

colecția PLURAL

Coperta colecției: Silviu LUPESCU

Arnold Van Gennep
Les rites de passage

Librairie critique
Émile Nourry
14, rue Notre-Dame-de-Lorette
Paris, 1909

Copyright © 1996 by Polirom Co SA
pentru prezenta ediție în limba română

Editura POLIROM, B-dul Copou nr. 3
P.O.Box 266, 6600 Iași, ROMÂNIA

ISBN : 973-97522-5-X

Printed in ROMANIA

Lucrare editată cu sprijinul
Fundației Soros pentru o Societate Deschisă

Arnold Van Gennep

RITURILE DE TRECERE



Studiu sistematic al riturilor de poartă și de prag, de ospitalitate, de adopție, de sarcină și de naștere, de copilărie, de pubertate, de inițiere, de ordinație, de încoronare, de logodnă și de căsătorie, de funeralii, de anotimpuri etc.

Traducere de Lucia BERDAN și Nora VASILESCU

Studiu introductiv de Nicolae CONSTANTINESCU

Postfață de Lucia BERDAN

POLIROM
IAȘI, 1996

Contribuția traducătorilor :

- Nora Vasilescu, (cap. I-V)
- Lucia Berdan (cap. VI-X, anexe și recenzie științifică)

Studiu introductiv

În perimetrul antropologiei culturale (etnologiei, folcloristicii), numele lui Arnold Van Gennep (1873-1957) nu poate fi disociat de titlul cărții sale *Les rites de passage* (1909), deși autorul a mai produs și alte opere științifice însemnate, adesea înnoitoare pentru timpul când au fost scrise și care nu și-au pierdut întru totul valabilitatea nici astăzi, precum, spre exemplu, des citata *La formation des légendes* (1920), sau cunoscutul „pamflet de propagandă”, adică de popularizare, *Le Folklore* (1924), ori *Manuel de folklore français contemporain*, în mai multe volume (1937-1957).

Apărut, cum se vede, înaintea sintezelor din domeniul folclorului, aparținând, deci, după o periodizare acceptată chiar de autor, fazei „etnografice” a cercetărilor sale, studiul *Riturile de trecere* rămîne piatra unghiulară a întregii sale opere. Studiile care l-au precedat (*Tabou et totémisme à Madagascar*, 1904; *Mythes et légendes d’Australie*, 1906), fără a-l anunța direct, au pregătit, alături de numeroase articole publicate în periodicele vremii (*Mercure de France*, în primul rînd), marea sinteză din 1909. O afirmă autorul însuși în *Introducere* la *Le Folklore du Dauphiné* (1932): „Cercetarea mea în această secțiune a folclorului, atît în Dauphiné, cît și în Savoia și în alte regiuni, trebuie considerată ca o verificare pe care am fost înclinat să o fac teoriei generale din *Riturile de trecere*. Am demonstrat în 1909 că în toată lumea și în toate civilizațiile, de la cele mai primitive pînă la cele mai evolute, orice schimbare de loc, de situație socială..., orice inovație și foarte adesea chiar orice modificare este însoțită... de rituri... care urmează întotdeauna aceeași ordine și constituie schema-tip a riturilor de trecere.”

Avem aici, în esență, o dimensiune a gândirii etnologice van gennep-iene: universalitatea *pattern*-urilor, a structurilor mentale (și sociale) concretizate în rituri cu o secvențialitate fixă, indusă de o funcționalitate unică.

Expusă în maniera dicționarelor sau a manualelor de etnologie, din care nu lipsește, teoria lui Arnold Van Gennep șochează prin *simplitate*. Ea a fost realmente absorbită de gândirea etnologică, iar expresia *rituri de trecere* a pătruns în vorbirea curentă, într-atît de firească, de normală, de așteptată este concluzia la care autorul a ajuns, altminteri, la capătul unei ample documentații și în urma unei riguroase analize științifice. A spune că nașterea, pubertatea, moartea – fenomene naturale – și căsătoria – fenomen social – au o dimensiune culturală și că ele sînt marcate, în toate culturile, prin rituri sau ceremonii care pot să difere, ca mod de realizare practică, în detalii, dar au o funcțiune comună, universală a devenit de mult timp un loc comun a căruia paternitate adesea nici nu mai interesează.

Ar fi totuşi util să vedem cum a ajuns Arnold Van Gennep la formula sintetică a riturilor de trecere, dacă şi în ce măsură studiul său este îndatorat orientărilor teoretice şi metodologice de la începutul veacului XX, precum şi, din nou, dacă şi în ce măsură cartea sa a reverberat în spaţiul ştiinţelor despre om şi despre cultura lui, fie aceasta primitivă, populară sau modernă.

Este limpede că, asemenea unei alte celebre lucrări de la sfîrşitul secolului trecut – *Creanga de aur* de Sir James George Frazer – studiul *Riturile de trecere* se înscrie într-o tendinţă generală în ştiinţele exacte ale vremii care, după o lungă şi fructuoasă perioadă de acumulări, de observaţii empirice îşi puneau *problema sistematizării, clasificării, ordonării* unui material imens, multiform şi greu de manevrat. Ca ştiinţă *nomotetică* (cf. Jean Piaget), „descoperitoare de legi”, antropologia (etnologia, folcloristica) a preluat modelele, principiile şi metodele oferite de ştiinţele naturale, aplicîndu-le propriului obiect de studiu. Se consideră că punctul de plecare al unei asemenea orientări se găseşte în lucrarea lui Charles Darwin, *Originea speciilor* (1871) care, oricît de contestată la vremea respectivă şi de controversată, încă, astăzi, are meritul de a fi propus o ordine în lumea atît de complexă a viului. *Evoluţionismul* darwinian a pătruns în filozofie şi culturologie, în antropologie, reţinînd atenţia unui Herbert Spencer sau Lewis H. Morgan „care au aplicat teoria la instituţiile umane şi au construit o explicaţie unilinelă a dezvoltării civilizaţiei” (Solon T. Kimball, *Introduction* la Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*. Translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffec. The University of Chicago Press, 1960, p. V). Prin contribuţiile lui Adolf Bastian (bazele antropologiei), E. B. Tylor (teoria „animismului”) şi Auguste Comte (principiul studierii obiective a societăţii) „interesul în analiza obiectivă a religiilor şi a obiceiurilor a atins noi cote”. Ceea ce au în comun studiile de cultură primitivă sau populară ale lui Andrew Lang, William Robertson Smith, Jane E. Harrison, Alfred E. Crawley, Henri Hubert, James G. Frazer – frecvent citate în sinteza lui Arnold Van Gennep – este tendinţa, aspiraţia lor „de a oferi o explicaţie raţională comportamentelor religioase, indicînd originile istorice, făcînd analize comparative, ori prezentînd interpretări funcţionale” (*Idem*, p. VI). *Riturile de trecere* se întîlneşte cu acestea în preocuparea de a crea *categoriile clasificatoare*, păstrîndu-se în limitele unei depline obiectivităţi, pentru care autorul este îndatorat, direct sau indirect, pozitivismului lui Comte şi evoluţionismului, fără a fi, însă, preocupat, în mod special, de aflarea originilor faptelor de cultură pe care le investighează.

Anticipîndu-l, într-un fel, pe Émile Durkheim, de care se va delimita ulterior net, creînd împreună cu Lucien Lévi-Bruhl un fel de disidenţă (*psychological deviationism*, în termenii lui Fred M. Voget, *A History of Ethnology*, 1975, p. 495) în şcoala franceză de sociologie, Van Gennep explicita, în perioada elaborării acestui studiu, relaţia dintre cercetările etnografice şi studiile de biologie: „Etnografia datorează enorm ştiinţelor biologice din punctul de vedere al metodologiei, ca şi al termi-

nologiei, atîta timp cît Mauss și mulți alți sociologi vorbesc despre fiziologia socială și morfologie și încearcă să construiască o etnologie sociologică în chipul unei științe despre contexte naturale” (A. Van Gennep, Recenzie la „L'Année Sociologique”, vol. 9, 1904-1905, în *Revue des Traditions Populaires* 21 (11), 1906, pp. 462-463, apud Rosemary Levy Zumwalt, *The Enigma of Arnold Van Gennep*, în: *FFC*, nr. 241, Helsinki, 1988, p. 80).

Este locul să amintim aici că și alte școli sau orientări folclorice au urmat modele experimentale în științele naturale; „metoda de lucru” a școlii finlandeze (K. Krohn, A. Aarne) se întemeia, în fond, pe aceea aplicată în studiile de botanică de Carl Linneus (Linné), iar ceva mai târziu celebra *Morfologia basmului* (1928) de V. I. Propp avea puncte comune, chiar dacă nemărturisite, cu sistemul elementelor al lui Mendeleev, tendință înfîlînită și în studiul literaturii de autor, dacă luăm în considerație numai titluri precum *Fiziologia criticii* sau *Anatomia criticii*.

Orientarea spre „biologie” se vede încă mai clar în studiile de folclor ale lui Arnold Van Gennep, cu precizarea, făcută de autor, că nu folosește termenul *biologie* în sensul evoluționiștilor, „ci strict în înțelesul de ceea ce privește viața”. Ca ființe vii, trăitoare, oamenii – creatori de cultură – trebuie să fie studiați în sens biologic, ca ființe vii, și nu ca «obiecte inanimate» sau ca «ființe moarte» (*Manuel de folklore français contemporain*, vol. I, Part. I, Paris, 1943, p. 20). De aici, ca o consecință imediată, accentul pus pe *folclorul contemporan*, pe faptele vii, actuale («*faits naissants*», «*faits vivants*»), în continuă transformare. Chiar într-un studiu „etnografic” cum este *Riturile de trecere*, care se întemeiază, esențialmente, pe documente consemnate de alții despre societăți și culturi vechi, fie dispărute (antice), fie „primitive”, exotice, ne-europene, nu lipsesc trimiterile, puține, e drept, la civilizațiile prezentului, la culturile europene ale momentului respectiv, amplificate ulterior în cercetări speciale de teren (vezi, de exemplu, *De quelques rites de passage en Savoie* în *Revue de l'Histoire des Religions*, 1910 sau *En Savoie, du berceau à la tombe*, 1916).

Încercării celor mai mulți dintre contemporanii săi de a extrage legi generale din situații, cazuri particulare, ori de a ajunge, prin compararea datelor etnografice disparate, izolate de contextul lor de viață, la originea unor forme mentale sau practici rituale, Arnold Van Gennep îi opune efortul de a înțelege *procesele* în raport cu *structurile* generate de un anumit *mod de gândire*, de anumite „baze ideologice”.

Pentru trecerile puternic marcate ritual în cvasitotalitatea societăților umane, „bazele ideologice” se găsesc în dicotomia fundamentală, operantă la nivelul oricărui tip de mentalitate, *sacru/profan*. La „semi-civilizați” (termenul îi aparține lui Van Gennep), sacrul domină asupra profanului, fiind prezent în orice fază a vieții individului; „în gândirea semi-civilizatului, nici un act nu este cu totul independent de sacru” (*Infra*, p. 16). Prezența acestuia se face cu atît mai mult simțită în momentele (perioadele) de *criză* care se manifestă atît la nivelul timpu-

lui cosmic (trecerea de la un an la altul, de la un anotimp la altul, de la o lună la alta), cât și la nivelul timpului individual, al „vieții de om”, pe durata căruia au loc mai multe treceri (naștere, pubertate, căsătorie, moarte). Etnologul francez stabilește o conexiune logică, acum – după ce ea a fost relevată – evidentă, la îndemîna oricui, între două seturi de fapte din sfera naturalului: creșterea și maturizarea individului, pe de o parte, și periodicitatea fenomenelor naturale, pe de alta (vezi *Infra*, p. 16). Și într-un caz și în celălalt, trecerile, tranzițiile erau marcate prin festivități, ceremonii sau rituri care, reduse la esența lor ultimă, la o schemă-tip, se arată a fi extrem de asemănătoare. Aceasta este, în fapt, descoperirea lui Van Gennep: recurența unui model, a unei structuri de rit într-un număr infinit de situații, de la trecerile „teritoriale” (dintr-un ținut în altul, dintr-un loc în altul, din afară înăuntru și invers) la cele legate de integrarea individului într-un anumit grup și, mai departe, de la cele relative la ciclul vieții pînă la cele de un fason mai special, ca tăiatul părului, acoperirea capului, acte sexuale, flagelații, sacrificii etc.

Demonstrația autorului, întemeiată întotdeauna pe o impresionantă cantitate de date, este atât de strînsă, conceptele cu care operează atât de limpezi (nu punem în discuție și validitatea unora dintre ele, azi), „dicțiunea ideilor” atât de clară încît orice încercare de a face textul mai explicit conduce fie la o nedorită vulgarizare, fie la elaborarea unui alt text, situație la fel de indezirabilă.

Considerat „creatorul etnografiei franceze” (cf. Nicole Belmont, *Arnold Van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot, 1974; trad. engl. 1979) sau „fondatorul folcloristicii franceze” (cf. Harry Senn, *The French School of Folklore to 1935*. Ph.D. dissertation in the French Department. University of California, Berkeley, 1972), cu mențiunea, exactă, că „una dintre contribuțiile sale cele mai de seamă a fost îmbinarea celor două discipline” (cf. Rosemary Levi Zumwalt, *Op. cit.*, p. 17), Arnold Van Gennep se distinge ca o personalitate proeminentă a etnologiei europene din prima jumătate a secolului XX.

Cît privește „riturile de trecere”, termenul a fost, cum am mai spus, absorbit de gîndirea etnologică, integrat conceptelor fundamentale și vehiculat fără încetare de mai bine de opt decenii. El nu îi era străin, spre exemplu, nici tînărului Mircea Eliade care, intuind virtualitățile artistice ale unei „teme folclorice” precum *poarta*, o recomanda creatorilor culți în acești termeni: „Poarta joacă în viața poporului român, ca și a altor popoare, roluri care pot surprinde cîte simboluri vreți, fără să le arătați totuși cu degetul. Ea e o făptură magică, un stăpîn cu puteri nevăzute, care veghează la toate actele capitale din viața insului. Prima *trecere* (subl. ns. N.C.) pe sub poartă înseamnă o intrare în viață, în viața reală de afară. Poarta veghează la căsătorie și pe sub poartă mortul este dus, solemn, spre lăcașul de veci. E, atunci, o reîntoarcere la lumea dintîi; ciclul e închis, și

poarta rămîne mai departe, cu un om mai puţin, să vegheze alte naşteri, alte căsătorii, alte morţi” (Mircea Eliade, *Folclor şi literatură*, „Cuvîntul”, 18 iulie 1932; reprodus în *Meşterul Manole*, Editura Junimea, Iaşi, 1992, pp. 330-333; vezi şi *Teme folclorice şi creaţie artistică*, în *Insula lui Euthanasius*, 1943, *Idem*, pp. 312-315). Simpla alăturare a citatului de mai sus cu paragraful dedicat de Van Gennep „uşii” (*Infra*, p. 29) e cît se poate de instructivă. Că gînditorului român îi era cît se poate de familiar conceptul pus în circulaţie de Van Gennep se vede încă mai convingător din trimiterea directă la acesta, într-un context neaşteptat, generat de excepţionala sa capacitate asociativă. El vede în „însuşirea aceasta magică” pe care o are „iarba fiarelor” – „de a descuia, de a ajuta «intrarea», trecerile «dincolo», instaurarea unei noi condiţii” – „o rămăşiţă foarte evidentă a *riturilor de trecere* (subl. ns. N.C.). Mătrăguna nu ajută numai descuierea lacătelor, ci şi *naşterile* (subl. aut.)... avînd, deci calitatea de a facilita «trecerile», «intrările»” (M. Eliade, *Legenda Mătrăgunei*. Note şi bibliografie, „Cuvîntul”, 23 nov. 1933, republicat în *Meşterul Manole*, pp. 240-241). De altfel, ideea trecerii, schimbării de statut, „ruperilor de nivel” va reveni frecvent în scrierile de maturitate ale savantului român dintre care unele (vezi de exemplu *Le mythe de l'éternel retour*, 1949 sau *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*, 1958) apar, desigur, ca înconfundabile elaborări eliadeşti aflate într-o filiaţie, dacă nu directă, cel puţin într-o sensibilă atingere cu studiul lui Arnold Van Gennep. La fel cum, riscînd o alăturare forţată – căci cei doi savanţi se află aici pe poziţii teoretice distincte – dihotomia sacru-profan, aflată în centrul elaboratelor lor fundamentale, îi apropie de asemenea. În timp ce, din perspectivă fenomenologică, Mircea Eliade consideră că „indiferent de contextul istoric în care este plasat, *homo religiosus* crede că există o realitate absolută, *sacrum*, care transcede această lume dar se manifestă ca atare în ea, sanctificînd-o şi făcînd-o astfel reală” (*The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, New York, Harvest Book, 1959, p. 202), pentru etnologul francez „sacralitatea ca un atribut (dat) nu este absolută; ea este adusă în joc de natura situaţiilor particulare”, sacrum fiind nu numai situaţional, ci şi relaţional, în sensul că „oricine trece prin diferitele posturi ale existenţei vede într-o zi sacrum acolo unde înainte văzuse profanul, ori vice-versa” (*Infra*, p. 23).

Ceea ce rămîne ca un bun definitiv cîştigat în teoria etnologică modernă este însuşi conceptul de „rituri de trecere” care, chiar supus „revizuirilor”, „redefinirilor”, „regîndirilor” pe care disciplinele antropologice le propun periodic într-un proces de continuă regenerare, a rămas fundamental neatins, neputînd fi nici contestat, nici reformulat, nici prea mult îmbogăţit ori rafinat. Singura contribuţie notabilă sub acest ultim aspect îi este atribuită ritologului Victor Turner care a dat o

interpretare deosebită stadiilor „liminale”, „pragurilor” din riturile de trecere. Pornind de la „studii de caz”, de la situații particulare, el formulează concluzia că „liminalul”, perioada de trecere, de graniță are o existență autonomă, aflându-se în afara „universului ordonat”. Aceasta este „o perioadă «betwixt and between» (între și între) categoriile vieții sociale normale” (vezi Victor Turner, *Betwixt and Between: the Liminal Period in Rites of Passage*, in *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca, 1967; vezi, în același sens, și Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, 1966, p. 117: „În timpul perioadei marginale (de tranziție) care separă moartea rituală de renașterea rituală, novicii în curs de inițiere sînt temporar excluși, marginalizați. Pe durata ritului ei nu au un loc în societate”).

Tot ca o dezvoltare a teoriei van Gennep-iene poate fi considerat și accentul pus, în studiile mai recente, pe funcția *integratoare* a riturilor de trecere, privite, acum, din perspectiva psihologiei individuale și colective. Dar atît liminalitatea (granița, „pragul”, *marge*) ca perioadă de tranziție în timp, „cînd trecutul și-a pierdut consistența și viitorul nu a luat încă o formă definită” (Victor Turner), cît și funcția integratoare (*agrégation*) a ceremonialurilor de trecere au fost marcate cu suficientă vigoare și claritate în studiul din 1909.

După cum nici critica tîrzie, de pe pozițiile funcționalismului și structuralismului (pe care, e bine să spunem, studiul lui Van Gennep le-a anticipat și le-a nutrit din plin) nu este întemeiată. Nu numai că termeni ca *funcție* și *structură* sînt focali în teoria sa, dar – mai mult – modelului (*schéma*) i se recunoaște mobilitatea, dinamismul. Autorul *Riturilor de trecere* nu a fost preocupat, în primul rînd, de aflarea unor structuri ideale, perfecte, universale, ci mai curînd de dinamica acestora. O dinamică intrinsecă vieții ca atare, alcătuită dintr-o suită de „tregeri”, de „tranziții” – de la un grup la altul și de la o situație socială la alta, (tranziții) implicite în chiar actul existenței, așa încît viața omului ajunge să fie alcătuită dintr-o succesiune de stagii cu sfîrșituri și începuturi similare (*Infra*, p. 16).

