

Religiozitate populară și solidaritate rituală în spațiul rural românesc¹

Ioana Repciuc*

Institutul de Filologie Română „A. Philippide” al Academiei Române - Filiala Iași

Abstract: *This paper explores the concept of folk religiosity within rural space in Romania, taking into account the secularization theories and the contemporary shape of ritual practices in small traditional communities. The reference to some quantifying sociological results destined to measure the religiosity of Romanians reveals the necessity to determine the special situation of folk ceremonies in the syncretical approach of sociologists of religion. With the help of ethnographic data provided by our recent field research, we try to elucidate the social functions of religious communal rituals in their traditional settings. A typology of social motivation of these unsystematic rituals affected of lack of „religiously correctness” is drawn from the original confessional motivation, to the contemporary ones, such as the hedonistic and social solidarity motivation of the calendaric and parish level ceremonies. The ethnological background offers a qualitative, applied and neo-durkheimian alternative of the general sociology of religion in its rural case studies. Not following accurately the Western paradigm of secularization, rural realities in Romanian still traditional society are related to environmental and economic challenges, one of the widespread reason for appealing the supernatural forces, such as we investigate in a Moldavian rural community, with conservative lifestyle. In a structured comparison with that one, a village near the Danube river, in southwestern Oltenia proves that ritual life is maintained by young generations, even though the performers generally ignore the belief system and the religious imagery that generated the ritual action. The paper proposes an interdisciplinary view on a specific aspect of rural life, envisaged in its historical and functional features, an important item in the contemporary struggle between globalism and localism. More related to the „belonging without believing” model of approaching religiosity, the Romanian rural community tends to much less a community of faith and more a community of practice or ritual.*

Keywords: folk religion; Romanian village; solidarity; orthodox holiday; Moldavia; Oltenia; tradition.

Cuvinte-cheie: religie populară; satul românesc; solidaritate; sărbătoare ortodoxă; Moldova; Oltenia; tradiție.

Introducere

Cercetarea de față are drept scop demonstrarea specificului comunitar al practicii religioase românești, așa cum se dezvoltă aceasta în ruralul tradițional. Adaptând câțiva termeni ai studierii fenomenului

religios în mediile sociologice internaționale la realitatea autohtonă („tradiție”, „religie populară”, „ritual”, „solidaritate”) și folosind rezultate ale cercetărilor etnologice de teren, vom încerca să subliniem conservarea, în spațiul românesc, a unor elemente ale religiozității pe care lumea

* Institutul de Filologie Română „A. Philippide” al Academiei Române – Filiala Iași, Str. Th. Codrescu nr. 2, Iași, 700481. E-mail: repciuc_i_o@yahoo.com.

occidentală le-a pierdut în ultimele decenii de puternică modernizare a valorilor publice. Abordarea curentă îmbină punctul de vedere al sociologiei cantitative cu informațiile oferite de etnografierea intensivă și monografică a unor puncte etnofolclorice din România, recunoscute pentru rezistența la schimbarea socială. Astfel, structura lucrării reflectă această dublă atenție acordată recentelor perspective metodologice și terminologice generate de sociologia religiei, o sociologie a semnelor secularizării – în relație cu modul în care intervine această teorie în determinarea peiorativă a specificului retrograd și a fosilizării vieții religioase românești – și realitățile rurale detectate cu ajutorul clasicelelor instrumente etnografice, din partea a doua a studiului. Cele două subcapitole ale analizei datelor de teren, care au în centru o teorie a solidarității rituale (de necesitate și de sărbătoare), propun o formulă neodurkheimiană pentru investigarea practicilor religioase rurale și, mai ales, a funcțiilor sociale îndeplinite de respectivele ceremonii colective.

În contextul cercetărilor actuale de sociologie a religiei, care pun în evidență particularizările locale sau regionale ale modelului european al secularizării, vom încerca să analizăm situația românească în ipostaza sa rurală. Relativ buna conservare a atașamentului românilor pentru fenomenul religios a fost motivată de către specialiști prin insecuritatea socio-economică, lenta modernizare, asocierea ortodoxismului cu naționalismul sau revirimentul post-comunist al religiozității după epoca propagandei ateiste. Desigur, una dintre explicațiile posibile este că prezervarea atitudinilor religioase într-o epocă a secularizării ar fi rezultatul unui îndelungat proces de interferență a valorilor tradiționale seculare cu cele religioase, a culturii populare cu cea bisericească, acestea două reflectându-se și susținându-se reciproc. O anumită stabilitate a religiozității românești tradiționale nu poate fi însă detașată de contextul

schimbărilor intervenite în profilul detaliat al românului religios, mai ales în ceea ce privește exteriorizarea credințelor sale. Modificările naturii religioase sunt încurajate de ruptura dintre nivelul abstract, al mentalităților și credințelor individuale și reflexul lor exterior, public, comunitar. În cazul românesc, vom pleca de la premisa unui încă puternic sentiment de coeziune la nivelul comunităților rurale, fapt care modelează în mod specific comportamente religioase vizibile.

Cercetarea noastră are în vedere sondarea unor aspecte implicite și explicite ale religiozității tradiționale românești, așa cum se detașează ele în tranziția de la comunitatea arhaică de credințe și practici împărtășite la grupul rural, în care religiozitatea „difuză” sau „implicită” motivează încă practici rituale comune, reflectând solidaritatea ocazională a membrilor săi. Faptul că România este țara cu cea mai vizibilă creștere a practicii religioase în întreg spațiul european, după căderea blocului comunist, așa cum indică măsurătorile sociologice ale valorilor europene, *European Values Survey* (Rusu și Comșa, 2010, 114) este unul dintre argumentele existenței unor procese psiho-sociale specifice realităților autohtone.

Plasând alături tradiția populară seculară și cea generată și conservată în interiorul instituției ecleziastice, vom adopta o definiție a ideii de tradiție care să corespundă ambelor ipostaze, seculară și religioasă, și de unde să pornim la rediscutarea, în modernitatea târzie, a celor două categorii. În acest scop, vom utiliza definiția oferită de sociologul Anthony Giddens: „Tradiția este o modalitate de a manevra timpul și spațiul care introduce orice activitate sau experiență particulară în continuitatea trecutului cu prezentul și viitorul, acestea la rândul lor fiind structurate de practici sociale recurente” (Giddens, 1990, 37). Critica lui Giddens la adresa teoriilor despre tradiție în modernitatea târzie l-a condus pe savantul britanic la ne-

cesara distincție între tradiția „pură”, compactă și ceea ce astăzi numim în mod inerțial „tradiție”, dar care de fapt este o „presupusă tradiție” (*sham tradition*). Deceniile de modernizare n-au putut să nu afecteze ceea ce astăzi numim tradiție arhaică. Cu toate acestea, nici nu putem fi de acord că acest termen, asociat unei realități autohtone conservatoare, rămâne un simplu construct teoretic (de cele mai multe ori prezent în discursul etnologilor) sau o relicvă conceptuală. Definiția lui Giddens ne poate conduce la recunoașterea unor aspecte ale tradiției rurale românești și, în special, prin ceea ce el numește „practicile sociale recurente”.

