m-am apucat să-mi fac pălăria să mi-o gătesc. Mi-am făcut materialul care-l pui pe pălărie, cusut la mașină... era iarna, era încă zăpadă.

Era prin martie, da' încă era zăpadă afară. Și, când m-o văzut mama că fac pălărie... Mama era cu pânzătura pe cap, ninsă. Zice: Doamne ferește, ce faci tu fată? Eu râdeam. O zis: vai de mine, asta s-o schimbat la cap [râde]. Ghiță râdea. Zicea: vai mă Ghiță, pe tin' te umflă răsul'. Apăi, ce te-ai apucat de pălărie fata mamii, ce faci cu pălăria? Eu nu mai puteam de răs. Mama credea că nu sunt zdravănă de răz așa. Ce-i cu mine cu pălăria asta, pe vremea asta. Ș-am zis: mamă, n-am nimica, stai liniștită, nu mă doare nimica și nu m-am stricat la cap să fac pălăria, da' ne ducem la Cântarea României iară. [...]

[La un spectacol al cenei Flacăra] Ne-am dus, era lume multă acolo. Nunta ne-o tăiat-o Păunescu, c-o băgat pe alții. [...] ș-am rămas cu cununa de grâu și cu plugarul. Și, când o fost la plugar, o fost bărbatu' meu, Nacu, Ghiță Roșală și Ionică a Ioanei. Și acolo sus pe grapă o urcat un băiat care era pedagog la școală, Ghiță Stoica. ăla era suit sus pe grapă și cu furca de lemn. Și, când l-o văzut Adrian Păunescu: da' tu de ce te-ai suit acolo, mă? ăla tremura pe grapă, n-o știut să-i spuie, că de ce s-o suit.

– Da cine-i instructorul vostru, mă? Ș-o apărut doamna Gubernat, o zis: îi plugariu', obiceiul din Comăna... El la fiecare vroia să vadă ce face. Care-i plăcea-i băga-n program, care nu îi tăia. Era mare puternic. O văzut, o zis: frumos. Cununa e bună, da' vedem mâine, că mai sunt încă trei cununi. Nunta o tăiem, că fiecare trebe să intre cu ceva. Cu plugarul rămâneți.”<sup>10</sup>

Desprindem din aceste cuvinte ceea ce sugeram în primul capitol, anume că trăirea subiectivă este producătoare și purtătoare de semnificații. Oamenii din Comăna de Jos înțelegeau și trăiau aceste festivaluri într-un mod propriu, acordându-i semnificații care de cele mai multe ori, se deosebeau de ceea ce aceste acțiuni însemnau pentru conducerea politică și autoritățile organizatoare. Mai mult, cum se poate desprinde ușor din cuvintele Bucurii, oamenii încorporaseră aceste activități scenice tradițiilor lor culturale, aducându-le pe toate într-o oarecare armonie internă.

Valorificarea artistică a obiceiurilor populare din Comăna de Jos se extinde apoi și peste hotare. În 1976, ansamblul din Comăna de Jos este dus într-un turneu, în Zakopane, Polonia. După 1989, când folclorul se orienta tot mai mult spre consum, organizarea unor turnee se dorea tot mai firească. În 1993 comănanii plecau în turneu în Iugoslavia, după care aveau să urmeze alte turnee, în Turcia [1996] și Germania [2002]. Primăria se angaja acum să finanțeze aceste deplasări, profitând de pe urma lor, în direcția stabilirii unor relații de cooperare cu străinătatea.

Viața scenică „întru promovarea folclorului local” devine, aș putea spune, o adevărată emblemă a oamenilor din această comună. Tinerii sunt instruiți încă de pe băncile școlii să joace „jocurile populare”. În acest scop există un coregraf special angajat<sup>11</sup>. Pe adulți însă nu îi mai instruieste nimeni. Când este vorba de o deplasare, la un spectacol, de cele mai multe ori se organizează singuri. Ce vreau să sugerez

este că, după un secol de instrucții artistice venite *din afară*, acum comănarii devin oarecum independenți. Ei cunosc piața de consum a folclorului, implicit știu ce se așteaptă de la ei și au suficientă experiență cu privire la organizarea repetițiilor. Asistați sau nu, ei se pregătesc și participă ca liber-prestatori la majoritatea spectacolelor la care sunt invitați. Ba mai mult, și-au organizat propriul festival folcloric în comună, „Festivalul obiceiurilor de primăvară”, ce se ține în luna iunie (*sic*) a fiecărui an și care, în prezent, a ajuns la cea de-a treia ediție. Cu această ocazie ei invită oficialități de la Consiliul Județean Brașov, de la Casele de cultură, ziariști și nu numai, pentru a asista la un spectacol oferit nu pe scenă, ci pe ulițele propriului sat.

Pe lângă ansamblul adulților, la școala din localitate, a mai fost înființat de vreo patru ani un ansamblu de copii, „Ansamblul Lunca Oltului”, care în programul său artistic reproduce dansurile și obiceiurile „celor mari”. În decembrie 2001, „ceata de feciori” a copiilor avea turca ei [o reproducere miniaturală a celei originale], cu care s-a prezentat în spectacole la Muzeul de Istorie Brașov, la Casa de Cultură Făgăraș etc. La Crăciun însă, în sat, aceiași copii colindau ca *irozi*, așa cum se obișnuia după tradițiile locului.

Este interesant cum *aparent* modificarea și adaptarea obiceiurilor populare, pentru a fi prezentate scenic, nu ar fi influențat existența aceluiași obiceiuri desfășurate în cadrul „familiar” sătesc. Pe scenă, obiceiurile erau scurtate, comprimate și chiar modificate, pentru a răspunde unor simple cerințe estetice. În sat însă, aceleași obiceiuri continuau să fie practicate în „forma originală”. Cu alte cuvinte, s-ar crea impresia că pe scenă se prezenta sumarul idealizat al unei „cărți” pe care publicul nu o cunoștea. Ținând însă cont că atât pe scenă, cât și în sat cei ce acționau erau aceiași oameni, ar fi greșit să credem că viața de scenă a comănarilor, care, după cum am văzut, a fost și este destul de intensă, nu ar fi influențat viața lor de acasă, din sat.

În procesul de adaptare scenică a obiceiurilor comănărene, numeroase modificări au avut loc la nivel comportamental. În mare parte, aceste modificări nu au fost rezultate ale voinței comănarilor, ci, după cum sugeram, au fost efecte ale instructajelor venite „din afară”. Nu trebuie să uităm însă că, într-un fel sau altul, explicit sau implicit, comănarii și-au dat consimțământul la realizarea acestor modificări, prin simplul fapt că au devenit ei înșiși participanți activi în procesul de înscenare a propriilor lor tradiții. Pare simplist, probabil, să vorbim doar despre „modificarea” obiceiurilor tradiționale ca rezultat al adaptării lor scenice. Corect ar fi mai degrabă să vorbim despre crearea unor „noi tradiții”, în noi contexte temporale și spațiale, din comportamente cu noi valori semiotice etc. Însă, datorită faptului că parte din aceste comportamente își are originea în tradiția satului, voi accepta aici să nu neg din start posibilitatea unei „continuități” a acestora, vorbind despre ipostaza lor scenică, deși, personal, am numeroase dubii în acest sens.

Când pregăteau obiceiuri pentru a fi prezentate scenic, coregrafii și referenții culturali, în special de la Rupea, aveau o atitudine selectivă, optând doar pentru acele părți de obicei care corespundeau propriilor lor noțiuni de „frumos” și care, nu în ultimul rând, se pretau a deveni parte din cultura națională. În aceasta, aspectul semiologic conta extrem de puțin sau poate chiar deloc. Ceea ce era cu adevărat important era *estetica* acestor acte comportamentale. Acele comportamente care, în concordanță cu sistemul axiologic al organizatorilor, erau considerate „vulgare”, erau lăsate de o parte. Acesta a fost, de pildă, cazul obiceiurilor burduhoazelor care, cuprinzând numeroase elemente cu conotații sexuale și diferite forme rituale gălăgioase, nu a fost niciodată acceptate pentru a fi prezentate scenic. În linii mari, această atitudine selectivă a organizatorilor, cu privire la actele comportamentale din diferite obiceiuri, a făcut ca, în timp, comănarii înșiși să acorde o mai mare importanță acelor elemente care fuseseră adaptate scenic. Pentru ei, valoarea acestora fusese astfel confirmată de „autorități de specialitate”. În consecință, aceste obiceiuri cu „valoare confirmată”, printre care se numără și cele ale plugarului sau cele de la colindat, s-au schimbat mai lent [din punct de vedere morfologic], încercându-se să li se mențină forma în care le-a fost confirmată valoarea. În același timp, o dată cu „modernizarea” satului în cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea, celelalte obiceiuri, care nu au fost prezentate scenic vreodată, s-au schimbat morfologic cu o viteză mult mai mare. O altă serie de modificări a constat în *finisarea* comportamentelor selectate, pentru a fi adaptate scenic. Bazată pe aceleași principii estetice, această finisare se concretiza adesea în adaosuri de o amploare mai mare sau mai mică. Sunt sugestive în acest sens elementele coregrafice impuse alături de cele tradiționale, strigăturile cu caracter politic [în comunism] și diversele forme de amplasare scenică a ansamblului. Dar adaosurile nu s-au limitat la aceste proporții. În 1964, de exemplu, ansamblul din Comăna de Jos prezenta pe scenă programe artistice cărora cu greu puteai să le găsești corespondenți în tradiția locală. Toți bărbații cântau la fluiet, iar femeile cântau vocal în cor. Aduceau în scenă câte două turci și câte două steaguri de nuntă deodată, deși în tradiția comănăreană fiecare dintre aceste obiecte era unicat și era folosit în contexte diferite. Probabil că tocmai lipsa de fundament a acestor adaosuri a făcut ca ele să nu dăinuie sau să fie încorporate în tradiția satului. Pentru comănarii toate aceste adaosuri rămăneau elemente străine, de suprafață, cu o simplă importanță estetică, de moment.

Tot din ciclul formelor de finisare a obiceiurilor, făcea parte și impunerea sincronismului. Spre exemplu, în jocurile populare, dansatorii aveau să se sincronizeze până la cel mai mic detaliu. Sincronul avea de acum să dea valoare jocului, deși înainte fiecare juca cum putea și cum voia, firește, respectând anumite reguli coregrafice. Sincronul a fost impus și în vestimentația tradițională,



unde dintr-o gamă largă de elemente de port și din numeroase posibile combinații, organizatorii spectacolelor aveau să se decidă asupra unui singur costum reprezentativ și „autentic”, menit să devină „port popular” sau uniformă a ansamblului comănărean.

În timp ce selectarea și adaosurile reprezintă modificări sintagmatice, o altă serie de modificări – paradigmatică – a fost impusă prin redefinirea temporală a obiceiurilor în discuție. În acest sens, *cronometrarea* programelor artistice a constituit o principală cauză a necesității de selectivitate în atitudinile organizatorilor. Pe când în sat obiceiurile plugarului durau o zi întreagă, iar o nuntă se putea desfășura de-a lungul a trei zile, pe scenă ele trebuiau să se încadreze în nu mai mult de 20-30 de minute. Nu în ultimul rând, această cronometrare a programelor artistice a reprezentat impunerea unui mod de percepere a timpului [în relație cu obiceiurile], diferit de cel tradițional. În satul tradițional, știm bine, obiceiurile erau încadrate în entități temporale mult mai largi: „în zori”; „la cântatul cocoșului”; „când trage clopotul la biserică”; „la amiază”; „către seară” etc. Alinându-se cu influențele globalismului, în care delimitarea timpului reprezintă o noțiune culturală de bază, această cronometrare a obiceiurilor prezentate scenic a avut în cele din urmă efecte asupra celor desfășurate în cadrul sătesc. De-a lungul șederilor mele în teren, încadrarea temporală a obiceiurilor părea a combina reflexivitatea delimitării tradiționale a timpului cu rigiditatea delimitării lui la spectacole. Se vorbea în felul următor: „La trei, [feciorii] pornesc la colindat, ca să gate până la doispe”; „La zece plecăm în satele vecine, că la trei tre’ să fim îndărăt să începem jocul” etc.

Numeroasele modificări care, după cum am arătat, au fost aduse la nivel morfologic asupra obiceiurilor, prin valorificarea lor artistică, au fost suplimentate și de schimbări radicale în simbolistică și semiotică. Scoase din contextul lor inițial, spațial și temporal, aceste obiceiuri nu mai aveau practic cum să își mențină aceleași semnificații. Mai mult, scoase dintr-un context sacru și introduse într-unul profan, numeroase rituri și elemente de ritual erau treptat secularizate. În pofida faptului că ele continuau să fie prezente și în contextul sătesc, ele se desacralizau datorită uzajului lor în afara cadrului sărbătoresc. Nu trebuie decât să ne imaginăm un grup de prieteni care ar cânta cu regularitate troparul Învierii, nu la Paști și nu la biserică, ci o dată pe lună, la sala de gimnastică. Ce s-ar întâmpla? Este simplu. La Paștele următor, la biserică, același tropar al Învierii, pentru ei, nu ar mai avea aceeași încărcătură sacră. Același lucru s-a petrecut și cu unele dintre obiceiurile cetei de feciori. Turca, de pildă, continua să poarte importante semnificații magico-religioase în momentul în care a fost hotărâtă suirea ei pe scenă. Turca, folosită până atunci doar cu ocazia sărbătorilor de Crăciun [la Bobotează deja era desfăcută], își pierde, din acest moment mare parte din semnificațiile ei rituale. Ceea ce începe să conteze cu adevărat este aspectul și culoarea ei, adică estetica. Același lucru s-a

întâmplat și cu alte rituri și obiecte rituale ale cetei de feciori, care, readuse în sat și reîncorporate contextului sărbătoresc, nu mai puteau dobândii sacralitatea inițială.

Putem conclueda din cele spuse mai sus că, deși această valorificare artistică a obiceiurilor populare nu a reprezentat un element de structură în sistemul cultural comănărean, ea a avut numeroase și decisive efecte asupra obiceiurilor satului în general. În mod special semiotica acestor obiceiuri avea să fie, mare parte, redusă la o preponderență a esteticului. După cum vom vedea mai departe, adaptarea scenică a obiceiurilor populare a contribuit în cele din urmă la crearea unui simbol cultural.

### Note bibliografice

1. Lia Gangolea (1991) *Obiceiuri de peste an în Țara Oltului. Zonare, tradiție și mutații în recuzită*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, Tomul 36, Nr.1-2/91, p. 94.
2. Fotografie Cor femeiesc din Comăna de Jos, 1909 (Col. C. Gubernat).
3. Pe atunci figura sub numele „Cercul Astra din Comăna de Jos” [Inf. Constantin Gubernat, 71 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 10-V-2003 (Culeg. G.P. Meiu)].
4. Richard Robbins (1999) *Global Problems and the Culture of Capitalism*. Boston: Allyn and Bacon pp.102-103.
5. Benedict Anderson R. (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, New York, pp. 5-6.
6. Eric Hobsbawm & Terence Ranger (1983) *Inventing Tradition*, Cambridge [p.1]: “Invented tradition is taken to mean a set of practices normally governed by overly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behavior by repetition, which automatically implies continuity with the past.” [p.2]; “(N)ation is essentially a modern construct. Their focus open the ways in which the powerful ‘invent’ traditions to create the illusion of primordality and continuity, to mask the fact that nations are invariably of recent vintage, to inculcate certain values and norms of behaviour by reception, which automatically implies continuity with the past.”
7. O deosebită lucrare asupra modului de construire a națiunii franceze o datorăm lui Eugen Weber (1976) *Peasants into Frenchmen: The modernization of Rural France, 1870-1914*, Standford: Standford University Press.
8. Gail Kligman (1998) *Nunta mortului. Ritual poetică și cultură populară în Transilvania*, Iași: Editura Polirom, p. 191.
9. A se vedea: David M. Guss (2000) *The Festive State: Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*, California: University of California Press, și Tim Edensor (2002) *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*, New York: Berg.
10. George Paul Meiu (ed.) (2002) *Bucura Urdea. Povestea vieții unui țaran român* [lucrare în manuscris], pp. 89-92.
11. În perioada șederii mele în teren, de aceasta se ocupa Dinu lu’ Predel, un bărbat de origine romă, crescut și trăit în Comăna.

## 10. Simboluri și semnificații contemporane

Până acum am parcurs următorii pași: Am identificat cu valoare ipotetică simbolurile și semnificațiile primordiale ale comportamentelor culturale din obiceiurile cetei de feciori, am prezentat câteva dintre schimbările socio-culturale ale satului Comăna de Jos și am sugerat că aceste schimbări ar fi afectat simbolistica acestor obiceiuri. În tot acest demers, am încercat a privi nu numai la obiceiurile cetei de feciori, care în fapt constituie tema acestui studiu, dar și la alte părți ale sistemului cultural comănean, întrucât, așa cum am văzut și cum vom vedea și mai departe, toate aceste „părți” sunt interrelaționate.

Ceea ce am sugerat a fi fost conținutul simbolurilor primordiale ar mai necesita numeroase argumente de susținere. Probabil că o privire asupra descoperirilor arheologice din zonă sau o continuare a cercetării lui Herseni asupra semioticii primordiale a textelor de colind ne-ar putea ajuta în acest sens. Dar scopul acestei lucrări nu este neapărat de a „săpa” după vechea semiotică a comportamentelor din obiceiurile cetei de feciori, ci de a arăta că, oricare ar fi fost această semiotică primordială, fie ea și indeterminabilă, ea nu putea să subziste nealterată de schimbările și transformările sistemului cultural, de-a lungul istoriei. Am arătat de-a lungul capitolelor 8 și 9 că schimbările au existat, fiind numeroase și de adâncime, și că oricare ar fi fost semiotica primordială a acestor obiceiuri, ea nu avea practic cum să rămână intactă. Ba din contră, au fost momente când semiotica acestor acte rituale și ceremoniale trebuia să fi fost schimbată din temelii ca aceste comportamente să poată subzista și să fie semnificative pentru cei care le creau.

Am ajuns acum la punctul final al acestei analize, și anume la identificarea simbolurilor și semnificațiilor contemporane ale obiceiurilor cetei de feciori. Vom întreba aici care sunt elementele semiologice ce raționalizează în prezent existența acestor obiceiuri. Gradul de certitudine cu care ar trebui să se poată vorbi despre aceste elemente culturale ar trebui să fie mai ridicat decât în cazul simbolurilor și semnificațiilor primordiale, întrucât pentru cei ce studiază prezentul, terenul este un „ocean” de evidențe. Și totuși, lucrurile se complică în altă direcție. Spuneam că în prezent numeroși comănari fac parte simultan din mai multe sisteme culturale diferite, fapt ce ne împiedică să mai vorbim despre o semiotică absolut unitară, împărtășită de toți locuitorii satului. În prezent, avem comănari care lucrează în Hoghiz, comănari care lucrează în Rupea, comănari care lucrează în Făgăraș sau Brașov, ba chiar comănari care lucrează în Italia și Spania. Avem comănari cu facultate, comănari cu școală profesională și comănari

cu opt clase. Avem comănari care au văzut Occidentul în numeroase rânduri și comănari care abia au ajuns până la Sibiu. Aș putea continua așa la nesfârșit. Departe de a sugera categorii ierarhice, ceea ce vreau să spun este că în Comăna de Jos oamenii nu mai împărtășesc atâtea trăsături culturale comune câte împărtășeau în satul tradițional. Atunci se știa că toți s-au născut și vor muri în același context cultural, având în mare parte aceleași experiențe de viață. În acel caz, putea fi vorba de o ideologie culturală comună tuturor indivizilor din sat, deși fiecare interioriza această ideologie într-un mod propriu. Astăzi însă, avem indivizi care deși se raportează genealogic la sat, au case și pământ aici, de-a lungul vieții se expun unor experiențe extrem de diferite unele de altele. Or, din moment ce acești indivizi se întorc „acasă” regulat, petrec aici vara și Sărbătorile Crăciunului, este obligația etnologului de a-i lua în considerare în procesul de semnificare a obiceiurilor la care ei înșiși devin participanți activi. Dacă nea' Gheorghe, care s-a născut și a stat în sat mai toată viața, va vedea într-un comportament ritual sau altul o sursă de belșug, leatul său de peste drum, care la 20 de ani a plecat la București să studieze agro-ingineria și apoi s-a întors și a lucrat la Ferma agricolă din Șercaia, cu siguranță va vedea în același comportament altceva decât nea' Gheorghe. Și să nu uităm că atât nea' Gheorghe, cât și leatul său sunt tot comănari. Trebuie să înțelegem prin urmare că, tratând semnificațiile contemporane ale obiceiurilor cetei de feciori, este riscant să vorbim despre o singură semiotică. Mai degrabă am avea de-a face cu un plurisemantism.