În generalitatea acestui adevăr sălășluiește forța teoriei riturilor de trecere, capacitatea sa de a fi aplicată în studiul vieții sociale moderne, ca și în societățile „non-moderne” sau „postmoderne”. „Ideea fundamentală, în consens cu teoria riturilor de trecere a lui Van Gennep, este că viața socială este o continuă tranziție în care trecerea este trecătoare și liminalitatea – liminală numai în raport cu ceva care, într-un context dat, este construit ca non-tranzițional și non-liminal, în care anumite puncte și *status-uri par* (subl. aut.) non-tranziționale, dar care sînt ele însele trecătoare dintr-o altă perspectivă în care alte puncte și *status-uri par* (subl. aut.) non-tranziționale” (Pertti J. Anttonen, *The Rites of Passage Revisited. A New Look at Van Gennep's Theory of the Ritual Process and Its Application in the Study of Finnish-Karelian Wedding Rituals*, in: *Temenos*, vol. 28, 1992, p. 49).

Indiferent de tipul de cultură – primitivă, populară/tradițională sau modernă – în care sînt performate, riturile de trecere mediază: *a*) între *natură* (naștere, pubertate, moarte) și *cultură* (conștientizare, ritualizare); *b*) între *biologic* și *social*, căci nu este destul că de la naștere oamenii se divid în bărbați și femei, în masculi și femele; pentru a deveni cu adevărat bărbat și femeie sînt necesare anumite ceremonii, după cum anumite gesturi, acte, rituri sînt obligatorii pentru a marca maturizarea sexuală, trecerea în grupul social al adulților, împlinirea condiției pentru căsătorie și procreație; *c*) între *individ* și *grup*, căci deși fiecare se naște și moare singur, străbătînd existența în unicitate, individul nu poate să supraviețuiască în singurătate, în afara grupului de care îl leagă firele infinite ale raporturilor sociale. „Riturile de trecere indică individualitatea și caracterul nostru separat, dar ne reamintesc în același timp foarte ferm și viguros că aparținem grupului nostru și că existența nu se poate concepe separat de acesta” (Barbara Myerhoff, *Rites of Passage: Process and Paradox*, in: *Celebration, Studies in Festivity and Ritual*. Victor Turner Editor. Smithsonian Institution Press, Washington D.C., 1982, p. 109).

Ele joacă, așadar, un rol de primă mărime în marcarea momentelor de criză, de ruptură, de tensiune, de schimbare prin care trece orice om, asigurînd totodată continuitatea existenței ființei, individului, în interiorul grupului căruia îi aparține, același în mare, mereu altul în stadialitate. „Experiența identității și continuității de-a lungul cursului vieții este distrusă, deliberat, de riturile de trecere, deși una dintre funcțiile lor durabile este să afirme, simbolic, chiar continuitatea, în ciuda aparentei de schimbare și fragmentare” (*Idem*, p. 111).

Cît timp oamenii se nasc, se maturizează, se căsătoresc, fac copii, îmbătrînesc și mor; cît timp oamenii dau examene de intrare în liceu și la facultate, absolvă diferite trepte școlare, se angajează să lucreze, satisfac serviciul militar, se înrolează în diferite organizații sau grupări socio-profesionale, politice, sportive; cît timp celebrează ciclurile naturale, începuturile și sfîrșiturile calendaristice; cît timp călătoresc într-o lume divizată, cu granițe pentru unii bine păzite, cu puncte de control și vămi, ei practică sau sînt supuși, cu sau fără știința lor, cu sau fără voința lor, unor *rituri de trecere*. Între elaboratele culturale ale umanității, ceremonialurile de trecere se dovedesc a fi deosebit de persistente. Și la fel de rezistent la eroziunea timpului se dovedește a fi studiul dedicat lor de Arnold Van Gennep cu 87 de ani în urmă. Transpunerea în românește a studiului *Riturile de trecere* constituie, de bună seamă, un eveniment științific major, dat fiind că, deși faimos, acesta nu a mai fost tradus pînă acum, după știința noastră, decît în engleză.

N. Constantinescu

Cuvînt înainte

Descrierile detaliate și lucrările monografice care se raportează la actele magico-religioase s-au înmulțit considerabil în ultimii ani, astfel încît mi se pare oportună o tentativă de clasificare a acestor acte, adică a riturilor, în conformitate cu progresul științei. Mai multe categorii de rituri sînt deja bine cunoscute, am considerat că numeroase alte rituri ar putea fi, și ele, încadrate într-o categorie specială. Asemenea rituri se întîlnesc, după cum se va vedea, în mai multe ceremonii. Însă, se pare că nu au fost înțelese pînă acum nici legătura intimă dintre ele, nici rațiunea lor de a exista, nici motivul asemănării lor. Și, mai ales, nu s-a demonstrat de ce sînt executate conform unei ordini bine stabilite.

Cu un subiect atît de vast, dificultatea consta în a nu te lăsa copleșit de materiale. Nu am utilizat decît o mică parte din cele pe care le-am adunat, de preferință din cele mai recente monografii detaliate, făcînd trimitere pe cît posibil, pentru alte exemple și mai ales pentru referințe bibliografice, la marile culegeri comparative. Altfel, fiecare capitol s-ar fi transformat într-un volum. Cred totuși că demonstrația este suficientă și îl rog pe cititor să verifice aceasta aplicînd schema riturilor de trecere la exemplele din domeniul său personal de studiu.

O parte din substanța lucrării de față a fost comunicată, aproape sub formă de tabel, la Congresul de istorie a religiilor, ținut la Oxford în septembrie anul trecut, și prezentată de Sidney Hartland, J.-G. Frazer și P. Alphantéry.

Datorez mulțumiri editorului și prietenului meu, M.E. Nourry, bine cunoscut de folcloriști sub un pseudonim. El s-a interesat de creșterea acestui volum, mi-a comunicat documente și mi-a lăsat libertatea de a-l remania după voie. Astfel, editorul a fost victima savantului și a prietenului. Nu va fi însă, sper, victima cititorului.

A.V.G.

Clamart, decembrie 1908

Suzanei și lui Alfred Bétant

CAPITOLUL I

CLASIFICAREA RITURILOR

Lumea sacră și lumea profană – Etapele vieții individuale – Studiul riturilor – Școala animistă și școala contagionistă – Școala dinamistă – Clasificarea riturilor : animiste sau dinamiste, simpatetice sau contagioniste, pozitive sau negative, directe sau indirecte – Schema riturilor de trecere – Noțiunea de sacru – Religie și magie

Fiecare societate generală conține mai multe societăți speciale care sînt cu atît mai autonome și deci mai bine conturate, cu cît societatea generală se află la un grad mai redus de civilizație. În societățile noastre moderne nu există separație mai netă decît între societatea laică și cea religioasă, între profan și sacru. Încă din Renaștere, raporturile dintre aceste două societăți speciale au cunoscut, în interiorul națiunilor și al statelor, oscilații dintre cele mai diferite. Or, o astfel de divizare se întîlnește în toate statele Europei, și de o asemenea manieră, încît societățile laice, pe de o parte, și societățile religioase, pe de alta, se mențin separate între ele prin chiar bazele lor esențiale. Ca și nobilimea, financierii și clasa muncitoare depășesc fără probleme, teoretic cel puțin, frontierele statelor și ale națiunilor. La rîndul său, fiecare dintre aceste categorii conține categorii de mai mică amploare: marea nobilime și baroniile, marii și micii financiari, profesiuni și meserii diverse. Pentru a trece de la una la alta, pentru ca țăranul să devină muncitor, sau chiar ajutorul de zidar – zidar, trebuiesc îndeplinite anumite condiții care au în comun faptul că se sprijină fie pe o bază economică, fie pe una intelectuală. În timp ce, pentru ca laicul să devină preot sau invers, trebuiesc executate ceremonii, adică acte de un gen special, care țin de o anumite sensibilitate și de o anumită orientare mentală : între lumea profană și lumea sacră există incompatibilitate, și încă într-o asemenea măsură încît trecerea de la una la alta nu poate avea loc fără un stagiul intermediar.

Pe măsură ce coborîm în seria civilizațiilor, luînd acest cuvînt în sensul său cel mai larg, se constată că, în societățile cele mai puțin evoluat, lumea sacrului domină asupra lumii

profane, înglobînd aproape totul: nașterea, reproducerea, vînațoarea etc., care aparțin, prin majoritatea trăsăturilor, sacralului. De asemenea, societățile speciale sînt organizate pe baze magico-religioase, iar tranziția de la una la alta ia aspectul unei treceri speciale marcate la noi prin rituri determinate, botez, oncțiuni etc. Unele societăți speciale traversează mai multe societăți generale: astfel, grupul totemic constituie o singură unitate printre triburile Australiei, iar membrii săi se consideră frați, la fel ca toți preoții catolici indiferent de țara în care trăiesc. Cazul castelor e deja mai complex, fiindcă noțiunii de rudenie i se adaugă o specializare profesională. Dacă, în societățile noastre, solidaritatea sexuală este redusă la un minimum teoretic, la semi-civilizați ea joacă un rol important, ca urmare a separației sexelor din punct de vedere economic, politic și, mai ales, magico-religios. Și familia constituie pentru ei o unitate întemeiată pe baze mai restrînse sau mai largi, dar, în tot cazul, strict delimitate. Fiecare trib, fie că face sau nu parte dintr-o unitate politică mai vastă tinzînd către națiune, posedă o individualitate a cărei rigiditate doar cetățile grecești ne pot face s-o înțelegem suficient. În fine, tuturor acestor forme de grupare li se adaugă una care nu are echivalent la noi: cea a generațiilor sau a claselor de vîrstă.

Viața individuală, oricare ar fi tipul de societate, constă din a trece succesiv de la o vîrstă la alta și de la o ocupație la alta. Acolo unde vîrstele și ocupațiile sînt separate, trecerea este însoțită de acte speciale – cum ar fi ucenicia pentru meseriile noastre – care, la semi-civilizați, constau din ceremonii, pentru că la ei nici un act nu e absolut independent de sacru. Orice schimbare în starea unui individ comportă la ei acțiuni și reacțiuni între sacru și profan, acțiuni și reacțiuni care trebuiesc reglementate și supravegheate astfel încît societatea generală să nu sufere nici lezări, nici deteriorări. Însuși faptul de a trăi necesită pasaje succesive ale unei societăți speciale la alta și de la o stare socială la alta: viața individuală constă astfel dintr-o succesiune de etape ale căror începuturi și finaluri formează ansambluri de același ordin: nașterea, pubertatea socială, căsătoria, paternitatea, propășirea clasei, specializarea ocupației, moartea. Și fiecăruia dintre aceste ansambluri i se raportează ceremonii al căror obiect este identic: realizarea trecerii individului dintr-o situație determinată la o altă situație determinată. Obiectul fiind același, este absolut necesar ca mijloacele folosite pentru a-l atinge să fie, dacă nu identice în detaliu, cel

puțin analoge, individul transformându-se după ce a străbătut mai multe etape și a depășit mai multe frontiere. De aici, asemănarea generală a ceremoniilor nașterii, copilăriei, pubertății sociale, logodnei, căsătoriei, gravidității, paternității, funeraliilor și inițierii în societățile religioase. De altfel, nici individul, nici societatea nu sînt independente de natură, de univers, fiind supuse ritmurilor care influențează viața oamenilor. Și în univers există etape și momente de trecere, avansuri și stagnări relative, suspendare. Am putea adăuga ceremoniilor de trecere umane și pe cele privind trecerile cosmice: de la o lună la alta (ceremoniile de lună plină, de exemplu), de la un sezon la altul (solstiții, echinoxuri), de la un an la altul (revelionul) etc.

Mi se pare, deci, rațional să grupez toate aceste ceremonii după o schemă, a cărei elaborare detaliată este încă imposibilă. Dacă într-adevăr studiul riturilor a făcut în acești ultimi ani mari progrese, sîntem departe de a le cunoaște în toate cazurile rațiunile de a fi și mecanismele, și cu o asemenea certitudine încît să le putem categorisi fără ezitare. Primul punct obținut a fost distincția dintre două clase de rituri: 1⁰ riturile simpatetice¹; 2⁰ riturile contagioniste.

Sînt rituri simpatetice acelea bazate pe credința acțiunii asemănătorului asupra asemănătorului, a contrariului asupra contrariului, a recipientului asupra conținutului, a părții asupra întregului și reciproc, a aparentului asupra obiectului sau asupra ființei reale și reciproc, a cuvîntului asupra actului. Au fost semnalate de către E.-B. Tylor² și studiate sub mai multe dintre formele lor de către A. Lang³, E. Clodd⁴, E. Sidney Hartland⁵

-
1. Păstrez termenul de simpatetic chiar dacă Frazer, H. Hubert, Haddon etc., au admis o magie simpatetică subdivizată în magie contagioasă și magie homeopatică. Ei sînt astfel obligați să creeze o secțiune specială pentru magia dinamistă; pe de altă parte, sîntem obligați să adăugăm magiei homeopatice una alopatică sau enanteropatică etc. (cf. darea mea de seamă „Lectures on the Early History of the Kingship”, de Frazer, *Rev. Hist. Rel.* 1906, vol. LIII, pp. 326-401). De asemenea, clasificarea lui Hubert și Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, pp. 62 și urm. (trad. rom. *Teoria generală a magiei*, Polirom, 1995), este prea artificială; ei sîrșesc prin a face „reprezentări abstracte și impersonale ale similarității, contiguității și contrarietății, trei fețe ale aceleiași noțiuni” care este aceea de sacru și, de asemenea, aceea de *mana*; la rîndul său, cea din urmă „este genul căruia sacral îi este specie”.
 2. E.-B. Tylor, *Primitive Culture*, 2 vol., Londra, ed. I, 1871; trad.fr. ed. a II-a., Paris, 1876; a IV-a, Londra, 1903.
 3. A. Lang., *Myth, Ritual and Religion*, 2 vol., Londra, ed. I, 1891; trad. fr., Paris, 1898; *The Making of Religion*, Londra, ed. I, 1899; ed. a II-a, 1900; *Magic and Religion*, 1901 etc.
 4. E. Clodd, *Tom Tit Tot*, Londra, 1898.
 5. E. Sydney Hartland, *The Science of Fairy Tales*, Londra, 1891; *The Legend of Perseus*, 3 vol., 1895-1896, anumite capitole.

etc.; în Franța, de către A. Réville¹, L. Marillier² etc.; în Germania de către Liebrecht³, R. Andrée⁴, Th. Koch⁵, F. Schulz⁶ etc.; în Olanda de către Tiele⁷, A. Wilken⁸, A.-C. Kruijt⁹ etc.; în Belgia de către E. Monseur¹⁰, A. de Cock; în Statele Unite de către Brinton¹¹ etc. Cu toate acestea, trebuie remarcat faptul că școala animistă n-a elaborat o clasificare riguroasă a credințelor și riturilor pe care le-a delimitat operele savanților acestei școli, constînd nu aîft din eseuri de sistematizare, cît din culegeri paralele, considerate izolat de mediul lor și fără legătură cu secvențele rituale. Trebuie, fără îndoială, să vedem influența lui A. Bastian care, descoperind în tinerețea sa *Voelkergedanke*¹² i s-a consacrat pînă la sfîrșitul lungii sale cariere. Această influență are la bază chiar lucrarea *Civilisation Primitive* a lui Tylor, operă ce a slujit timp de 30 de ani drept cadru pentru toate tipurile de cercetare complementară, mai cu seamă în Rusia.

O orientare diferită a luat naștere odată cu Mannhardt¹³, ignorat pînă în clipa cînd continuatorul său, J.-G. Frazer¹⁴ i-a evidențiat contribuția în trasarea noii orientări. La rîndul lor, Mannhardt și Frazer au făcut școală, Robertson Smith¹⁵ venind să le adauge un nou filon prin studiul sfîntului, al sacrului, al purului și al impurului. Această școală cuprinde între alți sa-

1. A. Réville, *Prologomènes de l'histoire des religions*, Paris, 1881; *Les religions des peuples non-civilisés*, Paris, 2 vol., 1883 etc., puncte de vedere cu care este de acord și M. Revon, *Le shintoïsme*, Paris, 1905-1906.
2. L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice*, Paris, 1894; numeroase analize in: *Revue de l'Histoire des Religions*, pînă în 1906.
3. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, 1879.
4. R. Andrée, *Ethnographische Parallelen*, două serii, Leipzig, 1878 și 1889.
5. Th. Koch, *Zum Animismus der Südamerikanischen Indianer*, Leiden, 1900.
6. F. Schulze, *Der Fetischismus*, Leipzig, 1871; *Psychologie der Naturvölker*, Leipzig, 1900.
7. Tiele, *Histoire des Religions* etc.
8. A. Wilken, *Het animisme bij den volken van den Indischen Archipel*, Indische Gids, 1885-1886 etc.
9. A.-C., Kruijt, *Het animisme in den Indischen Archipel*, Haga, 1907.
10. E. Monseur, *L'âme pupilline*, in: *Rev. Hist. Rel.*, vol. XLI, (1905), pp. 1-23 și *L'âme poucet*, *ibid.*, pp. 361-375.
11. D.-E. Brinton, *The Religion of Primitive Peoples*, New-York, 1897 etc.
12. În germană în original (n. tr.).
13. Mannhardt, *Antike Wald-und Feldkulte*, ed. I, 1877; ed. a II-a, 1905; *Mytologische Forschungen* (postum), 1884.
14. J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, ed. I, 2 vol., Londra, 1890, ed. a II-a, 3 vol., 1900; ed. a III-a (sub tipar) 1907 și următorii, din care au apărut: *Lectures on Early History of the Kingship*, Londra, 1905; *Adonis, Attis, Osiris*, Londra, ed. I, 1906, ed. a II-a, 1907.
15. Robertson Smith, *The Religion of Semites*, Londra, ed. I, 1889; ed. nouă, 1907; trad. germ. de Stübe, *Die Religion der Semiten*, Fribourg en Brisgau, 1899, traducere ce va fi singura citată aici.

vantî: Sidney Hartland¹, E. Crawley², A.-B. Cook³, Miss E. Harrison⁴, B. Jevons⁵ în Anglia; A. Dieterich⁶, K.-Th. Preuss⁷ în Germania; Salomon Reinach⁸, Hubert și Mauss⁹ în Franța; Hoffmann-Krayer¹⁰ în Elveția etc. Într-adevăr, școlile lui Bastian și Tylor pe de o parte, a lui Mannhardt, Robertson Smith și Frazer, pe de alta, se leagă *strîns una de cealaltă*.

În acest timp, o nouă școală se naște, școala dinamistă; R.-R. Marett¹¹ în Anglia și J.-N.-B. Hewitt¹² în Statele Unite au luat poziție fermă împotriva teoriei animiste, arătându-i insuficiența deja întrevăzută de Tiele (polyzoism sau polizooolatrism¹³). El întemeiază școala dinamistă, dezvoltată apoi de K.-Th. Preuss în Germania¹⁴, de L.-R. Farnell¹⁵, A.-C. Haddon¹⁶ și Sidney Hartland¹⁷ în Anglia, Hubert și Mauss¹⁸, A. Van Gennep¹⁹ în Franța etc., teorie care recrutează astăzi din ce în ce mai mulți aderenți.

Acest dublu curent a permis să se constate că, pe lângă riturile simpatetice și cu bază animistă, există grupuri de rituri pe baze dinamiste (impersonale) și rituri contagioniste, acestea

-
1. E. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, câteva capitole și numeroase analize în: *Folk-Lore*, Londra.
 2. E. Crawley, *The Mystic Rose*, Londra, 1903.
 3. A.-B. Cook, *The European Sky-god*, in: *Folk-Lore* 1905-1908 și articole în: *The Classical Review*.
 4. E. Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*, Oxford, 1903.
 5. Jevons, *Introduction to the history of religion*, Londra, 1896.
 6. A. Dieterich, *Eine Mithras-Liturgie*, Leipzig 1903; *Mutter Erde*, Leipzig, 1905 etc.
 7. K.-Th. Preuss, *Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas*, in: *Archiv für Anthropologie*, 1904.
 8. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions* (culegere de articole publicate după 1892), 3 vol., Paris, 1905-1908.
 9. H. Hubert și M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in: *Année sociologique*, vol. II, 1898.
 10. Hoffmann-Krayer, *Die Fruchtbarkeitsriten in der Schweiz*, in: *Archives suisses des traditions populaires*, 1908.
 11. R.-R. Marett, *Preaministic Religion*, in: *Folk-Lore*, vol. XI (1900), pp. 162-182; *From spell to prayer*, *ibid.*, vol. XV (1904), pp. 132-165.
 12. J.-N.-B. Hewitt, *Orenda and a definition of religion*, in: *American Anthropologist*, New ser., vol. IV (1902), pp. 33-46.
 13. C.-P. Tiele, *Religions* (Encycl. Brit) și *passim* în operele sale.
 14. K.-Th. Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst*, in: *Globus*, de la 24 noiembrie 1904 la 29 iunie 1905, in-4, 54 p.
 15. L.-R. Farnell, *The evolution of religion*, Londra, 1905.
 16. A.-C. Haddon, *Magic and Fetichism*, Londra, 1906.
 17. S. Hartland, *Address to the anthrop. sect. Brit. Ass. Adv. Sc.*, York, 1906, in-16, 14 p.
 18. H. Hubert și Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in: *Ann. Soc.*, vol. VII (1904), pp. 1-146.
 19. A. Van Gennep, *Tabou et Totémisme à Madagascar*, P. 1903-1904; *Mythes et Légendes d'Australie*, P. 1906; *Animisme en dynamisme*, De Beweging, Amsterdam, 1907, pp. 394-396.

din urmă bazându-se pe materialitate și transmisibilitate, prin contact sau la distanță, calități naturale sau dobândite. Riturile simpatetice nu sînt cu necesitate animiste, nici riturile contagioase nu sînt cu necesitate dinamiste; sînt patru categorii independente unele de altele, grupate pe cupluri de către două școli care studiau fenomenele magico-religioase din puncte de vedere diferite.