În ceea ce privește definirea, în lucrarea de față, a ritualului din perspectiva cadrului social de performare și din cea a credințelor și ideilor metafizice care îl influențează, vom utiliza acest concept în sensul său general, de acțiune stereotipă și schematizată, dovedindu-se efectivă pentru agregarea participanților, sudarea unor relații interpersonale în mediul larg al comunității: „Eficacitatea ritualului stimulează vitalitatea participanților și îi leagă unii de alții, sporește identificarea lor cu obiecte simbolice ale comunicării, intensifică și conexiunea participanților și a obiectelor simbolice cu audiența, acea importantă comunitate în sensul cel mai larg” (Alexander, 2004, 527).

De asemenea, vom apela la definirea clasică a solidarității – „comunitate de interese, idei, credințe, sentimente, opinii, generatoare ale unui mod unitar de acțiune” (Filipescu, 1993, 596) și vom pleca de la premisa funcțională a coeziunii rituale, cu gradele sale diverse de consens și adeziune, care, în structuri rituale tradiționale „generează persoanelor din grup un grad ridicat de satisfacție, confort psihologic, un sentiment de securitate” (ibidem, 113).

Practicile sociale integrabile în religiozitatea exprimată confirmă și reconfirmă tradiția ortodoxă românească, în ciuda pierderilor de semnificație sau a refuncțio-

nalizărilor contemporane. Caracterul vădit social al fenomenului religios românesc, sugerat și de perspectivele dogmaticii ortodoxe, încurajat de tipuri de coeziune comunitară rurală și de relația tradițională cu alte elemente de cultură autohtonă va fi analizat în lucrarea noastră, ținându-se cont de dezbaterile sociologilor în privința dominantei private sau publice a religiei în modernitatea târzie, dar și punându-se sub semnul interogației urbanizarea ca unul dintre factorii esențiali care a încurajat secularizarea în Europa. De asemenea, vor fi folosite ca sprijin în analiză radiografiile terenului românesc al religiozității contemporane, realizate de sociologi cu folosirea prevalentă a instrumentelor cantitative. Prin apelul la complementul etnologic al cercetării vieții rurale, vom încerca să atenuăm dificultățile apărute în abordarea structurilor de profunzime ale religiozității românești, inevitabil neglijate în cuantificările sociologice ale ideilor și practicilor religioase. Un reper important în completarea acestui tablou parțial vizibil va fi oferit de investigarea rolului local pe care-l au ceremoniile religioase cu profil comunitar, așa cum se observă acestea în rezultatele unor cercetări de teren în câteva sate românești din Moldova nordică și Oltenia sudică, folosite ca studii de caz asupra cărora se vor proba teoriile sociologice ale religiozității contemporane. Rolurile psiho-sociale al ritualurilor comunitare ocazionale vor fi puse în relație cu tradiția seculară și religioasă, dar și cu specificul „colectivistic” al societății religioase românești.

Secularizarea și vitalitatea religiozității populare românești

Realitățile vieții religioase au suferit schimbări care atrag atenția nu doar disciplinei sociologice de ramură, sociologia

religiei, ci și altor discipline, ca urmare a multiplelor efecte pe care secularizarea le-a avut în planul relațiilor și instituțiilor sociale. O turnură importantă a sociologiei religiei este studierea teoretică și la nivel empiric a variabilității de manifestare a secularizării și a funcționării religiei în spațiul socio-politic conform realităților naționale sau regionale, în teza „modernităților multiple”, teză opusă paradigmei omogenizării identităților europene. Aparținând specificului românesc al vieții spirituale, religiozitatea populară autohtonă modelează specific experiența religioasă a comunităților rurale și prin revelarea acestei realități locale în ciuda secularizării societăților europene, vom încerca să evităm echivalarea grăbită a ritualismului cu arhaicitatea și a secularismului cu ateismul.

Măsurarea efectelor acestui proces ireversibil a necesitat atenția acordată elementului de credință sau religiei așa cum este ea resimțită la nivel interior, cât și a religiei exprimate practic, prin ritual, participare și externalizarea afilierii religioase. Un element prezent în atenția specialiștilor este studierea comparativă a gradului de religiozitate între mediul urban și cel rural, mai ales în țări în care lumea rurală păstrează încă o pondere importantă. O altă variabilă care a fost luată în considerare de sociologii religiei a fost diferențierea de ordin dogmatic, între specificul filosofic al valorilor creștine între lumea catolic-protestantă și cea ortodoxă. Argumentul unui specific al vieții politice și ideologice i-a determinat pe unii cercetători să opereze delimitarea situației speciale a secularizării în țările capitaliste de regimurile socialiste din estul Europei, unde propaganda comunismului a încurajat mișcarea seculară sau, din contră, a generat forme specifice de rezistență a ritului religios în medii private.

Secolul Luminilor, cu viziunea sa critică asupra manifestărilor religioase, a însemnat, la nivelul discursului teologic, apariția conștientizării asupra existenței

unei religiozități populare, complementul riturilor și credințelor oficiale ale instituției ecleziastice, dubletul său practic, *le vécu*. Sintagma „religiöse Volkskunde”, folosită în 1904 de către un pastor luteran, era integrată în titlul articolului său (*Religiöse Volkskunde, eine Aufgabe der praktischen Theologie*), în care se arăta interesat de aspectele psiho-sociale ale vieții religioase, ca parte a obiectului de studiu pentru o „teologie practică”. Intenția sa era de a acorda sfaturi tinerilor clerici care urmau să înfrunte realitatea populară a religiozității, cu care se vor confrunta în parohiile lor rurale, o realitate diferită de cea oficială a doctrinei ecleziastice oficiale (Brückner și Wedgwood, 1968, 161). Influența căii create de pastorul Paul Drews este covârșitoare în studiul pietății populare în lumea teologică protestantă, dar în contextul discuției noastre este importantă sublinierea nivelului rural al practicii religioase creștine. În afară de încadrarea acestei forme de religiozitate în dimensiunea rurală a practicilor religioase, refracția populară a dogmelor a mai fost numită, de către cercetătorii occidentali, „religie trăită” (franc. *religion vécue*, engl. *lived religion*) și „religie locală” sau „cultură religioasă locală”.

În majoritatea cazurilor, specialiștii au optat pentru un model bipolar al încadrării religiei populare, în care sunt marcate variatele opoziții ce separă un compartiment al religiozității (eclerziastic, urban, filosofic, dogmatic, livresc, univoc) de un altul (popular, rural, practic, oral, iliterat, multivoc). Respectivul model bipolar a fost implementat din motive de politică ecleziastică în mediile catolice sau protestante occidentale, fiind astfel marcat de emblema autorității. Fiindcă Biserica Ortodoxă Română nu a avut un discurs de putere pregnant în mediul românesc, religia „legală” sau „religion de départ” (în termenii lui Jean Ségué) și cea populară („religion moins régulée, réellement vécué”) nu au reprezentat și nu reprezintă două categorii incompatibile, ci comple-

mente ale aceleiași realități „de plecare” (Séguy, 1977, 37). Definierea integratoare propusă de D. Yoder servește la acceptarea atât a elementelor pasive sau a supraviețuirilor din vechea religie precreștină, cât și a elementelor active sau creative, adaptări ale creștinismului dogmatic la realitățile comunităților în care a fost implementat (Yoder, 1974, 14).