Acest plurisemantism s-ar referi la modul în care comănarii ar corela simbolul cu elementul explicit [comportamental sau material], mod care consider că depinde extrem de mult de *background-ul* cultural al fiecărui individ. Și totuși aceasta înseamnă că putem vorbi despre aceleași simboluri ca fiind împărtășite de mai toți comănarii, practic doar semnificațiile, care relaționează simbolul cu elementul explicit, fiind diferite. M-aș declara de acord cu aceasta atâta timp cât vom înțelege că și aceste simboluri-unice sunt încorporate ideologiilor individuale cu puternice diferențe axiologice.

Voi continua prin a lansa cele două simboluri culturale implicite care, în prezent, determină semiotica obiceiurilor cetei de feciori, ca apoi să urmărim cum s-au format aceste simboluri și care ar fi concret relația lor cu comportamentele îndătinat din componența obiceiurilor cetei de feciori. Un prim simbol, de natură religioasă îl va reprezenta mai departe mitul Nașterii Domnului, deși puternic schimbat în conținut față de formele-i anterioare. Un al doilea simbol este cel al „tradițiilor bătrânești”, simbol de natură cvasi-științifică. În semiologia contemporană a obiceiurilor cetei de feciori, ambele simboluri acționează atât semnificând separat comportamente diferite, cât și suprapunându-și semnificațiile aceluiași comportamente.

## Simbolul Nașterii Domnului

Este suficient să ne reamintim rolul bisericii în viața satului, în general, pentru a ne da seama de profunzimea cu care simbolul Nașterii Domnului continuă să fie încorporat ideologiei culturale locale și, implicit, de poziția centrală a acestui simbol în viața religioasă a satului. Dacă ar fi însă să comparăm morfologia contemporană a acestui simbol cu cea pe care am stabilit-o ca primordială în capitolul 6, vom remarca diferențe esențiale. Aceste diferențe sunt rezultatele unui permanent proces de remodelare și de schimbare a conținutului mitic al acestui simbol. Desigur, unii ar putea argumenta că mitul Nașterii, fiind înscris în Biblie, nu avea practic cum să fie schimbat. Voi reaminti acestora că pentru multe secole la rând, mitul Nașterii nu a acționat în viața religioasă a satului și, implicit, în ideologia culturală locală în forma sa biblică, ci, așa cum explicam mai devreme, într-o formă populară. În acest stadiu, mitul Nașterii era transmis din generație în generație pe cale orală, forma sa biblică fiind nu numai encriptică gândirii satului tradițional, dar pe alocuri chiar irațională. La urma urmei, oamenii satului tradițional nu știau nici unde este Bethleemul și nici cine sunt romanii. Astfel, prin readaptarea narațiunii biblice și prin încorporarea ei în mitologia și religia populară, oamenii satului creau o logică acestui mit, logică ce se vroia semnificativă pentru sistemul lor socio-cultural.

Treptat nu numai conținutul mitului Nașterii, dar și cel al întregii mitologii populare a fost remodelat asimilând tot mai mult din conținutul miturilor biblice. Așa se face că, în prezent, în Comăna de Jos, narațiunea popular-mitologică a Nașterii Domnului are un conținut cu mult mai apropiat de cel biblic, deși nu întru totul similar. Această apropiere de conținut are mai multe cauze sociale. Printre altele, alfabetizarea țăranilor, predarea „religiei” ca materie în școală încă de la începutul secolului al XX-lea, înmulțirea tipăriturilor lor de caracter religios și, nu în ultimul rând, către sfârșitul secolului, numeroase emisiuni TV cu caracter teologic, precum era „Lumină din lumină”, toate au contribuit la timpul lor la [re]biblicizarea mitului Nașterii.

Tratând rolul acestui simbol al Nașterii în contextul său funcțional, ideologic, trebuie să amintim discrepanța care persistă, în viața religioasă a comănanilor, între ortodocși și „uniți” [greco-catolici]. Având numeroase implicații sociale în viața de zi cu zi a satului, această discrepanță este deosebit de importantă pentru înțelegerea unui eventual plurisemantism în sistemul semiologic al obiceiurilor cetei de feciori. Biserica „unită” a apărut în Țara Oltului la mijlocul secolului al XVIII-lea, prin inițiativa preotului român [cu studii la Roma] Ioan Giurgiu de Pataki. Pe atunci, dorința aprigă a acestuia de a răspândi catolicismul printre românii ortodocși a dat naștere unor puternice conflicte în zonă. Cu diferite mijloace, acesta a reușit să câștige enoriași în multe așezări ale Țării Oltului<sup>1</sup>. Din acel moment, în satele unde

existau atât ortodocși, precum și „uniți” se construiau câte două biserici. Practic însă, cunoașterea religioasă și sistemul ideologic erau aceleași pentru toți românii din sat. Dar, apartenența la o biserică sau alta dădea naștere continuu unor conflicte sociale la nivel de localitate. În comunism, toți românii din aceste sate au fost obligați să treacă la ortodoxism, ca după revoluția din 1989, revendicarea proprietăților parohiale de către „uniți” – între timp preluate de ortodocși – să cauzeze noi conflicte.

În perioada șederilor mele în teren, între 2000 și 2003, aceste conflicte continuau să existe. Dar, în pofida oricăror așteptări, ele nu separau populația satului în două grupuri sociale distincte, cu ideologii distincte etc. Printre altele, simbolul cultural pe care l-am numit „al tradițiilor bătrânești” și despre care voi vorbi mai jos, avea și continuă să aibă o puternică funcție unificatoare în acest sens. Deși feciorii „de la turcă” erau toți ortodocși, ei erau primiți cu colindul și la „uniți” cu care adesea erau în diferite grade de rudenie. „Uniții”, la rândul lor, participau la jocul organizat de feciori la căminul cultural etc.

În simbolistica contemporană a obiceiurilor cetei de feciori, simbolul Nașterii joacă un rol central. Sărbătorile Crăciunului, acum, au mai puțin de aface cu reînnoirea temporal-spațială în sensul dat acesteia de satul agro-pastoral și mai mult cu reînnoirea universului prin renașterea anuală a Fiului Mântuitor. Tot astfel, riturile cetei de feciori nu mai sunt orientate prin semiotică către o acționare directă asupra naturii și a creării belșugului [care pot fi determinate acum științific], ci sunt menite mai degrabă să anunțe revenirea Domnului printre oameni și astfel să-i transforme pe aceștia în părtași la Bucuria Universală a Nașterii. Mai departe, prin credință și rugăciune oamenii pot fi ei înșiși cei care să își influențeze destinul, ceea ce înseamnă că scopul practic – obținerea belșugului și a sănătății – nu a dispărut întru totul, ci este urmărit indirect, depinzând de voia divinității.

Riturile colindatului își păstrează caracterul magico-religios legându-se semiologic de simbolul Nașterii Domnului. A primii colindători și mai ales ceata de feciori este un imperativ în Comăna de Jos. Atât din ceea ce îmi spuneau informatorii cât și din propriile mele observații la obiceiurile cetei, porțile sunt încuiate colindătorilor doar dacă oamenii nu sunt acasă sau dacă sunt prea bătrâni și colindătorii ajung la ei târziu în noapte. În rest, ceata este mereu primită și cinstită din puținul fiecăruia, după tradiție.

Familia la care am locuit în Comăna de Jos, țin minte că, lăsa poarta deschisă până seara târziu primind și cinstind cu prăjituri și bani fiecare grup de colindători care venea. Că erau copiii-irozi, că erau țigani veniți de pe alte sate, pe toți îi primeau și îi cinsteau. Spre deosebire de alți colindători însă, ceata de feciori este într-un fel „autorizată” atât prin tradiție cât și de către preotul satului să răspândească vestea Nașterii. Propriu-zis, colindele cetei, prin textul

lor, nu spun nimic despre Nașterea Domnului<sup>3</sup>, însă actul colindatului în sine, independent de text și melodie, în prezent, este suficient pentru a vesti Nașterea.

„În anii când nu s-o făcut turcă [ceată], mergea toți bărbații și tineri și bătrâni. Era tot satul la colindat din casă în casă. [...] Era un obicei: - Bă n-ai făcut turcă, e rușine! Și dacă nu făcea turcă, făcea joc oamenii însurați și pe feciori nu-i lăsa la joc.”<sup>4</sup>

Astfel, colindatul propriu-zis, precum și colindatul per-total [cuprinzând jocul turcii, jocul în casă etc.] reprezintă acte de comunicare rituală prin care colindătorii vestesc Nașterea Domnului iar gazdele colindate receptează/primesc vestea îmbucurătoare. Jocul turcii și jocul în casă, din componența colindatului în sens larg, nu preiau însă în mod individual semnificații legate de Simbolul Nașterii. După cum vom vedea acestea se leagă mai degrabă de celălalt simbol pe care îl vom discuta. Împreunate însă, și strict în contextul colindatului ar putea semnifica de asemenea, așa zice într-un mod subiacent, forme de celebrare ale Nașterii Domnului.

Un alt obicei al cetei de feciori care se vrea într-o relație semiologică directă cu simbolul Nașterii Domnului este actul ritual al sfințirii turcii. Acest rit inițiat de preotul satului a apărut la jumătatea secolului al XX-lea, nu se știe din ce motive. Apariția acestui rit așa considera-o într-un fel paradoxală, din moment ce, la începutul secolului al XX-lea, în încercarea lor de a combate elementele de tradiție „păgână”, preoții din Țara Oltului și nu numai, desemnaseră turca „chipul dracului” și refuzau să o primească în biserică. Aceasta a fost consemnată și pentru Comăna de Jos<sup>5</sup>. Apoi ritul a început să prindă rădăcini, probabil din dorința de a împăca finalmente tradiția locului cu tradiția bisericească creștină. În primele-i forme, ritul se desfășura mai ales la casa preotului:

„Mergeam la preot acasă de ne sfințea turca. O sfințea foarte frumos. Spunea o rugăciune frumos. Ne ridicam și ziceam rugăciunea care o zicea părintele. Și venea cu busuioc și o stropea cu apă sfințită, turca.”<sup>6</sup>

Abia către sfârșitul secolului al XX-lea ritul sfințirii turcii a fost mutat în biserică, unde continua să se desfășoare și în timpul cercetării mele. Acest rit reprezintă o formă de religie populară cu puternice implicații semiologice. În prima zi de colindat, pe 24 decembrie, turca este întâia dată prezentată public și introdusă practic în viața socială a satului pentru următoarele săptămâni. Înainte de a fi purtată prin sat însă, turca este „evaluată” material de către primar, pentru ca apoi să fie sfințită și astfel oarecum „botezată” de către preot. Din acest moment, turca ar fi menită să se asocieze cu feciorii vestitori ai Nașterii devenind ea însăși o vestitoare a Minunii. Este interesant însă cum, deși turca este sfințită de preot și considerată sacră de către acesta, semiotica pe care mare parte din oamenii satului o atașează acesteia nu conține aparent nimic din această sacralitate. Și aceasta pentru că turca a fost și continuă să fie puternic secularizată prin utilizarea ei în contextul scenic, după cum arătam în capitolul precedent.

Alături de câteva din riturile de la colindat și de ritul sfințirii turcii, simbolul Nașterii Domnului se mai exprimă prin semiotica actului participării feciorilor din ceată la slujba din prima zi de Crăciun. În rest, simbolul mai apare exprimat în numeroase rituri individuale și colective din perioada Crăciunului, care creează contextul desfășurării obiceiurilor cetei de feciori. Spațiul nu ne permite însă descrierea tuturor acestor rituri aici.

### Simbolul „tradițiilor bătrânești”

Simbolul „tradițiilor bătrânești” s-a format în ideologia culturală a satului către mijlocul secolului al XX-lea, odată cu transformarea gradată a elementelor de cultură populară tradițională în forme identitare ale localității. Acest simbol reprezintă o schemă culturală implicită rezultată din faptul că oamenii începuseră să conceptualizeze acele tradiții venite din trecut ca fiind, înainte de orice altceva, semne identitare ce trebuie prezervate, pentru a menține o distincție culturală între comănari și restul. Simbolul „tradițiilor bătrânești” – simbol de natură cvasi-științifică în sensul însușirii unei perspective „cvasi-etnologice” de către comănari asupra modului de viață a bunicilor și străbunicilor lor – raționalizează în prezent existența unor forme comportamentale venite din trecut. Semiotica acestor forme comportamentale nu ar fi putut subzista, deoarece în actualul context socio-cultural ea s-ar fi vrut irațională. Astfel, numeroase comportamente ce în trecut avuseseră diferite valori rituale cu caracter magico-religios, sunt aduse în prezent nu pentru că oamenii ar mai crede în eficacitatea lor magică, ci pentru că ele constituie „tradiții bătrânești” devenite reprezentative pentru comănari la nivel zonal, național și, mai nou, chiar internațional. Mai mult, vechile semnificații ale acestor comportamente sunt definitiv uitate.

Conturarea acestui simbol cultural în forma sa contemporană se vrea rezultatul a mai multe evenimente sociale începând din perioada interbelică și continuând până în prezent. În primul rând, procesul de valorificare artistică a obiceiurilor populare, descris în capitolul 10, a fost cel care a creat baza ideologică a acestui simbol. Prin faptul că unele din obiceiurile lor erau considerate valoroase pentru a fi prezentate scenic, comănarilor aveau să înțeleagă că importanța acelor obiceiuri nu consta în scopurile lor rituale, inițiale, ci în estetica pe care acestea o îmbrăcau. Apoi, prin participarea propriu-zisă la spectacole, printre numeroase alte ansambluri din zonă și din țară, toate aceste elemente de cultură populară tradițională, obiceiuri și vestimentație, aveau să distingă comănarilor de ceilalți participanți, fie ei cuciuțăneni, ticușeni sau chiar bistrițeni sau bănațeni. Obiceiurile tradiționale nu numai că devin, astfel, semne de identitate culturală, dar sunt și tot mai mult asociate cu exotismul nostalgic al trecutului unor țărani al

căror sistem cultural suportă schimbări tot mai accelerate, pe zi ce trece.

În al doilea rând, intensificarea acumulării de cunoaștere științifică în ideologia culturală făcea, după cum am arătat, ca scopurile rituale inițiale și astfel și semiotica precedentă a acestor comportamente să fie pierdute. Pentru comănari, devenea ridicol să mai crezi că turca, de exemplu, – o mască din țoale și panglici – ar putea să aducă belșug, când ea, de fapt, era valoroasă [sau fusese desemnată ca valoroasă] pentru estetica ei și a dansurilor executate cu ea<sup>7</sup>.

Nu în ultimul rând, numeroasele cercetări etnografice organizate în Comăna de Jos exclusiv aspra tradiției populare bătrânești precum și numeroasele publicații referitoare la cultura tradițională de aici au sprijinit comănarii întru conturarea simbolului în discuție și întru conștientizarea valorii reprezentative a acestor tradiții pentru sat. În același timp, noi createle obiceiuri nu doar că sunt irelevante și nereprezentative pentru comănari, dar nici măcar nu sunt considerate „tradiții”. Sunt conștient că și această carte, prin simplul fapt că se referă la obiceiurile cetei de feciori – „obiceiuri cu o lungă istorie” – dacă ar ajunge în Comăna, ceea ce probabil că se va și întâmpla, va avea și ea efectele ei „fortificatorii” asupra acestui simbol.

Simbolul cultural al „tradițiilor bătrânești” este împărțit de toți comănarii indiferent de *background*-ul lor cultural. Mai mult, acest simbol reprezintă alături de sistemul de rudenie unul dintre principalele elemente structurante, unificatoare ale comănarilor. Într-un fel sau altul, conținutul acestui simbol și raportarea genealogică la sat face ca diversitatea social-tipologică a comănarilor să converge într-un punct de interes comun. Astfel, comănarii cu cele mai diverse profesii, cei ce locuiesc în străinătate sau doar în Făgăraș, Rupea sau Brașov, când se alătură comănarilor din sat, în vacanțe, la sărbători sau la botezuri, nunți și mormântări, se reidentifică împreună prin relațiile de rudenie dintre ei și prin „tradițiile bătrânești” care au aparținut strămoșilor lor comuni.

Desigur, acest simbol al „tradițiilor bătrânești” este interiorizat în mod diferit de fiecare individ în parte, în funcție de contextele sociale în care acesta acționează și nu numai. Cert este însă că acest simbol a devenit parte integrantă din ideologia culturală locală precum și parte din ideologiile individuale a multor comănari plecați din sat. Pentru aceștia din urmă, menținerea acestui simbol nu se vrea imposibilă într-un context *ex situ*, din moment ce însăși ideologia culturală națională încorporează un simbol asemănător. În momentul în care un comănar pleacă din sat și ia cu el un costum tradițional, ca amintire, acțiunea acestuia este determinată de acest simbol implicit al „tradițiilor bătrânești”.

În Comăna de Jos, acest simbol raționalizează singur, sau împreună cu alte simboluri, existența a diferite comportamente fie în cadrul nunților [ex. „datul găinii”], fie în cadrul obiceiurilor plugarului, ale cetei de feciori sau chiar în cazul festivalurilor locale cu caracter „folcloric”. Obiceiurile plugarului, de exemplu, pe care le-am observat în teren în aprilie 2002, se voiau într-o relație semiologică exclusivă cu acest simbol al „tradiției populare”. În cea de-a doua zi de Paști se strânseseră mulți comănari, și din sat, și din afară, pentru a asista la obiceiurile plugarului, nici mai mult nici mai puțin „ca la spectacol”. După „terminarea” obiceiurilor de la vale [pârâu], ca după finalul unei simple manifestări teatrale, comănarii-privitori i-au aplaudat puternic pe feciorii ce „duc mai departe tradițiile bătrânești”.

În același fel, acest simbol acționează individual în raționalizarea organizării „Festivalului obiceiurilor de primăvară” din Comăna de Jos, unde diferite momente ale nunților bătrânești sau ale obiceiurilor cununii sunt înscenate pe ulițele satului de către o parte din comănari pentru restul, dar mai ales pentru vizitatorii străini. Se poate spune, de ce nu, că prin reintegrarea funcțională și prin reinterpretarea semiologică a comportamentelor originare în tradițiile bătrânești, acest festival devine el însuși o nouă tradiție a locului, tradiție ce se vrea semnificativă printr-o raportare directă la simbolul în discuție.

Acest simbol al „tradițiilor bătrânești”, fiind de natură non-religioasă, a dus, pe de altă parte, la secularizarea multor obiceiuri ce inițial avuseseră semnificații magico-religioase. Aceasta nu înseamnă însă că actele comportamentale din componența acestor obiceiuri ar fi actualmente lipsite de semnificații, ci doar că aceste semnificații sunt de o altă natură. Este greu de stabilit care este concret mecanismul semiologic al acestui gen de simbol, cu o bază cvasi-științifică. Dacă acesta poate determina semnificații individuale fiecărui comportament în parte sau dacă poate doar să raționalizeze suite de comportamente festive per-total, este greu de spus. Ar mai trebui făcute cercetări în acest sens.