În plus, un rit poate acționa direct sau indirect. Prin rit direct vom înțelege acel rit care posedă o virtute eficientă nemijlocită, fără intervenția agentului autonom: o imprecuație, seducție etc. Dimpotrivă, ritul indirect este un fel de șoc inițial, care pune în mișcare o putere autonomă sau personificată, sau o întreagă serie de asemenea puteri, de exemplu un demon, o clasă de djini sau o divinitate, ce intervin în profitul celui care a realizat ritul: cerere, rugăciune, culte, în sensul ordinar al cuvîntului etc. Efectul ritului direct este automat, cel al ritului indirect este prin recul. Riturile indirecte nu sînt cu necesitate și animiste: frecînd o săgeată de o piatră, băștinașul din Australia Centrală o încarcă de putere magică – numită *arungquiltba* și, trăgînd în direcția inamicului, c nd săgeata recade, *arungquiltba* urmează tangenta și lovește inamicul: forța se transmite deci cu ajutorul unui vehicol și ritul este dinamist contagios indirect.

În fine, mai putem distinge riturile pozitive, care sînt volițiuni traduse în acte, și riturile negative. Cele din urmă sînt în mod curent numite *tabuuri*. Tabuul este o interdicție, un ordin de „a nu face”, de „a nu se comporta într-un anume fel”. Psihologic, răspunde noțiunii de *nolițiune*, după cum ritul pozitiv răspunde volițiunii, adică traduce bine și el o manieră de a vrea și reprezintă un act, nu negația unui act. Dar la fel cum a trăi nu poate consta dintr-o non-acțiune continuă, nici tabuul nu poate constitui el singur un ritual, cu at t mai puțin o magie¹. În acest sens, tabuul nu este autonom; există doar în contrapartidă cu riturile pozitive. Altfel spus, fiecare rit negativ își are individualitatea sa proprie dacă este considerat ca izolat,

1. Despre tabu ca rit negativ, cf. A.V. Gennepe, *Tabou Tot. Mad.*, 1904, pp.26-27, 293, 319. Hubert și Mauss, *Esquisse...* p. 129; despre tabu ca magie negativă, J.-G. Frazer, *Kingship*; pp. 52, 54, 56, 59 și recenzia mea despre carte, in: *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1906, vol. LIII, pp. 396-401; Marett, *Is taboo a negative magic?* *Anthrop. Essays* presented by E. B. Tylor, Oxford, 1907 pp. 219-234. Fiind mai ușor de enumerat ceea ce nu trebuie făcut dec t ceea ce trebuie sau poate fi făcut, teoreticienii au găsit la diverse popoare liste extinse de tabuuri, prohibiții și interdicții etc. și le-au supraestimat importanța.

dar tabuul în general nu poate fi înțeles decât prin raportare la riturile „active”, cu care el coexistă în ritual: greșeala lui Jevons, Crawley, a lui Salomon Reinach etc. este de a nu fi sesizat raportul de dependență reciprocă.

Prin urmare, un același rit poate fi inclus simultan în 4 categorii, existînd deci 16 posibilități de clasificare pentru un rit dat, cele 4 contrarii eliminîndu-se, conform tabelului următor:

Rituri animiste

Rituri simpatetice	Rituri contagioase
Rituri pozitive	Rituri negative
Rituri directe	Rituri indirecte

Rituri dinamiste

Astfel, pentru o femeie însărcinată, a nu mânca dade întrucît faptul l-ar marca pe copil, înseamnă a executa un rit dinamist contagios direct negativ; pentru un marinar care a fost în pericol de moarte, a oferi ca ex-voto o corăbioară Sfintei Fecioare reprezintă un rit animist simpatetic indirect pozitiv. Și așa mai departe. Poate că vom mai descoperi și alte clase de rituri. Dar deja cele existente înglobează un număr considerabil. Dificultatea constă în primul rînd din a ști cu exactitate, în fiecare caz, cum se interpretează ritul, și asta cu atît mai mult cu cît dacă un rit este susceptibil de mai multe interpretări, se întîmplă frecvent ca o aceeași interpretare să fie valabilă pentru mai multe rituri foarte diferite prin forma lor. Dificultatea constă mai ales din a distinge dacă un anumit rit este esențialmente animist sau dinamist, dacă, de exemplu, un rit de transfer al unei boli are ca obiect transferul maladiei văzute ca o calitate sau expulzarea bolii personificate din corpul pacientului, a unui demon sau spirit al maladiei. Și în detaliu: ritul de a trece pe dedesubt sau prin ceva, pe care îl vom discuta mai încolo, se pretează la diverse interpretări, una animistă și indirectă, alta dinamistă și directă. Într-o astfel de cercetare, tratatele generale în care autorul, cel mai adesea, n-a dat dintr-un rit decât elementele ce-i păreau utile, nu constituie decât rareori un ajutor pentru o sistematizare acceptabilă; de altfel, în ele, riturile sînt clasate în primul rînd după asemănările lor formale (cf. lucrările folcloriștilor) și nu după mecanismele lor.

Într-un același ansamblu de ceremonii, cea mai mare parte a riturilor de detaliu intră într-o aceeași categorie. Astfel, majoritatea riturilor de graviditate sînt dinamiste contagioase directe

și negative; majoritatea celor de naștere sînt animiste simpatetice indirecte pozitive. Dar niciodată nu e vorba de altceva decît de o proporție: în mijlocul unui ritual animist pozitiv vom găsi, ca o contrapartidă, un grup de rituri dinamiste pozitive sau animiste contagioase indirecte. Spațiul nepermițîndu-mi, n-am putut să indic în fiecare caz categoria în care se include fiecare rit în detaliu: dar, cel puțin, ne vom reaminti că numeroasele rituri ce urmează a fi trecute aici în revistă nu sînt văzute în sensul unei imagini unilaterale a mecanismelor pe care le interpretez.

Odată clasificarea mecanismelor stabilită, devine relativ ușor să înțelegem rațiunile de a fi ale *secvențelor ceremoniale*. Vom nota și faptul că teoreticienii nu au încercat să stabilească o clasificare a acestor secvențe. Există lucrări excelente asupra unora dintre secvențe, dar nu putem cita decît puține care să urmărească de la un capăt la altul o secvență întregă, și încă mai puține în care aceste secvențe să fie studiate unele în raport cu altele (cf. cap. X). Unei asemenea încercări i-am consacrat volumul de față, în tentativa de a grupa toate secvențele ceremoniale ce acompaniază trecerea dintr-o stare în alta și dintr-o lume (cosmică sau socială) în alta. Dată fiind importanța acestor treceri, mă cred îndreptățit să deosebesc o categorie specială de *rituri de trecere*, care se descompun, în urma analizei, în *rituri de separare*, *rituri de limită* și *rituri de agregare*. Cele trei categorii secundare nu sînt dezvoltate în mod egal la o aceeași populație, nici într-un același ansamblu ceremonial. Riturile de separare sînt mai dezvoltate în cazul funeraliilor, riturile de agregare în ceremonialurile de căsătorie, iar în ceea ce privește riturile de limită, ele pot constitui o secțiune importantă, de exemplu în graviditate, logodnă, inițiere, sau se pot reduce la un minimum în cazul adopțiunii, celei de-a doua nașteri, celei de-a doua căsătorii, trecerii de la a doua la a treia clasă de vîrstă etc. Deci, dacă schema completă a riturilor de trecere comportă în teorie rituri *preliminare* (separație), *liminare* (prag) și *postliminare* (agregare), ar trebui ca în practică să existe o echivalență a celor trei grupe, fie datorită importanței lor, fie în ceea ce privește gradul lor de elaborare.

În plus, în anumite cazuri, schema se dedublează: atunci cînd pragul este destul de dezvoltat pentru a constitui o etapă autonomă. Astfel, logodna poate deveni o perioadă de prag între adolescență și căsătorie; dar trecerea de la adolescență la logodnă comportă o serie specială de rituri de separare, de

prag și de agregare la limită; la fel, trecerea de la logodnă la căsătorie, o serie de rituri de separare de limită, de prag și de agregare față de căsătorie. Această întretesere se constată și în ansamblul riturilor de graviditate, de naștere (parturiție) și de naștere propriu-zisă. Încercînd să grupez toate aceste rituri cu cea mai mare claritate posibilă, nu am iluzia că, fiind vorba de activități, ne-am putea aștepta în această materie la o clasificare la fel de rigidă, cum este cea a botaniștilor, de exemplu.

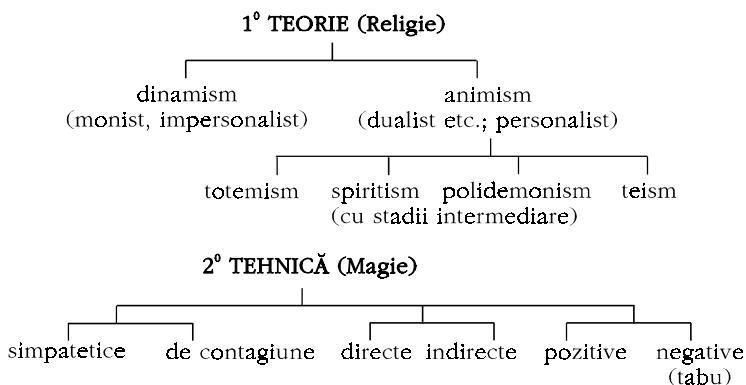
Mă aflu, fără îndoială, departe de a pretinde că toate aceste rituri de naștere, inițiere, căsătorie etc. nu sînt nimic altceva decît rituri de trecere. Pentru că, în afară de obiectul lor general, acela de a asigura o schimbare de statut sau o trecere de la o societate magico-religioasă sau profană la alta, aceste ceremonii au fiecare propriul lor obiect. În plus, ceremoniile de căsătorie comportă rituri de fecunditate; cele de naștere, rituri de protecție și de predicțiune; cele funerare, rituri de apărare; cele de inițiere, rituri propițatorii; cele de oncțiune, rituri de apropiere de divinitate etc. Toate aceste rituri, avînd o finalitate specială și actuală, se juxtapun riturilor de trecere și se combină cu ele, cîteodată de o manieră atît de intimă, încît nu mai știm dacă un anume rit de detaliu este, de exemplu, un rit de protecție sau un rit de separare. Problema se pune, între altele, cu privire la diversele forme de rituri numite de purificare, ele puțînd fi o simplă înlăturare de tabu, prin urmare o simplă ridicare a calității impuse, sau să fie rituri propriu-zis active, care să confere calitatea de a fi pur.

Faptele mă obligă să prezint pe scurt ceea ce am putea numi pivotarea noțiunii de sacru. Această reprezentare (și riturile care îi corespund) are caracteristic faptul că este alternantă. Într-adevăr, sacrul nu constituie o valoare absolută, ci una care doar indică anumite stări. La el acasă, în clanul său, omul trăiește în profan; trăiește în sacru de îndată ce pleacă în călătorie și se află, în calitate de străin, în vecinătatea taberei unor necunoscuți. Orice femeie, fiind congenital impură, este sacră în raport cu toți bărbații adulți; dacă este gravidă, ea devine sacră în raport cu toate celelalte femei din clan, exceptînd rudele sale apropiate; astfel încît, celelalte femei ajung să constituie față de ea o lume profană, incluzînd, în acest moment, și pe copiii și bărbații adulți. Orice brahman trăiește în lumea sacrului încă de la naștere; dar există o ierarhie a familiilor de brahmani, mai sacre sau mai puțin sacre unele în raport cu altele. În fine, înfăptuind riturile zise de purificare, femeia care tocmai a născut reintră în societatea generală, dar numai în secțiuni speciale:

sexul ei, familia ei etc., căci ea rămîne în sfera sacrului în raport cu bărbații inițiați și față de ceremoniile magico-religioase. Astfel, pe rînd, după locul unde ne plasăm în societatea generală, există o deplasare a „cercurilor magice”. Cel care, în cursul vieții sale, trece prin asemenea alternative, se află, la un moment dat, prin chiar jocul concepțiilor și al clasificărilor, în situația de a pivota¹ în jurul propriei axe, avînd astfel ocazia să privească sfera sacrului în locul celei profane sau invers. Astfel de schimbări de statut nu se petrec fără să tulbure viața socială și individuală; încît un anumit număr de rituri de trecere sînt destinate să micșoreze efectele lor dăunătoare. Faptul că această schimbare e privită ca reală și gravă este demonstrat, în cazul riturilor mortuare, în toate tipurile de ceremonii și la popoare foarte diverse, de revenirea în lumea anterioară și resurecția în lumea nouă, despre care vom vorbi în cap. IX; aceste rituri constituie forma cea mai dramatică a riturilor de trecere.

Îmi mai rămîne să precizez pe scurt sensul cuvintelor utilizate. Prin dinamism, vom înțelege teoria impersonalistă a *manei*; prin animism, teoria personalistă, în care puterea personificată ar fi un suflet, unic sau multiplu, o putere animală sau vegetală (totem), antropomorfică sau amorfă (zeu). Aceste teorii alcătuiesc *religia*, a cărei tehnică (ceremonii, rituri, culte) o numesc *magie*. Cum practica și teoria sînt indisolubile, teoria fără practică devenind metafizică, iar practica fondată pe o altă teorie, știință, voi folosi întotdeauna adjectivul *magico-religios*.

Obținem astfel schema următoare :



1. Pivotarea a fost remarcată de Robertson Smith în: *Die Religion der Smiten*, pp. 327-328 și index, s.v. *tabu*; cf. și trecerile de la sacru la profan și invers, la indigenii tarahumar și huișol din Mexic (Lumholtz, *Unknown Mexico* Londra, 1900, 2 vol. *passim*.).

CAPITOLUL II

TRECEREA MATERIALĂ

Frontiere și borne – Tabuuri de trecere – Zonele sacre – Poarta, pragul, porticul – Divinitățile de trecere – Riturile de intrare – Sacrificiile de întemeiere – Riturile de ieșire

Pentru a fixa ideile, voi vorbi mai întâi despre trecerea materială. În zilele noastre, cu excepția țărilor care au păstrat pașaportul, trecerea între regiunile civilizate e liberă. În ultimă instanță, frontiera, linie ideală trasată între borne sau piloni, nu este vizibilă decât pe hărți. Dar cu puțin timp în urmă, trecerea de la o provincie la alta și, mai înainte, chiar de la un domeniu seniorial la altul, se însoțea de formalități diverse. Erau formalități de ordin politic, juridic și economic; dar și de ordin magico-religios, de exemplu interdicții pentru creștini, musulmani sau budiști de a pătrunde și locui într-o parte a globului nesupusă credinței lor.

De acest element magico-religios ne interesăm aici și, pentru a-l vedea acționând în toată plenitudinea sa, trebuie să ne întoarcem la tipurile de civilizație unde el acționează sau acționa asupra a ceea ce astăzi nu mai este decât un domeniu laic.

Cu toate că, în mod obișnuit, teritoriul ocupat de un trib semi-civilizat e definit doar de accidentele naturale, locuitorii săi și vecinii lor știu foarte bine în ce limite teritoriale se întind drepturile și prerogativele lor. Dar se întâmplă ca borna naturală să fie o stîncă sau un arbore, un râu sau un lac sacru, a căror depășire sau încălcare este interzisă sub amenințarea unor sancțiuni supranaturale. Un astfel de caz pare totuși rar. De cele mai multe ori, limita este marcată de un obiect, pilon, portic, o piatră în picioare (pilon, bornă etc.) plasate în acel loc și însoțite de rituri de consacrare. Protecția interdicției poate fi imediată sau mediată (divinități de frontieră, reprezentate – de exemplu – de kudurru în Babilonia, Hermes, Priap¹ etc.,

1. Sub rezerva unei demonstrații ulterioare, iată și interpretarea mea privind asocierea dintre bornă și falus, avînd un caracter aproape universal. Există: (a) asimilarea țarușului sau a pietrei cu penisul în erecție; (b) ideea de unire, prin asocierea cu actul sexual avînd valoare de adjuvant magic;

divinități ale bornelor etc.). Prin punerea sau fixarea ceremonială a bornelor sau limitelor (plug, piele de animal tăiată în fișii, canal etc.), un anumit spațiu determinat este luat în posesie de către o anume grupare determinată, încît încălcarea, ca străin, a acestui spațiu rezervat înseamnă un sacrilegiu identic cu acela de a pătrunde, ca profan, într-o pădure sacră, într-un templu etc. Uneori s-a confundat această credință într-un teritoriu sacru astfel determinat cu credința sacralității întregului pământ, ca Pământ-Mamă¹. În China, conform celor mai vechi documente, Pământul nu era o divinitate: dar fiecare parcelă de sol era sacră pentru locuitorii și posesorii săi². De asemenea în Loango, se pare³; și la fel pentru teritoriile cetăților grecești, la Roma⁴ etc.

Deci interdicția de a pătrunde pe un teritoriu are caracter magico-religios propriu-zis, ea exprimându-se în lumea clasică cu ajutorul bornelor, pereților, statuilor și prin mijloace mai simple la semi-civilizați. Se înțelege că aceste semne nu sînt puse pe toată lungimea frontierei, ca stîlpii de hotar la noi, ci doar în locurile de trecere, pe drumuri și la intersecții. Modalitatea cea mai simplă constă din plasarea în mijlocul sau de-a curmezișul drumului a unei căpițe de iarbă, a unei bucăți de lemn, a unui țaruș întărit cu un snop⁵ etc. Un rit deja mai

(c) ideea de protecție ca urmare a puterii împunsăturilor (de coarne, degete etc.) de a „străpunge” influența malefică, geniul rău etc.; (d) *foarte rar*, ideea fecundării teritoriului și a locuitorilor săi. Încît elementul falic la Terma și Hermes nu are nimic propriu-zis sexual.

1. Consider că sînt false interpretările privind nașterea și copilăria oferite de A. Dietrich, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905.
2. „Există un zeu al pământului [în vechile religii chinezești] în fiecare canton [25 de familii]; religiile aveau un zeu pentru popor și unul pentru folosința personală; la fel, fiecare senior feudal, fiecare grup de familii, apoi fiecare dinastie imperială; în războaiele de pedepsire, acești zei se aflau în frunte, fiind reprezentați printr-o piesă din lemn și asociați cu zeii recoltelor. Zeița-Pământ pare să fie ulterioară lor, așa după cum rezultă din mai multe sincretisme.” Cf. Ed. Chavannes, *Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise*, in: *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1901, vol. XLIII, pp. 124-127, 140-144.
3. A se compara cu E. Dennett, *At the back of the black man's mind*, Londra, 1906, și Pechuel-Loesche, *Volkskunde von Loango*, Stuttgart, 1907
4. A se vedea interesantul studiu despre *lustratio pagi*, datorat lui W. Warde Fowler, in: *Anthropology and the Classics*, Oxford, 1908, pp. 173-178; cititorii volumului de față vor admite, sper, că *lustratio* nu reprezintă decît un rit al separării teritoriilor, cosmice sau umane (întoarcerea din război etc.).
5. Referințelor date de H. Grierson, *The silent trade*, Edinburgh, 1903, pp. 12-14 n.4 (unde, din păcate, riturile de apropiere și tabuurile de trecere sînt confundate), li se pot adăuga: Dennett, *loc. cit.*, pp. 90, 153, n. 192; Pechuel-Loesche, *loc. cit.*, pp. 223-224, 456, 472 etc.; Buttikofer, *Reisebilder aus Liberia*, Leiden, 1890, vol. II, p. 304; A.V. Gennep, *Tabou. Tot. Mad.*, Paris, 1904, pp. 183-186 (tabuuri de trecere); Van der Burgt, *l'Urundi*, Bar-le-Duc., 1904, s.v. *Ivibeko* etc. În Europa este foarte răspîndit obiceiul de a înfige un țaruș în pământ, cu un snop de paie pe el, interzicînd trecerea pe o cărare sau pătrunderea pe un anumit domeniu.

complicat este ridicarea unui portic, însoțit sau nu de obiecte naturale¹ sau de statui mai mult sau mai puțin grosolane², procedee diverse pe care nu trebuie să le descriu aici în detaliu³.