Un alt model teoretic care a fundamentat caracterizarea diverselor societăți religioase naționale europene este modelul „credinței fără apartenență” (*believing without belonging*), prin care Grace Davie descria realitatea religioasă din Marea Britanie, în contemporaneitate. Danièle Hervieu-Léger a sugerat însă că în anumite părți ale Europei, secularizarea a generat un model distinct de cel britanic (care fusese deja extins la alte medii catolic-protestante), și anume accentuarea apartenenței la instituția unei religii tradiționale, în detrimentul asumării de credințe religioase (*belonging without believing*) (Hervieu-Léger, 2003, 2).

Implicita apartenență la o religie covârșitor majoritară este sensibil caracteristică lumii ortodoxe tradiționale, lume caracterizată recent „religie colectivistică”, cu referire la anumite societăți europene constant atașate de valorile religioase moștenite: „Ei își experimentează religia ca fiindu-le atribuită, mai degrabă decât aleasă de ei, ca fixă, mai degrabă decât schimbătoare, în ciuda și datorită faptului că identitățile lor religioase sunt profund modelate de particularitățile istorice și culturale ale situării lor sociale” (Jakelic, 2010, 1). Identificarea creștinismelor europene colectiviste presupune recunoașterea unor elemente comune (în catolicismul tradiționalist al irlandezilor sau al polonezilor, în ortodoxismul grecilor), precum memoria și identitatea colectivă, simțul apartenenței, importanța publică, aproape politică a religiei naționale (ibidem, 13). Înțelegerea religiei majoritare ca o sursă a identității este legată de implicarea în conflicte sociale sau în

tranziția postcomunistă, un anumit specific al lumii balcanice etc. Din perspectiva cercetătorilor străini, religia colectivistică din România (atașată, datorită trăsăturilor lor comune, cu cea din Bulgaria, Croația, Lituania, Polonia) ar putea fi înțeleasă ca o formă de religiozitate aflată la confluența noii Europe cu vechea Europă (ibidem, 6), în aceeași termeni diacronici fiind tentați și teoreticienii religiei populare să plaseze acest fenomen. În fine, elementele de reținut sunt că foarte rar religia colectivistică este doar privată și dezinstituționalizată.

Spre deosebire de lumea catolic-protestantă, în cea ortodoxă, secularizarea a fost îmblânzită de absența centralizării instituționale, a controlului rigid de către structurile ierarhice administrative, o toleranță și o flexibilitate care are legătură cu principiul grecesc al *oikonomia*, împrumutat în întreaga lume ortodoxă pe cale patristică. S-a spus că puternica identificare între ortodoxism și etnicitate în spațiul balcanic ortodox a fost unul dintre factorii conservării structurilor rituale și a refuzului unei secularizări avansate: „Ortodoxia funcționează ca un indiciu al identităților individuale și colective, un fel de identitate în care religia intervine simbolic, diluându-se sau pierzându-și conținutul religios (Molokotos-Liederman, 2009, 43). În plus, atașarea încă importantă a românilor de instituția ecleziastică, faptul că ea este încă investită cu încrederea populației a fost motivată macro-social ca fiind un efect colateral al instabilității economice din tranziția românească: „Într-o societate în care se petrec transformări profunde, biserica reprezintă un factor de stabilitate și furnizează protecție la nivel simbolic, promițând o viață mai bună” (Voicu, 2007, 126). În mod asemănător, recursul la tradiția rituală – conservată în structuri mitico-folclorice care fac legătura între valorile culturale ale satului arhaic, ideal și cele specifice satului tradițional, situat în istorie – regenerează vitalitatea psiho-socială, restabilește încrederea, reafirmă

stabilitatea unei comunități. Acesta este una dintre rațiunile încadrării societății religioase românești în paradigma „belonging without believing”, în care apartenența majoritară la structurile ecleziastice este un semnal al nevoii de stabilitate.

Relicve tradiționale magico-religioase sau realități funcționale

În contextul actual al pierderii valorilor religioase în procesul urbanizării avansate și scăderea nivelului economic al satelor românești, se ridică diverse interogații situate între opiniile despre rezistența la secularizare a comunității rurale pe fondul unei rămăneri în urmă a satului pe mai multe planuri ale vieții și părerea modernizării generalizate care, în ceea ce privește fundamentele sociale ale religiei nu ține cont de distincția urban-rural, ci afectează societatea în întregul ei. Ambele soluții de analiză stau în marja interpretărilor evoluționiste și a teoriilor funcționaliste care explică schimbările sociale. Semne ale interesului pentru medicina magică, religiozitate populară sau divinație ar fi reminiscența unei vârste de aur a credinței în supranatural, cu numeroasele și frecvențele tipuri de relații ale comunității umane sacral. Plasarea fenomenului religios în apropierea culturii populare – ca două relicvării psiho-sociale – a accentuat siguranța părerilor despre dispariția lor lentă. Cu toate acestea, retragerea din spațiul public a manifestărilor religioase, în perioada comunistă, sau manipularea tradițiilor folclorice spre a se plia pe canavaua etnocentristă a regimului nu au însemnat decât o temporară stare de latență a acestor realități autohtone.

În contextul regimului comunist și a unor raporturi de putere care încercau să centralizeze politic sistemul vieții sociale, tradiția populară și cea bisericească s-au

susținut reciproc, apreciază un cercetător al religiozității în țările din fostul bloc comunist. Miklos Tomka arată că Biserica avea, în imaginarul social, rol de păstrare a tradițiilor și a coeziunii comunităților parohiale, erijându-se într-o instituție de apărare a moștenirii culturale datorită mecanismelor sale conservatoare intrinseci. Anii '70 ai regimului comunist au adus și efectele negative, în plan social mai larg, ale ateizării progresive: „A disturbat ordinea predictibilă a vieții cotidiene și a creat insecuritate pentru indivizi. Absența ordinii (*anomie*) s-a manifestat ca o atomizare a societății, absența comunității, retragere din viața privată și, în continuare, confuzia valorilor și a scopurilor. Acest proces a afectat atât religia în sine, a cărei natură de bază este caracteristic comunitară, cât și capacitatea ei de a oferi sens și moralitate” (Tomka, 2010, 4).