În sistemul semiologic al obiceiurilor cetei de feciori, simbolul „tradițiilor bătrânești” este corelat cu simbolul Nașterii Domnului, ceea ce face ca aceste obiceiuri să nu-și fi pierdut totalmente sacralitatea – cum aş crede că s-a întâmplat în cazul obiceiurilor plugarului. În ciuda acestui fapt, nu puține acte comportamentale din obiceiurile cetei de feciori sunt secularizate, fiind semnificate exclusiv prin relația cu simbolul „tradițiilor bătrânești”. Vestimentația tradițională, îmbrăcată la colindat de feciorii cetei, dar și de băieții și fetele ce îi însoțesc, are pe lângă caracterul ceremonial și o semnificație de reprezentativitate culturală și istorică, semnificație generată de simbolul „tradițiilor bătrânești”. Apoi, turca purtată atâta timp pe scenă și-a căpătat și ea o semnificație determinată de acest simbol. Astfel, riturile în care turca continuă să fie implicată – printre care cele mai importante sunt *jocurile turcii* în casele oamenilor și „săritul” acesteia la gazde pentru a căpăta

bani – devin semnificative în sensul acceptării membrilor grupului [pe rând] într-o participare activă la tradiția bătrânească a satului. Prin aceasta comănarii își reînnoiesc legăturile cu trecutul și cu strămoșii creatori și păstrători ai acestor tradiții. Acesta devine de altfel și motivul pentru care feciorii sunt răsplătiți: pe lângă faptul că „păstrează obiceiurile din bătrâni”, feciorii oferă și altora posibilitatea de a lua parte la un trecut mitologizat.

Nu în ultimul rând, jocul în casă, la colindat, și într-o anumită măsură cel de la căminul cultural, ba chiar și obiceiurile burduhoazelor, codifică pe lângă importantul caracterul *distractiv*, de petrecere, și semnificații de restabilire a legăturii cu tradiția bătrânească și cu istoria satului.

Astfel, în timpul sacru al Sărbătorilor Crăciunului, oamenii încearcă atât să își redefină relația lor cu divinitatea creștină, cât și să își reconsidere propria lor poziție și identitate pe axa paradigmatică a istoriei universului. Feciorii cetii sunt cei care, organizând aceste obiceiuri, oferă oamenilor posibilitatea de a se redefini în relație cu trecutul, ceea ce face ca ei să își câștige respectul întregului sat, iar prin acest respect să își creeze un statut considerabil în viața cotidiană a satului. Ceata însăși, ca unitate socială, se vrea o asociațiune a cărei scop este să readucă consecvent pe ulițele satului și în casele oamenilor obiceiurile bunicilor și străbunicilor lor [care, de fapt, printr-o permanentă reinterpretare semiologică nu au încetat niciodată să fie și ale lor proprii], acum, mărci identitare ale comănarilor.

Analizând ceata ca unitate socială în contextul contemporan, trebuie să ținem cont și de alți factori ce motivează constituirea ei și organizarea obiceiurilor propriu-zise. Feciorii, înainte de a fi motivați să obțină o afirmare individuală la nivel local, sunt de asemenea interesați, de ce să nu spunem, de câștigul care reiese din colindat, precum și de distracția prilejuită în numeroase rânduri de aceste obiceiuri. Când am fost ales eu însumi membru al cetii, în satul meu, în Vlădeni, țin minte că nu mă încânta atât funcția pe care o dobândisem și nici titlul de „păstrător al tradițiilor” pe care mi-l dădea „gura satului”, cât mă bucura prilejul de a fi și a petrece cu și alături de ceilalți membri ai cetii, veri, leți și fărtați de ai mei. Lumea din sat însă semnifica uniunea noastră și organizarea acestor obiceiuri ca pe un gest deontologic față de sat și față de tradițiile bătrânești. Același lucru era evident și în cazul cetii din Comăna de Jos, din decembrie 2001.

În ciuda oricărui diferențe de semnificare și, astfel, a oricărui plurisemantism, mare parte din aceste semnificații este generată de simbolul „tradițiilor bătrânești” care, așa cum am arătat, este menținut din motive de identitate și, nu în ultimul rând, dintr-o nostalgie pentru trecut. Pentru comănari, trecutul satului este adus în prezent prin tradițiile bătrânești pentru a realimenta spiritual oamenii conferindu-le o stabilitate istorică și geografică și, implicit, inserându-le puterea de a privi în viitor.

Pentru a ne apropia mai mult de ceea ce înseamnă simbolistica acestor obiceiuri ca trăire subiectivă, va trebuie să înțelegem că cele două simboluri, cel al Nașterii Domnului și cel al „tradițiilor bătrânești”, nu acționează în termeni izolatori în care este nevoit cercetătorul a-i conceptualiza. În realitate, prin semnificațiile generate, aceste simboluri sunt mult mai reflexive, în anumite momente chiar determinându-se reciproc. Totodată, nici o conceptualizare științifică nu poate reda adevărata complexitate a simbolurilor în acțiune. Aici, sensurile olfactive, tactile și vizuale contribuie la generarea și perceperea acestor semnificații, conferindu-le complexitatea despre care vorbeam.

### Note bibliografice

1. Ștefan Meteș (1945) *Trecutul Țării Oltului*, București: Institutul Social Român, pp. 38-40.
2. Pentru o recoltă bogată nu mai este necesară mană, ci îngrășăminte chimice [și naturale]. La fel, sănătatea animalelor poate fi menținută cu ajutorul veterinarului din sat, fără ca acestea să mai aibă nevoie de mană.
3. Excepție face colindul „Deschide ușa, creștine”, dar acesta a fost cântat la o singură casă, în 2001. Informațiile de teren confirmă încercarea preoților de a introduce și alte colinde religioase, dar acestea nu au rezistat. [Inf. Ioan Fătu, 29 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 24-XII-1960 (Culeg. C. Catrina)].
4. Inf. Gheorghe Popovici, 70 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 10-V-2003 (Culeg. G.P. Meiu).
5. „[Turca] zice bătrânii că e chipul dracului” [Inf. Ambrozie Popa, 78 ani, Comăna de Jos, 24-XII-1960 (Culeg. C. Catrina)]; „Înainte, popa era împotriva turcii pe motivul că e chipul dracului” [Inf. Elena Popa, 68 ani, Comăna de Jos, 24-XII-1960 (Culeg. C. Catrina)]; „Când am fost eu, nu intra niciodată turca în biserică” [Inf. Gheorghe Popa, 70 ani, Comăna de Jos, 10-V-2003 (Culeg. G.P. Meiu)]; „Taică-miu așa spunea că nu primea în biserică turca. Noi mergeam fără ea.” [Inf. Constantin Costea, 54 ani, Comăna de Jos, 27-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu)].
6. Inf. Gheorghe Popa, 67 ani, Comăna de Jos, jud. Brașov, 26-XII-2001 (Culeg. G.P. Meiu).
7. „[Ce înseamnă să joace turca la tine în casă?] – Ha, ha (râde)! Să scoată bani... Acesta e un obicei din bătrâni, altceva nu știu [...] Un obicei fără o semnificație aparte, să zic. [Se credea că dacă primești turca ai belșug?] – N-am auzit niciodată. Te distrai, pentru distracție. Era ceva *frumos*.” [Inf. Gheorghe Popovici, 70 ani, Comăna de Jos, 10-V-2003].

## 11. Considerații etnologice... în loc de concluzie

Și așa se încheie istorisirea schimbărilor unui sistem semiologic și a unei suite de obiceiuri dintr-o comună ce astăzi nu se mai află doar în Țara Oltului, nici doar în România, ci și în Europa și, de ce nu, în sistemul economic mondial. Dar istoria acestor obiceiuri, istoria simbolisticii și semioticii lor nu s-a încheiat încă. Această istorie continuă să fie creată cu fiecare secundă ce trece. În timp ce îmi formulez concluziile, în această lucrare, despre schimbările semiologice ale obiceiurilor de ceată, în Comăna de Jos alte schimbări sunt formate pas cu pas. Formarea acestor schimbări continuă într-un ritm atât de lent, cu fiecare secundă, încât ne-ar fi practic imposibil să o conștientizăm. Dacă în această seară, de exemplu, Televiziunea Română difuzează un oarecare film artistic x, pe care mare parte din comăneri îl vor urmări [întrucât stă în programul lor zilnic ca „seara după ce gată cu treaba, să se bage-n casă la televizor”], efectele filmului asupra privitorilor, într-o viitoare organizare a obiceiurilor cetii de feciori, le va influența semiotica. Aceste influențe acționează la un nivel „microscopic”. Este peste putință să observăm „cu ochiul liber” schimbările rezultate din acești factori influenți, aparent banali, din viața de zi cu zi. Dar, când acest gen de schimbări se adună, în zece, douăzeci de ani, ele încep să devină evidente.

Nu puțini etnologi continuă să facă referire strictă la schimbările culturale ale obiceiurilor populare ca efecte ale „modernizării” satului din cea de-a doua parte a secolului al XX-lea. Ce vreau să se fi înțeles după lecturarea acestei cărți este că schimbările culturale, în general, și cele semiologice, în special, au existat dintotdeauna. Schimbările semiologice sunt, astfel, parte integrantă a oricărei culturi. Cultura însăși, după cum arată Geertz, se bazează pe un proces interpretativ continuu<sup>1</sup>. Fiecare element care face parte dintr-o cultură sau alta este permanent reinterpretat semiologic, pentru că acesta să poată fi însușit de fiecare generație de indivizi. În acest sens, este evident că schimbările semiologice există în permanență urmând cultura pe axa-i temporală și devenind, astfel, parte integrantă a acesteia.

Tratând noțiunea de schimbare culturală, Fernand Brodel diferențiază între „oscilații de suprafață” și „schimbări de lungă durată”<sup>2</sup>. Această distincție, aplicată cercetării antropologice simbolice, relevă faptul că oscilațiile de suprafață pot să conștie în permanenta reinterpretare semiologică a unor elemente culturale, pe când un alt rând de schimbări semiologice poate apărea ca efecte ale schimbării

principalelor niveluri de structură socială. La rândul lor, „rupturile structurale” determină alte schimbări, mult mai ușor de identificat prin raportarea cauzală la diferitele evenimente istorice. În capitolul 8, de pildă, am enumerat câteva astfel de rupturi structurale ce au avut loc o dată cu apariția feudalismului, cu instaurarea regimului comunist și mai apoi o dată cu abolirea acestuia. Toate aceste schimbări în structură au determinat schimbări adânci în ideologia culturală din Comăna de Jos și, implicit, în sistemul semiologic al obiceiurilor de ceată.

Așa cum arătam de-a lungul părții a doua a acestei lucrări, formele comportamentale existente astăzi în obiceiurile cetii de feciori din Comăna de Jos au origini istorice variate. Câteva dintre aceste comportamente ar fi putut apărea într-un sistem de organizare tribală, matriarhală, în neolitic, altele, mai apoi, în epoca fierului și a bronzului. Acestea erau raționalizate prin legătura semiologică pe care o întrețineau fie cu simbolul mana, fie cu un simbol al inițierii. Alte comportamente – astăzi parte a obiceiurilor burduhoazelor – ar fi putut fi create ca forme de cult ale strămoșilor, într-un trecut nedeterminat cu exactitate. Despre toate aceste simboluri însă nu putem avea certitudini, deși răzlețe dovezi, care să le confirme existența, există. Cu mai multă siguranță, pe de altă parte, se poate vorbi de simbolul Nașterii Domnului și de comportamentele apărute ca celebrare rituală a acestui eveniment mitologic, întrucât acestea pot fi ușor relaționate cu datele istorice referitoare la răspândirea creștinismului.

Pentru ca toate aceste comportamente, „create” de simboluri magico-religioase diferite, să poată să conveargă într-o singură manifestare culturală – în viitoarea *ceată de feciori* – au fost necesare secole la rând de schimbări semiologice, venite atât din puternice rupturi structurale, cât și din acel proces interpretativ continuu, de care vorbeam mai sus. Din acest moment, schimbările iau o cu totul altă direcție. Pentru ca elementele comportamentale astfel coagulate, în obiceiurile cetii de feciori, să poată să fie menținute în acest stadiu de-a lungul secolelor până în prezent, au fost necesare alte numeroase schimbări semiologice.

Contrar celor ce văd în obiceiurile cetii de feciori o manifestare tradițională [neschimbată până către sfârșitul secolului al XX-lea] a cărei persistență s-ar datora probabil unei oarecare stabilități a sistemului cultural în care aceste obiceiuri există<sup>3</sup>, în această lucrare am dorit să arăt că lucrurile stau altfel. S-ar putea ca greșeala celor ce pretind o continuitate acestor obiceiuri să conste în ezitarea lor de a recunoaște semnificațiile comportamentelor, ca făcând parte din aceleași obiceiuri. În acest caz, mizând pe persistența mai mult sau

mai puțin alterată a unor comportamente, calitatea continuativă este aplicată întregului obicei.

În prezent, în contextul dezvoltării științifice, al complexificării tehnologice și, nu în ultimul rând, în contextul creșterii ratei transnaționalismului și al perpetuării unei culturi globale prin expansiunea capitalismului occidental, comportamentele din obiceiurile cetei de feciori asimilează noi semnificații. Aceste semnificații, legate în primul rând de necesitatea de reprezentativitate culturală, atât în sfera națională, cât și în cea internațională, fac ca actele comportamentale să persiste practic pe un alt teren decât toate terenurile culturale anterioare. Alături de simbolul Nașterii Domnului, și el cu o deosebită importanță locală, simbolul „tradițiilor bătrânești” nu doar că raționalizează persistența acestor obiceiuri în cadrul sătesc, dar a reușit, cu ceva timp în urmă, să creeze un nou cadru acestor comportamente îndătinat, anume *scena de spectacol*. Și iată că în prezent, pe scenă, aceste comportamente apar mai des decât în cadrul sătesc. După ceata din 2001, nu s-au mai organizat alte cete, nici în 2002 și nici în 2003. Nu este nimic neobișnuit în aceasta. Cetele se organizează doar atunci când se strâng mai mulți feciori de vârste apropiate, ceea ce înseamnă că în anii următori se vor putea constitui probabil alte cete. Dar dacă nu? Se încheie oare istoria acestor comportamente îndătinat aici? Nu, nici pe departe. Însăși forma scenică a acestor comportamente reprezintă, într-un fel sau altul, o continuitate a lor. Dar să nu uităm! Semnificațiile se schimbă și se vor schimba mereu, iar o dată cu ele, nici obiceiurile nu mai pot fi aceleași.

#### Note bibliografice

1. Clifford Geertz (1973) *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books, p. 5.
2. Fernand Braudel (1980) *On History*, Chicago: University of Chicago Press.
3. Acesta este cazul lui Ilie Moise [(1999) *Confirerii carpatice de tineret*], dar și al altor etnologi și folcloriști români.

## Observații la obiceiurile de Crăciun

*Ceata este compusă propriu-zis din cinci feciori. Toți sunt din Comăna de Jos, merg însă la școli în Făgăraș sau Brașov. Iosif Lancea, 21 ani – vâtav mare; Gheorghe Vlad, 18 ani – vâtav mic; Ion Costea, 18 ani – turcaș (1) Gheorghe Costea, 17 ani – turcaș (2); Iulian Costea, 16 ani – chimnițer. Feciorii și-au tocmit doi colăceri din rândul țiganilor din sat: Gheorghe Costea, zis Buric, 50 ani – colăcer (1); Ion Tincu, zis Ciabu-Bau, 30 ani – colăcer. (2) Muzicanții sunt din Comăna de Jos [doar taragotistul a fost adus din Ticușu Nou]: Constantin Miclăuș, 51 ani – taragot; Constantin Răzbășan, 37 ani – saxofon; Liviu Lepure, 25 ani – acordeon; Romeo Lancea, 24 ani – tobă.*

24 decembrie 2001, Ajunul Crăciunului.

1. 14:45 - Cei cinci feciori, din care este compusă ceata propriu-zisă au început să se strângă unul câte unul la casa vătavului mare. Toți cei cinci poartă costume tradiționale, însă nu numai ei. Și câțiva feciori din afara cetei, care li s-au alăturat pentru a-i ajuta la colindat, sunt, de asemenea, îmbrăcați în costume tradiționale. Dintre aceștia nu toți sunt îmbrăcați, în întregime, cu piese de costum tradiționale. Vreo patru dintre ei au „geci” noi din comerț sau așa-numite „canadiene” călduroase. În același fel, și fetele venite în costume tradiționale au îmbrăcat deasupra costumului piese de vestimentație noi: una are o haină de blană, alta un pardesiu roșu etc.

#### Vestimentația feciorilor din ceată

Toți feciorii din ceată au costume asemănătoare. Poartă cămașă albă din material de in, cu mâneci încrețite mărunt atât în partea de sus, la umăr, cât și în partea inferioară, unde sunt aplicați pumnișorii (bucăți de pânză încheiate cu nasturi și menite să strângă mâneca). Cămașa are guler, prelungit într-o decorație de cute verticale (făcute la mașina de cusut), ce se aplică pe piept. Gulerul și pumnișorii mâneșilor sunt brodați în motive geometrice, cu ață galbenă. – Cămașa este încinsă cu o curea de piele. – Peste cămașă feciorii poartă cheptarul, o vestă de piele, îmblănită în interior. Cheptarul se încheie lateral în partea stângă și are suprafața bogat ornamentată cu motive geometrice în culori închise (negru, albastru, verde, vânăt). Peste cheptar feciorii au frijuri, adică haine de postav lucrate de croitori. Vătavul mare și turcașii au frijuri negre, vătavul mic și chimnițerul, seine (maro). – Pe picioare feciorii poartă cioareci, adică pantalonii din postav de culoare crem, țesuți și croiți în casă. Cioarecii se mulează pe picior. – Feciorii sunt încălțați cu cizme negre de piele, cu tureac înalt. – Pe cap poartă căciuli de astrahan, negre. Pe căciuli au câte o vâstră (mănușchi de flori artificiale și oglinjoare mici), element de podoabă ce îi distinge de restul feciorilor care au venit să participe la colindat. – Vătavul mare poartă în mână un băț cu panglici tricolore pe el, o ploscă de rachiu și bischinul, o cutie de carton îmbrăcată în pânză roșie, în care oamenii vor pune bani. Vătavul mic și chimnițerul poartă fiecare câte o ploscă și câte un băț cu panglici tricolore.

2. 15:00 – Intră în curte muzicanții. Curtea începe să devină din ce în ce mai neîncăpătoare. Pe lângă tinerii veniți să-i ajute pe feciorii din ceată la colindat, au mai venit și părinții celor cinci feciori, pentru a-i pregăti să plece cu colindul prin sat. Mai toți stau pe marginea curții, privesc și discută. Singurii care se agită sunt feciorii din ceată și părinții lor. Mama vătavului mare îi cheamă pe muzicanți în bucătăria din partea de jos a casei, pentru a le da să mănânce înainte de plecare. M-a chemat și pe



mine. Ne taie câteva felii groase de pâine și apoi scoate un telăr cu vreo trei callaboși, punându-le toate pe masă ca fiecare să poată lua.

3. 15:02 - Jeana, mama vătavului mare, umple două „ploști” cu țuică. Una este purtată de vătavul mare, cealaltă de vătavul mic.

4. 15:08 - Cei de față încep să se agite, întrucât feciorii sunt așteptați de la 15:00, cu colindul, la primărie. Dinu lu' Mon, „mentorul” fecionilor din ceată, acum îi sfătuiește pe aceștia: „Hai, mă băieți, dați-i drumul, că-i târziu!”. Feciorii se adună în jurul ușii deschise de la „galeria” [pridvor închis cu geamuri] casei. În centru, în față, stă turca ținută în spate de turcașul(1). La stânga ei stă vătavul mare, iar la dreapta, rezemat de peretele casei, stă turcașul(2). În spatele turcii, în stânga, stă chimnișerul și în dreapta vătavul mic. În spatele lor stau grămadă restul fecionilor. Încep cu toții să cânte colindul numit „Sub cea verde”. Turcașul(1) scoate capul afară din turcă și ține ritmul colindului cu ciocul acesteia, trăgând de sfoară. Vătavul mare, vătavul mic și chimnișerul țin ritmul ridicând în aer bețele pe care le poartă cu ei. Fetele stau deoparte, fără să cânte.