La noi, actualmente, o țară este vecină cu alta; nu a fost însă totdeauna așa, dat fiind că pământul creștin nu forma decât o anumită parte din Europa; în jurul lui, exista o întregă zonă neutră, divizată practic în secțiuni, în provincii de graniță. Acestea s-au micșorat treptat și apoi au dispărut, dar termenul de „*lettre de marche*” își mai păstrează sensul de scrisoare de trecere de la un teritoriu la altul prin traversarea zonei neutre. Zonele de acest gen au jucat un rol important în antichitatea clasică, în special în Grecia; ele reprezentau granița sau locul de bătălie⁴. La semi-civilizați, se întîlnește aceeași zonă; dar limitele ei sînt mai puțin precizate, teritoriile vecine fiind mai puțin numeroase și slab populate. Zone de graniță pot fi: un deșert, un smîrc și, mai ales, pădurea, unde fiecare poate călători și vîna cu drepturi depline. Dată fiind pivotarea noțiunii de sacru, cele două teritorii apropiate sînt sacre pentru cine se află în zonă, dar zona este sacră pentru locuitorii ambelor teritorii. Din punct de vedere material și magico-religios, oricine trece de la un teritoriu la altul se află, pentru un timp mai mult sau mai puțin îndelungat, într-o situație specială: el plutește între două lumi. Această situație am denumit-o eu *limită* și unul dintre obiectivele cărții

-
1. Du Chaillu, *L'Afrique sauvage*, Paris, 1868, p. 38: porticul cu plante sacre, craniul unui cimpanzeu etc. (Congo); porticuri formate din doi țărushi înfițiți, cu o prăjină transversală deasupra lor, de care atîrnă craniile sau ouă etc. sînt frecvent întîlnite pe Coasta-de-Fildes, reprezentînd tabuuri de trecere și protecții împotriva spiritelor (comunicare orală a lui Maurice Delafosse); Pechuel-Loesche, *Volkskunde von Loango*, Stuttgart, 1907, fig. pp. 224 și 472; etc.
 2. Cf., printere alții, K. Martins, pentru Surinam, in: *Bijdr. Taalland-Volkenkunde Ned. Indie*, vol. XXXV (1886), pp. 28-29 și planșa 2, cu o statuie cu două fețe pe care am asemănat-o cu *Ianus bifrons*, in: *Rev. Trad. pop.*, 1907, pp. 97-98, ceea ce confirmă teoria lui Frazer, *Kingship*, Londra, 1906, p. 289
 3. Uneori se înalță o palisadă de-a curmezișul drumului (Du Chaillu, *op.cit.* p. 133) spre a împiedica pătrunderea bolilor în sat – în Loango; Buttikoler, *op.cit.*, p. 304: bariere din rogojini pentru a împiedica accesul la arborele sfînt unde se săvîrșesc riturile de inițiere; aceasta pare a fi semnificația barierei de crengi și rogojini înălțate în Australia și Noua Guinee, și nu așa cum se crede, pentru a ascunde de ochii profanilor ceea ce se petrece.
 4. Despre zonele sacre și fișile neutre, cf. H. Grierson, *op.cit.*, pp. 29, 56-59; despre frontiere și borne în Asiro-Babilonia și Palestina, H. Gressman, *Mythische Reste in der Paradieserzählung*, in: *Arch. für Religionswissenschaft*, vol. X (1907), pp. 361-363, n. Despre sîrbătoarea Terminalia la Roma, Warde Fowler, *The Roman Festivals*, Londra, 1899, pp. 325-327; pare-se că și colina Capitolina s-a aflat la originea unei astfel de zone neutre (cf. *Ibidem*, p. 317), ca hotar între Palatin și Quirinal; cf. și *Roscher's Lexicon*, s.v. *Iuppiter*, col. 668 și W. Fowler, in: *Anthropology and the Classics*, Oxford, 1908, pp. 181 și urm., despre *pomerium*.

de față este să demonstreze că limita, ideală și materială totodată, se regăsește, mai mult sau mai puțin evidențiată, în toate ceremoniile care însoțesc trecerea de la o situație magico-religioasă sau socială la alta.

Acestea fiind spuse, iată câteva descrieri de ceremonialuri de trecere materială. Când un rege spartan pleca la război, el făcea un sacrificiu lui Zeus; iar dacă sortii îi erau favorabili, un purtător de foc lua flacăra de la altar și o purta prin fața armatei pînă la frontieră; acolo, regele făcea un nou sacrificiu, și dacă sortii îi erau iarăși favorabili, trecea granița iar purtătorul de foc preceda armata¹. Este clar că avem de-a face cu un rit de separare de teritoriul personal în momentul intrării în teritoriu neutru. Mai multe rituri de trecere a frontierelor au fost studiate de Clay Trumbull² care îl citează și pe următorul: cînd generalul Grant a ajuns la Assiout, loc de frontieră, odată debarcat, a sacrificat un bou al cărui cap a fost așezat de o parte a punții, iar corpul de cealaltă parte, de așa manieră încît Grant trebuia să treacă printre ele călcînd peste sîngele vărsat³. Ritul care presupune trecerea printr-un obiect tăiat în două, printre două ramuri sau pe sub un obiect, este un rit ce trebuie interpretat, într-un anumit număr de cazuri, ca rit direct de trecere, ideea fiind aceea că se iese astfel dintr-o lume anterioară pentru a se intra într-una nouă⁴.

Procedeele descrise de el sînt aplicate nu numai cînd este vorba de o țară sau de un teritoriu, dar și în cazul unui sat, oraș, cartier, templu sau casă. Dar atunci zona neutră se îngustează treptat, pînă la a nu mai fi (excepție făcînd *pronaosul*, *narthex-ul*, *vestibulum*) decît o simplă piatră, o grindă sau un prag⁵. Porticul-tabu-de-trecere devine poarta zidurilor cartie-

-
1. Cf. J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, ed. a II-a, Londra, 1900, vol. I, p. 305.
 2. H. Clay Trumbull, *The threshold covenant*, New York, 1896, pp. 184-196. Cartea, greu de găsit, mi-a fost împrumutată de Salomon Reinach, căruia îi aduc aici mulțumirile mele.
 3. Teza lui Trumbull este că sîngele răspîndit reprezintă mai curînd un simbol decît un agent de alianță.
 4. O culegere cu astfel de rituri a fost publicată în *Mélusine*; unele implică transferul unei boli, cele denumite de obicei rituri de „purificare” implică însă ideea trecerii de la impur la pur. Toate noțiunile acestea și, prin urmare, și riturile corespunzătoare, sînt de obicei înglobate într-un același ansamblu ceremonial.
 5. Pentru detalii privind riturile de trecere a pragului, trimit la cartea lui Trumbull: indivizii se prosternează în fața pragului, îl sărută, îl ating cu mîna, pășesc peste el sau, dimpotrivă, își scot încălțările și se lasă purtați pe deasupra etc. cf. și W. Crooke, *The lifting of the bride*, in: *Folk-lore*, vol. XIII (1902), pp. 238-242. Toate aceste rituri diferă de la un popor la altul, complicîndu-se; deci pragul este și sălaș al geniului casei sau al familiei, al zeului pragului etc.

rului sau ușa casei. Caracterul sacralizat nu se localizează numai la prag: la fel de sacri sînt boiandrugi arhitravelor¹. Toată armătura porții formează un întreg și dacă riturile speciale diferă, faptul se datorează unor motive tehnice imediate: pragul e udat cu sînge, cu apă lustrală, se ung usciorii cu sînge, cu parfum; i se adaugă sau i se fixează obiecte sacre, la fel pentru arhitravă. Neînțelegînd aceste lucruri, în monografia sa consacrată „alianței prin prag”, Clay Trumbull a trecut de partea interpretării naturale, cu toate că scrisese, referitor la pragul de bronz din Grecia: „avem de-a face cu un sinonim arhaic al limitei exterioare a domeniului spiritual”. Cu siguranță: poarta este limita dintre lumea străină și cea domestică, dacă este vorba de un caz obișnuit, dintre lumea profană și lumea sacralului, dacă este vorba de un templu². Astfel „trecerea pragului” semnifică pătrunderea într-o lume nouă. Este un act important în ceremoniile de căsătorie, de adopțiune, de ungere și în cazul funeraliilor.

Nu mai insist asupra riturilor de trecere a porții pentru că în capitolele următoare vor fi descrise multe dintre ele. Vom nota că riturile săvîrșite chiar pe prag sînt rituri de limită. Ca rit de separare de mediul anterior, există riturile de „purificare” (de spălare, de curățire etc.) și riturile de agregare (prezentarea sării, prînzul în comun etc.). Riturile de prag nu sînt rituri de „alianță” propriu-zise, ci de pregătire pentru alianță, precedate ele însele de riturile de pregătire pentru limită.

În consecință, propun să numim *rituri preliminare* – riturile de separare de lumea anterioară, *rituri liminare* – riturile executate în timpul stadiului la limită, și *rituri postliminare* – riturile de agregare la lumea nouă.

Porticul rudimentar african reprezintă foarte probabil forma de început a porticurilor izolate care au luat în Extremul Orient o atît de mare dezvoltare³ și unde nu numai că au devenit

-
1. Cf. listei amănunțite a practicilor chinezești referitoare la uși, în Doolittle, *Social life of the Chinese* (Fu-Tchu) N.-Y., 1867, vol. I, pp. 121-122 și vol. II, pp. 310-312. W. Grube, *Pekingervolkskunde*, Berlin, 1902, pp. 93-97; pentru ornamentele magice de la uși, vz. Trumbull, *loc. cit.*, pp. 69-74 și 323.
 2. Nu trebuie să considerăm, cum face Trumbull, că pragul reprezintă un altar primitiv iar altarul, un prag transplantat, nici să atribuim singelui o mai mare importanță decît apei, în cadrul riturilor cu privire la prag, sau simplul contact să-l privim ca rit de agregare sau alianță.
 3. În China: Gisbert Combaz, *Sépultures impériales de la Chine*, Bruxelles, 1907, pp. 27-33; Doolittle, *loc. cit.*, vol. II, pp. 299-300; Japonia: W.-E. Griffis, *ap. Trumbull, loc. cit.*, appendice, pp. 320-324; B.-H. Chamberlain; *Things Japanese*, Tokyo și Londra, 1890, p. 356, s.v. *torii*; R. Munro, *Primitive culture in Japan*, Tokyo, 1905, p. 144.

monumente independente, cu o valoare arhitecturală proprie (porticuri ale divinităților, ale împăraților, ale văduvelor etc.), dar, cel puțin în șintoism și taoism, sînt utilizate ca instrumente ceremoniale (a se vedea riturile copilăriei). Aceeași evoluție, de la portic magic la monument, pare să fi avut arcul de triumf roman, învingătorul trebuind mai întîi să se despartă, printr-o serie de rituri, de lumea inamicului, pentru a se putea întoarce, prin trecerea pe sub arc, în lumea romană, ritul de agregare reprezentînd în acest caz sacrificiul adus lui Jupiter Capitolin și divinităților protectoare ale cetății¹.

Pîna aici, porticul ritual a acționat direct. În alte cazuri însă, el constituie adăpostul unor divinități speciale. Acești „păzitori ai pragului”, odată ce iau proporții monumentale, ca în Egipt, Asiro-Babilonia (dragoni înaripați, sfincși, monștri de toate felurile²) sau China (statui), duc în planul secund pragul și porticul; lor li se adresează rugile și sacrificiile: ritul trecerii materiale a devenit un rit de trecere spirituală. Nu mai reprezintă un act de trecere care realizează pasajul, ci o forță individualizată ce asigură pasajul în mod imaterial³.

Or, se întîmplă rar ca aceste două forme să se prezinte izolat: în imensitatea cazurilor, ele se combină. Și vedem într-adevăr, în diverse ceremonialuri, ritul direct aliindu-se celui indirect, ritul dinamist, celui animist, fie pentru a îndepărta obstacolele care se pot opune trecerii, fie pentru a efectua chiar trecerea.

Printre riturile de trecere materială se cuvine a mai cita cele de străbateră a trecătorilor cu depuneri de diverse obiecte (pietre, pînzeturi, blănuri etc.), de ofrande, de invocații față de geniul locului etc.: Maroc (*kerkur*), Mongolia, Tibet (*obo*), Assam, Anzi, Alpi (*chapelles*) etc. Trecerea unui rîu este frecvent însoțită de ceremonii⁴, iar ca rit negativ corespunzător întîlnim

-
1. Privind secvența riturilor de triumf, vz. Montfaucon, *Antiquités expliquées*, Paris, 1719, folio, vol. IV, pp. 152-161.
 2. Despre astfel de divinități și riturile cu privire la ele, vezi E. Lefebure, *Rites Égyptiens; construction et protection des édifices*, in: *Publ. Ec. Lettres d'Alger*, Paris, 1890; pentru taurii înaripați din Asiria, cf. p. 62.
 3. Despre divinitățile pragului, cf. Trumbell *op.cit.* pp. 94 și urm., Farnell, *Anthropological Essays pres. to. E.B. Tylor*, Oxford, 1907, p. 82; J.-G. Frazer, *ib.*, p. 167; China: de obicei *Shen-Shu* și *Jü-lü* (cf. De Groot-Chavannes, *Les fêtes annuellement célébrées à Emouy*, Paris, 1886, pp. 597 și urm.); dar și la Beijing, *Ch'in-Ch'üung* și *Yü-chib-kung* (cf. Grube, *Pek. Wolsk.*, pp. 93-94); Japonia: Is. Bird, *Unbeaten Tracks in Japan*, Londra, vol. I, pp. 117, 273; Michael Revon, *Le Shinntoisme*, in: *Rev. de L'Hist. des Rel.*, 1905, vol. I, pp. 389 și 390; Munro, *Primitive culture in Japan*, Yokohama, 1906, p. 144; etc.
 4. A se vedea printre alții, H. Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil*, Paris, 1886, p. 65; reamintesc ceremoniile de construcție și de inaugurare a podurilor (cf. *pontifax*). – Cît despre riturile de trecere prin sau pe sub ceva, ele au fost

interdicția ca regele sau preotul să traverseze un anume râu sau, în general, un curs de apă. La fel, îmbarcarea sau debarcarea, actul de a urca în trăsură sau în palanchin, de a urca pe cal pentru a pleca în călătorie etc. sînt frecvent însoțite de rituri de separare la plecare și de rituri de întoarcere.

În fine, în anumite cazuri, sacrificiile zise de întemeiere și de construcție sînt cuprinse în categoria riturilor de trecere. Să remarcăm că ele se studiază izolat atunci cînd fac parte dintr-un ansamblu ceremonial omogen, cum ar fi ceremonia de schimbare a domiciliului¹. Orice casă nouă este o locuință tabu pînă cînd, prin rituri apropiate, devine *noa*². Această întemeiere a tabuului este, în formele și mecanismele sale, aceeași cînd e vorba de un teritoriu sau de o femeie etc. sacralizate: spălări sau lustrații, comensualitate. Alte practici au ca obiect să facă în așa fel încît casa să fie rezistentă, să nu se dărîme etc. Și a

culese în *Mélusine* de mai toți folcloriștii. Ar fi cazul să fie rediscutate, dar nu o voi face aici. Voi cita doar pe unul, cf. Krascheninnikov, *Histoire et description du Kamichatka*, Amsterdam, M.M. Rey, 1760, vol. I, pp. 130-31 și cf. p. 136:

„Curînd, în iurtă au fost aduse crengi de mesteacăn. Numărul lor era egal cu cel al familiilor, încît fiecare kamciadal luă cîte o ramură pentru familia lui și o îndoii, făcînd din ea un cerc. Își puse femeia și copiii să treacă prin cerc de cîte două ori, iar după ce aceștia trecură, au pornit a se roti în cerc. Ceremonia, ei o numesc «purificare de păcate». Or, din descrierile lui Krascheninnikov, rezultă că mesteacănul reprezintă un arbore sfînt la populația din Kamciatka, fiind utilizat în majoritatea ceremoniilor; încît, interpretarea poate fi: 1^o sancționarea a fost directă, prin influența mesteacănului care este *pur*; 2^o a existat un transfer de impuritate de la indivizi la mesteacăn, ceea ce corespunde cu restul ceremoniei: „Odată purificați, indivizii au ieșit din iurtă purtînd ramurile de mesteacăn, prin *jupana*, prima ieșire, însoții fiind de rudele de ambe sexe. Afară, au trecut din nou prin cercul de ramuri de mesteacăn, după care crengile au fost înfipite în zăpadă, cu vîrfurile îndreptate spre Răsărit. Apoi, și-au scuturat hainele și, lăsînd acolo *tonșitce*, au intrat din nou în iurtă prin intrarea cea adevărată și nu prin *jupana*.” Cu alte cuvinte, ei au lăsat afară impuritățile materiale sacralizate acumulate în îmbrăcăminte, obiectul ritualic cel mai important, *tonșitce*, făcut din «iarbă dulce» etc., categoria de *sacra* și ramurile devenite receptoare ale sacralului. Trecerea pe sub arcurile sacralizate înlătură în mod automat caracterul sacru la indivizi, caracter dobîndit prin executarea unor complicate ceremonii al căror sfîrșit este ritul descris mai sus. Arcurile reprezintă porticul ce separă lumea sacralului de lumea profană; odată reînțorși în profan, actorii ceremoniei pot folosi din nou intrarea principală a colibeii.

1. Despre sacrificiile de construcție, vezi P. Sartori, *Ueber das Bauopfer*, in: *Zeitschrift für Ethnologie*, 1898, pp. 1-54, care a văzut doar în cîteva rituri de apreciere. Pentru riturile franceze, cf. P. Sébillan, *Le Folk-lore de France*, Paris, 1907, vol. IV, pp. 96-98, iar pentru diferitele teorii, Trumbull, *loc. cit.*, pp. 45-57; Westermarck, *The origin and development of moral ideas*, Londra, vol. I, 1906, pp. 461 și urm. Asemenea rituri sînt incluse într-o categorie mai amplă pe care o numesc *rituri de «prima oară»* (cf. cap. IX). Farmecul, 43, 3-15 din *Kausika-Sutra* (W. Caland, *Altindisches Zauberritual*, Haga, 1900, pp. 147-148) se raportează nu numai la construcție și intrare, ci chiar menționează schimbarea locuinței indivizilor și animalelor sălbatice.
2. Pentru o ceremonie tipică, cf. Hildburgh, *Notes on sinhalase magic*, in: *Journ. Anthropol. Inst.*, vol. XXXVIII (1908), p. 190.

fost o eroare a se vedea în unele dintre ele reminiscente ale unui străvechi sacrificiu uman. Diverselor rituri de înlăturare a tabuului, de fixare a geniului protector, de transfer al primei morți, de securitate viitoare le urmează riturile de agregare: libațiuni, vizite ceremoniale, consacrarea diverselor părți, împărțirea pîinii, a sării, a unei băuturi, prînzul în comun (în Franța: *prendre la crémaillère* – sărbătorirea printr-o masă a instalării într-o casă nouă, *n. tr.*). Aceste rituri sînt propriu-zis rituri de identificare a locuitorilor viitori cu noua lor locuință. Dat fiind faptul că locuitorii înșiși, de exemplu un logodnic sau un tînăr soț ajutat de familia sau de soția sa etc. sînt cei care au construit casa, riturile pornesc chiar de la începutul construcției.