Aceste teorii s-ar potrivi și cu propunerea lui D. Hervieu-Léger, care vorbește despre o oarecare fosilizare a patrimoniului de valori și practici religioase, amenințate a rămâne la stadiul de „folclor” (Hervieu-Léger, 2000, 89), adică o simplă figură de limbaj, element din repertoriul socio-cultural, care însă nu mai păstrează legătura cu substratul de credință. Metafora folosită de D. Hervieu-Léger pentru a caracteriza religiozitatea contemporană – „religia ca lanț al memoriei” – încurajează partizanii unei secularizări diferențiate și parțiale. Lanțul despre care vorbește cercetătoarea franceză este unul prin excelență comunitar, lanțul între trecutul religios, moștenirea culturală și prezentul cu viitorul comunităților religioase. Este o metaforă optimistă, fiindcă nu anunță dispariția nevoii de religiozitate, ci privește concesiv „amnezia” oamenilor religioși contemporani, care uită verigi din lanț, dar nu renunță la legătura uneori subconștientă cu acesta. În consens cu amnezia credințioșilor, și noțiunea de religie populară a fost considerată o formă ambiguă, legată de

importul de credințe religioase, de idei spirituale diverse (Knoblauch, 2008, 144).

De fapt, tocmai problema religiozității populare, fenomen vast, divers, inconstant, lasă unele necunoscute în inventarierea religiozității contemporane. Considerată incompatibilă cu modernitatea, religia populară a fost exclusă din interesul sociologilor, care au considerat că secularizarea a alungat acest set de credințe informale. Willaime sublinia că, în sociologia franceză a religiei, în ciuda discuțiilor avansate în jurul principiului lui *laïcité*, s-a ajuns la concluzia că nici paradigma clasică a secularizării moderne, așa cum e aceasta reflectată în mediile sociologice, nu poate explica practici religioase neraționalizabile, nesistematizabile sau necuantificabile, cum sunt cele din sfera emoțiilor și pasiunilor sau cele aparținând dimensiunii legăturilor sociale, tradițiilor și obiceiurilor, care cimentează identitatea grupurilor (Willaime, 2004, 383).

Măsurarea sociografică a religiozității tradiționale implică o nivelare a specificului local și, în plus, o neglijare a diversității și complexității vieții rituale, determinanta externă a religiozității. În plus, credințele și valorile religioase cu un caracter neoficial și nesistematic sunt dificil de integrat în rezultatele statistice sociografice. Imprecizia fondului de credințe și legăturile lor cu practica religioasă conduce la dificultatea ca acestea să fie integrate în datele sociologice, așa cum mărturisește Mălina Voicu: „Nu vom putea însă să precizăm nivelul de educație religioasă, conținutul credinței sau în ce măsură religiozitatea le influențează viața de zi cu zi” (2007, 11).

Începând să studieze credințele spirituale provenite din afara tradiției, sociologii religiei au observat că existau preferințe și între acestea, conform structurilor de profunzime ale religiozității unei națiuni europene sau a alteia. Într-un studiu axat pe situația religiei populare în țări din estul Europei, datele statistice au demonstrat că

în state cu o bună conservare a formelor religioase tradiționale ca Albania, Ungaria, Slovacia și România se remarcă o acceptare susținută a anumitor elemente de spiritualitate non-tradițională, dar provenind dintr-un fond cultural destul de vechi, așa cum sunt astrologia sau credința în vindecarea miraculoasă. În schimb, în țări est-europene mai secularizate (Republica Cehă, Estonia, Germania estică), practica meditației Zen se regăsește în topul preferințelor de tradiții spirituale importate (Pollack, 2003, 327).

În lumea rurală românească, afișarea atașamentului pentru dimensiunea spirituală a existenței a rămas legată de suportul ei tradițional, în care dominantă este respectarea riturilor din ciclul vieții, frecventarea bisericii la sărbătorile religioase importante și mai cu seamă la sărbătoarea care patronează parohia de apartenență. Unitate socială, microcosm, încadrant parohial slab catehizat în secolul al XIX-lea, satul rămâne, prin anumite aspecte, la faza tradițională, datorită mecanismelor sale intrinseci de conservare. Faptul că satele românești nu au fost nevoite să reacționeze la un avânt industrial asemănător celui occidental a condus la permanentizarea, în stare de latență, a acestei religiozități eterogene, legată pe de o parte de ethosul ortodox comunitar genuin și, pe de alta, de fondul religiozității populare.

Comunități rurale și tipuri de solidaritate rituală

Cercetarea sociologică a satului contemporan implică multiple dimensiuni, dintre care una este esențială, așa cum sublinia deja D. Gusti, și anume investigarea vieții spirituale. Așa cum spunea fondatorul școlii române de sociologie, manifestările spirituale ale unei unități sociale conțin elemente caracteristice, în consens cu istoria și cultura locului, cu variabile empirice specifice, spre deosebire de

manifestările economice, cu derulări similare în mai multe comunități rurale. Și în zilele noastre, specialiștii în sociologia rurală atenționează asupra faptului că satul trebuie privit și studiat nu ca o unitate administrativă, teritorială, ci mai ales ca una spirituală și culturală (Bădescu, Buruiană și Șerban, 2006, 188).

Ca structură socială unitară, satul oferă posibilitatea studiului formelor contemporane de solidaritate. Cele două tipuri de solidaritate socială, teoretizate de Durkheim (1967) – *mecanică*, a societății primitive, și *organică*, generată de apariția diviziunii muncii – nu au fost însă aplicate și confirmate de cercetările ulterioare și teoria a fost considerată inoperabilă pentru cuantificarea proporției de mecanic și de organic într-o societate reală, modernă. Pentru a oferi valoare instrumentală conceptului de solidaritate, sociologul francez Jean Baechler crede că ar trebui adăugat în context un alt concept, tot durkheimian, și anume cel de „morfologie”. Diversele „morfologii”, caracterizate prin coerența și coeziunea manifestărilor comune, sunt ceata, tribul, feuda, regimul castelor, confederația tribală, imperiul etc. (Baechler, 2006, 96). Într-adevăr, Durkheim recunoștea că, pentru crearea de solidaritate, nu doar consagvinitatea, legăturile de familie au un rol determinant, ci și factori cum ar fi vecinătatea, comuniunea de interese, necesitatea de a se asocia împotriva unui pericol comun și chiar, pur și simplu, nevoia oamenilor de a se uni („le besoin de s’unir pour lutter contre un danger commun, ou simplement pour s’unir”), fără existența unor motive stringente (Durkheim, 1967, 27).

În investigația sa asupra situației religiozității moderne în Marea Britanie, Grace Davie abordează și problema bisericii rurale, identificând-o ca un tip de comunitate religioasă în puternică transformare, dar care a fost susținută de sentimentul de apartenență implicită a membrilor ei: „În mod tradițional, biserica rurală a fost centrul unei credințe larg împărtășite,

nediscursivizate și comunitare. În lipsa unei dovezi opuse, oamenii satului își asumă faptul că sunt membrii acestei biserici” (Davie, 1990, 465).