### Turca

Turca este compusă dintr-un așa-zis cioc, făcut din două bucăți de lemn plate, de aproximativ 15-20 cm. lungime și unite la un capăt cu o balama rudimentară. Partea de jos a ciocului este legată cu o sfoară, care trece apoi și prin partea de sus a acestuia, în așa fel încât, atunci când cineva trage de această sfoară, partea de jos a ciocului s-o lovească pe cea de sus creând zgomet. Ciocul este prins de capătul superior al unui băț de un metru înălțime, care de regulă este sprijinit pe jos. - Deasupra ciocului sunt prinse coamele, două bete de lemn de aproximativ 35 cm, formând împreună un unghi de 60 de grade. Deasupra coamelor este prinsă o bucată de panglică groasă de bumbac (fitil), care să le unească într-un triunghi. În jurul coamelor sunt puse panglici (plântici): trei în linie verticală și alte trei în linie orizontală. Peste acestea sunt puse în cruce alte două panglici, de data aceasta tricolore (roșu, galben și albastru). În partea superioară a coamelor sunt legate trei crenguțe de iederă, tratate într-un anumit mod cu zahăr și bronz, pentru a nu se scutura. Pe colțurile formate de intersecțiile panglicilor de pe coame, sunt cusute ruji (rujă = floare făcută dintr-o panglică de 60 cm. prin încrețire) de diferite culori (roz, albastru deschis etc.). - În general, întreaga parte din față a turcii, compusă din băț de sprijin, cioc propriu-zis și coame, este numită cioc. - În prelungirea acestui cioc sunt agățate țesături menite să îl acopere în întregime pe turcaș. Astfel, se prind în cuie de ciocul propriu-zis un cearșaf alb de cânepă, numit țol alb, și, deasupra lui, acoperindu-l în întregime, un lepedeu (cuvertură tradițională de lână cu motive geometrice) colorat în roșu, albastru, verde și galben. Țolul alb și lepedeau sunt cusute între ele cu ață groasă. În față, sub ciocul turcii, se lasă o deschizătură în jurul căreia se coase, pe dinăuntru, un cerc de sârmă (pentru a da formă deschizăturii), având diametrul de aproximativ 10-15 cm. Această deschizătură este multifuncțională. Pe aici, turcașul poate vedea dinăuntru turcii ce se întâmplă în jurul lui, poate primi banii etc. - Pe spatele turcii, deasupra lepedeului, sunt prinse trei curele cu ornamente metalice (elemente din vechile costume bărbătești comănărene, astăzi rarități): o curea prinsă direct de cioc și apoi cusută drept pe spate, în așa fel încât turcașului (aplecat la 90 de grade) să i se fixeze exact pe coloana vertebrală; iar alte două curele prinse în cruce. Curelele au, înainte de toate, menirea de a menține forma turcii în așa fel încât să poată fi ușor luată pe spate și dată jos. Pe aceste curele sunt legați cu sârmă zurgălăi și, de asemenea, sunt cusute ruji colorate. - Pe turcă mai sunt cusute șase basmale (cârpe): două galbene (atârmate, la un capăt, de coamele turcii, la celălalt de spatele acesteia), două negre cu flori colorate (prinse în același fel, deasupra celor galbene) și două roșii numite pinteni (prinse pe spatele turcii). La toate cusăturile sunt aplicate ruji, pentru a le acoperi. În afară de basmale, mai sunt cusute pe turcă două ștergare roșii, artizanale, strânse la mijloc cu o panglică: unul este prins sub ciocul turcii, celălalt pe spatele acesteia. La coame sunt agățate și două urchi de iepure, iar în spate, pe lepedeu, o coadă de iepure. - Pe ici-colo este atârmată beteală argintie.

[Descriere realizată cu ajutorul informatorului Constantin Costea, 54 ani, Comăna de Jos.]

5. 15:10 - Tatăl vătavului mare, care, de altfel, este acum și cel colindat, spune acestuia: „Păi zi mă, bună ziua gazdă, ziua de mâine la mulți ani!”. Acestea repetă ascultător după tatăl său. Tată-su: „Da, da...” [ironic]. Lumea râde. Întră apoi cu toții în casă, vorbind în șoaptă. Mai întâi intră vătavul mare, după aceea turcașul(1) cu turca, apoi ceilalți trei feciori din ceată, urmați de mulțime. În mijlocul odăii bune [dinspre uliță], se află o masă mică rotundă, pe care este așezată cinstea pentru feciori: un cozonac întreg, un cozonac feliat pe o farfurie, o bucată de carne crudă, o tavă cu pahare mici și o sticlă de țuică fără dop. - Vătavul mare intră în cameră și se duce în cealaltă parte a mesei [cea opusă ușii], de unde, stând în picioare, îi privește pe toți cei ce intră în cameră. De-a dreapta lui vine vătavul mic, apoi turca purtată în spate de turcașul(1). În stânga vătavului mare stă turcașul(2) și apoi chimnișerul. Părinții vătavului mare stau la intrarea în cameră, iar restul mulțimii, feciori și fete, privesc și se înghesuie în jurul ușii fără a mai încăpea în odaie. - Vătavul mare a lăsat jos din mână obiectele mai sus amintite [bățul, bischinul și plosca], fapt pentru care mama lui îl ceartă spunându-i: „la, mă, în mână bățul, n-azi... și plosca haia în mână, că de aia ești vătav mare”. Vătavul se apleacă și își ridică obiectele, ascultător. Mama-sa continuă: „Și tinichiaua aia de bani...!” [arătând spre bischin]. Vătavul către maică-sa [în șoaptă]: „Mai lasă-mă, dom'le, în pace!”. Un fecior glumește: „Să aduc cănele...?” Tinerii râd.

6. 15:15 - Vătavul mic îndeamnă: „Hidați, mă, să cântăm o colindă!” Încep apoi cu toții, în cor, colindul „Deschide ușa creștine”. De această dată feciorii cântă acapela, fără a ține ritmul cu ciocul turcii. Tatăl vătavului mare cântă alături de ei. În acest timp, vătavul mic pune țuică în paharele de pe tavă, după care ia tava de pe masă și servește tineretul. După ce termină colindul, vătavul mic dă mâna cu tatăl vătavului mare, apoi cu mama acestuia. Își urează între ei: „La mulți ani”. Exemplul îi este urmat și de turcașul(2) și de chimnișer. Lumea începe să iasă din casă. Cinstea rămâne pe masă, fără s-o ia nimeni.

7. 15:20 - S-au adunat cu toții în curte. Se aliniază în alai, în mulți gălăgie. Muzicanții, care între timp au terminat de mâncat, ies și ei în curte și încep să cânte o melodie de joc ușor ritmată, numită purtată.

8. 15:21 - Pe ritmul muzicii, feciorii intonează, în grup, o strigătură:

hai, Ulița-i lungă și largă ,măi  
da, Numa' p-o parte mi dragă  
Pe partea de către vale ,mă  
hai, Am o mândră ca ș-o floare  
Și m-așteaptă cu dor mare.

După câte un vers strigat de feciori, fetele îngână, de asemenea strigând: „Zi, badiță, zi!” - Turca iese prima pe poartă, purtată de turcașul(1), apoi iese vătavul mare și turcașul(2), aliniindu-se toți trei în linie dreaptă: turca în centru, vătavul mare în stânga și turcașul(2) în dreapta. Le urmează vătavul mic [stânga] și chimnișerul [dreapta], purtând bețele în mâna dreaptă. Vin apoi încă cinci feciori, purtând fiecare câte două fete la braț. Urmează restul de trei feciori [care, nefiind îmbrăcați în costume tradiționale, au rămas în spate], cei patru instrumentiști și colăcerul(1). Colăcerul(1) duce la braț un sac împachetat, în care va urma să strângă colacii, și o damigeană de 10 litri, din plastic, în care va aduna țuica.

9. 15:24 - Alaiul trece strada la primărie. În incinta primăriei, în sala de ședințe, sunt întâmpinați de primar, de nevasta acestuia și de încă un funcționar. Muzicanții încetează să cânte abia după ce toată lumea a intrat în primărie. Feciorii din ceată se adună la ușa sălii de ședințe, fără a intra înăuntru. Turca este lăsată în față. Feciorii cântă colindul „Sub cea verde”. Turcașul(1) ține ritmul cu ciocul turcii, în timp ce vătavul mare, cel mic și chimnișerul mișcă fiecare bățul, în sus și-n jos, pe ritmul colindului. Cei colindați privesc dinăuntru sălii. Afară, pe culoar, stau îngrămădiți și ceilalți feciori, fetele și alți oameni, care s-au adunat să privească. Printre aceștia sunt și tatăl vătavului mare, Dinu lu' Mon, preotul satului etc.

10. 15:25 – După terminarea colindului, vătavul mare intră primul în sala de ședințe și dă mâna cu primarul. Primarul remarcă: „Mă, cum v-ați ales, tot ai mai mari, mă!”. Vătavul sărută mâna soției primarului și dă mâna cu funcționarul, apoi se așează la masa din partea opusă ușii. După el intră turcașul(1) cu turca. Primarul îl întâmpină: „Salut, vecine!”

11. 15:26 – Muzicanții și tot alaiul de tineret intră în sala de ședințe. Turcașul(1) își scoate căciula, o pune pe masă și, pe ritmul muzicii, începe să joace turca în mijlocul încăperii. Joacă întâi „brăul turcii”, apoi jocul „baba”. Coregrafic, jocurile sunt asemănătoare, melodic diferă. La sfârșitul fiecărui joc turca se pleacă în fața primarului și a soției acestuia. Lumea stă pe margini privind. Fiecare joc durează aproximativ un minut și jumătate. La finalul celui de-al doilea joc, turca sare la primar, bătând din cioc. Primarul scoate o hârtie de 50.000 de lei. Turca face câțiva pași în spate, arătându-se nemulțumită. Primarul insistă: „la mă, nu fi vagabond!” Nea Sivu, tatăl vătavului mare, strigă către turcașul(1): „Nu-l cotonogi, mă, că num-un primar avem!” Lumea râde. Turcașul(1) scoate mâna prin cercul de sub ciocul turcii, luând banii și plecându-se din nou. Turcașul(2) intervine indicând discret turcașului(1), care se află în turcă, în ce parte se află soția primarului. Turca sare în direcția acesteia. Aceasta încearcă să se scuze, afirmând: „Nu veni la mine, că eu n-am bani. Mi-am lăsat banii acasă. Îmi pare rău! Să vii să mă colinzi acasă! Ia mai bine o gură de rachi, Ionuț, că n-am nimic altceva!” – Turcașul(1) strigă dinăuntrul turcii: „Nu beau, nu beau!” Un fecior din afara cetei strigă: „Ia-i banii, mă! Ceilalți se amuză. Tineretul și restul oamenilor, veniți să asiste, stau pe margini în tăcere. Între timp funcționarul de la primărie umblă cu tava cu pâhărele cu rachi și servește lumea. Turcașul(2) ia căciula de pe masă și i-o dă turcașului(1) să și-o pună pe cap. Soția primarului îndeamnă: „Da' mai luați ceva de acolo, fetelor!”. – Primarul către popă: „N-au voie să bea dacă merg la biserică, așa-i?”

12. 15:30 – Muzicanții își acordează instrumentele după acordeon: mai întâi saxofonistul, apoi taragotistul. Încep o învățită. La început nu joacă nimeni. Apoi vătavul mic își invită drăguța la joc, făcându-i un semn de chemare cu degetul. Pe rând, alți trei feciori [din afara cetei] îi urmează exemplul. Câțiva dintre feciorii ce joacă încep să strige:

Apuca-m-aș de-nvârlit, măi

Să-mi adun ce-am risipit, măi

Hăi, Ce-am risipit astă vară

S-adunăm acuma iară, măi

Ce-am risipit cu mâna

S-adunăm cu secerea, măi

Fetele strigă după primul vers, al 3-lea și al 5-lea: „Zi, bădiță, zi”, iar după versurile 2 și 6 strigă: „Uiu-iu-iu”. Muzicanții rădesc ritmul, indicând finalul melodiei. Intonează apoi o poșovoaică, la care joacă aceleași perechi. Ceilalți stau pe margine și privesc.

13. 15:34 – După terminarea jocului, feciorii dau să plece. Muzicanții și restul lumii au ieșit deja în uliță. Tatăl vătavului mare îi cheamă pe cei cinci feciori din ceată înapoi: „Bă, unde plecați, că tre să se evalueze turca? Ați uitat de ce-am vint?” Primarul este obligat să spună o sumă, cu care turca să fie valorificată, în caz că cineva ar strica-o. Primarul se gândește. Feciorii din ceată aduc turca în fața acestuia și ridică țesăturile ca să i le prezinte. Un fecior strigă de pe hol: „Ziceți acolo un cin'sute!” – Primarul: „E prea puțin cin'sute, băi! [Către tatăl vătavului mare:] Da' anu' trecut cât o fost?” – „Păi, treișcinci de milioane, că uite numa' carpele și toate astea”. Primarul: „Atunci așa rămâne, treișcinci de milioane!”. Tatăl vătavului mare: „Da' nu faceți o hârtie, un proces verbal, că știu că așa se făcea?” – Primarul: „Ah, da' nu-i nici o problemă, că doar noi aicea suntem, nu suntem plecați!”. Între timp un fecior îndeamnă: „Haideti mă, dați-bătaie, că tre' să mergem la biserică!” Feciorii pleacă.

14. 15:35 – Se strâng cu toții în fața primăriei și pornesc în alai spre biserică. Muzicanții interpretează o purtată. În față merg: turca [în centru] purtată de

turcașul(1), vătavul mare [în stânga] și vătavul mic [în dreapta]. Vătavii țin ritmul melodiei ridicând bățul ce-l poartă în mână. Turcașul(1) scoate capul din turcă ținând ritmul melodiei cu ciocul turcii. În spatele acestora vin chimnișterul și turcașul(2) urmați de restul feciorilor, de fete și, în final, de muzicanții și de colăcerul(1). Feciorii încep să strige pe ritmul muzicii:

da, Lasă-ne mândruță-n casă ,mă

C-afară plouă de varsă

hai, Și ne plouă strășina ,mă

hăi, Și ne udă sarica, măi

Fetele strigă după versurile 1 și 3: „Zi, bădiță, zi” și după versul 4: „Uiu-iu-iu”.

Unii feciori fluieră în timp ce fetele strigă.

hăi, Cât îi țara și Ardealu ,mă

hai, Nu-i fecior ca comănaru ,mă

Că-i înalt și frumușel

hai, Și la brazdă ușurel, mă

Fetele strigă în același fel. – Preotul a fost prezent și la primărie, așa că

a luat-o la fugă pe uliță să ajungă înaintea alaiului la biserică. Îl însoțește și primarul. Ajunși în fața bisericii, vătavul mare le spune celorlalți feciori: „Dați-vă, mă, căciulile jos!”. În biserică intră întâi vătavul mare, apoi cel mic, turcașul(1), chimnișterul, turcașul(2) și restul feciorilor.

15. 15:37 – Preotul Octavian Șoancă începe slujba în fața altarului. În primul rând stau toți cei cinci feciori din ceată. La peretele din partea stângă a naosului stă vătavul mare, lângă el vătavul mic, chimnișterul, turcașul(1) cu turca și turcașul(2). În spatele lor stau ceilalți feciori și, în spatele acestora, fetele. Muzicanții așteaptă în pronaos. Preotul citește rugăciunea pentru sfințirea apei. Ia apoi apa sfințită, stropește turca cu o mânănușă de busuioc înmuiat în acea apă și repetă de trei ori: „Sfintește Doamne această turcă, în numele Tatălui, al Fiului și-al Sfântului Duh. Amin.” La sfârșit preotul spune feciorilor: „Umblați cu Dumnezeu!”

16. 15:45 – Lumea iese din biserică. Muzicanții încep să cânte aceeași purtată. Se reface alaiul în formula precedentă. Pornesc cu toți spre casa preotului.

17. 15:46 – Alaiul intră în curte la preotul Octavian Șoancă. Feciorii din ceată se adună în jurul intrării în pridvorul casei parohiale. Încep să cânte colindul „Sub cea verde” [sar peste versurile 9,10,11]. În față stau turcașii și vătavul mare, în rândul doi, vătavul mic și chimnișterul. Feciorii din afara cetei cântă împreună cu cei din ceată. Acestora li s-au alăturat și vreo doi bărbați căsătoriți, de asemenea pentru a-i ajuta pe cetași la colindat. Primarul, invitat de preot, a venit și aici. Acesta intră în curte, urcă în pridvor și dă mâna cu preoteasa și invitații acesteia. Cum termină primul colind, feciorii încep direct „Colindul pentru fată” introducând numele fetei preotului, Teodora: „Suroro Teodorol Vestea că țî-o mârșu/Sus la-mpărăției!...”. La terminarea celui de-al doilea colind, încep direct „colindul pentru fecior” introducând numele băiatului preotului, anume Ghiță [Gheorghe]: „Câncii-s dalghii și frumoși/Da' nu-s dalghii tot de oi/Și păstor cine le este/Este Ghiță bun bărbat!.../D-ale cui-s aceste oi/D-ale mele ș-ale tăle/Eu le pasc și le păzesc/Tu le crești și le-nmulțești” Un flăcău din afara cetei strigă după penultimul vers al colindei făcând haz de textul acesteia: „El le crește – el le mârlește”. Lumea râde. Toate cele trei colinde sunt acompaniate ritmic de ciocul turcii și, prin gestică, cu bețele purtate de feciorii mai sus amintiți. Turcașul(1) scoate capul din turcă și dă turcașului(2) sfoara ciocului, pentru a ține ritmul trăgând de ea. La finalul celui din urmă colind, vătavul mare urează: „Ziua de mâne, la mulți ani!”. Muzicanții cântă pe rând brăul turcii și baba. Turca este jucată în pridvorul casei. Când muzica încetează să cânte, turca sare la preot pentru „a-i cere bani”. Un flăcău glumeț strigă: „Ia-i banii lu' popă, că mâne-poi-măne-i boboteaza și și-i ia 'napoi!”

18. 15:52 – Feciorii din ceată intră unul câte unul în casă. Vătavul mare se duce în camera din față și se așează în spatele mesei, punând bischinul și plosca pe masă. Pe masă se află două ferfurii cu prăjituri, un cozonac, rachi și o bucată de carne. Muzicanții intră în prima odală și încep să interpreteze o

învărtită. Trei feciori din afara cetei joacă cu câte o fată în pridvor. Vătavul mic joacă cu preoteasa în prima odaie. Alături de ei joacă și o pereche de tineri căsătoriți – invitați ai preotului. Turca și ceilalți membrii ai cetei intră în camera din față. Doi băieți sunt rugați de preot să servească pe toată lumea cu prăjituri. Aceleași perechi, mai sus amintite, joacă și o poșovoaică.

19. 15:54 - Chimnițerul ia cozonacul și carnea de pe masă și iese cu ele afară, unde îl așteaptă colăcerii, pentru a le băga în sac. Între timp, în casă preotul bagă o sumă de bani în bischin. Nu se știe câtă fiecare. Feciorii își iau rămas bun, urează sărbători fericite și ies grămadă în uliță. Aici se realiniază și pleacă mai departe. De acum iau casele la rând.

20. 15:56 - Intră în curte la Sorin Hirju, un tânăr fecior care, fiind singur acasă [„Mama-i dusă-n Făgăraș cu treburi”], nu îi invită înăuntru. Feciorii din ceată se îngrămădesc în ușa casei. Turca purtată de turcașul(1), vătavul mare, și turcașul(2) stau în față, în spate lor chimnițerul cu vătavul mic, iar apoi restul feciorilor, doi bărbați însurați și colăcerii. Fetele și muzicanții așteaptă în uliță. Cei din curte colindă cu toții „Sub cea verde” [sar peste versurile 9, 10, 11]. Cântă apoi „colindul de fecior”, introducând numele flăcăului: „Cânci-s dalghii și frumosi/Da' nu-s dalghii tot de oi/Și păstor cine le este/Este Sorin bun bărbat/...” Vătavul mare urează: „Ziua de mâne la mulți ani!” Sorin Hirju se apleacă și bagă bani în bischin. Apoi pleacă cu toții la casa următoare, fără să joace turca sau să facă joc. Muzicanții cântă purtata.