Riturilor de intrare într-o casă, templu etc., le corespund riturile de ieșire, care sînt fie identice, fie inverse. În epoca lui Mahomed, intrînd și ieșind, arabii mîngîiau zeul domestic cu mîna¹, același gest fiind, după moment, fie rit de agregare, fie de separare. În același mod, orice evreu pios, de fiecare dată cînd trece pe poarta principală a casei sale, atinge cu un deget al mîinii drepte *mazuza*, cufărașul fixat pe cadrul porții, în care se află o hîrtie, o bandă de stofă etc., avînd scris sau brodat numele sacru al lui Dumnezeu (Shadai); își coboară degetul imediat și zice: „Domnul să-mi ocrotească ieșirea și intrarea, de acum pînă în veci!”², ritul verbal adăugîndu-se celui manual. Vom nota că, de obicei, doar poarta principală, fie că este consacrată printr-un rit special, fie pentru că e orientată într-o direcție favorabilă, reprezintă locul de desfășurare al riturilor de intrare și de ieșire, celelalte deschideri (ale casei) neavînd caracter de prag între lumea familială și cea exterioară. De unde și preferința hoților (în alte civilizații decît a noastră) de a pătrunde prin alte părți decît pe ușă; și obiceiul de a scoate cadavrul prin ușa din spate sau pe fereastră, de a nu permite femeii să iasă în timpul sarcinii sau menstruației decît pe poarta secundară, de a nu introduce cadavrul animalului sacralizat decît pe fereastră sau printr-o spărtură etc. Aceste rituri au ca obiect să împiedice poluarea unui pasaj care trebuie să rămînă liber, de vreme ce el a devenit astfel prin rituri speciale; de asemenea, nu e voie să scuipi, să urinezi etc.

1. Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*, p. 187.

2. Clay Trumbell, *Thershold Covenant*, pp. 69-70 (Siria).

Cîteodată, valoarea sacră a pragului se regăsește la toate pragurile casei: în Rusia, am văzut case în care pe pragul fiecărei camere era bătută în cuie cîte o potcoavă; or, în aceste case, fiecare cameră avea icoana sa.

În orice caz, pentru a înțelege riturile cu privire la prag, trebuie să ne amintim că pragul nu reprezintă decît un element al ușii și că cea mai mare parte dintre aceste rituri trebuie luate în sens direct și material ca rituri de intrare, de așteptare și de ieșire, adică de trecere.

CAPITOLUL III

INDIVIZII ȘI GRUPURILE

*Starea și însușirile străinului – Rituri de agregare a străinului
– Comensualitatea – Schimbările ca rit de agregare – Fraternalizarea – Riturile de salut – Riturile sexuale de agregare
– Domiciliul străinului – Călătorul : rituri de plecare și de întoarcere – Adopțiunea – Schimbarea de stăpîn – Războiul, vendeta, pacea*

Orice societate generală poate fi considerată ca un fel de casă divizată în camere și coridoare, avînd pereții exteriori cu atît mai pușin groși și ușile de comunicare cu atît mai largi și mai pușin închise, cu cît societatea este mai apropiată de a noastră prin forma ei de civilizație. Din contra, la semi-civilizați, aceste compartimente sînt izolate cu grijă unele de altele și, pentru a trece de la unul la altul, sînt necesare formalități și ceremonii prezentînd o mare analogie cu riturile de trecere materiale despre care tocmai am vorbit.

Orice individ sau grup care, nici prin naștere, nici prin calități speciale dobîndite, nu are dreptul imediat de a intra într-o casă determinată de o astfel de ordine și de a se instala într-una dintre aceste subdiviziuni, se află într-o stare de izolare ce ia două forme pe care le putem întîlni fie izolate, fie în combinație. Ei sînt fără apărare, întrucît nu fac parte din acea societate specială sau generală ; sînt puternici deoarece aparțin lumii sacre, societatea constituind pentru membrii ei lumea profanului. De aici, conduita diferită a populațiilor, unii ucigîndu-i, jefuindu-i, maltratîndu-i pe străini fără nici o judecată¹, alții temîndu-se de ei, adulîndu-i, utilizîndu-i ca ființe atotputernice ori luînd împotriva lor măsuri de apărare magico-religioasă.

Faptul că, pentru un mare număr de populații, străinul reprezintă o ființă sacră, înzestrată cu potențialitate magico-religi-

1. În cazurile de jaf organizat, de exemplu al caravelor, sau în caz de naufragiu, fenomenul este în primul rînd economic și juridic și nu atinge decît în mică măsură magico-religiosul. Uneori totuși, de exemplu în Fiji, jurisdicția în caz de naufragiu pare să aibă drept obiect împiedicarea străinului (periculos din punct de vedere magic) de a pătrunde pe teritoriul tribului.

oasă, benefică sau malefică în mod supranatural, a fost pus în evidență în repetate rînduri, în special de J.-G. Frazer¹ și E. Crawley², ambii explicînd riturile la care e supus străinul prin teroarea magico-religioasă resimțită în prezența lui. Scopul este să-l facă fie neutru, fie binevoitor și să „rupă farmecul” ce-l înconjoară. H. Grierson admite chiar acest punct de vedere, dar, în plus, el se interesează de situația economică și juridică a străinului³; referințele sale sînt numeroase. Cele ale lui Westermarck⁴, care enumeră mai multe motive ce pot condiționa conduita față de străin (sensibilitate, interes concret sau supranatural etc.), sînt mai multe; el respinge teoria contagionistă a lui Crawley (care nu vedea în riturile cu privire la străin decît un mijloc de a înlătura „tabuul de izolare individuală”), ca să propună una și mai restrînsă: aceste rituri ar avea ca obiect să înlătore deochiul și „impresia condițională” pe care orice străin ar poseda-o aprioric⁵. Pe de altă parte, Jevons a restrîns semnificația unor asemenea rituri la simple rituri de purificare a veșmintelor și a bunurilor străinului, nu și a străinului⁶.

Fiecare din aceste puncte de vedere este valabil pentru o serie mai mare sau mai mică de fapte de detaliu: dar, astfel nu am putea înțelege sensul mecanismului riturilor referitoare la străin, nici rațiunea de a fi a ordinii în care se succed, nici, în sfîrșit, cea a analogiilor între aceste succesiuni rituale și succesiunea riturilor de copilărie, de adolescență, de logodnă, de căsătorie etc.

Consultînd documentele care descriu în detaliu ceremonia-lul la care sînt supuși străinii izolați sau grupurile de străini (caravane, expediții științifice etc.), vom observa, sub varietatea formelor, o remarcabilă unitate a secvențelor. Sosirea unui număr mare de străini are ca efect acte de întărire a coeziunii sociale locale: toți locuitorii părăsesc satul și se refugiază în

-
1. J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, ed. a II-a, vol. I, pp. 297-304; Trumbull, *loc. cit.*, pp. 4-5 și *passim*, nu ia în considerare decît riturile în relație cu singele și pragul.
 2. E. Crawley, *The Mystic Rose*, pp. 141, 239, 250 și urm.
 3. H. Grierson, *The Silent Trade*, pp. 30-36 și 70-83.
 4. E. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, vol. I, Londra, 1906, pp. 570-596.
 5. Cf. în special pp. 586-592 și concluziile cu adevărat simpliste de la p. 390.
 6. F.-B. Jevons, *Introduction to the history of religion*, Londra, 1896, p. 71. Nu înțelegem cum diversele veșminte și bunuri pot fi impure, periculoase, tabu-uri, fără ca și posesorul lor să fie la fel, adică tocmai cel care le poartă sau le aduce cu el.

locuri bine apărate: deal, pădure; sau închid ușile, se înarmează, dau semnale de adunare (focuri, trâmbiță, tobe etc.); sau numai șeful de trib, singur ori însoțit de războinicii săi, merge în întâmpinarea străinilor, în calitate de reprezentant al societății, fiind mai imun decât indivizii de rînd împotriva contactului cu aceștia. În alte cazuri, sînt trimiși intermediari speciali, delegați aleși. Pe de altă parte (cu excepții de ordin politic, de exemplu), străinii nu pot pătrunde imediat pe teritoriul tribului sau în sat; ei trebuie să își arate intențiile de departe și să suporte o perioadă de așteptare, sub forma cunoscută a plictisitoarelor tratative africane. Este stadiul preliminar, care durează mai mult sau mai puțin. Urmează perioada de prag: schimb de daruri, oferirea de alimente de către localnici, pregătirea locuinței¹ etc. În fine, ceremonia se termină prin rituri de agregare: intrarea solemnă, prînzul în comun, schimb de strîngerii de mîna etc.

Fiecare dintre etapele apropierei dintre străini și indigeni variază în durată și complexitate de la un popor la altul². Dar, fie că e vorba de colectivități sau de indivizi, mecanismul este totdeauna același: oprire, așteptare, trecere, intrare, agregare. În detaliu, aceste rituri pot consta dintr-o atingere propriu-zisă (bătaie pe umeri, strîngerii de mîna etc.); din schimburi de cadouri alimentare prețioase etc., de mîncat sau de băut, din fumatul (calumetului) în comun; din sacrificii animale; din udarea cu apă, sînge etc. sau oncțiuni; din prinderea sau acoperirea împreună, așezarea pe același loc etc. Contactul indirect are loc prin „purtătorii de cuvînt”, atingerea succesivă sau simultană a aceluiași obiect sacru, a unei statui aparținînd unei divinități locale, a unui „ulcior fetiș” etc. Enumerarea ar putea fi extinsă după dorință și nu am prezentat aici decât o mică parte a acestor rituri.

Comensualismul sau ritul de a mîncă și de a bea în comun, despre care vom mai vorbi deseori în acest volum, este cu

1. Care poate fi „casa comună” a tinerilor sau a războinicilor, o locuință specială aparținînd șefului sau unui nobil, un caravanserai etc.; în fine, un apartament dintr-o casă locuită de o familie locală, caz în care se produce frecvent agregarea străinului la acea familie și, prin aceasta, la societatea generală.

2. Cf. descrierilor comparate din cartea mea *Tabou, Tot. Mad.* pp. 40-47. Ar fi locul să includem în această categorie protocolul recepțiilor misiunilor diplomatice etc., care marchează contactul între două colectivități. Semnele mai ales ritualul de „bun-sosit” la triburile din Australia centrală; cf. Spencer și Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, Londra, 1905, pp. 568-579.

certitudine un rit de agregare, de uniune materială¹ propriu-zisă, ceea ce s-a numit un „sacrament de comuniune”². Uniunea astfel formată poate fi definitivă. Dar, cel mai adesea, nu durează decît pe timpul digestiei, fapt constatat de căpitanul Lyon la eschimoși: ei nu-l considerau ca oaspete decît vreme de douăzeci și patru de ore³. Deseori, comensualismul e alternativ: se fac schimburi de alimente, ceea ce constituie o legătură întărită. Cîteodată, schimbul alimentar se face fără comensualitate și atunci el se încadrează în vasta categorie a schimburilor de daruri⁴.

Aceste schimburi au o eficacitate directă, o acțiune constrîngătoare: a accepta un dar de la cineva, înseamnă a te lega de acea persoană. Este ceea ce, parțial, a văzut Crawley⁵, dar Ciszewski, în monografia sa privitoare la fraternizarea populațiilor slave din Balcani, din Rusia⁶ etc. nu a înțeles. El privește riturile de agregare ca fiind „simbolice” și recunoaște patru tipuri principale: comensualitatea (a mânca și a bea), actul de a se prinde împreună, acela de a-și da un sărut și „simbolul de *naturae imitatio*”⁷. Lăsîndu-l deoparte pe cel din urmă (naștere simulată etc.), întrucît este de ordin simpatetic, observăm că riturile descrise de Ciszewski în cursul cercetării sale se clasează astfel: comensualitatea individuală sau colectivă⁸, comuniunea creștină simultană⁹, legarea cu aceeași frînghie sau centură¹⁰, ținerea de mîna¹¹, luarea în brațe a celui alt (îmbrățișarea)¹², punerea împreună a piciorului pe amplasamentul vetrei¹³, schimbul de cadouri¹⁴ (stofe, veșminte), de arme¹⁵, de monezi de aur sau de argint¹⁶, de buchete¹⁷, de

1. Cf. Crawley, *Mystic Rose*, pp. 157 și urm., 214, 456 și urm.

2. Rob. Smith, *Die Religion der Semiten*, pp. 206-210; Sidney Harland, *The Legend of Perseus, passim* în cele 3 volume

3. *The Private Journal of Capt. G.-F. Lyon*, Londra, 1824, p. 350.

4. Pentru ref. bibl. vezi. H. Grierson, *loc. cit.*, pp. 20-22 și 71; Westermarck, *Orig. of Moral Ideas*, vol. I, pp. 593-594.

5. *Mystic Rose*, p. 237; el interpretează riturile de unificare și cele de ridicare a tabuului numai dintr-un punct de vedere individualist, pp. 237-257.

6. Stan Ciszewski, *Künstliche Verwandtschaft bei den Südslaven*, Leipzig, 1897.

7. *Ibid.*, p. 141.

8. *Ibid.*, pp. 2, 33, 35, 39, 43-45, 54, 57.

9. *Ibid.*, pp. 34, 63.

10. *Ibid.*, pp. 3, 38, 40

11. *Ibid.*, p.35.

12. *Ibid.*, pp. 46, 54, 55.

13. *Ibid.*, pp. 45, 47.

14. *Ibid.*, pp. 27, 33, 34, 45, 46, 55.

15. *Ibid.*, pp. 32, 57, 69.

16. *Ibid.*, pp. 43-45.

17. *Ibid.*, pp. 43-46.

coroane¹, de pipe², de inele³, de săruturi⁴, de sânge⁵, de obiecte sacre creștine⁶ (cruce, lumânare, icoană), sărutul aceluiași obiecte sacre⁷ (icoană, cruce, evanghelie), pronunțarea unui jurământ⁸. Or, dacă ne raportăm la monografia lui Ciszewski, constatăm că există întotdeauna combinații, în fiecare ceremonial special și local, de mai multe asemenea procedee de uniune și că în toate există unul, dacă nu mai multe, rituri de schimb. Deci acesta este cel care ocupă locul principal, la fel ca în riturile de căsătorie, după cum vom vedea mai târziu. Este vorba de un procedeu de transfer mutual de personalitate, la fel de simplu ca mecanism ca și cel de prindere în comun, acoperire cu o haină sau vâl etc. De altfel, schimbul sîngelui nu e mai primitiv, deși este mai dur și mai crud, decît schimbul unei părți de îmbrăcăminte, a unui inel, a unui sărut⁹.

La schimburile citate îl vom adăuga pe cel de copii (din China, de exemplu), de surori și de femei (Australia etc.), de veșminte, de divinități, de orice tip de obiecte sacre, cum ar fi cordoanele ombilicale¹⁰. La anumiți amerindieni septentrionali (salish etc.), acest schimb a luat forma unei instituții, *potlach*-ul, fiind executat periodic de fiecare la rîndul său¹¹, așa după cum una dintre obligațiile regalității, la semi-civilizați, constă din a redistribui supușilor „cadourile” oferite obligatoriu. Pe scurt,

1. *Ibid.*, p. 41.

2. *Ibid.*, p. 57.

3. *Ibid.*, p. 42.

4. *Ibid.*, pp. 27, 33, 37, 38, 41-43, 45.

5. *Ibid.*, pp. 27, 45, 60-69.

6. *Ibid.*, pp. 37, 56-57.

7. *Ibid.*, pp. 34, 37, 39, 55, 56.

8. *Ibid.* p. 41, Ciszewski citează un caz interesant de fraternizare în etape (cu trei stadii: fraternizare mică, medie și mare), evocînd etapele de inițiere și de agregare dintre clasele de vîrstă.

9. Despre fraternizare, a se vedea și ancheta din *Revue des Traditions Populaires* și din *Mélusine*; G. Tamassia, *L'Affratelamento*, Turin, 1886; Rob. Smith, *Religion der Semiten*, pp. 239-248; J. Robinsohn, *Psychologie der Naturvölker*, Leipzig, 1896, pp. 20-26. După mărturia lui Ciszewski, p. 94, fraternizarea (socială) creează o rudenie chiar mai puternică decît consangvinitatea naturală.

10. Taplin, *The Narrinyeri*, ed. a II-a, Adelaide, 1878, pp. 32-34. Acest schimb creează relația numită *ngia ngiampe*, pe care Crawley, *loc. cit.*, și-a bazat teoria „inoculării mutuale între indivizi” fără să observe că toate formele de schimb se studiază absolut pe același plan. Asupra acțiunii sociale a fraternizării, cf. Ciszewski, *loc. cit.*, *passim*, mai ales p. 29. Fraternizarea poate să fie definitivă sau temporară și atunci se poate reinnoi; cf. Ciszewski, *loc. cit.*, pp. 7, 45, 49 etc.

11. Cf. C. Hill Tout, între altele, *Journal of the Anthropological Institute*, vol. XXXVII (1907), pp. 311-312.

acest du-te-vino de obiecte între indivizii unui grup delimitat creează continuitatea legăturii sociale dintre ei, în același mod ca și „comuniunea”.

Ca rit de unire similar cu fraternizarea, voi cita și cel de realizare în comun a aceluiași act ceremonial (nașie, pelerinaj etc.), ce nu mai poate fi rupt decât prin intermediul unui rit special.

Mecanismul direct și simplu al ritului de agregare a străinului este foarte clar în ceremonia la care se supune Thomson în momentul intrării pe teritoriul populației masai: „A doua zi, un dezertor suaheli veni să-mi ofere pacea și fraternitatea din partea șefului de district: îmi aduce o capră; o prind de ureche și, după ce le-am mărturisit tuturor celor prezenți scopul călătoriei mele, declar că nu vreau răul nimănui și că nici nu sînt expert în *u-tchbau* (magia neagră). Trimisul sultanului apucă animalul de cealaltă ureche și promite, în numele și în locul stăpînului, că nu ne va face nici un rău și că ne va furniza provizii; în caz de furt, obiectele sustrase ne vor fi înapoiate. Apoi animalul este sacrificat; i se ia de pe frunte o bucată de piele în care se practică două incizii. M'Suaheli, luînd-o în mîini, îmi introduce de cinci ori un deget în fanta inferioară, împingîndu-l în cele din urmă pînă la baza falangei, unde îl voi ține în timp ce-l fac pe mesager să repete ceremonialul pentru fanta superioară. Operațiunea odată încheiată, fișia este tăiată în două, lăsînd cîte o jumătate pe degetele noastre; de aci înainte, sultanul din Chira este fratele călătorului alb”¹. La indigenii wazaromo, wazegura, wasagara etc., se practică schimbul sîngelui, indivizii fiind așezați unul în fața celuilalt, cu picioarele încrucișate între ei, în timp ce un al treilea învîrte în mîină deasupra lor o sabie, rostind o imprecăție împotriva celui ce ar rupe legătura de fraternitate²; aici, contactul este cel care leagă în același timp cu schimbul de sînge; urmează schimbul de daruri³. Am citat acest ultim document în special ca să arăt că a fost o greșeală izolarea arbitrară din cadrul ceremonialurilor de agregare, a riturilor în care este utilizat sîngele; în realitate, aceste rituri speciale constituie rareori ele singure întregul ceremonial. În imensa majoritate a cazurilor, procesul comportă simultan rituri de contact, de comuniune alimentară, de schimburi, de joncțiune (legătură etc.), de „lustrații” etc.

1. J. Thomson, *Au pays des Massaï*, Paris, 1886, pp. 101-102.

2. R. Burton, *The Lake Regions in Central Africa*, Londra, 1860, vol. I, p. 114.

3. *Ibidem*, p. 115

Combi-na-ția diverselor rituri de agregare prin contact direct este foarte vizibilă, de exemplu, în următoarele obiceiuri ale tribului arab al shammarilor. „La shamhari, spune Layard, dacă un bărbat poate ține capătul unei funii sau fir, cealaltă extremitate fiind ținută de dușmanul său, îi devine acestuia protejat (*dakhîl*). Dacă atinge pînza cortului sau are posibilitatea de a-și arunca toiagul în ea, devine protejatul locuitorului aceluia cort. Dacă izbutește să scuipe un om sau să atingă cu dinții orice obiect care-i aparține aceluia, devine *dakhîl*-ul său, cu excepția cazului de furt... Shamharii nu jefuiesc niciodată o caravană din preajma corturilor lor, fiindcă atîta timp cît un străin îi poate vedea, îl consideră ca pe un *dakhîl* al lor.”¹; chiar și vederea lui reprezintă un contact. Astfel de rituri joacă un rol important în ceremonialul dreptului de azil². De asemenea, chiar faptul de a pronunța un cuvînt sau o formulă, cum este pentru musulmani *salâm*, are drept efect crearea unei uniuni, cel puțin temporare : iată de ce musulmanii caută felurite subterfugii ca să nu spună unui creștin *salâm*³.