Pentru a compara elementele de continuitate cu cele dinamice în viața religioasă tradițională a satului românesc, vom așeza alături două comunități rituale din două regiuni diferite ale țării (Moldova și Oltenia), în două perioade diferite ale existenței acestora. Prima este comunitatea rurală din Moldova, din momentul în care începe urbanizarea țării prin procesul de industrializare, interval de la începutul regimului comunist, iar cea de-a doua aparține Olteniei contemporane și sistemului rural post-colectivist. Vom urmări cu precădere aspectele sociale și colective ale experienței religioase populare și modul în care practicile rituale sunt construite și reflectate din perspectiva sistemului sociocultural și a intervenției unor rațiuni extrareligioase de performare. Menționăm că ambele anchete ale căror date le vom aduce în discuție sunt realizate în anul 2011, chiar dacă prima comunitate a fost studiată din perspectiva trecutului său ritual, iar în cea de-a doua s-a urmărit dimensiunea contemporană a ceremoniilor investigate. Această diferență a fost determinată de realitățile locale ale vieții rituale, de faptul că dispariția respectivelor ceremonii colective din satele Moldovei de nord i-a obligat pe informatori să se oprească asupra unei „vârste de aur” a practicilor religioase populare. În schimb, la aceleași întrebări, țărani din Oltenia sud-vestică au dat răspunsuri în care descriu situația prezentă. Discrepanța în termeni de practică rituală dintre cele două regiuni românești poate părea stranie, dacă ne gândim la binecunoscutul conservatorism al acestor arii etnofolclorice, dar ea poate fi explicată prin argumente de ordin etnologic.

Pornind de la realitățile investigate, vom distinge două tipuri de solidaritate rituală, acestea fiind delimitate pe baza motivațiilor de performare generale și

particulare, așa cum au fost deduse din explicațiile informatorilor.

Solidaritatea de necesitate

Într-o anchetă etnologică realizată într-o comună din sud-estul județului Botoșani, în iulie 2011, ni s-a relatat situația critică a sătenilor localnici, în timpul foametei din 1946-1947. Se știe faptul că acest moment din istoria neagră a comunismului românesc, aflat la începuturile sale, a fost una dintre urmările politicii de înfometare a populației și a proastei gestionări a resurselor statului. Seceta din Moldova acelor ani a fost un factor agravant al crizei alimentare, alături de devastarea materială lăsată de trecerea trupele sovietice, plata despăgubirilor de război și inflația. Cu toate acestea, populația a tins să rețină elementul de anormalitate climaterică, și nu pe cel socio-politic. Este aici o reacție a inconștientului colectiv de a găsi explicații supranaturale (și mai puțin să mizeze pe explicații raționale, naturale) ale unor fenomene excepționale.

Informatorii ne-au descris ritualul religios menit să oprească, din perspectivă magico-religioasă, acest flagel, și anume procesiunea, condusă de parohul local, spre un iaz din afara satului. Din punct de vedere sociologic, este de subliniat participarea întregii comunități rurale, cu accent pus pe prezența copiilor, aleși din motive de puritate morală. Un alt factor esențial este adeziunea membrilor din alte confesiuni, în afara celei dominante, ortodoxe. În satul despre care discutăm, minoritatea religioasă (și etnică) era reprezentată de rușii lipoveni, integrați de către informatori, în mod greșit, în categoria catolicilor. În cazuri de urgență, comunitatea renunță la discriminarea elementelor eterogene din punct de vedere social, chiar atunci când este vorba despre o confesiune destul de refractară la celelalte, așa cum este ortodoxia.

Respondenții din comuna botoșăneană Călărași (Nicu Ignat, 70 ani; Verona Misarciuc, 74 ani; Clara Bejinariu, 78 ani; Lucreția Ionescu, 82 ani) au descris un eveniment atestat în istoria religioasă a Moldovei, atunci când, la cererea insistentă a credincioșilor, moaștele Sfintei Paraschiva sunt purtate în procesiune, cu acordul extraordinar al patriarhului Justinian Marina, prin mai multe localități ale regiunii, ca o invocație pentru oprirea secetei. Fiindcă moaștele nu mai ajung și în respectivul sat botoșănean – unul destul de izolat din perspectiva rețelei de drumuri județene –, comunitatea rurală din Călărași va apela la slujba specială pentru aducerea ploii printr-o procesiune de tip arhaic, în care elementele liturgice și venerarea însemnelor religioase sunt completate de gesturi magico-rituale consacrate (stropirea cu apă, aruncarea crucii în apă, slujba la o sursă acvatică curgătoare). Și, într-adevăr, toți informatorii au atestat că procesiunea a avut efectul scontat, încât, la finalul ei, a început ploaia. Multe procesiuni pe spații vaste, realizate din acel moment exponențial și până azi se raportează la evenimentele din 1947, printre care menționăm adunarea clericilor din Iași, în frunte cu mitropolitul Moldovei, pe dealul Păun de lângă Iași, în iulie 2007.

Dependența unor acțiuni rituale popular-religioase de condițiile climaterice a fost pusă în evidență încă din cele dintâi monografii ale religiozității populare. Una dintre acestea, inventariind specificul grecesc al vieții rituale, semnată de Martin P. Nilsson, are în centru descrierea ocupației agricole a țăranilor greci, cea în jurul căreia oscilează evenimente rituale specifice. Pentru toate acțiunile agrare performate de-a lungul anului vegetațional, existau la ruralii greci ceremonii de susținere magică a echilibrului agricol, întărite de practici devoționale față de divinități vegetaționale: „(...) protecția divină este cerută și permisă prin anumite rituri care aparțin, general vorbind, unui foarte vechi

substrat religios și care au un caracter magic. Asemenea obiceiuri, foarte asemănătoare cu cele ale grecilor, au fost conservate de țărănimea europeană până în zilele noastre” (1940, 24).

Din perspectiva liturgicii ortodoxe, procesiunile, slujbele sau rugăciuni colective în spații naturale, consacrate prin tradiție, au fost integrate în categoria litaniiilor performate încă din creștinismul bizantin. „Micile litanii” nu au o dată fixă, ci sunt extraordinare, ocazionale, determinate de necesitățile comunității, fapt care le deosebește de „litaniiile mari”, cu caracter ciclic și corespunzând sărbătorilor religioase importante. Ambele tipuri suscită însă, în lumea ortodoxă, desfășurări impresionante de populație, cu participarea mai multor comunități parohiale, respectarea unei ordini sociale și repetarea unor gesturi rituale îndătinat, ca îngenuncherile generale în anumite momente ale slujbei, legătura cu hagiografia Sfântului Ioan Botezătorul și episodul obligatoriu al sfințirii unor surse de apă sau vase cu agheasmă (Nikolakakis, 1992, 42-47).

Având drept element unificator dimensiunea vegetațională în stratul precreștin de profunzime, elementul acvatic – definitoriu pentru delimitarea spațiului ritual – și, mai ales, ipostaza comunitară a ceremoniei, modelul moldovenesc și cel oltenesc se disting funcțional prin schimbările intervenite la nivelul motivațiilor de performare. Dacă în comunitatea moldovenească s-a remarcat o solidaritate fuzională într-un moment de pericol pentru supraviețuirea biologică a grupului uman, relativa stabilitate materială a satului contemporan din Oltenia de sud-est lasă locul altor motivații funcționale, până la aspectele pur festive și estetice ale performanței rituale.