21. 16:00 - Intră cu toții în curte la Constantin Mon [Dinu lu' Predel], cel despre care spuneam că este „mentorul” feciorilor din ceată și care, până acum, i-a însoțit la colindat. Toți feciorii din ceată se adună la intrarea în casă. Cântă colindul „Sub cea verde”. În față stă turca. Turca o poartă turcașul(1), dar de sfoara ciocului trage turcașul(2), ținând ritmul colindului. În spate stau vătavii și chimnițerul, restul feciorilor și fetele. Încep apoi să cânte „colindul de fecior” pentru băiatul lui Dinu care, aflându-se printre flăcăii colindători ce ajută ceata, să zicem că se autocolindă. În final încep „colindul pentru fată”. Uliță însă să introducă numele fetei lui Dinu, fapt ce stărnește hazul celor prezenți. Fata îi ceartă: „Lenuța, mă, ce nu mai știți cum mă cheamă?”

22. 16:07- Intră cu toții în casă: mai întâi vătavul mare, apoi turcașul(1), turcașul(2), vătavul mic, chimnițerul și restul. Colăcerii așteaptă la intrare. Fata lui Dinu îi ceartă pe feciori: „Așa, pe mine nu mă cunoșteți, vorba vine!” Dinu îi sfătuiește pe muzicanți: „No, zice-ți mă! Da' să ziceți și baba. Și să ziceți rar, că așa se zice!” Muzicanții încep brăul turcii și intră apoi direct în baba. Turca, de această dată, este jucată de turcașul(2). Între timp vătavul mic servește lumea cu rachiul pus de gazdă pe masă. După ce termină jocurile, turca se pleacă în fața gazdelor, apoi sare spre Dinu „cerând bani”. Vătavul mare strigă către turcașul din turcă: „Vezi că ăia de o mie nu mai sunt buni și nici ăia de cincii!” Apoi, îi spune lui Dinu: „Vezi să nu dai numa' de-lea de cincisute!” - Dinu [în glumă]: „Bă, de-ți dau una [râde]. F...uți moaca ta!” Dinu dă bani turcii, băgându-i în gaura de sub cioc, de unde îi preia turcașul(2).

23. 16:11 - Muzicanții interpretează o învârtită. Joacă vătavul mic cu fata gazdei, băiatul gazdei cu o altă fată, încă doi băieți din afara cetei joacă fiecare cu câte-o fată, iar două fetițe mai mici joacă împreună, pe margine. Aceleași perechi joacă apoi o poșovoaică. Dinu le dă un colac mare rotund, împletit, zis „colacul turcii”, o bucată de carne și le pune bani în bischin [100.000 lei]. Feciorii vor să plece. Dinu insistă să se mai facă un joc. Feciorii râd zicând: „Ce se cere, se plătește!” Până la urmă se renunță și se pleacă, din cauza timpului scurt pe care îl au la dispoziție pentru colindat.

24. 16:16 - Ies pe rând în uliță. Mai întâi vătavii, apoi turcașii, turcașul(2) purtat de turca, chimnițerul, fetele ținându-se de braț și apoi muzicanții. Feciorii strigă:

hăi, Ulița-i lungă și largă, măi  
hăi, Numa' pe-o parte mi dragă, mă  
da, Pă partea de lângă vale  
hăi, C-am o mândră ca ș-o floare, mă

hei, Și m-așteaptă cu dor mare, mă  
și, Lasă-ne mândruță-n casă, mă  
hei, C-afară plouă de varsă  
Și ne plouă streșinile  
da' Și ne plouă săncile

Un băiat, prieten de-al feciorilor din ceată, aleargă înaintea alaiului și încearcă porțile. Vreo două sunt încuiate, semn că nu este nimeni acasă.

25. 16:17 - Intră în curte la Ion Mon [nr. 132]. Se adună cu toții la ușa casei. În față stă turca purtată de turcașul(2), vătavul mare și turcașul(1), apoi vătavul mic și chimnițerul. În spate sunt ceilalți feciori. Cântă colindul „Sub cea verde”. Gazda bagă banii în bischin, fără să-i poftască înăuntru. Feciorii pleacă mai departe. [...] [Ceata continuă să colinde prin sat, în același fel, până la ora 2:00 noaptea. Deși și-au propus ca în această zi să colinde până vor ajunge la casa vătavului mic, unde ar fi trebuit să primească o masă, nu reușesc. Restul de două treimi din sat urmează să-l colinde în ziua următoare. După ce au terminat colindatul s-au dus fiecare la ei acasă să se culce.]

## 25 decembrie 2001, Ziua de Crăciun

[Dimineața, în jur de ora 9' feciorii vin la biserică, la slujbă, donând la final o sumă din banii câștigați la colindat. După slujbă merge fiecare la casa lui, să mănânce.]

26. 11:00 - Feciorii încep să se strângă la casa vătavului mare. Vin și muzicanții [aceiași din ziua precedentă] și câțiva flăcăi dintre cei care i-au ajutat și ieri la colindat. Astăzi însă, numai cei cinci feciori din ceată poartă costume tradiționale restul îmbrăcând haine „obișnuite” sau „de stradă” [bocanci, blugi, gecii, fulare, căciuli etc.]. Fete nu au mai venit deloc.

27. 11:10 - În grabă mare se aliniază în alai și ies în uliță. Muzicanții încep o purtată. Feciorii nu mai strigă. Pornesc pe uliță în jos pentru a relua colindatul de unde au rămas ieri noapte. Turca este purtată de turcașul(1), mergând pe lângă vătavul mare și cel mic. În spate vin turcașul(2) și chimnițerul, apoi alți trei băieți, muzicanții și, după ei, cei doi colăceri.

28. 11:25 - Intră în curte la Nicolae Costea [nr. 22] - tatăl turcașului(2). Colindă la intrarea în verandă „Sub cea verde” și „Colindul pentru fecior”, la cel din urmă colind introducând numele turcașului(2), Gheorghe. Apoi, intră cu toții în casă, în prima cameră de la intrare, iar turcașul(1) joacă brăul turcii. Ca de obicei, după terminarea jocului, turca sare la capul familiei. Acesta scoate bani și îi dă turcașului(1). După aceea se face o mică pauză, turcașul(1) iese din turcă și o așează pe pat. Feciorii se așează fie pe pat, fie pe scaune. Este o atmosferă destinsă. Toți sunt încă obosiți după colindatul de ieri, iar azi îl așteaptă de două ori pe atât.

29. 11:3 - Muzicanții încep să cânte o învârtită. Nu joacă nimeni. Apoi, muzicanții încep interpretarea unui vals. Nici de această dată nu joacă nimeni. În afara muzicanților care cântă, nimeni nu mișcă nimic.

30. 11:35 - În timp ce muzicanții cântă în casă, în curte intră o femeie bătrână, una mai tânără și o fetiță mică. Se duc toate trei la ușa din partea cealaltă a casei și încep o colindă neținând cont de muzica din casă. Văzând că nimeni nu se sinchisește să le poftască înăuntru, proprietarii fiind ocupați cu cinstirea feciorilor, acestea intră în casă și mai încep o colindă.

31. 11:40 - În casă muzicanții interpretează instrumental învârtita bănățeană „Din copită murgul bate” [din repertoriul solistului Traian Jurchelea]. De la această învârtită, suflătorii trec direct la una cu specific zonal. Acordeonistul și toboșarul țin în continuare același ritm. Gazda bagă vătavului bani în bischin. Feciorii încep să se pregătească de plecare.

32. 11:52 - Muzicanții încep apoi o română. Lumea stă și îi ascultă. Vătavul mic servește pe cei din cameră cu băutura pusă pentru ei pe masă. Continuă cu o hațegana „Mândruță cu ochi căprui” [din repertoriul lui Aurel Tămaș]. Gazdele încep să joace.

33. 12:10 – După terminarea melodiei feciorii ies din casă urmați de muzicanții și pleacă mai departe. Mai întâi iese turca, luată în spate de turcașul(2), vătavul mare, vătavul mic, turcașul(1), chimnișterul și restul. Colăcerii au așteptat afară. Chimnișterul le bagă colacul în sac.

34. 12:15 – Intră în curtea de mai sus. Întâi intră vătavul mare, vătavul mic, turcașul(1), apoi turca purtată de turcașul(2), chimnișterul și muzicanții. Colăcerii așteaptă în uliță. Încep să cânte „Sub cea verde”. Vătavul mare se suie pe prima treaptă de la pridvor. Ușa stă închisă. Abia la finalul colindului iese proprietarul. Cântă apoi „Colindul pentru băiat” introducând numele Ion. Gazda nu îi pofteste înăuntru. Muzicanții nu cântă nimic. Bărbatul colindat dă vătavului mare 50.000 lei și un bidonaș de plastic de jumătate de litru cu rachiu. Vătavul bagă banii în bischin și dă chimnișterului bidonașul. Apoi mulțumește și urează sărbători fericite, după care pleacă cu toții mai departe. În uliță, muzicanții cântă mici fragmente din purtată, atât cât se poate, mergând de la o casă la alta. Nimeni nu strigă. Se vede clar că feciorii sunt ruși de oboseală.

35. 12:20 – Intră în curte la Vasile Bușilă. Feciorii se adună în fața ușii de la intrarea în verandă și cântă „Sub cea verde”. Ca și până acum, turca ține ritmul cu ciocul, iar vătavul mare, vătavul mic și chimnișterul țin ritmul cu bățul. După ce termină acest colind încep direct „Colindul de fată”, repetându-l de două ori, o dată pentru Andreea, o dată pentru Alexandra, fetele gazdei.

36. 12:24 – Feciorii sunt poftiți în casă. După ei intră și muzicanții. Colăcerii așteaptă în curte, alături de alți câțiva flăcăi. În casă, turca este jucată brăul turcii și baba. Vătavul mare stă așezat după masă, iar vătavul mic îi cinstește pe cei prezenți, feciori, gazde și invitați ai gazdelor, cu țuca pusă pe masă în acest scop.

37. 12:27 – Muzicanții încep o învățită. Turcașul(2) iese din turcă, ținând-o în spate. Gazda servește lumea cu prăjituri. Turcașul(1) și vătavul mic joacă fetele gazdei.

38. 12:28 – Muzicanții încep o poșovoaică. Apoi gazda bagă vătavului bani în bischin, iar chimnișterul ia de pe masă cozonacul și băutura ieșind cu ele afară, la colăceri.

39. 12:30 – Pornesc pe uliță în sus la casa vătavului mic. Muzicanții cântă o purtată. Nimeni nu strigă. Alaiul pășește ușor pe uliță, în ritmul muzicii.

40. 12:32 – Intră în curte la tatăl vătavului mic, Gheorghe Vlad [nr. 14]. Se duc toți în fața ușii de la verandă. Turca stă ca și până acum în față, în mijloc între vătav și turcașul(1). Cântă „Sub cea verde”, iar apoi „Colindul pentru fecior” introducând numele vătavului mic [Gheorghe] în textul colindei.

41. 12:36 – Feciorii sunt poftiți de către părintii vătavului mic să intre în casă. Intră mai întâi turca purtată de turcașul(2), apoi vătavii și restul celor prezenți. Colăcerii așteaptă, ca de obicei, în curte. Feciorii se duc în camera de la stradă. Veranda casei este plină cu invitații gazdei. Începe jocul turcii. Turcașul(2) joacă turca în mijlocul camerei. Vătavul mare se așează după masă. Vătavul mic se învârte prin casă pentru a-și rezolva cele de trebuință. De câtă lume este în verandă, nu am reușit să mă strecur în casă. Aud însă de afară că turca sare la gazdă și ceară bani, ca de obicei.

42. 12:42 – Muzicanții interpretează o învățită, iar apoi o poșovoaică. Joacă câteva perechi, mai mult invitați ai părinților vătavului mic. Un flăcău mai tânăr, rudă cu acesta, servește oamenii cu țuică.

43. 12:46 – Muzicanții nu mai cântă. Feciorii mai zăbovesc ceva timp, după care pleacă. Iese mai întâi vătavul mare, apoi turcașul(1) având grijă de cărpele de la turca purtată de turcașul(2), să nu se agăte de ceva în aglomeratia din verandă. Sunt urmați de alți flăcăi, de chimnișter, colăceri, muzicanți și de vreo două fete care li s-au alăturat, să privească. Vătavul mic mai zăbovesc puțin pe acasă, dar ne va prinde din urmă. Câțiva oameni mai în vârstă îi îndeamnă pe feciori: „Strigați, mă!”

44. 12:58 – Încă din curte toți feciorii încep să strige pe ritmul purtatei intonate de muzicanți:

hai, Ulița-i lungă și largă ,mă  
da, Numai pe-o parte mi dragă ,mă  
da, Pe partea de către vale  
C-am o mândră ca ș-o floare.

Fetele, care au început să apară una câte una, nu mai strigă ca în ziua precedentă. Coboară încet pe uliță în ritm de muzică.

45. 13:03 – Intră în curte la Gheorghe Urdea. Se strâng cu toții în jurul ușii de la intrarea în casă. Turca stă în față lângă vătavul mare. Acesta s-a suit pe prima scară de la intrare, pentru a fi deasupra feciorilor. În al doilea rând stau vătavul mic și turcașul(1), iar în spatele acestora, chimnișterul cu alți feciori. Muzicanții încetează să mai cânte, iar feciorii încep colindul „Sub cea verde”. Încep, pe urmă, direct colindul de fată [„Suroro Gabrielo!]. Când trebuie să introducă numele fetei, se blochează. Lumea râde. Apoi cântă „Colindul pentru fecior” introducând numele celui colindat, Adi. Vătavul mare urează: „Bună ziua gazdă, ziua de astăzi la mulți ani!”

46. 13:10 – Feciorii sunt poftiți în casă. Turcașul(2) joacă brăul turcii în mijlocul camerei. Turcașul(1) îi ia jos căciula de pe cap celui alt turcaș și o pune pe frigiderul din cameră. Turca este jucată brăul turcii și baba. După terminarea jocului, turcașul(1) indică celui alt turcaș în ce parte se află gazda. Acesta sare la el „cerându-i bani”. Gheorghe Urdea îi înmânează bani turcașului(2) prin deschizătura de sub ciocul turcii. Turca începe să sară iarăși arătându-se nemulțumită. La aceasta, capul familiei scoate portmoneul din buzunar și îi mai dă ceva bani. Turca sare apoi în același fel și la soția acestuia. Mai primește ceva bani și de la ea. Apoi turcașul(1) spune: „La mulți ani, mulțumim frumos”.

47. 13:15 – Muzicanții încep o învățită. Vătavul mic servește pe cei prezenți cu prăjituri și țuică. După ce s-a terminat învățita, nevasta lui Gheorghe Urdea strânge bucata de mocheta din cameră, pentru a nu se împiedica jucătorii de ea.

48. 13:16 – Încep o poșovoaică. Joacă două perechi. Gazda-mamă și cu fiica ei sunt jucate de vătavul mic, respectiv de turcaș(1). Vătavul mare stă în altă cameră, unde i se dă și cinstea.

49. 13:20 – Pleacă mai departe, pe melodie de purtată. Intrând în curtea vecină. [...]

50. 17:40 – Afară s-a întunecat. Feciorii se apropie pe Ulița Lancii. Se aude puternic în liniștea serii ritmul tobei și melodia de purtată. Gazda mă anunță: „Vin feciorii cu turca!”

51. 17:45 – Feciorii din ceată intră în curte la Iosif Lancea [nr. 294]. Se adună cu toții în jurul treptelor de la intrare. Vătavul mare și vătavul mic se urcă pe prima treaptă, privind spre restul feciorilor. Încep „Sub cea verde” [sar peste versurile 9, 10, 11]. Încep apoi direct „Colindul pentru fată” [„Suroro Liliano”] și pe urmă colindul pentru băiat, cu numele lui Dragoș.

52. 17:49 – Iosif Lancea îi pofteste pe feciori în casă. Vătavul mare s-a așezat în camera dinspre stradă, după masă. Din când în când se ridică și discută cu cei din jur. În aceeași cameră turca începe să joace baba și după aceea brăul turcii. Muzicanții s-au așezat pe canapea lângă soba din camera din față. După ce termină jocurile, turca sare pe rând la toți ai casei [tată, mamă, fiu și fiică] „cerând bani”. După ce primește bani de la aceștia, turca se pleacă în fața lor. Vătavul mic și încă un fecior iau tăvile cu prăjituri și paharele cu țuică de pe masă și merg cu ele printre oameni să servească. Casa a devenit neîncăpătoare. Alături de gazde s-au strâns și vecinii din zonă, la care urmează să meargă turca.

53. 17:52 – Muzicanții încep o învățită. Joacă vreo cinci perechi. Restul lumii privește de pe margine. În camera de la intrare mulți alți invitați stau și povestesc între ei.

54. 17:51 – Muzicanții încep o poșovoaică. Joacă aceleași perechi. La un moment dat, unul dintre invitații gazdei spune: „Zăceți mă, o fiorească!” Muzicanții încep să cânte o fiorească, iar trei bărați mai în vârstă încep să joace.

55. 17:57 – Muzicanții încep încă o învățită. Câțiva feciori strigă:

Apuca-m-aș de-nvârtit ,mă  
hăi, S-adunăm ce-am risipit ,mă  
Ce-am risipit astă vară  
da', S-adunăm acuma iară  
și, Ce-am risipit cu mâna  
da', S-adunăm cu secerea ,mă

Gazda bagă bani în bischin. Chimnițerul ia cinstea de pe masă și o duce afară colăcerilor.

56. 17:59 – Vătavul mare se ridică și dă să plece. Gestul îi este urmat de muzicanții și de restul feciorilor. – Ieșiți în curte, muzicanții încep să cânte o purtată.

57. 18:02 – Ceata trece ulița dezorganizată la Gheorghe Popa [nr. 266]. Intră cu toții în curte, ocolesc pridvorul și merg la ușa bucătăriei, unde știu ei că stau proprietarii. Se adună toți în jurul ușii având turca în centru. Cântă colindul „Sub cea verde”. La finalul colindului, vătavul mare urează: „Sara de astă sară, la mulți ani!” Gheorghe Popa iese cu cinste. Dă banii vătavului mare [acesta introducându-i în bischin]. Carnea și colacul le ia chimnițerul. Feciorii urează sărbători ferice și pleacă mai departe.

58. 18:10 – Ceata trece ulița în melodie de purtată la Victoria Lancea [nr. 293], văduvă în vârstă. Aici sunt așteptați în curte, la ușa casei. Feciorii colindă în același fel „Sub cea verde”. Muzicanții îi așteaptă în uliță. Unul dintre muzicanți întreabă: „Ce face mă, intră în casă sau nu? Hai mai bini să mergem să vedem!” Dar până să intre în curte, feciorii ies.

59. 18:15 – Intră la Gheorghie și la Bucura Urdea [nr. 267]. Muzicanții așteaptă în uliță alături de colăcari. Aceștia fiind în vârstă și fiind singuri acasă îi primesc doar în curte. Colindă la ușa de la bucătărie colindul „Sub cea verde”. Gazda nu-i aude. Iese abia către sfârșitul colindei. Leica Bucură dă banii vătavului mare în mână, iar acesta îl bagă în bischin. Gheorghie Urdea le dă o bucată de carne înghețată, în pungă, și un cozonac rotund. Vătavul mare mulțumește, apoi cu toții pleacă în pas alert.

60. 18:20 – Feciorii trec ulița la Viorel Roșală [nr. 292]. Muzica cântă în uliță. Feciorii se strâng în jurul scării de la pridvorul casei. În capul scării stau cei doi băieți ai gazdei. Vătavul mare urcă pe prima scară, pentru a fi deasupra feciorilor. Încep de îndată colindul „Sub cea verde”. Gazdele îngână și ele colindul cu feciorii. La mijlocul acestei colinzi se poticnesc [de oboseală, probabil]. Văzând că feciorii se corectează și continuă, unul dintre flăcăii gazdei spune glumind: „Gata, terminați-o!” Printre feciori s-a amestecat și un băiețel mai mic, care încearcă să-i ajute.