Diversele forme de salut intră și ele în categoria riturilor de agregare ; ele variază în funcție de cît de străin este nou-venitul locuitorilor casei sau acelora pe care-i întîlnește. Diversele forme de salut la creștini, dintre care multe au încă forme arhaice în țările slave, reînnoiesc cu fiecare ocazie legătura mistică stabilită prin apartenența la aceeași religie, întocmai ca *salâm*-ul musulmanilor. Citind cîteva descrieri detaliate, vom vedea că la semi-civilizați aceste saluturi au ca efect :

1⁰ dacă e vorba de rude, vecini, membri ai tribului, să înnoiască și să întărească apartenența la o aceeași societate mai mult sau mai puțin restrînsă ;

2⁰ iar dacă e vorba de un străin, să-l introducă într-o societate restrînsă la început , apoi, dacă e dorința sa, în alte societăți restrînsă și, în același timp, în societatea generală. I se dă mîna sau i se freacă nasul, este izolat de lumea exterioară prin scoaterea încălțărilor, a paltonului sau a acoperămîntului de pe cap ;

-
1. Layard, *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, Londra, pp. 317 și urm. Despre statutul de *dakhîl*, cf. și Rob. Smith, *Kinsbip and Marriage in Early Arabia*, ediție nouă, Londra, 1907, pp. 48-49, notă.
 2. Despre dreptul de azil, a se vedea Trumbull, *loc. cit.*, pp. 58-88, Hellwig, *Das Asylrecht der Naturvölker*, Berlin, 1903, care n-a văzut latura magico-religioasă și, mai ales, nici legătura cu tabuul și cu riturile de agregare ale dreptului la azil la semi-civilizați, parțial studiate deja din acest punct de vedere de către Rob. Smith, *Rel. der Semiten*, pp. 53-57 și 206-208 și Ciszewski, *loc. cit.*, pp. 71-86 etc.
 3. Doutté, *Merrâkeh*, vol. I, pp. 35-38.

unirea se realizează mîncînd sau bînd în comun, executînd în fața divinităților domestice riturile prescrise etc. Pe scurt, printr-o modalitate sau alta, are loc o identificare cu cei întîlniți, chiar și numai de moment. La ainu de exemplu, salutul reprezintă realizarea unui act religios¹. Aceleași secvențe ale riturilor se regăsesc în schimbul de vizite, cu valoare de uniune, dar și de schimb, schimb care, de exemplu, este un adevărat obicei intertribal la australieni.

În categoria riturilor de agregare contagioase directe, se cuvine să includem un anumit număr de rituri sexuale, cum ar fi schimbul de femei. Dacă ritul este unilateral, avem de a face cu un împrumut de femei (soție, fiică, soră, rudă, soția gazdei sau o femeie din aceeași clasă ori din același trib²). Cu toate că, în unele cazuri, scopul împrumutului este obținerea unor copii mai bine dotați și mai puternici (ca urmare a *manei* inerente oricărui străin³), totuși, de obicei, ritul are un sens net de agregare la grupul mai mult sau mai puțin restrîns din care femeia împrumutată face parte. De fapt, este un echivalent al mesei luate în comun. La populația din Australia Centrală se trimit ca mesageri un bărbat și o femeie sau doi bărbați și două femei, purtînd ca semn al misiunii lor un pachet de pene de cacadu și oase în nas (introduse în septul perforat). După discuțiile dintre mesageri și oamenii din tabără, primii le conduc pe cele două femei la o oarecare distanță de tabără și pleacă. Dacă bărbații grupului vizitat acceptă negocierile, cu toții au relații sexuale cu femeile. De asemenea, atunci cînd un grup de războinici aflați în expediție de vendetă se află aproape de o tabără unde au intenția să ucidă pe cineva, li se oferă femei; dacă au relații sexuale cu ele, cearta se consideră terminată, acceptarea fiind un semn de amicitie; acceptarea femeilor și

1. A se vedea detaliile riturilor în J. Batchelor, *The Ainu and their folk-lore*, Londra, 1891, pp. 188-197, Cf. Chamberlain, *Things Japanese*, 1890, pp. 333-339 (*Tea ceremonies*); Hutter, *Kamerun*, pp. 135-136 și 417-418, și în general monografiile etnografice asupra: politeței, etichetei, salutarilor și ospitalității.
2. Cf. pentru teorii și referințe: Westermarck, *The Origin of Human Marriage*, Londra, 1891, pp. 73-75; Crawley, *Mystic Rose*, pp. 248, 280, 285, 479; *Marco-Polo*, ed. Yule și Cordier, Londra, 1905, vol. I., p. 214; vol. II, p. 48, n. 4; pp. 53-54; Potter. *Sobrâb and Rustem*, Londra, 1902, pp. 145-152. Douité, *Merrâkech*, vol. I, Paris, 1905, pp. 149-150; în Maroc și la kabylii din Algeria, împrumutul fetelor nu are loc decît pentru „stăpînii cortului”, nu și pentru „locuitorii obișnuiți”.
3. Acest caz intră în categoria generală a riturilor de înmulțire, de exemplu, împrumutul de femei relatat de Marco-Polo, *loc. cit.*, II, 53, are ca scop asigurarea unor recolte bune și, în general, „o creștere importantă a prosperității materiale”.

continuarea vendetei ar reprezenta o ofensă gravă adusă obiceiurilor intertribale¹. În ambele cazuri, coitul constituie un act de identificare și de uniune, ceea ce concordă cu faptele pe care le-am citat în alte lucrări², dovedind că pentru locuitorii Australiei Centrale actul sexual este un adjuvant magic și nu un rit de înmulțire. Astfel pot fi explicate, ca rituri de agregare la un grup unit printr-o legătură religioasă, un mare număr de cazuri de prostituție sacră, în care prostituatele sînt, și lucrul este stipulat expres, rezervate străinilor, cuvîntul înțelegîndu-se de această dată într-un sens foarte larg, echivalent cu cel de „neinițiați” sau de „neadoratori ai divinității de care prostituatele sînt legate”³.

Ceremonia primirii unui străin este adesea combinată conform unor reguli pe care ar fi interesant să le observăm. De exemplu, deseori, străinul primește drept locuință o „casă comună”, cum e *lapa* în Madagascar, avînd într-o mai mică sau mai mare măsură, după populație, caracterul unei „case a tinerilor”, al unei „case de bărbați adulți” sau al unei „case de războinici”⁴. Astfel, el este agregat, nu societății generale, ci societății speciale ce răspunde cel mai bine propriului său caracter de bărbat activ și în putere. Ospitalitatea îi conferă străinului unele drepturi militare, sexuale și politice. Acest procedeu e răspîndit în special în Indonezia, în Polinezia, în anumite regiuni ale Africii, în timp ce în altele domiciliul îi este atribuit străinului de șef sau rege, personaj sfînt. Stadiul următor este dat de caravanseraul din Orient, fostul rit de agregare fiind înlocuit de diversele tributuri; este stadiul pur economic.

N-am luat în considerare pînă aici decît străinul ca atare, privit din punctul de vedere al celor cu care intră în contact ca indivizi sau grupuri. Dar, de regulă, orice străin are căminul său, de unde nu ne putem aștepta să fi putut pleca fără să parcurgă ceremoniile de sens invers celor de agregare, despre care tocmai am discutat. De altfel, de fiecare dată cînd un străin este introdus într-un grup, dacă-l părăsește, el trebuie, teoretic, să fie supus riturilor de separare. Și într-adevăr, se constată

-
1. Spencer și Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, Londra, 1899, p. 98.
 2. *Mytes et légendes d'Australie*, Paris, 1906, pp. LVI-LVII; despre împrumutul de femei în Australia, cf. *Nat. Tr.*, pp. 74, 106, 108, 267; *Northern Tribes*, Londra, 1904, pp. 133-139.
 3. Cf. faptele din Sidney Hartland, *At the Temple of Mylitta*, in: *Anthrop. Essays* pres. to E.-B. Tylor, pp. 189-202; apoi cărțile lui Dulaure, Frazer etc.
 4. Cf. H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902, pp. 203-213, în special pentru diversele forme de case comune și evoluția lor.

practic un echilibru perfect. Riturilor de sosire le corespund cele de adio; vizite, ultimul schimb de daruri, masa în comun, ultimul pahar la botul calului¹, urări și saluturi, obiceiul de a-l conduce o porțiune de drum, câteodată chiar sacrificii. Vom găsi asemenea fapte în cea mai mare parte a narațiunilor despre explorări. În orice caz, iată câteva: „Religia conține, la musulmani mai ales, numeroase precepte privind călătoria. Cărțile *hadith* și *adab* consacra cîte un capitol călătorilor... În Africa de Nord, se aruncă apă peste pașii celui care va pleca. Cînd, în 1902, părăseam Mogador-ul pentru a face o călătorie în interiorul continentului, un membru al familiei unuia dintre tovarășii mei musulmani a ieșit din casă în momentul plecării și a aruncat o găleată cu apă sub picioarele calului”². E posibil să fi fost un rit „de purificare” sau un rit „destinat să distrugă maleficiile viitoare ori trecute”, cum crede Doutté, urmînd interpretările lui Frazer³: după mine, e mai degrabă un rit de separare; călătorul „trece un Rubicon” artificial. Astfel de rituri de separare sînt, printre altele, foarte dezvoltate în China, pentru mandarinii care își schimbă provincia, la plecarea lor în călătorie⁴ etc. Se pare că toate riturile de plecare în călătorie, în expediție etc. au drept scop să facă despărțirea să nu fie bruscă, ci progresivă, la fel cum, în general, agregarea nu se face decît prin parcurgerea unor etape.

Cît despre riturile de întoarcere a călătorului, ele comportă rituri de îndepărtare a impurităților din călătorie (de separare) și rituri de agregare treptată, cum sînt anume rituri de bestialitate și ordalii din Madagascar⁵. Aceste rituri sînt evidente mai ales dacã absențele, de exemplu ale soțului, sînt periodice.

1. În original: „coup de l'étrier” (*n.tr.*)

2. Doutté, *Merrâkech*, pp. 31, 91.

3. Frazer, *Golden Bough*, vol. I, p. 303; cf. și H. Grierson, *Silent Trade*, pp. 33-34, 72-74; Westermarck, *Moral Ideas*, vol. I, pp. 589, 594.

4. „Atunci cînd mandarinul este pe punctul de plecare, toți locuitorii ies pe drum; se așază din loc în loc, înșiruiți de la poarta orașului pe unde trebuie să treacă mandarinul pe o distanță de două, trei leghe; peste tot pot fi văzute mese frumos lăcuite, îmbrăcate în satin și pline cu prăjituri, cu lichioruri și ceai. Cînd trece, fiecare îl oprește, îl obligă să se așeze, să mănince și să bea... Ceea ce e mai amuzant este că toți vor să aibă ceva din ceea ce îi aparține. Unii îi iau cizmele, alții boneta, alții surtucul, dar i se dau în același timp altele și, înainte de a ieși din mulțime, se întîmplă să încalțe câteodată și treizeci de perechi de cizme diferite”. Părintele Le Compte, *Nouv. Mém. de la Chine*, Paris, 1700, vol. II, pp. 53-54. Pentru mai multe detalii moderne, cf. Doolittle, *Social Life of the Chinese* (Fou-Tchéou), vol. II, pp. 235-236 și 302-303.

5. *Tab. Tot. Mad.*, pp. 249-251 și 169-170; despre riturile de întoarcere în general, a se vedea Frazer, *Golden Bough*, vol. I, pp. 306-307; ale războinicilor,

Totuși, prin plecarea sa, călătorul nu este complet separat nici de societatea sa proprie, nici de societatea în care s-a agregat în timpul drumului. De aici provin, în timpul absenței sale, regulile de conduită pentru familie, constând din interzicerea oricărui act ce ar putea leza pe cel absent în mod simpatetic sau direct (prin telepatie)¹; de unde și obiceiul de a-l înzestra pe călător cu un semn de recunoaștere (toiag, tăbliță, scrisoare etc.) care să-l introducă automat în alte societăți speciale. Așa se face că la indigenii votiak, în caz de boală, de epizootie etc., s-a recurs la un *usto-tuno* (varietate de șaman): „Este chemat de departe, astfel încât să nu cunoască pe nimeni. Este condus dintr-un sat în altul, după necesități. Când își părăsește locuința, el pretinde un «angajament» al satului care îl cheamă. Angajamentul constă dintr-o bucată de lemn pe care fiecare șef de familie și-a înscris *tamga* (marcă de clan și de proprietate). *Usto-tuno* lasă bucata de lemn acasă, astfel încât soția lui să-și poată cere soțul înapoi. Formalitatea se repetă la fiecare trecere a lui *usto-tuno* într-un alt sat, bucata de lemn cu semnele *tamga* ale satului rămânând totdeauna în mâinile stăpînei casei pe care *urto-tuno* o părăsește”². La fel, trecerile mesagerilor australieni de la un clan sau trib la altul sînt incontestabil ritualizate³ și știm deja aceasta din practicile prin care erau reglate sosirile și plecările negustorilor din Evul Mediu în Europa și Orient.

Aceeași secvență se regăsește în ritualul adopțiunii. La Roma, acesta cuprindea: 1^o *detestatio sacrorum*, ansamblu de rituri de separare de clasa patriciană, de personalul casei, de vechiul cult domestic, de fostul nucleu familial; 2^o *transitio in sacra*, ansamblu de rituri de agregare la noul mediu⁴. Ritualul

Lafitau, *Moeurs des Sauvages Amériquains*, Paris, 1724, vol. II, pp. 194-195, 260; despre riturile de călătorie în India antică, Caland, *Altindisches Zauberritual*, Haga (Ac. Néer. des Sc.), 1908, pp. 46, 63-64 etc.

1. La fel se petrec lucrurile în absența pescarilor, a vânătorilor, a războinicilor. Cf. Frazer, *Golden Bough*, vol. I, pp. 27-35; *Tabou, Tot. Mad.*, pp. 171-172, cu referințe la Flacourt, Catat, la care îl vom adăuga pe Ellis, *Hist. of Mad.*, vol. I, p. 167; din Borneo, Fl.E. Hewitt, *Some Sea-Dayak Tabus*, in: *Man*, 1908, pp. 186-187.
2. I. Vasiliev. *Obozriênîe iazytcheskikh obriadov, suevièrii u vièrovanii Votiakov Kazanskoî i Viatskoî gubernii*. Kazan, 1906, p. 14. Cf., în această privință, articolele despre toiagul mesagerului etc.
3. Cf. Spencer și Gillen, *Native Tribes*, pp. 97, 159, 274; *Northern Tribes*, pp. 139, 551; A.-W. Howitt, *The Native Tribes of South East Australia*, Londra, 1904, pp. 678-691.
4. A se vedea Daremberg și Saglio, *Dictionn. des Antiq. grecques et romaines*, s. v., *adoptio, consecratio, detestatio* etc.; despre adopțiunea la semi-civilizați, cf. S. Hartland, *The Legend of Perseus* vol. II, pp. 417 și urm.; Frazer, *Golden Bough*, vol. I, pp. 21 și urm.; la slavi, Ciszewski, *loc. cit.*, pp. 103-109.

chinez comportă și el părăsirea fostelor clanuri și culte domestice în favoarea celor noi. Riturile de detaliu din cadrul adopțiunii sînt identice cu cele deja semnalate: schimburi (de sînge, de cadouri etc.); legături, acoperire, habitarea în comun; alăptare reală sau simulată; naștere simulată etc. Riturile de separare au fost mai puțin observate; remarcăm că la slavii din Sud există rituri care îi separă pe indivizii considerați înrudiți fiindcă s-au născut în aceeași lună. La șammarii din India, în cazul unei adopțiuni, toți membrii clanului se reunesc iar părinții băiatului spun: „Ai fost fiul meu printr-o acțiune malefică (*pāp*); acum ești fiul cutăruia printr-o acțiune sfîntă (*dharm*)”; membrii clanului aruncă orez asupra copilului iar cel care îl adoptă oferă o masă ceremonială tuturor celor prezenți¹. În sfîrșit, la anumiți amerindieni, ritualul adopțiunii este în legătură cu ideile despre *mana* (*orenda*, *manitu* etc.) și despre reîncarnare; numele joacă aici un rol important, fiindcă prin nume individul este distribuit în diferite secțiuni ale clanului și în cele matrimoniale; de altfel, se atribuie celui adoptat o vîrstă fictivă și aceasta chiar dacă e vorba de un grup (adopțarea populației tuscarora drept „copii” de către oneida, a delawarilor de către onedia, a delawarilor ca „bucătari”, de către Liga celor Cinci Națiuni; de unde și costumul lor special (feminin) și schimbarea activității lor economice²).

Riturile schimbării stăpînului în cazul unui client sau sclav au aceeași explicație: pentru sclav, nu numai faptul de a-și oferi un copil stăpînului îi modifică poziția socială, însă această modificare se însoțește cu rituri de agregare care, în anumite cazuri, amintesc de ceremonialul de căsătorie. Riturile de agregare se înrudesesc cu riturile dreptului de azil. Ca rit de agregare, citez lovitura violentă de băț dată în Loango, de sclav, noului stăpîn care l-a ales³ și ceremonia numită *tombika* (sau *shimbika*) la populația kimbunda⁴. Apoi, voi aminti ceremoniile schimbării clanului, a castei, a tribului, cele de naturalizare etc., al căror mecanism comportă de asemenea rituri de separare, de prag și de agregare.

Același mecanism îl găsim și atunci cînd nu mai este vorba de indivizi, ci de grupuri: riturile de separare includ aici

-
1. W. Crooke, *Census of India 1901*, in: *Ethnographical Appendices*, Calcutta, 1903, p. 171.
 2. A se vedea Hewitt, *Handbook of American Indians*, in: *Bull. Bu. Am. Ethnol.*, nr. 30, vol. I, s. v. *Adoption*, pp. 15-16.
 3. Pechuel-Loësche, *Volkskunde von Loango*, Stuttgart, 1907, pp. 245-246.
 4. Referințe în Post, *Afrik. Jurispundenz*, Leipzig, 1887, vol. I, pp. 102-105.

declarația de război, tribală sau familială. Riturile europene și semite de vendeta au fost bine studiate; în consecință, voi cita descrierile detaliate ale vendetei australiene¹, unde vom vedea că grupul însărcinat cu realizarea operației se separă mai întâi de societatea generală, primind astfel o individualitate proprie, și nu i se alătură din nou decît după executarea riturilor care îi iau această individualitate temporară și îl reintegrează în societatea generală. Ca și în unele cazuri de adopțiune, vendeta are scopul să regenereze o unitate socială distrusă într-unul din nodurile sale. De aici, asemănarea multora dintre elementele sale cu ceremonialurile de trecere. Sfîrșitul vendetei, ca și cel al războiului (riturile de pace²), se realizează prin rituri identice cu cele de fraternizare³, de adoptare a unor grupuri mai înainte străine.

În fine, tot în acest capitol se cuvine să amintim despre riturile de alianță cu un zeu sau cu un grup de divinități. Paștele evreiesc⁴ (însuși cuvîntul înseamnă *trecere*) este una dintre ceremoniile de agregare care, printr-un proces de convergență, a fost alăturată, pe de o parte, ceremoniilor de trecere de la un sezon la altul și, pe de altă parte, traversării Babilonului și întoarcerii la Ierusalim: astfel încît ritualul acestei sărbători combină mai multe tipuri de rituri de trecere studiate în acest volum.

1. Cf. Spencer și Gillen, *Northern Tribes*, pp. 556-568.

2. A se vedea: S. Hartland. *loc. cit.*, pp. 250-251; Crawley, *Mystic Rose*, pp. 377, 239-246; Hutter, *Kamerun*, pp. 435-438.