De la solidaritatea de necesitate la solidaritatea sărbătorească

După începutul industrializării puternice și migrația țăranilor spre orașe, fapt

care va micșora progresiv cele 80 de procente de populație rurală din România anului 1947, satul românesc religios a suferit și alte mutații funcționale care fie au încurajat, fie au descurajat manifestările religioase de esență populară și, legat de acestea, nivelul de solidaritate rituală. Factorul raționalizării (în termenii lui Weber, „dezvrăjirea lumii”) a însemnat diminuarea capitalului de credințe religioase, așa cum, la nivelul culturii populare, apare renunțarea la păstrarea tradițiilor folclorice din motive de diversificare a modelelor culturale pentru noile generații de rurali urbanizați. Relicvele magico-religioase sunt abandonate, și în satul românesc, în inventarul pasiv al colectivităților și rar reactivate.

Un alt factor, de această dată care induce continuitatea practicilor rituale comunitare, alături satul românesc tradițional din pragul instaurării comunismului situației actuale. Este vorba despre nivelul de insecuritate economică. Mergând pe linia trasată de sociologia weberiană a religiilor, Manuela Gheorghe crede că se poate realiza un model asemănător pentru mediul românesc, de legătură între apartenența religioasă a credincioșilor și comportamentele seculare ale acestora: „Un nivel de trai mai modest, insecuritatea și grijile zilnice, „încarcă” universul afectiv și emoțional al credinciosului cu o „cantitate” mai mare de speranțe și doleanțe orientate spre orizontul voinței divine. Un trai mai îmbelșugat e apt să confere omului mai multă încredere în sine și în capacitatea sa de a-și influența pozitiv, prin forțe proprii, destinul” (Gheorghe, 2009, 357). Lipsa stabilității materiale reactivează comportamente religioase, văzute ca sursa ultimă de regenerare și speranță și relaționează satul contemporan cu cel arhaic.

Apelul recurent la dialectica funcționalistă stabilitate – instabilitate socio-economică, în cercetările asupra schimbărilor la nivelul profund al credințelor religioase, a fost coerent tradus de către D. Hervieu-

Léger în formula „the revolution of food satiety” (Hervieu-Léger, 2003, 6). Pornind de la ideea că invocarea forțelor supra-naturale este strâns legată de satisfacerea condițiilor minime de supraviețuire biologică, sporirea confortului existențial și diminuarea cauzelor de amenințare a vieții a schimbat profund paradigma ontologică a umanității moderne.

În situații de bunăstare, practicile rituale tind să fie conservate din rațiuni diferite decât cele ale dependenței de transcendent pentru conservarea speciei. Printre acestea, se remarcă motivațiile estetice, de asigurare a confortului psiho-social, motivații „hedonistice” (de petrecere a timpului liber și socializare), dar și criteriul mai general al conservării inerțiale a obișnuințelor comportamentale. Ceea ce ridică semne de întrebare este calitatea transferului de cunoștințe rituale de la grupurile vârstnice, despre care se cunoaște că sunt cel mai conservator segment de populație în termen de religiozitate și cele tinere, care au păstrat formal ritualuri colective, pierzând însă semnificații din sfera credințelor (*believing*). Așa cum s-a discutat mai sus, diminuarea credințelor poate fi însoțită de nevoia de apartenență (*belonging*), de identificare socială și legitimare comunitară. Stimulativ a fost efectul de cohortă, faptul că „tot satul” se adună într-un spațiu și la un timp anume, efect asemănător cu nevoia de asociere a tinerilor în diverse forme de agregare pentru petrecerea timpului liber.

Slăbirea motivațiilor numenale care informează practici rituale comunitare nu este specific doar segmentului tânăr al populației rurale. Informatorii de vârstă medie sau înaintată oferă, în majoritate, argumente de ordin mundan pentru a-și explica atașamentul pentru ritualuri; nu mântuirea sufletului sau iertarea păcatelor sunt scopurile principale ale participării la sărbătorile parohiale sau ale performării unor gesturi rituale, ci asigurarea bunăstării personale și a familiei, precum și a sănătății celor dragi. Se poate observa că, în socie-

tatea românească, nu a reușit să se impună modelul global al eliminării, prin cuceririle științei, a pericolelor care amenință existența umană în planul ei biologic. Românii nu au dobândit suficientă încredere în capacitatea omului de a controla anumite evenimente sau forțe naturale, iar acest fapt ține de conservatorismul imaginarului lor social.

Un argument recurent este cel al nevoii de continuitate, cu imboldul psihologic al păstrării echilibrului unui sistem aflat în bună funcționare: „când ritmul modernizării este prea accelerat, fondul tradițional joacă rol ordonator, inhibă schimbarea și creează împrejurările necesare gestației și consolidării fondului cultural existent” (Stan, 2001, 331). Riturile tradiționale sunt destinate să preîntâmpine schimbarea, să descurajeze efecte negative, și nu neapărat să inducă efecte pozitive. Renunțarea la un comportament ritual tradițional poate genera disfuncții la diferite niveluri sau, cel puțin, va fi invocat *post festum* ca explicație pentru întâmplări nedorite.

În acest sistem anticipativ poate fi situat evenimentul ritual care prefigurează sărbătoarea Bobotezei în satele din Oltenia. *Păzitul fântânilor* în Oltenia este o veghe rituală provenită din teama de spiritele acvatice care părăsesc apele în momentul sfințirii acestora. Manifestările prilejuite de această veghe, având în centru elementul acvatic, au evoluat spre alte simboluri rituale, cum este simbolul focului, în obiceiul numit „Ardeasca”, atestat de folcloristul Simeon Florea Marian în Bucovina. După procesiunea de sfințire a apei, tinerii luau tăciuni din cei care au servit la aprinderea lumânărilor pentru slujbă, după care se deplasau spre un loc central al satului, unde aprindeau un foc mare, în jurul căruia dansau sau peste care săreau (Marian, 1994, 157). Obiceiul pe care l-am investigat a fost într-adevăr atestat, într-o formă foarte asemănătoare, în zona etnografică Dolj (Enache și Pleșa, 1982, 49) și pune în evidență funcția rituală asumată de o anu-

mită subunitate socială, cea a tinerilor din sat. Păstrarea valorilor cutumiare locale poate surprinde în condițiile în care statisticile arată scăderea drastică a tinerilor practicanți de rituri religioase tradiționale și lăsarea preponderentă a practicilor în seama persoanelor peste 63 de ani (Gheorghe, 2006, 239). Opinia noastră este că ceea ce menține interesul generației tinere pentru solidaritățile rituale ocazionale este calitatea dinamogenică a practicilor respective. În ceea ce privește căile de transmitere intergeneraționale, s-a constatat că acestea sunt întreținute de instituția tradițională a elitelor simbolice (bătrânii din familie), și nu de reprezentanții religiei instituționalizate, parohii locali. Această situație subliniază încă o dată faptul că avem de-a face cu un filon dominant popular comunitar al solidarității.