61. 18:23 – Ceata începe apoi direct colindul de fecior „[Câncii-s dalgii]”, pe care îl cântă de două ori, o dată pentru Bebe și o dată pentru Narcis.

62. 18:26 – Gazda deschide larg ușa casei, poftindu-i înăuntru. În casă este foarte multă lume adunată [rude, prieteni, vecini deja colindați etc.]. Vătavul intră primul și se așează în camera din față, după masă. Muzicanții încep jocul turcii. Turca joacă în mijlocul camerei. Turcașul(2) stă în jurul turcii să nu se agățe de ceva. După ce se termină primul joc, cineva de-al casei spune: „Zi mă și baba!” Muzicanții încep să cânte baba, iar turca joacă. Lângă vătavul mare, la masă, stau așezate alte persoane din familia gazdei. Muzicanții stau în partea dreaptă a camerei [unii s-au așezat, alții stau în picioare]. Turca sare la gazdă și cere să fie plătită. În acest moment, muzicanții nu cântă. Turca la capul familiei, apoi la un fiu al acestuia. Se face mult haz. Când turca se apropie de gazdă, toboșarul strigă: „Bă, vezi să nu iai trichinoză!” Lumea începe să râdă. O fată răspunde: „Trichinoza e numai la păsări, bă!”

63. 18:30 – Muzicanții încep să cânte o învârtită. În camera din față joacă trei perechi, și tineri și oameni mai în vârstă, iar în camera de la intrare joacă un fecior.

64. 18:33 – Muzicanții interpretează o poșovoaică. În camera din față joacă aceleași perechi. Gazda bagă vătavului mare banii în bischin, iar chimnițerul

ia de pe masă cinstea. – Vătavul mare se ridică și toți încep să iasă. O femeie din vecini îl întreabă pe vătav: „De ce nu mai stați?” – Vătavul mare: „Ne grăbim tanti, că incuie lumea porțile și rămânem fără cinste.”

65. 18:35 – Feciorii pleacă mai departe pe uliță în sus. [...]

[Continuă să colinde până la miezul nopții. La final colindă și în țigănice. Și aici lucrurile se desfășoară după aceleași reguli, numai că darul constă doar în bani.]

26 decembrie 2001, a doua zi de Crăciun

În noaptea dinspre 25 spre 26, vătavul mare, vătavul mic și turcașul(1) au dormit în casa pe care au închiriat-o și pe care ei o numesc „la gazdă”. Este o casă bătrânească cu vreo trei încăperi. Nu mai locuiește nimeni în ea. Proprietarii locuiesc într-o casă mai nouă, tot în Comăna de Jos, fapt pentru care au închiriat această casă feciorilor. Aici, în camera din spate (care este încuiată cu lacăt), sunt adunate darurile pe care feciorii le-au primit din sat (colaci, cozonaci, băutură etc.). Cei trei feciori mai sus amintiți au dormit în felul următor: vătavul mare pe o canapea, iar vătavul mic și turcașul(1) pe câte un fotoliu deschis. În cameră nu este prea mult mobilier. În afara de cele amintite, mai au o măsură mică și două bănci. Soba de teracotă este încălzită cu lemne. Lângă sobă feciorii au o ladă cu sticle de bere pentru propriul uz, iar pe masă este un cozonac feliat, uscat. Turcașul(2) și chimnițerul s-au dus să se culce acasă, pe motiv „că nu pot schimba patul”, ceilalți feciori făcând haz pe această temă.]

66. 8:30 – Cei trei feciori care au dormit la gazdă sunt treziți acum de Dinu lu' Predel și de mine. Dinu le bate în geam să-i întrebe de programul de astăzi. Vătavul mare vine și deschide ușa.

67. 8:40 – Feciorii mai stau culcați. Intră în cameră saxofonistul, venit de acasă să întrebe pe la ce oră merg să colinde prin satele vecine. Dinu Predel pleacă să-l cheme și pe taragotist care, fiind din satul vecin [Ticușu Nou], a dormit acasă la vătavul mic. Vine „la gazdă” și un băiat din sat să vadă ce fac feciorii.

68. 9:00 – Intră în cameră mama turcașului(1): „Ce faceți mă, nu v-ați trezit?! No, hidați, să vă îmbrăcați!” Aceasta îi ajută pe cei trei feciori să se îmbrace, de această dată însă în haine „de stradă”.

69. 9:20 – Muzicanții și restul celor veniți la gazdă pleacă. Feciorii incuie și pleacă fiecare la el acasă să mănânce. [...]

70. 9:45 – Toți cei cinci feciori din ceată, plus încă vreo doi din afara cetei și muzicanții s-au strâns la casa vătavului mare.

71. 9:50 – Se înghesuie în două mașini Dacia, pun turca în portbagaj și pleacă să-și colinde prietenii și rudele din satele vecine. [Din lipsă de locuri în mașini nu am putut merge cu ei la colindat în aceste sate. Din ceea ce mi-au povestit băieții după aceea, știu că au colindat mai întâi în satul Veneția de Jos, apoi în satul Comăna de Sus și, în final, în Crihalma. Pe drumul de întoarcere din Comăna de Sus li s-ar fi stricat o mașină, pierzând ceva timp pentru a o repara.]

72. 17:00 – La căminul cultural din Comăna de Jos au început pregătirile pentru joc. Căminul este încălzit cu două sobe mari de tablă, focul fiind făcut cu lemne. Pe scena căminului cultural formația lui Dan Mureșan din Comăna de Jos și-a montat aparatura, iar acum face ultimele probe. Este una dintre cele mai renumite formații din zonă, fiind solicitată atât la nunțile ce au loc în apropiere, cât și la jocuri și baluri. Formația are o stație cu patru boxe, un mixer de sunet, două „baterii”, „clape” [baterie = orgă electronică], una Casio și una Yamaha, o instalație de tobe [trei tobe mici și una mare] și talgere și o chitară electronică. Vor cânta: Constantin Miclăuș – taragot; Ciprian Irod – orgă electronică; Dan Mureșan – chitară bas [electronică] și Romeo Lancea – tobe. S-au mai strâns în cămin vătavul mic, turcașul(1) și câțiva copii care fug unul după altul, jucându-se.

73. 17:05 – Formația începe să cânte o melodie de petrecere. Între timp intră șase fete, toate în costume tradiționale de sărbătoare. Vătavu mare, încă un fecior din afara cetei [Marius Mon], care și el poartă costum tradițional,

turcașul(1) și chimnișerul, alături de fete, încep să danseze în cerc, pe loc, fără să se prindă de mâini sau de umeri, ci doar pășind și mișcând umerii în ritm.

74. 17:12 – Formația încheie melodia și începe să facă probe de microfon. Tinerii stau de vorbă în mijlocul locului de dans. Continuă să apară copii, dar și câțiva bătrâni care se așează pe scaunele de pe margine și privesc.

75. 17:15 – Formația începe să cânte alături de un solist vocal un „cântec de mahala” [manea] „Pă mândra cu ochii verzi”: „Mândra care-i faină tare/Au, au, au inima mea/Ea te-nșală până moare/Au, au, au inima mea.” Dansează trei perechi: turcașul(1) cu o fată [o dă mereu pe sub mână], chimnișerul cu o fată [dansează legănat] și un alt fecior cu o altă fată. Spre sfârșitul melodiei vătavul mic invită și el o fată la dans.

76. 17:19 – Formația cântă instrumental un Brău de Banat [taragotistul cântă linia melodică, iar restul o armonizează]: „Ochi ca mândra n-are nima/Numa' mândra bat-o vina...”. Tineretul joacă ca la învățată. Vătavul mic cu Elena Mon joacă singuri, Marius Mon joacă cu două fete în cerc, iar turcașul(1) cu chimnișerul formează un cerc luând între ei două fete. Marius Mon a pus pe cap, în glumă, o căciulă cu vâstră a unuia dintre feciorii din ceată, lăsând-o pe a sa deoparte. După ce se termină melodia, formația face o mică pauză, reglând aparatura.

77. 17:23 – Formația începe alături de solistul vocal un nou „cântec de mahala”: „Vinul și puierile/Fac pe lume zilele”. Taragotistul face pauză. Dansează aceiași tineri, într-un cerc mare, privind spre interior.

78. 17:25 – Formația interpretează alături de solist o hațegană: „Duce-m-oi și n-oi veni”. Dansează cinci perechi în mijlocul căminului. Pe lângă feciorii din ceată și restul tinerilor îmbrăcați tradițional au început să intre în joc tineri căsătoriți din sat, îmbrăcați „civil”. Joacă cinci perechi adunate în mijlocul căminului.

79. 17:30 – Începe un vals instrumental [solo: taragot]. În mijlocul căminului dansează șase perechi. Ușa căminului se deschide mereu. Întră grupuri și grupulețe: copii, tineri, bătrâni. Bătrânii se așează pe scaune, pe partea dreaptă a sălii, pentru a privi jocul. Fetele și ele stau pe margini, așteptând să fie invitate la joc de către feciori. Unii copii alegă prin cămin, unii dansează, iar alții stau alături de bunicii lor pe bănci.

80. 17:35 – Formația cântă un blues, linia melodică fiind interpretată la orga electronică. Solistul vocal și taragotistul stau deoparte în spatele formației. Dansează șase perechi, în special tineri.

81. 17:50 – Taragotistul începe o învățată, stând pe scaun în dreptul microfonului. După el începe formația să facă armonie. Joacă trei perechi: vătavul mic cu Elena Mon, turcașul(1) cu o rudă de a sa și Marius Mon cu una dintre fetele îmbrăcate tradițional. Mai apoi intră în joc și turcașul(2) cu o fată. Pe margine s-au prins și patru fetițe mici învățându-se două câte două.

82. 17:58 – Taragotul trece la o poșovoaică. Alături de perechile amintite, intră în joc și o pereche de căsătoriți [având în jur de 50 de ani] și alte două perechi de țigani, tineri căsătoriți. Chitaristul se oprește din cântat și își aprinde o țigară mergând în spatele formației, la masă, unde s-au strâns mai mulți băieți să bea.

83. 18:01 – Formația nu mai cântă, iar instrumentiștii merg la masa de pe scenă și beau cu toții rachiu dintr-un bidon. Cei care au dansat rămân în picioare și povestesc. În holul căminului niște copii au aruncat o petardă. Lumea tresare.

84. 18:12 – Intră în cămin vătavul mare, venit de acasă, de la masă.

85. 18:15 – Formația începe să cânte din nou. Solistul vocal interpretează un vals: „Printre flori cu parfum”. Începe să danseze o pereche de căsătoriți [el îmbrăcat în costum, cu cravată, ea într-o rochie de lână]. Mai apoi li se mai alătură alte patru perechi, printre care și cei doi vătavi cu câte o fată.

86. 18:17 – În mijlocul sălii sunt deja nouă perechi. Toți cei cinci feciori din ceată dansează cu câte o fată.

87. 18:20 – Formația cântă un blues, linia melodică fiind cântată la orgă. În mijlocul sălii dansează zece perechi: patru de căsătoriți, cinci de tineri, una de copii. În cămin sunt 70 de oameni, excluzând instrumentiștii.

88. 18:26 – Solistul vocal începe un cântec de mahala: „Ochii tăi îmi plac/Și n-am ce să fac/Nici nu mă gândesc/Ca să-i ocolesc”. Dansează aceleași zece perechi, cărora li se alătură „Dinu lu' Predel cu nevasta sa.

89. 18:30 – Solistul continuă cu un nou cântec de mahala: „Tu și eu/Tot mereu/Ca să ne iubim/Ș-amândoi să fim”. Dansează două perechi de oameni în vârstă, iar cinci tineri au făcut un cerc lângă scenă.

90. 18:35 – Același solist începe o manea: „Țiganii, țiganii din țiganie/Toți îmi poartă dușmănie/Of, of, of, of mor toți țiganii/Când vine Leo ș-aruncă cu banii.” S-au făcut două cercuri: unul de șase persoane, celălalt de șaisprezece.

91. 18:40 – Se ridică pe rând de pe bănci încă trei perechi de tineri căsătoriți. Ciprian Irod face o dedicație: „Din partea mea pentru Sivu [vătavul mare] și toți cetașii din ceată.”

92. 18:45 – Formația interpretează un „cântec de mahala”: „Mie-mi bate inima/Când se face dragostea”. Se face un cerc mare din zece tineri, printre care și vătavul mare, vătavul mic și turcașul(2). Turcașul(1) dansează separat cu o fată.

93. 18:50 – Solistul vocal și chitaristul încetează să cânte, retrăgându-se la masa din spate. Taragotistul începe o învățată, acompaniat de ritmul tobelor și de armonia orgii. Joacă unsprezece perechi și două grupuri a câte un fecior și două fete fiecare. Dinu lu' Predel strigă:

hai, Mândra care joacă bine  
Strânge-o-n brață lângă tine

hai, Mândra care joacă rău

Fă-o pod peste pârâu ,măi

Fetele strigă după fiecare vers al strigăturii: „Uiu-iu-iu-iu-iu”.

Mândrulucă, mândrulucă ,măi

Face-te-ai fântână-n luncă ,măi

Și buzele păhărele

hai, Să beau io apă din ele ,măi

94. 18:54 – Taragotistul începe o poșovoaică. Dansează aceleași perechi deja formate, cărora li se alătură un bătrân care invită o nevastă tânără la joc.

95. 58 – Formația se oprește din cântat. Instrumentiștii se ridică și coboară de pe scenă îndreptându-se spre ușă pentru a pleca la masă. Lumea discută zgomotos. Se aud oameni vorbind: „Noi ne ducem la masă și mai venim mai târziu” – „Hidați, că și muzica pleacă la masă.”

96. 19:00 – Căminul se goleşte încet. Rămân în urmă feciorii din ceată pentru a înclua sala.[...]

27 decembrie 2001, a treia zi de Crăciun (Sfântul Ștefan)

[Astăzi feciorii s-au trezit mai târziu, au mâncat fiecare la casa lui și apoi s-au strâns la căminul cultural.]

97. 15:45 – Cei cinci feciori din ceată, îmbrăcați în costume tradiționale, s-au strâns la căminul cultural pentru a aștepta începerea jocului. Stau adunați în jurul sobei și povestesc despre cele petrecute în zilele precedente.

98. 15:50 – Intră în sală trei instrumentiști din formație [Ciprian Irod, Dan Mureșan și Romeo Lancea]. Se îndreaptă spre scenă pentru a monta microfoanele. Aparatura fusese lăsată peste noapte în cămin.

99. 16:00 – Câteva femei au deschis ușa la cămin să vadă dacă nu a început jocul, apoi au plecat.[...] [Abia în jur de ora 17:00 încep să se adune unul câte unul oamenii în căminul cultural.]

100. 17:35 – În sala căminului cultural s-au adunat 45 de persoane [exceptând instrumentiștii]. Tinerii stau în jurul sobei și povestesc. Dansează mai mult copii.

101. 17:37 – Formația începe să cânte un blues cu interpretare vocală. Cântă Crian Irod: „Din câți oameni sunt pe lume”. Dansează șapte perechi, dintre care patru feciori din ceată [chimnișerul nu dansează] cu câte o fată fiecare.

102. 17:40 – Niște copii neastâmpărați au aruncat o petardă în ușa căminului. Lumea tresare, dar fără să intervină. Astăzi doar cei cinci feciori din ceată poartă costume tradiționale, restul tineretului este îmbrăcat „civil”. Nu au venit părinți. Este mai mult tineret. O singură bătrână a intrat și s-a așezat pe un scaun, alături de o tânără nevastă.

103. 17:45 – Formația începe un „cântec de mahala”: „Nu am casă, nu am bani/ Nu am pe lume dușmani”. Continuă să danseze aceleași perechi. Vătavul mare face semn chimnițerului să se ridice de pe scaun și să invite o fată la dans. Acesta face semn că nu are pe cine. Vătavul îi arată o fată. Chimnițerul strâmbă din nas. Atunci vătavul mare zâmbește iertător.

104. 17:49 – Același solist vocal cântă un cântec de petrecere: „Domnișoară, domnișoară”. Perechiile de la dansul precedent se desfac și se adună cu toți într-un cerc, în mijlocul căminului, dansând individual. Cercul se mărește, ajungând la 32 de persoane.

105. 17:52 – În holul de la intrarea în cămin copiii mai aruncă o petardă. Nimeni nu mai reacționează. Unii băieți fumează, alții au în mână câte o bere. Vătavul mic intră în mijlocul jocului. Turcașul(1) aruncă cu o bucată de hârtie mototolită în el, la care încep să râdă amândoi.

106. 17:55 – Vătavul mare a ieșit pentru puțin din joc, apoi se întoarce mândru că a făcut rost de o petardă. O aruncă în mijlocul cercului. Turcașul(2), pentru a nu o lăsa să explodeze, pune piciorul pe ea. Petarda îi explodează sub picior. Toți încep să râdă cu poftă. [Pentru că nu este lume, jocul nu s-a mai prelungit, terminându-se după ora 18:00. Fiecare a plecat la casa lui.]

#### 28 decembrie 2001, a patra zi de Crăciun (Burduhoazele)

[Astăzi „se fac burduhoazele”. Feciorii din ceată și cei doi colăceri se maschează și umblă prin sat pe la fete. Dimineață nu s-a petrecut nimic deosebit. Fiecare a stat la casa lui și abia la ora prânzului au început feciorii să se strângă la casa vătavului mare.]

107. 14:00 – Vătavul mare și cu vătavul mic au fost acasă la cel din urmă. Apoi au fost s-o ia de acasă pe Elena Mon pentru ca aceasta să îi ajute să se mascheze. Acum intră cu toții în curtea vătavului mare. Aici mamele celor cinci feciori din ceată s-au adunat în bucătărie pentru a pregăti masa vătavului, ce va avea loc în această seară. Muncesc de zor în bucătărie, unde nu se poate sta de aburi.

108. 14:05 – Vătavul mic, vătavul mare, tanti Jenica [mama vătavului mare] și Elena Mon intră într-o odaie a casei, unde cea din urmă începe să-l mascheze pe vătavul mic.

109. 14:15 – Turcașul(2) intră în curte, gata îmbrăcat în boreasă. Mamele feciorilor vin și ele din bucătărie să se amuze pe seama odraslelor lor. Elena Mon îi machează, pe rând, pe vătavul mic și pe turcașul(2). Mamele feciorilor îi sar fetei în ajutor râzând și amuzându-se copios. Este o atmosferă veselă. O femeie se adresează vătavului mic, râzând: „Vai, da' ce țate ai, mă!”, la care mama acestuia zice: „Dragul de el, fetița lu' mama!” Cei din jur râd cu poftă.

110. 14:20 – Vătavul mare este ajutat de mama sa să-și îmbrace costumele. La un moment dat acesta îi spune mamei sale: „Adă tu mamă o cămașă curată, ori tot cu aia de la Crăciun mă trimiți!” Femeile râd.

111. 14:23 – Turcașul(1) intră în casă, gata îmbrăcat în costum tradițional. Împreună cu el intră în holul casei și colăcerii. Turcașul(1) strigă, pentru a se face auzit printre hohotele de râs din odaie: „Dați-mi și mie crema aia neagră să-i fac pă aștia pă față!” Mama vătavului mare se duce și-i aduce crema de pantofi. „Na mă, dă-i! Fă-l frumos pă Ciau-Bau!”. Turcașul începe să-i mânjească pe colăceri cu cremă neagră de pantofi pe față.

112. 14:28 – Turcașul(1) agată colăcerului(2) hârtie igienică la pălărie. Ceilalți au terminat cu mascatul, iar acum femeile îi admiră râzând. O femeie îi ridiculizează: „Dragii mamii frumoși!” Mama vătavului mare se întoarce în cameră râzând: „Bă, ce i-ați făcut lu' Ciau-Bau săracul!”