3. Și de reconciliere individuală: în Borneo, „dacă dușmanii de moarte se întîlnesc într-o casă, ei refuză să se privească pînă cînd nu este ucisă o pasăre cu al cărei sînge sînt stropiți; cînd două triburi încheie pacea, după rostirea angajamentelor solemne, se ucide un porc al cărui sînge cimentează legătura de prietenie”. Spenser Saint John, *Life in the Forests of the Far-East*, Londra, 1862, vol. I, p. 64. Cuvîntul „a cimenta” trebuie luat în sens material și nu, cum se face de obicei, simbolic. Acest rit nu are nimic în comun cu pragul, cum credea Trumbull, *loc. cit.*, p. 21.

4. Nu știu dacă această interpretare foarte simplă a fost deja propusă: ea explică secvența riturilor Paștelui evreiesc, apoi integrarea în Paștele creștin a ideii de moarte și renaștere, fără necesitatea vreunui împrumut din riturile lui Adonis etc. Fiind, de la început, ceremonial de trecere, această sărbătoare a atras și absorbit puțin cîte puțin tot felul de elemente care la alte populații sînt încă independente.

CAPITOLUL IV

SARCINA ȘI NAȘTEREA

Recluziunea ; tabuurile ; riturile profilactice și simpatetice – Sarcina ca perioadă de prag – Riturile de reintegrare și de revenire la viața socială – Caracterul social al riturilor de naștere

De obicei, ceremoniile sarcinii și ale nașterii constituie un întreg, încât deseori sînt executate rituri de separare care scot femeia gravidă din societatea generală, din cea familială și, cîteodată, chiar din societatea sexuală. Urmează riturile perioadei de sarcină propriu-zise, aceasta fiind o perioadă de prag. În fine, riturile de naștere au ca obiect reintegrarea femeii în societățile de care a aparținut mai înainte ori aducerea ei într-o stare nouă, ca mamă, mai ales dacă este vorba de cea dintîi naștere și de un băiat.

Dintre toate aceste rituri, cele de separare pe durata sarcinii și cele de naștere au fost cel mai bine studiate sau, cel puțin, J.-G. Frazer și E. Crawley¹ au atras atenția asupra unora dintre ele, în special asupra recluziunii în colibe speciale sau într-un spațiu diferit față de locuința obișnuită ; apoi sînt tabuurile, în special alimentare, legate de cheltuieli precum și cele sexuale ; și, în fine, asupra riturilor numite „de purificare” privite atît ca rituri de ridicare a tabuurilor, cît și ca rituri de reintegrare efectivă. A fost astfel stabilit că în acest moment femeia se află într-o stare de izolare, fie ca impură și periculoasă, fie chiar datorită faptului că este însărcinată, ea situîndu-se temporar într-o stare fiziologică și socială anormală : nimic normal nu mai este posibil odată ce e tratată ca și cum ar fi bolnavă, străină etc.

De altfel, riturile sarcinii, ca și ale nașterii, includ un mare număr de rituri simpatetice și contagioase, atît directe cît și indirecte, dinamiste și animiste, care au ca obiect ușurarea travaliului și ocrotirea mamei și a copilului, deseori chiar a

1. J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, vol. I, pp. 326-327, și vol. II, p. 462 ; E. Crawley, *The Mystic Rose*, pp. 213, 414-416, 432 ; Ploss-Bartels, în pasaje citate mai jos.

tatălui, a rudelor sau a întregii familii, ori a clanului în totalitatea sa împotriva influențelor malefice, impersonale sau personificate. Aceste rituri au fost studiate în nenumărate rînduri, fără îndoială fiindcă ele sînt cele mai numeroase și, totodată, cele mai vizibile¹. Nu mă voi ocupa de ele aici și nu le-am amintit decît pentru a arăta cu claritate că nu le introduc pe toate în bloc în categoria riturilor de trecere. Este deseori dificil de făcut o distincție netă, în fiecare caz în parte, stabilind dacă este vorba de un rit de trecere sau de unul de protecție sau, în fine, de un rit simpatetic (poftele gravidei, de exemplu).

Iată secvența riturilor de sarcină și naștere la populația toda din India²: 1^o o femeie însărcinată nu poate să intre nici în satele, nici în locurile considerate sacre; 2^o în luna a cincea, ceremonia numită „părăsirea satului”: femeia trebuie să trăiască într-o colibă specială; este separată în mod ritual de lăptărie, industrie sacră – pivotul vieții sociale la toda; 3^o ea invocă două divinități, Pirn și Piri; 4^o își arde fiecare mîna în două locuri; 5^o ceremonia ieșirii din colibă, femeia bea lapte sfințit; 6^o revine să trăiască în locuința sa pînă în luna a 7-a; 7^o în a 7-a lună, are loc „ceremonia arcului și a săgeții”, care-i asigură copilului un viitor tată social, toda practicînd poliandria; 8^o femeia se întoarce la casa sa. Aceste două ceremonii nu au loc decît la prima sarcină, dacă femeia s-a măritat cu un nou soț sau dacă vrea pentru copiii săi un alt tată decît acela pe care l-a ales mai înainte; 9^o femeia naște în casa sa, în prezența oricui și fără ceremonii speciale; 10^o după două sau trei zile, mama și copilul se duc să locuiască într-o colibă specială, riturile de plecare de acasă, de plecare de la colibă și de revenire acasă fiind aceleași ca în cele două ceremonii de mai sus; 11^o odată ajunși la colibă, femeia, soțul și copilul sînt atinși de impuritatea numită *ichchil*; 12^o celelalte ceremonii protejează împotriva spiritului malefic *keirt*; întoarcerea la viața normală se face prin înghițirea de lapte sfințit. Citind descrierea amă-

-
1. E.-B. Tylor, *Primitive Culture*, ediția a IV-a, Londra, 1903, vol. II, p. 305; E.-S. Hartland, *The Legend of Perseus*, vol. I, Londra, 1894, pp. 147-181; V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, Paris, 1904, pp. 138-144; W.-W. Skeat, *Malay Magic*, Londra, 1900, pp. 320-352; Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1908, p. 233; P. Sébillot, *Le Paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris, 1908, pp. 16-33; A. Riédjko, *Netchistaia sila v sudjbakh shenchtchiny-materi*, in: *Etnograf. Obozrienie*, 1899, cărțile 1-2, pp. 54-131, colecție considerabilă de fapte, în special ruse, siberiene și caucaziene, pe care le-am rezumat in: *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1890, vol. XLII, pp. 453-464.
 2. H. Rivers, *The Toda*, Londra, 1906, pp. 313-333.

nunțită a lui Rivers, vom vedea că scopul lor este de a separa femeia de mediul său, de a o menține într-o perioadă de prag mai lungă sau mai scurtă, în trei stadii, și de a nu o reintegra mediului său decît în etape, locuind, de exemplu, în două case intermediare, de la coliba supusă tabuului pînă la locuința normală.

Pentru amănunte privind alte procedee de separare în timpul sarcinii (recluziune, interdicții sexuale și alimentare, oprirea activității economice etc.), trimit la Ploss-Bartels¹: vom vedea că sarcina reprezintă în mod evident o perioadă de prag în etape, corespunzătoare anumitor luni privite ca mai mult sau mai puțin importante, de regulă a 3-a, a 5-a, a 7-a, a 8-a și a 9-a². Revenirea la viața normală se face rareori brusc, există și aici etape care amintesc de treptele inițierii. Astfel, nașterea nu este momentul terminal al perioadei de prag, pentru mamă ea mai durează un timp mai mult sau mai puțin îndelungat, în funcție de populația respectivă. Asupra ultimei etape vine să se grezeze prima perioadă de trecere a copilăriei, despre care va fi vorba în capitolul următor.

Iată, asupra acestui punct, două documente nord-amerindiene. La oraibii din Arizona³, nașterea constituie un „moment sacru pentru femeie”. De regulă, mama ei asistă la travaliu, femeia rămînînd acasă; dar nici mama și nici soțul, nici copiii și nici alte persoane nu trebuie să asiste la nașterea propriu-zisă. Odată copilul sosit pe lume, mama vine să ia placenta și se duce să o îngroape împreună cu covorul, nisipul etc. însîngerate, într-un spațiu consacrat, denumit „colina placentelor”. Timp de 20 de zile, tînăra mamă este supusă tabuurilor alimentare și, dacă este prima ei sarcină, nu-și poate părăsi casa, ceea ce ar fi putut să facă încă din a cincea zi dacă ar mai fi avut copii. Într-a 5-a, a 10-a și a 15-a zi, au loc spălări rituale ale corpului și capului; în a 20-a zi, același ceremonial se aplică femeii, copilului, mamei ei, soțului și rudelor. În

-
1. Ploss-Bartels, *Das Weib*, ediția a 8-a, Leipzig, 1905, vol. I, pp. 843-846 și 858-877. Cf. și *Tabou et Totémisme à Mad.*, a autorului acestei cărți, Paris, 1904, pp. 20, 165-168 și 343; riturile malgase de separare, de prag și de reintegrare sînt foarte clare; populația antimérina (Ilova) consideră femeia gravidă ca fiind moartă și o feliicită după naștere că a reînviat (*ibid.*, p. 165); în legătură cu aceasta, cf. capitolul IX al acestui volum.
 2. Cf., între alte descrieri, riturile hinduse și musulmane în Punjab, date de H.-A. Rose, *Journ of the Anthropol. Inst.*, vol. XXXV (1905), pp. 271-282.
 3. H.-R. Voth, *Oraibi Natal Customs*, Field Columbian Museum, Chicago, Anthropol. ser., VI, fasc. 2(1905), pp. 47-50.

această zi, femeile clanului dau nume copilului și îl prezintă soarelui. Apoi, întreaga familie și femeile care au dat nume copilului iau parte la o masă la care sînt invitați, printr-un crainic special, toți locuitorii pueblo-ului. Începînd cu această zi, totul își reia aspectul normal în casă, pentru femeie, copil, familie și pueblo. Secvența este deci: 1^o separare; 2^o perioadă de trecere cu suprimarea progresivă a barierelor; 3^o reintegrarea în viața normală. În ceremoniile populației musquakie (outagami sau Vulpi), se poate observa intervenția societății sexuale: femeia însărcinată este separată de celelalte femei și este reintegrată printre ele, după naștere, printr-un rit special, cînd o altă femeie, cu un rol important în celelalte ceremonii, acționează ca intermediar¹.

De cele mai multe ori, avem de-a face cu un amestec de rituri de trecere și de ocrotire, care explică foarte bine de ce primelor nu li s-a acordat importanța pe care o merită. Cea mai mare parte a riturilor bulgare, de exemplu, au ca obiect să pună femeia, fetus-ul, mai tîrziu copilul, la adăpost de puterile malefice, să le asigure sănătatea etc. Așa se petrec lucrurile de altfel la toți slavii și la cea mai mare parte a popoarelor europene. Cu toate acestea, descrierea detaliată dată de Strauss² ceremoniilor bulgare ne permite să discernem între riturile de separare, de prag și de agregare. Astfel sînt riturile care urmează, pe care le enumăr fără să pretind totuși că am dreptate pentru fiecare dintre ele fără excepție, și fără să sper că altele, pe care le-am omis, nu sînt rituri de trecere. De la Sfîntul Ignat pînă la sărbătoarea Calendelor (Koliádai), viitoarea mamă nu trebuie să-și spele capul, nici să-și curețe hainele, sau să se perie după lăsarea serii; în luna a noua ea trebuie să nu iasă din casă o săptămîină, nu-și poate dezbrăca hainele pe care le-a purtat la naștere; focul se ține aprins pînă la botez, iar patul este înconjurat cu o sfoară; se pregătesc apoi prăjituri, din care lăuza poate mîncă cea dintîi bucată, ce se împart apoi cu rudele, fără ca vreo fărîmătură să iasă din casă; rudele fac daruri și fiecare scuipă asupra mamei și a copilului (rituri de agregare evidente); ele vin s-o vadă pe toată durata primei săptămîni. În a 8-a zi are loc botezul. În cea de a 15-a zi tînăra mamă face

-
1. D-șoara Owen, *Folk-Lore of the Musquakie Indians*, in: *Publ. Folk-Lore Soc.*, vol. LI, Londra, 1904, pp. 63-65. Pentru bune descrieri ale riturilor de naștere în Africa de Sud, a se vedea, între alții, Junod, *Les Ba-Ronga*, Neuchâtel, 1989, pp. 15-19 și Irle, *Die Herero*, Gütersloh, 1906, pp. 93-99.
 2. Strauss, *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, pp. 201-300.

prăjituri și-i invită pe vecini și pe femeile cunoscute; fiecare invitat aduce făină. Tînăra mamă nu-și poate părăsi casa, nici curtea, nu poate avea raporturi sexuale cu soțul său timp de patruzeci de zile. În acea zi, ea ia banii de argint sau nucile consacrate la prima baie a copilului și se duce la biserică împreună cu soțul și copilul, cu mama sau cu o bătrînă, ori cu moașa, unde preotul îi binecuvîntează; la întoarcere, moașa, mama și copilul intră în trei case unde li se fac cadouri și îmbăiază copilul în făină. A doua zi, toate rudele o vizitează pe tînăra mamă care stropește cu apă sfințită toate colțurile casei și curtea unde a stat timp de 40 de zile; iar viața normală își urmează cursul obișnuit.

Riturilor de reintegrare în familie și în societatea sexuală, li se adaugă cele de reintegrare în societatea restrînsă care formează la slavi „vecinătatea” (*sosiedstwo*), societate care ar merita o monografie aparte.

Etapele de reintegrare sînt încă și mai vizibile la populația kota (nilghiri): imediat după naștere, femeia este transportată într-o colibă specială, foarte îndepărtată, unde va locui vreme de 30 de zile; luna următoare și-o petrece într-o altă colibă specială; a treia, într-o alta; apoi locuiește o vreme în casa unei rude, în timp ce soțul „purifică” locuința familială, stropind-o cu apă și bălegar¹. Durata separării, mai mult sau mai puțin complete, diferă de la un popor la altul, de la 2 la 40, 50 și, ca în cazul de mai sus, 100 de zile. Rezultă că revenirea ciclului după naștere nu este luată în acest caz în considerare, și că are loc o *modificare a categoriilor sociale* așa după cum există o înrudire socială distinctă de cea fizică², o căsătorie (socială) distinctă de uniunea sexuală și, vom vedea, o pubertate socială care nu coincide cu pubertatea fizică.

Această *modificare a categoriilor sociale* tinde să coincidă în societățile noastre cu modificarea categoriei fizice³, tendință care se remarcă și la celelalte instituții enumerate, aflată în relație directă cu progresul cunoașterii naturii și a legilor sale. La noi, ceremonialul se numește moliftă și, cu toate că are un caracter mai degrabă monden decît magico-religios, putem ușor

-
1. Ploss-Bartels, *loc. cit.*, vol. II, p. 403; pentru alte date, a se vedea *ibid.* pp. 414-418.
 2. *Mythes et Lég. d'Austr.*, p. LXIII; N.-W. Thomas, *Kinsbip and Marriage in Australia*, 1906, pp. 6-8; Rivers, *The Toda*, p. 547.
 3. Pentru un rit de revenire a ciclului după naștere, cf. H.-A. Rose, *loc. cit.*, p. 271.

să-i vedem semnificația avută în Evul Mediu¹: o reintegrare a femeii în familia, sexul și societatea sa generală.

În fine, toate aceste rituri de trecere se complică în caz de anormalitate, în special dacă mama a adus pe lume gemeni: la populația ishogo² (Congo), mama este închisă în casă pînă cînd cei doi copii cresc mari; ea poate vorbi doar cu membrii familiei sale; doar tatăl și mama sa au dreptul să intre în casă; orice străin care intră este vîndut ca sclav; ea trebuie să trăiască absolut castă; gemenii sînt și ei izolați de ceilalți copii; vesela și toate ustensilele de care se servesc sînt supuse tabuului. Casa este marcată prin doi stîlpi înfiți de fiecare parte a porții cu un acoperiș deasupra lor; pragul este decorat cu mai mulți țărushi înfiți în pămînt și vosiți în alb. Avem deci, în acest caz, rituri de separare. Perioada de trecere durează pînă ce copiii au depășit vîrsta de șase ani. Iată ritualul de reintegrare: „Toată ziua, în fața porții casei pot fi văzute două femei în picioare, avînd fața și picioarele vopsite în alb. Una este mama (gemenilor), cealaltă un vraci. Sărbătoarea începe printr-o plimbare a celor două femei de-a lungul străzii, una bătînd lent o tobă, cealaltă cîntînd după acest acompaniament. Apoi dansurile, cîntecele și orgia se pun în mișcare de-a lungul întregii nopți. Ceremonialul odată isprăvit, gemenii vor avea libertatea de a veni și pleca la fel ca și ceilalți copii.” Plimbarea rituală pe teritoriul societății generale și masa în comun reprezintă rituri de agregare deja cunoscute, a căror utilitate socială este evidentă.

De altfel, în detaliu, riturile de sarcină și de naștere cuprind un mare număr de analogii cu cele prezentate în capitolele precedente, despre care vom vorbi și în cele ce vor urma: trecerea pe sau prin ceva, sacrificiile și rugăciunile în comun etc. Vom observa rolul intermediarilor care, aici ca și în alte ceremonii, nu au ca finalitate doar neutralizarea impurității ori atragerea maleficiilor asupra lor, ci servesc de punte, înlănțuire, legătură, pe scurt, facilitează schimbarea stării, fără zguduiri sociale violente sau opriri bruște ale vieții individuale și colective.

Prima naștere are o importanță socială considerabilă, exprimată în moduri diferite la diverse popoare. Uneori, fata nu

1. Despre acest subiect, a se vedea Ploss-Bartels, *loc. cit.*, vol. II, pp. 402-435, unde vom găsi o descriere a semnelor de interdicție de a intra în cameră etc., similare cu tabuurile de trecere materială citate mai sus.
2. Du Chaillu, *L'Afrique sauvage*, Paris, 1868, pp. 226-227.

poate să se căsătorească, la indigenii bontoc-igorrot din Filipine și în alte părți de exemplu, decît dacă are un copil, fiind astfel făcută proba că poate servi de animal reproducător.

La populațiile la care căsătoria devine valabilă doar după nașterea unui copil, riturile de sarcină și de naștere constituie ultimele acte ale ceremonialului căsătoriei (așa cum e cazul la populația toda), pentru femeie perioada de trecere durînd de la logodnă pînă la nașterea primului copil. Datorită faptului că a devenit mamă, situația sa morală și socială se înalță¹; din femeie pur și simplu devine matroană, din sclavă sau concubină, egală femeilor libere sau legitime. În acest caz, la numeroase populații poligame, musulmane sau nu, au loc rituri de trecere de la prima stare la cea nouă. De asemenea, la populațiile la care divorțul este permis, el devine greu de obținut sau interzis dacă femeia a avut unul sau mai mulți copii. Din toate acestea, rezultă că trebuie să vedem în riturile de sarcină și de naștere rituri de o mare însemnătate individuală și socială și că, de exemplu, riturile de ocrotire și ușurare a nașterii (îndeplinite deseori de tată) sau inversarea parțială sau totală a rolurilor părinților² trebuie să fie situate într-o categorie secundară a riturilor de trecere, de vreme ce ele asigură viitorului tată și mamei intrarea într-un compartiment special al societății, cel mai important dintre toate, nucleul ei permanent.

În fine, semnez faptul următor: la populația ngente, clanul Lushei Hills, în Assam, în fiecare toamnă se ține o sărbătoare de trei zile în cinstea tuturor copiilor născuți în decursul anului; în timpul primelor două nopți, toți adulții mănîncă și beau; în a treia zi, bărbații deghizați în femei sau în poi (clanul vecin),

-
1. La multe popoare același lucru este valabil și pentru tată, faptul fiind marcat printre altele de tecnonimie: el își pierde numele și este numit Tatăl-cutăruia sau Tatăl-cutăreia. Schimbarea numelui este unul dintre riturile de botez, de inițiere, de căsătorie, de întronare; este deci asemenea unui rit de trecere, de includere într-un nou grup special. Asupra tecnonimiei, cf. între alții: Crawley, *The Mystic Rose*, pp. 428-435; Merker, *Die Masai*, Berlin, 1904, p. 59; Webster, *Primitive Secret Societies*, New-York, 1907, p. 90 etc., care nu au văzut legătura tecnonimiei cu celelalte elemente enumerate mai sus, legătură foarte clară, de exemplu, la wabemba din Congo: „Pînă la nașterea primului copil, femeia nu și-a chemat niciodată soțul pe nume; nu i-a dat decît numele comun de *bwana* (stăpîn) sau *mwenzangu* (camarad). Odată ce tatăl și-a recunoscut vîlstarul, femeia își numește soțul cu numele copilului, precedat de un *si* (tatăl lui...), ea însăși primind numele nou-născutului precedat de *na* (mama lui...)”; Ch. Delhaise, *Ethnographie congolaise; chez les Wademba*, in: *Bull. Soc. Belge de géogr...* 1908, pp. 189-190.
 2. În orig. *transposition des personnes (couvade et pseudo-couvade)* – n.tr.

merg din casă în casă, vizitînd toate femeile ce au fost mame în acel an, iar ele le oferă de băut și le fac mici daruri, în schimbul dansului lor¹. Avem deci o paralelă exactă a sărbătorilor anuale a morților și un exemplu interesant de caz în care fecunditatea nu mai este sărbătorită ritual doar într-un cerc restrîns (în familie), ci de-o grupare generală.