Inițial o veghe rituală, situabilă într-un șir de ajunuri hierofanice din ciclul ritual al sărbătorilor de iarnă, obiceiul subzistă și printr-o motivație defensivă, legată deopotrivă de spațiul de performare și de identitatea sărbătorii ca venerare ocazională a apelor: „Zice să n-arunce cineva ceva rău în fântână” (Caraula-Dolj, Călinescu Maria, 66 ani). Încercând să aflăm dacă acest pericol a fost actualizat la un moment dat, în istoria curentă sau măcar într-un trecut legendar, ni s-a răspuns negativ și ni s-a oferit un alt gen de explicație, din gama atașamentului pur față de tradiția rituală: „Așa s-a păzit la noi de tăta viața” (Caraula-Dolj, Cimpoieru Ana, 74 ani).

Interesant este faptul că țăranii tind să identifice fântâna sau locul public de sărbătoare cu faptul extraordinar al adunării întregului sat, mai degrabă decât cu indiciul calendarului religios, care motivează, până la urmă, aceste adunări. În general, sărbătorile în comunitate ale „praznicelor împărătești” sunt legate, conform imaginarii colective, de inventarul „tradițional”, și nu de cel „religios” (Heintz, 2004, 14).

Partea cea mai consistentă a răspunsurilor primite în satele Caraula și Cetate

din Dolj, Salcia și Dârvari din Mehedinți a însemnat descrierea grupului de performeri (majoritar tineri de 16-20 de ani, băieți), a obligației de a se organiza mese comune cu un fast și o bogăție specific sărbătorească, dar și a vegherii neîntrerupte până dimineața. Dominanta masculină a grupului de performare poate fi comparat cu obișnuințele rituale ale grupului complementar, și anume riturile magice performate la fântâni, în noaptea Bobotezei, de către tinerele fete. Este vorba despre practici divinatorii premaritale bogat atestate de literatura etnofolclorică și de rezultatele anchetelor contemporane. Totuși, țăranii olteni rămân circumspecți atunci când sunt nevoiți să descrie rituri magice ofensive, categorii în care se integrează și magia erotică. Este un caz generalizat la nivelul satelor românești și care are atât cauze religioase (reducerea toleranței parohilor locali față de magie, fie ea indigenă sau exogenă), cât și sociale (perceperea riscurilor sociale ale acestor practici, a condițiilor lor de acte interzise și misterioase etc.). În concluzie, solidaritatea rituală a băieților, beneficiind de conotații defensive, generează acordul social al comunității, în timp ce solidaritatea rituală a fetelor este ocultată și nerecunoscută ca prezență sistematică în viața comunității.

În plus, o altă motivație a performării, privită prin prisma audienței pe care o reprezintă comunitatea, este finalitatea estetică a ritualului. Informatorii au subliniat, în locul unui răspuns funcțional cu miză magico-religioasă, faptul că este frumoasă inițiativa tinerilor de a păzi fântânile. Aprecierile de ordin estetic reprezintă un semnal clar al desemantizării riturilor, însă ele aduc mărturie asupra unei faze anterioare, cea a acțiunii în consens cu etica societară. În imaginarul tradițional, a fi bine echivalează cu a fi potrivit și a fi frumos, situație confirmată de chiar Durkheim în teza sa despre solidaritate, acolo unde subliniază că solidaritatea socială are un caracter moral dominant: „căci nevoile de ordine,

armonie, solidaritate socială sunt considerate a fi morale” (Durkheim, 1967, 67).

Chiar dacă vârstnicii apreciază efortul tinerilor de a îndeplini privegherea rituală, ei nu asociază această participare cu o practică de esență religioasă, concluzionând defetist în ceea ce privește nivelul de credință al generației tinere: „Noi, cei bătrâni, avem credință, tineretul nu mai e cu credința...” (Cetate-Dolj, Poiană Tinica, 28 decembrie 2011). Această opinie rămâne stabilă chiar atunci când este vorba despre calitatea tinerilor de performeri principali într-un alt tip de ritual specific Bobotezei, și anume aruncarea crucii în Dunăre în momentul sfințirii apelor de către preot. În acest caz, tânărul care reușește să prindă crucea, din grupul de trei-patru temerari gata să înfrunte valurile înghețate ale Dunării, este răsplătit de către comunitate cu bani și alte daruri.

În comparație cu păzitul fântânilor, o mult mai mare parte a comunității este mobilizată pentru sărbătoarea principală, Boboteaza. Spre deosebire de veghea rituală din ajun, cu implicații mai mult magice tradiționale, ceremonialul diurn își păstrează dimensiunea religioasă prin cel puțin două componente: prezența preotului – reprezentantul religiei oficiale – și calitatea de complement pe care practica religioasă populară o are în raport cu serviciul liturgic ce a precedat deplasarea comunității lângă apele Dunării. După slujba din biserică, urmează slujba la malul apei curgătoare, eveniment consistent încurajat de condițiile naturale ale mediului locuit de oltenii dunăreni. Se cunoaște faptul că, în majoritatea bisericilor rurale și urbane, deplasarea ceremonială în natură, conform unor cutume ancestrale legate de diversele sărbători vegetaționale, a fost simplificată, rămânându-se la sfințirea apelor *intra muros*, acolo unde vasele cu apă înlocuiau metonimic procesiunea în natură.

Diversele refuncționalizări ale ritualului comunitar respectiv nu elimină definitiv vocația salvatoare a solidarității rituale.

„Așa am pomenit de la ai bătrâni, să ieșim la Bobotează ca să ne meargă bine tot anu” (Gruia – Mehedinți, Spiridon Maria, 69 ani). Deși în general informatorii se referă la un „bine” abstract, ei au oferit și răspunsuri despre capacitatea vindecătoare a apelor Bobotezei, folosite în noul an pentru îndepărtarea bolilor.

S-a observat că sărbătoarea care încheie ciclul celor 12 zile este, în satele oltenești cercetate, nu numai un prilej de solidaritate rituală la nivelul comunității rurale, ci și o motivație pentru configurarea unei solidarități regionale temporare, fiindcă sătenii de aici preferă să se deplaseze spre un loc tradițional comun de sfințire a apelor situat în satul Gruia (Mehedinți), deși deschiderea la Dunăre există și în satele respective. A străbate peste 20 de kilometri spre locul sărbătorii are, în imaginarul socio-religios, valențele unei procesiuni sacre sau ale unui act de venerare a spațiului consacrat prin tradiție, metaforă a Iordanului din istoria biblică.

Punerea în dialog a celor două comunități rurale românești, distanțate din punct de vedere spațial și al sistemului de conservare a sistemului tradițional, a relevat elemente comune și diferențe importante. Deplasarea rituală în preajma unei surse acvatice naturale, ceremonial aparținând fondului popular al religiozității, actualizează un eveniment hierofanic și, în același timp, o resursă de supraviețuire a spiritului comunitar.

Concluzii

Analiza acestor două comunități rurale, reprezentative pentru trecutul și prezentul vieții religioase românești la nivel micro-sociologic ne-a oferit prilejul să reconsiderăm rolul tradiției populare în contextul secularizării. Catalogat ca element de multe ori străin și anacronic în evaluările sociologilor religiei, existența rituală, cu fundamentele ei magico-religioase, nu poate fi

neglijată atunci când discutăm situația lumii rurale românești.