#### Vestimentația „burduhoazelor”

Vătavul mare – are același costum tradițional ca la colindat: cizme, cioareci, cămașă albă de în, pieptar, haină neagră de postav, căciulă neagră de astrahan cu văstră. În mână dreaptă ține o ploscă cu rachiu, iar în cea stângă ține bățul cu panglică tricoloră pe care l-a purtat și la colindat.

Vătavul mic – este îmbrăcat în domnișoară, purtând o pereche de iegări (pantaloni elastici ce se mulează pe picior) albaștri deschiși și peste ei o fustiță scurtă roz, cu dantelă la capăt. Peste fustiță are o basma roșie cu flori, îndoită pe diagonală și innodată în jurul brăului. În partea de sus poartă un tricou negru elastic, în care a bagat partu perechi de ciorapi pentru a imita sânii. Peste tricou poartă o cămașuță roz de damă. Cele două colțuri din partea de jos ale cămașii sunt innodate. În picioare poartă două perechi de ciorapi de culori diferite și o pereche de sandale de piele, vechi. Pe cap poartă o pălărie de rafie albă cu panglică roșie lăsată ușor spre spate. Pe după gât are agățată o poșetuță uzată din vinilin negru. Pe față este fardat în mod exagerat (rujat, rimelat etc.). Turcașul (1) – poartă aceeași vestimentație tradițională ca la colindat, asemenea vătavului mare. Spre deosebire de acesta însă nu mai poartă haina neagră de postav. În spinare poartă turca. Turcașul (2) – este îmbrăcat în boreasă (nevastă), purtând un costum tradițional femeiesc, cum purtau pe vremuri nevestele din Comăna de Jos. În picioare poartă cizmele negre cu tureac înalt pe care le-a avut și la colindat. Corpul îi este acoperit de o ie bătrânească cu poale. Peste poale poartă o fustă de postav negru, încrețită în talie, numită androc. Iar peste androc, în față, are legat un șurț negru cu flori roșii imprimate. Peste ie, în partea de sus, a îmbrăcat o haină neagră de postav, lăsată descheiată în față. Pe cap are o broboadă de lână cafenie. Pe marginile de lângă urechi ale broboadei a introdus câte un cocean de porumb care, umflând broboada, sunt menite să imite căița cu rețe, o veche podoabă a capului la nevestele din Comăna de Jos. Deasupra gurii are desenate, cu creion negru, mustați. Chimnițerul – este îmbrăcat în soldat. Are ghete în picioare, șosete de lână albe, răsucite în afară, pantaloni verzi de camuflaj și o haină, de asemenea, de camuflaj. Haina este strânsă în talie cu o curea. Pe dedesubt poartă o bluză mov cu glugă, gluga ținând-o pe cap. Peste glugă mai are un chipiu negru cu cozoroc. Pe față, în jurul gurii, este vopsit cu vopsea neagră, în forme ce imită mustața și ciocul. Colăcerul (1) – (Gheorghe Costea) este îmbrăcat în blugi albaștri rupți, într-o haină neagră de postav și o căciulă maronie dintr-o imitație de lână. Fața îi este măzgălită în întregime cu cremă neagră de pantofi. În spate, îi este legată așa-zisa burduhoază, o salopetă albastră, cusută bine la capetele manșetelor și umplută până la refuz cu paie. La gulerul șalopetei, sus, este pusă o căciulă de lână neagră, și ea umplută cu paie.

Între cracii pantalonului este cusută o bucată cilindrică de carton îmbrăcată în pânză roșie, menită să sugereze organul genital masculin. În mână dreaptă ține două tălângi mari, iar în cea stângă un măturoi de nuiele. Colăcerul (2) – (Ion Tincu, zis Ciau-Bau) poartă cizme de blană neagră, o fustă murdară de pânză subțire, gri, un jersu de lână bej încheiat cu nasturi și o haină albastră de muncitor. Pe cap poartă o broboadă neagră de lână, legată sub bărbie, și o pălărie de rafie roz, în jurul căreia, în loc de panglică, este legată hârtie igienică. În mână are o talangă. Pe față este măzgălit cu cremă neagră de pantofi.

113. 14:30 – Feciorii ies în curte unde sunt așteptați de alți doi băieți din sat dornici să-i însotească. Iese din casă mai întâi vătavul mic imitând mersul unei domnișoare. După el iese vătavul mare lovindu-l cu bățul peste fund pe

vătavul mic. Urmează turcașul(2) și chimniterul, apoi colăcerii și turcașul(1) cu turca. Muzicanții, astăzi trei la număr [toboșarul, acordeonistul și saxofonistul], îi așteaptă pe feciori în uliță. O femeie mai bătrână strigă după ei: „Bă, bă Sivule, să mergeți frumos la braț, bă! Să-ți iai boreasa la braț! Tu [se referă la turcașul(2)] să mergi cu el [cu vătavul mare], nu mergeți așa...”

114. 14:31 – La ieșirea feciorilor în mijlocul uliții, muzicanții încep o sârbă. Feciorii încep să salte pe loc. Vătavul mare ia o gură de rachiul din ploscă, după care așează plosca pe jos, lângă turcașul(1). Acesta din urmă începe să joace turca pe loc, pe ritmul sârbei, însă ținând capul mereu afară și stând în poziție dreaptă. Colăcerii încep să miște din tălângi și să strige cât îi ține gura: „Huooooo, huooooo...”. Vătavul mare se prinde lângă turcașul(2) și începe să joace. De îndată li se alătură și restul feciorilor, mamele acestora și colăcerul(2). Colăcerul(1), cel cu burduhoaza în spate, nu intră în sârbă, ci sare, în ritm, în afara cercului format. Turca este jucată în mijlocul sârbei. Se prostesc, tipă și se măscăresc, care cum poate mai tare. La un moment dat, vătavul mare alunecă pe gheață și cade pe spate. Căciula îi zboară de pe cap. Lumea râde cu poftă. Oamenii de la crășma de vizavi au ieșit cu toții să vadă burduhoazele.

115. 14:33 – Muzicanții răresc ritmul indicând finalul sârbei. Un fecior strigă în gura mare: „Hidați mă în p...da mății! Hidați să mergem!” Feciorii se aliniază în alai și pornesc pe uliță în jos, la fetele din sat. Au de mers numai la cele care i-au primit în casă la colindat, în total 13 fete. Iau satul în aceeași ordine ca la colindat. Colăcerii o iau înainte fugind și strigând: laaahooooo!. Faç zgomote cu talângile și încearcă să-i sperie pe toți copiii care le ies în cale. În alai vine mai întâi vătavul mare, ducându-l la braț pe turcașul(2)-boreasă. În spatele lor vin turcașul(1) cu turca în spinare și apoi vătavul mic-domnișoară purtat la braț pe o parte de chimniter, pe de alta de un fecior din afara cetei. În urma lor vin și muzicanții și alți doi băieți, mai tineri.

116. 14:36 – În fața unei porți stau doi copii și privesc alaiul trecând. Colăcerii sar la ei, strigând și făcând zgomot cu talângile. Colăcerul(1) dă să-i atingă cu măturoidul. Copiii fug speriați în casă.

117. 14:37 – Intră în curte la Dinu lu' Predel. Colăcerii intră primii în curte strigând și făcând zarvă mare. Se duc în fugă drept în casă încercând să le sperie pe femeile de aici. Colăcerul(2) sare să le pupe pe nevasta și pe fata lui Dinu. Acestea tipă speriate. În tot acest timp feciorii așteaptă afară.

118. 14:38 – În momentul în care colăcerii ies în curte, feciorii intră în casă alături de muzicanți. Intră întâi vătavul mare, apoi vătavul mic. La vederea acestuia din urmă, Dinu râde: „Vai, da' ce domnișoară frumoasă!” Le urmează apoi: turcașul(2), turcașul(1) cu turca și chimniterul cu alți feciori. Muzicanții se opresc în ușă. Vătavul mic se așează pe pat, în brațele unui flăcău, aprinzându-și o țigară. Lângă el se așează turcașul(2). Dinu îi dă bani vătavului mare. Acesta îi bagă în buzunar. Nu știu despre ce bani este vorba [de obicei burduhoazele nu se plătesc].

119. 14:40 – Muzicanții încep brăul turcii. Turca este jucată de turcașul(1) în mijlocul odăii, în același fel ca la colindatul de Crăciun. Între timp vătavul mare toarnă băutură în pahare din sticla găsită pe masă și merge apoi printre feciori servindu-i. După aproximativ 30 de secunde muzicanții se opresc. Turca sare la Dinu și „cere bani”. Acesta îi dă turcașului(1) bani, prin deschizătura de sub cioc. Turca se pleacă în fața lui în semn de mulțumire. Apoi turca sare la nevasta acestuia. Aceasta strigă: „Stai acolo, stai acolo să nu te apropii de sobă!” Apoi îi dă și ea bani. Turca sare și la fiul lui Dinu în același fel, primind bani și de la acesta. Turca se pleacă și se retrage. Fata gazdei observă mâhnită: „Pe mine nu?...” Feciorii răd. Turca sare și la ea. Aceasta îi dă bani, după care turca se pleacă din nou și se retrage. De data aceasta, turcașul(1) este coordonat de un alt fecior, din afara cetei, care preluând atribuțiile turcașului(2), îndreaptă turca în direcțiile potrivite și ține căciula turcașului atâta timp cât acesta stă în turcă.

120. 14:50 – Prefăcându-se că îl sărută pe feciorul ce îl ține în brațe, vătavul mic-domnișoară stămește răsul lumii din jur. Vătavul mare îl împinge cap în cap, provocând și mai mare haz. Fata gazdei observă: „Vezi că i-ai luat tot rujul de pe buze!”. Dinu merge pe la fiecare fecior și ciocnește cu ei zicând: „La mulți ani, băieți!” Un fecior se adresează vătavului mic, stărnind din nou răsul lumii: „Vai ce sexi ești!” Un băiat zice: „Haideti să-i zicem Alina [vătavului mic], la care fata gazdei spune: „Stropinela, mai bine!” Feciorul ce îl ține pe vătavul mic în brațe își aprinde și el o țigară. Dinu iese în curte și îi cheamă și pe colăcerii înăuntru, pentru a-i cinsti cu băutură. Văzându-l pe colăcerul(1), Dinu observă: „Bă, da' ești dracu gol, bă!” Acesta îi răspunde: „Să ghie Anul Nou cu bine!”

121. 14:53 – Saxofonistul începe o învărtită. După el începe și toboșarul să țină ritmul. Liviu Iepure a plecat să-și schimbe acordeonul. Vătavul mic îl ia de mână pe colăcerul(2), îl dă o dată pe sub mână, după care începe să joace cu el, continuând în același timp să fumeze. Un fecior observă: „Bă loane, cum te joacă!” Chimniterul se adresează turcașului(2): „Haide mamă bătrână!”, luându-l la joc. Apoi, intră în joc și Dinu cu nevasta sa. Dinu începe o strigătură:

hai, Ușurel Țs ușurel ,mă  
Ușurel ca un inel ,mă  
Ușurel Țs ca pământu', mă  
da, D-ai-a mă bate vântu', mă

122. 14:56 – O fată și un fecior, invitați ai lui Dinu, se prind și ei în joc. Un fecior de pe margine strigă ironic:

hai, N-o-nvarti pă lelea iute ,mă  
Că să făsăie și pute ,mă  
da, N-o-nvarti pe lelea tare  
Că să udă pă picioare

123. 14:57 – Fata lui Dinu vine cu un carton, pe care, cu ajutorul tatălui ei, îl agață vătavului mic-domnișoară pe spate. Pe carton este scris cu pixul: „Sunt fierbinte. Sunați la: 89898989...”

124. 14:58 – Muzicanții încep o hațegană. Dansează vătavul mic cu fata gazdei și chimniterul cu turcașul(2). Turcașul(1) stă pe pat ținând turca în brațe.

125. 15:00 – Muzicanții încep o poșovoaică. Perechilor amintite li se alătură și colăcerul(2) cu nevasta gazdei și încă doi tineri. Un fecior strigă către turcașul(2)-boreasă: „Hai joacă babă, joacă babă!” Apoi către vătavul mic-domnișoară: „Joacă ferbinte...! P...da mății!” Între timp apare și acordeonistul, după care s-a așteptat.

126. 15:10 – Încep să iasă din casă dezorganizați. Vătavul mare rămâne ultimul. Muzicanții cântă purtata. Colăcerii o iau înainte pe uliță, încercând să sperie copiii prin zgomotele pe care le fac. În urma lor vine alaiul.

127. 15:15 – Alaiul iese pe câmp în cea mai mare dezorganizare. Vătavul este lăsat la urmă, muzica merge înainte, vătavul mic-domnișoară este purtat de alți doi feciori la braț, iar restul – care pe unde poate. Intră apoi, trecând peste o punte, în partea de „Vale” a satului. Colăcerii o iau înainte fugând, strigând și făcând zgomot din tălângi. Restul merg în ritmul muzicii, răsând. Ordinea feciorilor în alai se schimbă continuu: turca o ia acum înainte, după ea vătavul mare și chimniterul, vătavul mic dus la braț de doi feciori din afara turcii, apoi muzicanții iar, în final, vreo zece copii curioși care îi urmează.

128. 15:25 – Intră în curtea lui Valer Ițu. Colăcerii intră direct în casă făcând zgomote puternice. Colăcerul(2) le pupă pe femeile din casă. Acestea la început nu se lasă, apoi tipă și se dau bătute. Alaiul așteaptă afară, la ușa de la intrare în verandă.

129. 15:27 – Colăcerii ies în curte, iar feciorii intră în casă. Intră mai întâi vătavul, apoi turcașii, după ei vătavul mic luat pe sus de chimniterul-cătană și de încă un fecior. Văzându-i, o fată observă: „Uite, mă, ce fac tâmpiții!” Intră



apoi și muzicanții. Copiii așteaptă în curte zădărându-i pe colăceri. Casa este plină de rude ale gazdei. Feciorii-burduhoaze strigă cât îi ține gura: „Huuuuoooo!” În casă, turca începe să joace brăul turcii și apoi baba. Jocurile sunt mult mai scurte decât la colindat [cca. 30 secunde fiecare]. În timp ce turca este jucată, gazda face semne fiicei sale să aducă prăjiturile.

130. 15:28 - Turca sare la gazdă „cerând bani”. Gazda îi înmânează turcașului(1) bani prin deschizătura de sub cioc. Turca se pleacă în fața acestuia, mulțumită. Sare apoi la Ionela, fiica gazdei. Acesta procedează la fel. În acest timp, o femeie, invitată de-a gazdei, remarcă în legătură cu vătavul mic-domnișoară: „Da' nu ți-ai luat un celular, mă? Ce, Dumnezeu, domnișoară ești tu fără celular?” Nevasta gazdei, făcând referire la cartonul de pe spatele vătavului mic, spune: „Unii ți-ai celularul, că te sunam?” Lumea râde. Un fecior venit cu cei din ceată servește lumea cu rachiul pus pe masă de către gazdă. Turcașul(1) s-a așezat pe pat, ținând turca în spate. Câteva fete îi desenează cu ruj vătavului mic-domnișoară, câte o inimioară pe fiecare obraz, amuzând lumea din jur. Un fecior din afara cetei, împins de altul, îl înjură cu voce tare: „Da' du-te mă-n...”. Nimeni nu tresare.

131. 15:31 - Muzicanții încep să cânte o învărtită. Încep să joace vătavul mic-domnișoară cu Ionela, fata gazdei. Intră apoi în joc și o altă pereche de tineri și, către finalul melodiei, joacă și turcașul(2)-boreasă cu chimnițerul. Într-un timp gazda servește lumea cu vin roșu. Vătavul mare stă de vorbă cu câțiva invitați ai gazdei. Ceilalți feciori vorbesc între ei. Colăcerii sunt și ei poftiți în casă. Văzându-l pe Ciau Bau [colăcerul(2)], un bărbat remarcă: „Da' cin' te-o făcut așa pă față, bă? Cin' te-o făcut, că bine te-o făcut!” Niște copii aruncă din curte o petardă în veranda casei. Lumea tresare.

132. 15:33 - Într-un timp au mai apărut câțiva prieteni de-ai gazdelor. Gazda strigă: „Luminița, haida-ți în casă, nu stați acolo! Hidați în casă!” Aceștia intră, spunând: „Bună zăua! Salut!” Muzicanții încep o poșovoaică. Joacă colăcerul(2) cu o fată dintre invitați. Alături de ei joacă un fecior din afara cetei cu fata gazdei. Chimnițerul cu vătavul mic și cu turcașul (2) sar de capul lor într-un colț al camerei. Într-un timp și vătavul mic-domnișoară și chimnițerul-cătană și-au aprins câte o țigară. În general, pașii jocului nu sunt respectați de către nici unii dintre jucători. Se sare în voie. Muzicanții nu termină melodiile, ci le lasă suspendate pe note acute.

133. 15:38 - Ies din casă care cum apucă și pleacă mai departe pe la fete. Colăcerii o iau înainte strigând: „Huuuuoooo...”[...] [Feciorii au continuat să meargă la restul de 11 fete care iau primit în casă la colindatul de Crăciun. Seara a avut loc masa vătavului, la vătavul mare acasă, unde au participat mai mulți tineri din sat.]

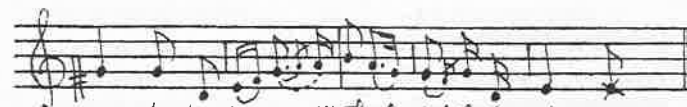
## ANEXA 2

### Folclor muzical: colinde și melodii de joc ale cetei

1). Allegro vivace / ♩ = 160

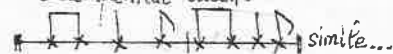


Sub cea ver- de dum-bră-vi-ță, Sub cea



ver- de dum-bră-vi-ță, Flor-le dal-be lemn de măr.

Clămpinițul turcii:



simile...

#### COLIND „Sub cea verde”

Culegător: G.P. Meiu.

Informatori: Iosif Lancea, 21 ani; Gh. Vlad, 18 ani;

Ion Costea, 18 ani; Gh. Costea, 17 ani; Iulian Costea, 16 ani

Locul culegerii: Comăna de Jos, jud. Brașov.

Data înregistrării: 24-XII-2001.

Transcriere muzicală: Prof. Dr. Constantin Catrina.

Sub cea verde dumbrăviță  
Flor'le dalbe, lemn de măr!  
Este-o dalbă chiliuță.  
Da-n chilie cine șade?  
Șade doi șinți podobiți.  
Dați-mi toaca cerului,  
Să mi-ți cânte cocoșii,

Să se scoale preoții.  
Să meargă la biserică,  
Să citeasc-o carte sfântă  
Carte sfântă cine-ascultă?  
Da' mi-ascultă Maica Sfântă,  
Căci mâine e cea zi mare,  
Cea zi mare sărbătoare.

2).

*Allegro* /  $\text{♩} = 140$

păi, Des-chi-de u-șă creș-ti-ne, Des-chi-de u-  
 șă creș-ti-ne, C-am re-rit și - noi la ti-ne, La mulți  
 ani, mulți ani cu bi-ne.

## COLIND „Deschide ușa creștine”

Culegător: G.P. Meiu.

Informatori: Iosif Lancea, 21 ani; Gh. Vlad, 18 ani;  
 Ion Costea, 18 ani; Gh. Costea, 17 ani; Iulian Costea, 16 ani.

Locul culegerii: Comăna de Jos, jud. Brașov.

Data înregistrării: 24-XII-2001.

Transcriere muzicală: Prof. Dr. Constantin Catrina.

Deschide ușa creștine,  
 C-am venit și noi la tine.  
 La mulți ani, mulți ani cu bine!  
 Și la Viflaim am fost,  
 Unde s-a născut Hristos.  
 Ș-am văzut și p-a Sa Mamă,  
 Pe care Maria-o cheamă,  
 Cum umbla din casă-n casă,  
 Ca pe Fiul Sfânt să nască.  
 Umbla-n sus și umbla-n jos,  
 Ca să nască pe Hristos.  
 Umbla-n jos și umbla-n sus,  
 Ca să nască pe Iisus,  
 Care, cu puterea Sa,  
 A împărțit lumea.

3).

*Allegro vivace* /  $\text{♩} = 152$

Su-ro-ro Teo-do-ro,  
 Clămpănitul turcii  
 simile...  
 Su-ro-ro Te-do-ro!

## COLIND „Colind de fată”

Culegător: G.P. Meiu.

Informatori: Iosif Lancea, 21 ani; Gh. Vlad, 18 ani;  
 Ion Costea, 18 ani; Gh. Costea, 17 ani; Iulian Costea, 16 ani.

Locul culegerii: Comăna de Jos, jud. Brașov.

Data înregistrării: 24-XII-2001.

Transcriere muzicală: Prof. Dr. Constantin Catrina.

Suroro Teodoro (X)  
 Vestea că ți-o mărsu  
 Sus la-mpărăție  
 Și ție să-ți vie

Tot flori roșioare  
 Și mai horișoare  
 Și tu să le pui  
 P-un cal de cei buni.

4).

*Allegro vivace* /  $\text{♩} = 144$

Că-nchii-s dal-għii și fe-u-moși  
 Clămpănitul turcii:  
 simile...  
 Da nu-s dal-għii tot de flori

## COLIND „Colind de fecior”

Culegător: G.P. Meiu

Informatori: Iosif Lancea, 21 ani; Gh. Vlad, 18 ani;  
 Ion Costea, 18 ani; Gh. Costea, 17 ani; Iulian Costea, 16 ani.

Locul culegerii: Comăna de Jos, jud. Brașov.

Data înregistrării: 24-XII-2001.

Transcriere muzicală: Prof. Dr. Constantin Catrina.

Căncii-s dalghii și frumoși  
 Da' nu-s dalghii tot de oi  
 Și păstor cine le este?  
 Este Ghiță (X) bun bărbat  
 El le zice fluieru'

Oile mai tari se duc.  
 - D-ale cui-s aceste oi?  
 - D-ale mele ș-ale Tăle  
 Eu le pasc și le păzesc,  
 Tu le crești și le-nmulțești.

5).

*Allegro vivace* /  $\text{♩} = 144$

Clămpăritul turcii!  
Bătăia bățului în podoa:  
Fino  
D.C. al Fine

## „Brâu turcii” (1)

Culegător: G.P. Meiu.

Informatori: Constantin Răzbășan (saxofon), 37 ani.

Liviu Iepure (acordeon), 25 ani.

Locul culegerii: Comăna de Jos, jud. Brașov.

Data înregistrării: 24-XII-2001.

Transcriere muzicală: Prof. Dr. Constantin Catrina

6).

*Allegro vivace* /  $\text{♩} = 144$

## „Joc la turcă”

Culegător: G.P. Meiu.

Informatori: Constantin Răzbășan (saxofon), 37 ani.

Liviu Iepure (acordeon), 25 ani.

Locul culegerii: Comăna de Jos, jud. Brașov.

Data înregistrării: 24-XII-2001.

Transcriere muzicală: Prof. Dr. Constantin Catrina.

7).

*Allegro vivace* /  $\text{♩} = 168$

Clămpăritul turcii  
simile...

## „Brâu turcii” (2)

Culegător: G.P. Meiu.

Informatori: Constantin Răzbășan (saxofon), 37 ani.

Liviu Iepure (acordeon), 25 ani.

Locul culegerii: Comăna de Jos, jud. Brașov.

Data înregistrării: 24-XII-2001.

Transcriere muzicală: Prof. Dr. Constantin Catrina.

8).

*Allegretto* /  $\text{♩} = 108$

## „A turcii”

Culegător: C. Catrina.

Informatori: Ion Fătu, 29 ani.

Locul culegerii: Comăna de Jos, jud. Brașov.

Data înregistrării: 24-XII-1960.

Transcriere muzicală: Prof. Dr. Constantin Catrina.

9). *Allegro vivace*  $\text{♩} = 148$  Fine

D.C. al Fine

The musical score for 'JOC DE TURCĂ „Baba”' consists of two staves. The first staff is in treble clef with a key signature of one sharp (F#) and a 3/4 time signature. It begins with a treble clef and a key signature of one sharp. The tempo is marked 'Allegro vivace' with a quarter note equal to 148 beats per minute. The piece ends with a double bar line and the word 'Fine'. The second staff is in treble clef with a key signature of one sharp and a 4/4 time signature. It begins with a double bar line and the instruction 'D.C. al Fine'. The tempo remains 'Allegro vivace'. The piece ends with a double bar line and a repeat sign.

JOC DE TURCĂ „Baba”

Culegător: G.P. Meiu .

Informatori: Constantin Răzbășan (saxofon), 37 ani.

Liviu Iepure (acordeon), 25 ani.

Locul culegerii: Comăna de Jos, jud. Brașov.

Data înregistrării: 24-XII-2001.

Transcriere muzicală: Prof. Dr. Constantin Catrina.

10). *Allegro*  $\text{♩} = 144$

The musical score for 'JOC DE TURCĂ „Creanga”' consists of three staves. The first staff is in treble clef with a key signature of one sharp (F#) and a 7/8 time signature. It begins with a treble clef and a key signature of one sharp. The tempo is marked 'Allegro' with a quarter note equal to 144 beats per minute. The second staff is in treble clef with a key signature of one sharp and a 4/4 time signature. It begins with a double bar line and a key signature of one sharp. The third staff is in treble clef with a key signature of one sharp and a 4/4 time signature. It begins with a double bar line and a key signature of one sharp. The piece ends with a double bar line and a repeat sign.

JOC DE TURCĂ „Creanga”

Culegător: C. Catrina.

Informatori: Ion Fătu, 29 ani.

Locul culegerii: Comăna de Jos, jud. Brașov.

Data înregistrării: 24-XII-1960.

Transcriere muzicală: Prof. Dr. Constantin Catrina.

11). *Allegro*  $\text{♩} = 138$

The musical score for 'JOC „Poșovoaică”(1)' consists of three staves. The first staff is in treble clef with a key signature of one flat (Bb) and a 2/4 time signature. It begins with a treble clef and a key signature of one flat. The tempo is marked 'Allegro' with a quarter note equal to 138 beats per minute. The second staff is in treble clef with a key signature of one flat and a 4/4 time signature. It begins with a double bar line and a key signature of one flat. The third staff is in treble clef with a key signature of one flat and a 4/4 time signature. It begins with a double bar line and a key signature of one flat. The piece ends with a double bar line and a repeat sign.

JOC „Poșovoaică”(1)

Culegător: G.P. Meiu.

Informatori: Constantin Răzbășan (saxofon), 37 ani ;

Constantin Miclăuș (taragot), 51 ani;

Liviu Iepure (acordeon), 25 ani;

Romeo Lancea (tobă), 24 ani.

Locul culegerii: Comăna de Jos, jud. Brașov.

Data înregistrării: 24-XII-2001.

Transcriere muzicală: Prof. Dr. Constantin Catrina.

12). *Allegro vivace*  $\text{♩} = 152$

The musical score for 'JOC „Poșovoaică”(2)' consists of three staves. The first staff is in treble clef with a key signature of one flat (Bb) and a 2/4 time signature. It begins with a treble clef and a key signature of one flat. The tempo is marked 'Allegro vivace' with a quarter note equal to 152 beats per minute. The second staff is in treble clef with a key signature of one flat and a 4/4 time signature. It begins with a double bar line and a key signature of one flat. The third staff is in treble clef with a key signature of one flat and a 4/4 time signature. It begins with a double bar line and a key signature of one flat. The piece ends with a double bar line and a repeat sign.

JOC „Poșovoaică”(2)

Culegător: G.P. Meiu.

Informatori: Constantin Răzbășan (saxofon), 37 ani;

Constantin Miclăuș (taragot), 51 ani;

Liviu Iepure (acordeon), 25 ani;

Romeo Lancea (tobă), 24 ani.

Locul culegerii: Comăna de Jos, jud. Brașov

Data înregistrării: 24-XII-2001

Transcriere muzicală: Prof. Dr. Constantin Catrina

## ANEXA 3

O istorie iconografică a cetei de feciori



[1943] Muzicant și turcă din Comăna de Jos. Poza a fost realizată la un atelier fotografic din București după spectacolul oferit la Palatul Regal. De remarcat este forma diferită pe care o aveau coarnele turcii în trecut. [foto: Colecția dr. Constantin Catrina].



[1956, 7 mai] În drum spre râu – imagine de la obiceiurile plu-garului, în cea de-a doua zi de Paști. Plugarul Ion Halmaghi, fostul vâtav mare al cetei din decembrie 1955, împodobit cu cununi de paie, este suit pe grapă, în car și dus la vale. [foto: Colecția G.P.Meiu]



[1956, decembrie] Feciori din ceată și muzicanți. De la stânga la dreapta: informatorul nostru Gheorghe Popa, pe atunci *vătav mare*; Constantin Conta, *turcaș*; Ion Hirju, *vătav mic* și doi țigani-muzicanți cu *lăute* [viori]. De remarcat este că, pe atunci, numai *vătavul mare* obișnuia să poarte băț, folosindu-l pe post de baston. [foto: Colecția G.P.Meiu]



[1960, 24 decembrie] Feciori „la turcă”. De la stânga la dreapta: *vătav mare*, *turcașul* cu *turca* în spinare, cel de-al doilea *turcaș* și *vătavul mic*. Fotografia a fost realizată de prof. Catrina în cercețarea sa de teren la Comăna de Jos. [foto: Colecția dr. C. Catrina].



[1964] Ansamblul din Comăna de Jos, la spectacol în Rupea. Cu ocazia spectacolelor, comănarilor purtau câte două *turci*, care, alăturate steagurilor de nuntă, dădeau naștere unor noi „tradiții”. De remarcat este cum vestimentația tradițională începea să asimileze caracterul de *uniformă*. [foto: Colecția dr. C. Catrina].



[1964] Ansamblul din Comăna de Jos evoluând pe scenă la Casa de Cultură din Rupea. Adaptate scenic, obiceiurile comănărene erau puternic modificate, pentru a corespunde unor cerințe estetice. De observat este modul în care se încerca echilibrarea imaginii scenice, prin dublarea turcii și a steagului de nuntă, precum și prin alinierea comănarilor. [foto: Colecția dr. C. Catrina].



[1975] Ceata de feciori alături de muzicanți, după ce au colindat la Ieronim Costea, cel care se ocupa în trecut cu cusutul turcii (stânga, jos). [Colecția G.P. Meiu].



[1978, decembrie] Feciori la „turcă”. De observat este modul, în care elemente ale vestimentației tradiționale erau combinate cu hainele „nemțești”, creând o nouă ținută. [foto: Colecția C. Gubernaț].



[1979, decembrie] Fecciori cu turca. Ca și în poza precedentă, se poate remarca poziționarea „standard” a fecciorilor în cadru, din care *chimnițerul* lipsește. [foto: Colecția C. Gubernat].



[1981, decembrie] Ceata de fecciori cu turca. De la stânga la dreapta: Nicolae Urdea (*chimnițer*), Gheorghe Hîrju (*turcaș*), Gheorghe Urdea (*turcaș*), Gheorghe Popa (*vătav mare*), Ion Popa (*vătav mic*) [foto: Colecția G.P. Meiu].



[1982] Ceata de fecciori cu turca. Fotografia a fost realizată la căminul cultural din Comăna de Jos. De la stânga la dreapta: Ion Monea (*turcaș*), Constantin Costea (*vătav mic*), Gheorghe Urdea (*turcaș*), Gheorghe Hîrju (*vătav mare*), Ion Hîrju (*chimnițer*). [foto: Colecția G.P. Meiu].





[1982, decembrie 25] Colindând la Costică lu' Ironim, în Ulița Lancii.  
[foto: Colecția G.P. Meiu].



[1982, decembrie 25] Colindând în curte la Costică lu' Ironim.  
[foto: Colecția G.P. Meiu].



[1982] Ceata de feciori cu turca. [foto: Colecția G.P. Meiu].

[1983] Ceata de feciori cu turca, la căminul cultural din Comăna de Jos. [foto: Colecția G.P. Meiu].





[1985, ianuarie] Ceata de feciori și muzicanții la marginea satului, „pe Vale”. Turca a fost îmbrăcată de alt fecior, pentru ca cei cinci feciori ai cetei să apară cu toții în poză. [foto: Colecția G.P. Meiu].



[1985, ianuarie] Sugerând obiceiurile burduhoazelor. Este evident că poza a fost făcută după terminarea obiceiurilor, întrucât nici unul dintre feciori nu poartă măștile corespunzătoare statutului lor în ceată. Au fost mascați doar cei doi țigani-colăceri. [foto: Colecția G.P. Meiu].



[1999] Doi cetași alături de o fată din sat. [foto: Colecția G.P. Meiu].



[2001, decembrie 24] Ceata de feciori împreună cu tinerii ce îi ajută la colindat, cu muzicanții și colăcerii pășesc în ritm de muzică spre biserică. În trecere, un consătean îi salută din mașină. [foto: Colecția G.P. Meiu].



[2001, decembrie 25] Alaiul de colindători cu turca, intrând într-o curte, pe Ulița Mare [foto: Colecția G.P. Meiu].



[2001, decembrie 28] La obiceiurile burduhoazelor. De la stânga la dreapta: *chimnișerul* Iulian Costea îmbrăcat în *cătană* și cei doi colăceri: nea Ghiță, cu *burduhoaza* de paie în spate, și Ciau-Bau, măzgălit cu cremă de pantofi pe față. [foto: Colecția G.P. Meiu].



[2001, decembrie 28] Alaiul de burduhoaze, în curte la Valer Ițu. [foto: Colecția G.P. Meiu].



[2002, mai 6] Pornind cu plugarul la vale. Pe grapă, în car: Iosif Lancea, fostul vătav mare din decembrie 2001, acum *plugar*; Gheorghe Urdea și Ion Costea, și ei foști membri ai cetei din 2001. [foto: Colecția G.P. Meiu].

## Referințe selective

- BOT, Nicolae** [1977] *Funcțiile agrare ale colindatului*, în „Anuarul Muzeului Etnografic Transilvania”, IX, Cluj-Napoca, pp. 305-346.
- CARAMAN, Petru** [1983] *Colindatul la români, slavi și alte popoare. Studiu de folclor comparat*, București: Editura Minerva.
- CEPRAGA, Dan Octavian** [1995] *Graiurile Domnului, Colinda creștină tradițională*, Cluj-Napoca: Editura Clusium.
- COCIȘIU, Ilarion** [1944] *Folclor muzical din Târnava Mare*, în „Monografia județului Târnava Mare”, Sighișoara: Editura Miron Neagu, pp. 393-492.
- COMȘA, Cornel** [1975] *La fântâna dorului*, Brașov: CJICPMAM
- COMȘA, Cornel** [1990] *Turca*, în „Gazeta de Transilvania”, Brașov, nr. 311, 28-XII, p.3.
- GANGOLEA, Lia** [1991] *Obiceiuri de peste an din Țara Oltului. Zonare, tradiție și mutații în recuzită*, în „Revista de Etnografie și Folclor” Tomul 36/nr.1-2, pp.93-94.
- GHERMAN, Traian** [1939] *Tovărășiile de Crăciun ale feciorilor români din Ardeal*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, Cluj, 77 pag.
- HERSENI, Traian** [1940] *Plan pentru cercetarea cetelor de feciori*, în „Îndrumări pentru monografiile sociologice”, București: Institutul Social Român, pp.394-397.
- HERSENI, Traian** [1977] *Forme străvechi de cultură populară românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Cluj: Editura Dacia .
- HERSENI, Traian** [1997] *Colinde și obiceiuri de Crăciun. Cetele de feciori din Țara Oltului (Făgăraș)*, București: Editura Grai și suflet – Cultura Națională.
- KLIGMAN, Gail** [1998] *Nunta mortului: ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*, Iași: Editura Polirom.
- METEȘ, Ștefan** [1945] *Trecutul Țării Oltului*, București: Institutul Social Român.
- MOISE, Ilie** [1999] *Confrerii carpatice de tineret. Ceata de feciori*, Sibiu: Editura Imago.
- RĂDUȚIU, Aurel** [1977] *Tradițiile sărbătorilor de iarnă din Comăna de Jos menționate documentar la 1765*, în „Anuarul Muzeului Etnografic Transilvania”, IX, Cluj-Napoca, pp.427-428.
- POP, Mihai** [199] *Obiceiuri tradiționale românești* (ediție revizuită) București: Univers.
- POPA, Ioan** [1890] *Plugarul – un obicei din Comăna Inferioară (Țara Oltului)*, în “Foaia poporului”, anul VIII/nr.3, Sibiu.
- VASU, O.** [1896] *Strângerea feciorilor la Crăciun. Obiceiuri sociale din Țara Oltului*, în „Tribuna”, XIII, nr.22 (pp.85-86); nr.23 (pp.89-90), nr.24 (93-94), nr.25 (pp.97-98).

## Cuprinsul

### PARTEA ÎNTÂI

- Cap 1. – În loc de introducere... discursuri de început 5  
Cap 2. – Obiceiurile cetei de feciori din Comăna de Jos 16

### PARTEA A DOUA

- Cap 3. – În căutarea simbolurilor primordiale 41  
Cap 4. – Simbolul inițierii 46  
Cap 5. – Simbolul mana 55  
Cap 6. – Simbolul Nașterii Domnului 68  
Cap 7. – Simbolul întoarcerii strămoșilor 75

### PARTEA A TREIA

- Cap 8. – Schimbări socio-culturale 82  
Cap 9. – Procesul de „valorificare artistică” și concentrarea pe estetic 93  
Cap10. – Simboluri și semnificații contemporane 106  
Cap11. – Considerații etnologice... în loc de concluzie 116

### ANEXE

- Anexa 1 – Observații la obiceiurile de Crăciun 119  
Anexa 2 – Folclor muzical: colinde și melodii de joc ale cetei 137  
Anexa 3 – O istorie iconografică a cetei de feciori 144

### Referințe selective 158

Printed in Romania - 2004

**Editura Fundației Culturale  
Arania**

507096 Satul Bogata 133  
Județul Brașov

Tel. & fax: 0268-414.876  
Mobil: 0721-416828

E-mail: <[glodeni@rdslink.ro](mailto:glodeni@rdslink.ro)>  
<[daniel@arania.org](mailto:daniel@arania.org)>

WEB: [www.arania.go.ro](http://www.arania.go.ro)  
[www.arania.org](http://www.arania.org)

---

Președinte fondator:

**Daniel Drăgan**

Redactor de carte:

**Mona Mamulea**

---

Tiparul, în atelierele  
Fundației Culturale Arania  
și Tipotex Brasov

---

Timbrul literar  
se virează Uniunii Scriitorilor





**George Paul Meiu** este student în antropologie la Universitatea Concordia din Montréal, membru al Societății Antropologilor Canadieni și redactor la *Pagini Românești – ziar lunar al românilor din America de Nord*. A efectuat cercetări etnografice în zonele Țara Oltului, Țara Bârsei, Valea Târnavelor, Valea Arieșului și Țara Lăpușului.

... vom întreba, ce înseamnă aceste obiceiuri ale cetei de feciori, organizate cu prilejul Sărbătorilor de Crăciun, pentru niște „feciori” care au în case televizoare și casetofoane, care se deplasează conducând Daciile taților lor, care fac naveta la școală la oraș, care cunosc demult gustul de Coca-Cola, în primul rând de la *bufetul* din sat, care merg sâmbăta la discoteca înființată într-o veche moară de pe hotarul satului etc.? Vom întreba apoi ce reprezintă organizarea acestor obiceiuri pentru restul oamenilor din Comăna de Jos, care și ei trăiesc în același context cultural, mult diferit de cel de acum douăzeci de ani, mai mult diferit de cel de acum cincizeci de ani și cu totul diferit de cel de acum o sută de ani?

ISBN: 973-9153-73-