Documentul etnofolcloric, ca mărturie a practicilor integrate în domeniul vast al religiozității populare, explică și înlocuirea sistemului cultural „oral-prescriptiv”, normativ-socializant cu sistemul „media-descriptiv”, consumatorist (Șișeștean, 1999, 108). Această trecere înseamnă pierderea coeziunii sociale, și impunerea unei culturi eterogene, fragmentate, „mozaicate” (ibidem, 109). Dar, în loc să vedem fenomenul respectiv ca pe unul pregnant destructiv și disipativ, considerăm necesar ca, acceptându-l, să extragem din manifestările lui informații cu privire la reconstruirea solidarității rurale. Ștergerea separării absolute dintre sacru și profan, renunțarea la ipostazele hierofanice tulburătoare și fascinante ale experiențelor religioase, acomodarea cu variantele vernaculare ale religiei oficiale sunt căi parțiale de acces către condiția actuală a spiritualității rurale. Solidaritatea rituală ocazională din satul românesc este parte a unei tradiții „impure” din punct de vedere funcțional, dacă o evaluăm diacronic, însă adaptată sincron la realitățile societății românești actuale.

În concluzie, am propus în lucrarea de față câteva linii de cercetare interdisciplinară a specificului religios al ruralității românești, care au evidențiat conservatorismul și ritualismul comunității religioase

autohtone, adaptarea funcțională a acesteia la condițiile modernizării, supraviețuirea religiei populare, proces invers proporțional cu pierderea rolului public al religiei instituționale. Rezultatele investigației pe teren a acestor realități, care aparțin, din punct de vedere geografic, unor extreme ale spațiului etnic și, din punct de vedere temporal, unor perioade diferențiate prin modificările profunde socio-economice suportate de satul autohton (precolectivistic vs. postdecembrist) atenționează asupra conformării parțiale a României la modelul global al secularizării. Astfel, situația românească se poate alătura unor modele învecinate, din sud-estul ortodox al Europei sau mai îndepărtate, din spațiul confesional catolic, dar care au păstrat atașamentul implicit față de religia tradițională. Totuși, acest gen de relevare a elementelor de solidaritate rituală (ca recurs stringent la supranatural sau ca evaziune hedonistă ocazională din cotidian) pe care l-am propus își denotă limitele prin chiar idealul său monografic și concentrarea asupra realităților spirituale dependente de circumstanțe spațio-temporale clare, ceea ce face dificilă generalizarea concluziilor la nivelul întregii societăți românești contemporane. Rezultate pertinente ar fi obținute printr-o colaborare consistentă a sociografiilor de actualitate cu cercetarea diacronică generată de etnologia și sociologia rurală.

Notă

¹ Lucrarea a fost finanțată prin proiectul CNCS – UEFISCDI: PNII-RU-PD-2011-3-0220.

Bibliografie

Alexander, J. C. (2004) Cultural Pragmatics: Social Performance Between Ritual and Strategy. *Sociological Theory*, 22, 4, 527-553.

Baechler, J. (2006) Religia, în R. Boudon (coord.), *Tratat de sociologie*. Traducere din franceză de Delia Vasiliu și Anca Ene. București: Humanitas, 501-545.

- Bădescu, I., Buruiană, C. și Șerban A. (2006) Puterea economică și spirituală a gospodăriei rurale în România, la sfârșit de mileniu. *Revista Română de Sociologie*, XVII, 3-4, 187-198.
- Brückner, W. și Wedgwood, S. (1968) Popular Piety in Central Europe. *Journal of the Folklore Institute*, 5, 2-3, 158-174.
- Davie, G. (1990) Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? *Social Compass* 37, 4, 455-469.
- Durkheim, E. (1967) *De la division du travail social*. Huitième édition. Paris: Les Presses Universitaires de France.
- Enache, Ș. și Pleșa, T. (1982) *Zona etnografică Dolj*. București: Sport-Turism.
- Gheorghe, M. (2004) *Religie și schimbare socială în România*. Iași: Fundației Axis.
- Gheorghe, M. (2006) Coordonate socio-religioase ale trăirii credinței în satul românesc postcomunist. *Revista Română de Sociologie*, XVII, 3-4, 233-247.
- Gheorghe, M. (2009) Comportamentul economic al credincioșilor în mediul rural românesc. *Revista Română de Sociologie*, serie nouă, XX, 3-4, 351-359.
- Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Heintz, M. (2004) *Romanian Orthodoxy between the Rural and the Urban*. Working Paper no. 67, Haale/Saale: Max Planck Institute of Social Anthropology.
- Hervieu-Léger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.
- Hervieu-Léger, D. (2003) *The Role of Religion in Establishing Social Cohesion*. Disponibil la: http://ec.europa.eu/research/socialsciences/pdf/michalski_210503_contribution01_en.pdf. Accesat în 10 februarie 2012.
- Jakelc, S. (2010) *Collectivistic Religions. Religion, Choice, and Identity in Late Modernity*. London: Ashgate.
- Knoblauch, H. (2008) Spirituality and Popular Religion in Europe. *Social Compass*, 55, 2, 140-153.
- Marian, S. F. (1994) *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. I. Ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu. București: Fundației Culturale Române.
- Nilsson, M. P. (1940) *Greek Folk Religion*. New York: Columbia University Press.
- Molokotos-Liederman, L. (2009) Greece: Selective Secularization and the Deprivatization of Religion?, în A. K. Barry și A. Keysar (eds.), *Secularism, Women, and the State. The Mediterranean World in the 21st Century*, Hartford: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture.
- Nicolakakis, G. (1992) La Litanie dans le Lassithi (Crète). *Études et documents balcaniques et méditerranéens*, 16, 43-47.
- Pollack, D. (2003) Religiousness inside and outside the Church in Selected Post-Communist Countries of Central and Eastern Europe. *Social Compass*, 50, 3, 321-334.
- Rusu, H. și Comșa, M. (2010) Dinamica identității la români, în V. Boari, S. Gherghina și R. Murea (eds.), *Regăsirea identității naționale*, Iași: Polirom, 100-129.
- Séguy, J. (1977) Images et «religion populaire». *Archives de sciences sociales de religion*, 44, 1, 25-43.
- Stan, D. (2001) *Sociologia ruralului tradițional românesc*, vol. I. Iași: Universității „Alexandru Ioan Cuza”.
- Șișeștean, Gh. (1999) *Forme tradiționale de viață țărănească (O cercetare etno-sociologică a zonei Sălajului)*. Zalău: Centrul Județean pentru Conservarea și Valorificarea Tradiției și Creației Populare Sălaj.
- Tomka, M. (2010) Religiosity in Central and Eastern Europe. Facts and Interpretations. *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, III, 1-15.
- Yoder, D. (1974) Toward a Definition of Folk Religion. *Western Folklore*, 33, 1, 2-15.
- Voicu, M. (2007) *România religioasă. Pe valul european sau în urma lui?* Iași: Institutul European.
- Willaime, J.-P. (2004) The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France. *Sociology of Religion*, 65, 4, 373-389.
- Zamfir, C. și Vlăsceanu, L. (coord.) (1993) *Dicționar de sociologie*. București: Babel.

Primit la redacție: februarie, 2012