1. Drake-Brockmann, in: *Census of India 1901*, vol. I, *Ethnographical Appendices*, Calcutta, 1903, p. 228.

CAPITOLUL V

NAȘTEREA ȘI COPILĂRIA

Tăierea cordonului ombilical – Unde stă copilul înainte de a se naște – Riturile de separare și de integrare – India, China – Darea numelui – Botezul – Prezentarea și expunerea la soare și la lună

Unele dintre riturile trecute în revistă în capitolul precedent se raportau nu numai la mamă, ci și la copil. La populațiile unde femeia gravidă este privită ca impură, această impuritate se transmite în mod normal la copil care, drept urmare, este supus unui anumit număr de tabuuri, prima lui perioadă liminală coincidând cu ultima perioadă liminală a lăuzei, pînă la revenirea ciclului. De asemenea, diferite rituri de apărare, împotriva deochiului, a contagiunilor, a bolilor, a demonilor de tot felul etc. sînt valabile simultan pentru mamă și copil; acolo unde sînt destinate în mod special acestuia din urmă, mecanismul lor nu prezintă nimic particular în raport cu alte practici de același ordin.

Și aici întîlnim secvența riturilor de separare, de prag și de integrare. Astfel Doutté a întîlnit în Maroc, la populația rehamna, o opinie mai răspîndită decît ni s-a părut la început și care ar oferi o explicație satisfăcătoare unui anume număr de practici; nu numai că noul născut este „consacrat”, ci „el nu se poate naște pînă nu obține bunăvoința tuturor celor de față”¹. Este vorba, după cum se vede, de o atitudine de apărare similară celeia pe care colectivitatea o are față de străin.

Or, ca și străinul, copilul trebuie despărțit mai întîi de mediul său anterior. Acest mediu poate fi pur și simplu mama: de unde, cred, practica de a încredința copilul în primele sale zile unei alte femei, practica nefiind în legătură cu perioada de lactație. Principala separare de acest fel se manifestă prin tăierea rituală a cordonului ombilical (cu ajutorul unui cuțit de piatră, de lemn etc.), și prin riturile cu privire la bucata de cordon care, uscată, cade de la sine după un număr variabil de zile².

1. Doutté, *Merrâkech*, vol. I, pp. 343, 354.

2. *Kalduke* la narrinyeri etc.

Atrag atenția că uneori instrumentele de care se face uz în timpul tăierii cordonului ombilical aparțin categoriei de unelte specifice activității fiecărui sex. Dacă noul născut este un băiat, i se taie cordonul cu un cuțit sau cu un *janeo* aparținând unui vîrstnic din familie (în Punjab), pe o săgeată, la oraibii din Arizona etc.; dacă e fată, cu un fus în Punjab, pe un baston de zdrobit semințele în chiupuri la oraibi¹ etc., dat fiind că este vorba de fixarea definitivă a sexului la copil; la fel în Samoa². Într-un mare număr de cazuri, secționarea cordonului constituie obiectul unei mese comune, al sărbătorilor familiale și, în acest caz, este evident un rit cu importanță nu doar individuală, ci și colectivă. Ceea ce se face apoi cu cordonul depinde de mulți factori: uneori, copilul însuși este cel care îl păstrează, așa cum își păstrează părul sau unghiile tăiate, pentru a evita orice diminuare a personalității sale sau ca nimeni să nu și le însușească. Dar, câteodată, această sarcină îi revine unei rude, fie pentru a proteja astfel personalitatea copilului (teoria suflului exterior), fie pentru a menține vie legătura de rudenie dintre copil și familia sa, reprezentată prin păstrătorul cordonului. În alte cazuri, acesta se îngroapă departe, la adăpost de oricine, ori sub prag sau în cameră, în aceste ultime cazuri sînt din nou tentat să cred că e vorba de rituri directe de înrudire. La aceleași tratamente, diferite de la un popor la altul, sînt supuse atît placenta cît și prepuțul după circumcizie, ambele operații avînd în comun faptul că marchează o separare care trebuie compensată, cel puțin temporar, prin măsuri de precauție. Că unele dintre aceste rituri sînt simpatetice și îi pregătesc copilului o mai bună utilizare a membrilor sale, a forței și a dexterităților, a fost demonstrat de școala engleză și germană. Dar altele sînt în mod cert rituri de separare de lumea asexuată sau de cea anterioară societății umane, și rituri de integrare la societatea sexuală și la familia restrînsă ori lărgită, la clan sau la trib. Prima îmbăiere, spălarea capului, ritualul frecării copilului etc., avînd și o utilitate igienică, par să se încadreze, ca rituri de purificare, și în categoria riturilor de separare de mamă, ca și riturile de trecere a copilului peste, prin sau pe

-
1. H.-A. Rose, *Hindu Birth Observances in the Punjab*, in: *Journ. Anthropol. Inst.*, vol. XXXVII, 1907, p. 224; H.-R. Voth, *Oraibi Natal Customs and Ceremonies*, in: *Col. Mus. Chicago*, vol. VI, nr. 2, 1905, p. 48. Asupra obiectului *janeo*, sau firul sacru, cf. *Ind. Antiquary*, 1902, p. 216 și W. Crooke, *Things Indian*, Londra, 1906, pp. 471-473.
 2. Turner, *Samoa a hundred years ago and long before*, Londra, 1885, p. 79.

sub ceva, de așezare a copilului pe pământ, chiar dacă, pe cel din urmă, A. Dieterich¹ l-a considerat ca rit de agregare la Pământul Mamă.

Totuși, unele dintre riturile semnalate de Dieterich se raportează efectiv la Pământul însuși, fără a fi însă rituri de separare². *Kourotrophos*: trebuie luată această expresie în sens literal; pământul reprezintă locul unde șade copilul înainte de a se naște³; nu simbolic, ci ca Pământ Mamă, în sens material, la fel după cum este și adăpost al morților. De aici și anumite asemănări de detaliu între unele rituri de naștere și anumite rituri funebre. Dacă un copil mort înaintea ritului de agregare la lumea celor vii era îngropat și nu incinerat, aceasta se întâmpla, după părerea mea, pentru ca el să fie redat locului său de origine. Dieterich a citat unele credințe germane (există credințe identice în Australia, Africa etc.) conform cărora sufletele (în sensul cel mai larg al cuvântului) ce se vor naște trăiesc sub pământ sau în stînci. La diverse popoare se crede că ele trăiesc în arbori, în tufișuri, în flori sau legume, în pădure⁴ etc. De asemenea, e foarte răspîndită ideea că viitorii copii trăiesc mai întîi în fîntîni, izvoare, lacuri, ape curgătoare⁵.

Date fiind toate acestea, consider rituri de trecere toate riturile care au ca obiect să-l facă pe copil să intre în perioada liminară ce durează, în funcție de populație, de la 2 la 40 de zile sau mai mult.

Acolo unde există credința în transmigație sau în reîncarnare, riturile, avînd ca obiect separarea nou-născutului de lumea morților și integrarea sa în societatea celor vii, generală sau specială, sînt mai bine sistematizate. Așa este cazul la arunta, kaitish, warramunga etc. din Australia Centrală⁶. La populația tchwi din golful Guineei, cînd se naște un copil, i se arată diverse obiecte care au aparținut membrilor decedați ai familiei, pe care copilul îl alege, identificîndu-l cu unul sau altul dintre

1. A. Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905, pp. 1-21.

2. Cf., pentru detalii, *ibidem*, pp. 31 sqq. 39.

3. *Ibidem*, pp. 57 sqq. Cf. Burton, *The Lake Regions of Central Africa*, Londra, vol. I, p. 115; la populația wazaromo din Africa Orientală: „în caz de sarcină falsă sau copil născut-mort, ei spun «s-a întors», adică în locuința sa din pământ”.

4. Cf. *Mythes et Légendes d’Australie*, pp. XXXI, XLIV-LXVII; sufletele ainu, trăiesc în păpuși, Batchelor, *The Ainu and their Folk-lore*, vol. XVIII (1907), pp. 253-282.

5. Dieterich, *loc. cit.* p. 18; Dan M’Kenzie, *Children and Wells*, in: *Folk-lore*, vol. XVIII (1907), pp. 253-282.

6. Cf., printre alții, Spencer și Gillen, *Northern Tribes*, pp. 606-608.

strămoșii săi¹, ritualul fiind suficient pentru a crea agregarea la familie. De altfel, de cele mai multe ori, credința în reîncarnare coexistă cu multe alte teorii. De exemplu, la ainu, se dă următoarea explicație pentru perioada liminară în care trăiesc mama, tatăl și copilul pe durata primelor zile de după naștere: ei admit că mama este cea care dă copilului corp, iar tatăl este cel care-i dă suflet, dar progresiv: corpul în timpul sarcinii, spiritul în cele șase zile consecutive nașterii, perioadă în care tatăl va locui în coliba unui prieten și, ulterior, în alte șase zile urmînd întoarcerii lui în coliba proprie; astfel că numai într-a douăsprezecea zi copilul este un individ complet și autonom². Este posibil ca aceasta să constituie o explicație posterioară pentru un ansamblu de rituri; dar este mai curînd posibil ca ideea că nou-născutului îi sînt necesare mai multe zile de viață reală pentru a se individualiza, să reprezinte baza unui anumit număr de rituri de reclusiune și protecție a copilului.

Riturile de separare cuprind, în general, toate riturile în care se taie ceva; în special, cel dintîi tăiat al părului, actul rasului pe cap, apoi ritualul de primă îmbrăcare. Riturile de integrare, avînd ca efect, după expresia populației wayao din Africa Orientală³, „introducerea copilului în lume” sau, cum spun membrii populației dajak din Bakarang, „lansarea copilului în lume”, ca un vapor la apă⁴, sînt rituri de denotație, de alăptare rituală, de apariție a primului dinte, de botez etc.

Ca rit de trecere, voi aminti recitarea în India vedică⁵ a imnului la sfîrșitul căruia i se pune copilului talismanul de *pûtudru* (o specie de lemn rășinos): „Ia în posesie această vrajă a nemuririi... Îți aduc spiritul și viața; nu te îndrepta spre negrele tenebre; fii apărat de rele; lumina celor vii să-ți strălucească înainte etc.” Acest rit se execută în cea de-a zecea zi, ultima a reclusiunii mamei; atunci i se dau copilului două nume, unul obișnuit, care îl introduce printre cei vii, celălalt netrebuind să fie cunoscut decît de familia sa. În a treia zi de la luna nouă (în

1. M.-H. Kingsley, *Travels in West-Africa*, Londra, 1897, p. 493.
2. Batchelor, *The Ainu*, p. 240 iar pentru riturile de naștere, de denotație etc., pp. 235-237.
3. A. Werner, *The Natives of British Central Africa*, Londra, 1906, pp. 102-103.
4. H. Ling Roth, *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, Londra, 1896, vol. I, p. 102.
5. Pentru faptele, a se vedea H. Oldenberg, *La religion du Véda*, Paris, 1903, pp. 363 și 397-398; V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, Paris, 1904, pp. 82-83; W. Caland, *Altindisches Zauberritual*, Haga, 1900, p. 107.

creștere), tatăl prezintă copilul lunii, rit pe care îl consider ca fiind de integrare cosmică. Prima ieșire (la patru luni) și prima alimentație solidă (la șase luni) sînt și ele însoțite de ceremonii. La trei ani, are loc ceremonia celui dintîi tăiat al părului: faptul că fiecare familie are coafura sa particulară după care este recunoscută, impusă și copilului, face din rit, care este în sine un rit de separare¹, unul de integrare la societatea familială. Apoi copilăria continuă pînă la ritual important (la 8, 10 sau 14 ani) de „intrare la școală”, marcînd începutul adolescenței.

În Punjabul de azi, perioada de limită (impuritate) pentru mamă și copil este de 10 zile pentru brahmani, 12 pentru ksatriya, 15 pentru vaisya și 30 pentru sudra, deci în sensul invers al „purității” de castă. Însă reclusiunea în casă durează 40 de zile, femeia și copilul trecînd printr-o serie de ceremonialuri, ritual principal fiind baia, care are ca obiectiv reintegrarea progresivă a mamei în societatea familială, sexuală și generală. Copilul este introdus în familie prin ritual de denotație, prin perforarea urechilor, primul tuns al părului (între un an și patru luni și patru ani); ritual *agîga* a apărut la musulmanii din Punjab datorită influenței hinduse², părănd a fi, ca în întregul islam, și un rit de integrare la comunitatea credincioșilor.

Iată acum schema ceremoniilor copilăriei la Fu-Tcheu³. Mai întîi, trebuie să ne reamintim că, pînă la 16 ani, copiii chinezi de ambe sexe au drept protectoare o divinitate numită „Mamă” și că, pentru băieți și pentru fete, ceremoniile sînt identice, cu toate că fetele sînt mai puțin prețuite decît băieții.

-
1. M. Oldenberg, *loc. cit.*, pp. 361-366, notează că tăierea părului, a unghiilor etc. constituie un element frecvent la numeroase ceremonii fiind, înainte de toate, „un rit de purificare, o lustratie”. Afirmatia este exactă cînd e vorba de un sacrificiu care comportă trecerea de la profan la sacru; dar este insuficientă cînd e vorba de trecerile profane, cum sînt cele de la o vîrstă la alta sau de la o stare socială la alta, caz în care mutilarea ori abandonarea unei părți a corpului, o baie sau o schimbare a hainelor nu implică nici o idee legată de impuritatea de îndepărtat ori puritatea de obținut. A se vedea și Caland, *Een indogermaansch Lustratie gebruik*, in: *Versl. Med. Ak. Wet. Amst.*, 1898, pp. 277 și urm. și interpretarea dată de el triplei circumambulațiunii.
 2. Pentru detalii trimit la articolele lui H.-A. Rose, *Hindu (and) Muhammedan Birth Observances in the Punjab*, in: *Journ. Anthr. Inst.* vol. XXXVII (1907), pp. 220-260.
 3. Cf. Doolittle, *Social Life of the Chinese*, New York, 1867, vol. I, pp. 120-140; despre ceremonialurile copilăriei la Beijing, cf. W. Grube, *Zur Pekinger Volkskunde*, Berlin, 1901, pp. 3-10; cf. între altele pp. 8-9, ceremonialurile alăptatului care comportă secvența de trecere și sînt analoge ritului de adopțiune (alăptarea fiind, de altfel, unul dintre procedeele de înrudire): drept urmare, cele două familii se consideră *pen-chia* (membre ale aceluiași clan).

În a treia zi după naștere, copilul este spălat pentru prima oară; se fac sacrificii pentru „Mamă”, i se trimit alimente, alte daruri etc. de către rude și prieteni. După baie, are loc ceremonialul „prinderii manșetelor”, copilului fixându-i-se cu o fișie de bumbac roșu monede vechi și jucărioare de argint; fișia este lungă de două picioare, iar „manșetele” pot să se îndepărteze una de cealaltă aproximativ un picior (33 cm.); i se scoate totul într-a 14-a zi, înlocuindu-se cu două brățări de pânză roșie ce vor fi purtate vreme de mai multe luni sau un an: explicația chineză este că ritul îi face pe copii liniștiți și ascultători. În a 3-a zi, se fixează pe ușa camerei semnul indicând interdicția de a intra (cf. *supra*, cap. II), constând dintr-un sul care conține păr de pisică și câine, „ca să împiedice câinii și pisicile din vecinătate să facă zgomot și să sperie copilul”; cărbune, „ca să-l facă spiritual și inteligent”; măduva unei anumite plante, „ca să-l facă fericit și bogat”. Patului i se atașează un pantalon al tatălui cu o hîrtie avînd înscrise caracterele ce ordonă „tuturor influențelor defavorabile să intre în pantalon în locul copilului”. În cea de-a 14-a zi se îndepărtează pachetul și pantalonii și se aduc mulțumiri „Mamei”. La sfîrșitul lunii, mama și copilul părăsesc camera pentru prima oară, iar un bărbier sau cineva din familie rade pentru prima dată capul copilului, în fața „Mamei” sau a tablelor strămoșești.

La sărbătoarele sînt invitate toate rudele și toți prietenii; aduc cadouri (alimente etc., mai ales 20 de ouă de gîscă pictate și prăjituri, împodobite cu picturi reprezentînd flori, obiecte etc. de bun augur; picturile în alb sînt interzise, albul fiind culoarea de doliu). Bunica de partea mamei joacă un rol important. Într-a doua și a treia lună, părinții oferă rudelor și prietenilor daruri în schimbul celor pe care le-au primit la naștere și la sfîrșitul primei luni (biscuiți rotunzi). În luna a patra, i se mulțumește „Mamei”, oferindu-i-se daruri aduse sau trimise de bunica din partea mamei; masă comună cu familia și invitații; apoi, se instalează ceremonios, pentru prima oară, copilul pe un scaun și i se dă întîia dată hrană animală. La sfîrșitul anului, i se fac ofrande „Mamei”, daruri din partea bunicii pe linie maternă, care suportă teoretic toată cheltuiala sărbătorii; masă în familie; i se pun în față copilului mai multe jucării reprezentînd unelte, iar aceea pe care o ia mai întîi îi indică profesia, caracterul, condiția socială etc., viitorul. La toate riturile săvîrșite în fața „Mamei” sau a tablelor strămoșești, copilul este făcut să participe activ, determinîndu-l să miște mîinile etc. La fiecare

aniversare pînă la vârsta de 16 ani, pînă ce ritualul de „părăsire a copilăriei” nu s-a realizat, i se aduc „Mamei” și tablelor mulțumiri asupra cărora nu voi mai insista. Cînd copilul începe să umble, un membru al familiei ia un cuțit de bucătărie, se apropie de el prin spate și se preface că-i taie ceva dintre picioare: este ritualul de „tăiere a legăturii picioarelor”, avînd drept scop să ușureze învățarea mersului.

Funcție de familie, în fiecare an, la fiecare doi ani (primul, al treilea etc.) sau la fiecare trei ani (al treilea, al șaselea etc.), pînă la ceremonialul de „ieșire din copilărie” – și chiar în caz de boală o dată sau de două ori lunar – se execută, o dată sau de mai multe ori pe an, „trecerea pe poartă”. Dimineața sînt rugați să vină mai mulți preoți taoiști care construiesc altarul, suprapunînd mai multe mese pe care așază farfurii cu mîncăruri diferite, lumînări, imagini ale zeilor etc. Ei invită zeii, prin muzică și invocații potrivite, mai cu seamă „Mama” și zeițele protectoare ale copiilor, să vină să guste ofrandele. În partea anterioară a camerei, zisă „cu fața la cer”, pun o masă cu farfurii etc. și șapte cești de orez reprezentînd Ursa Mare, aprind lumînările și execută „adorarea Măsurii”, conform ritului obișnuit. La căderea nopții, se construiește o poartă în mijlocul camerei. E făcută din bambus acoperit cu hîrtie roșie și albă, înaltă de șapte picioare și largă de două și jumătate pînă la trei. Mobilele camerei sînt plasate în așa fel încît să permită deplasarea fără să fie nevoie a se reveni pe același drum.

Unul dintre preoți ia într-o mînă un clopoțel sau o sabie ornată cu clopoței, în cealaltă un corn și recită incantațiile. El personifică „Mama” gata să îndepărteze de copii influențele malefice. Tatăl familiei îi reunește pe toți copiii. Îl ia în brațe pe cel care nu merge încă sau pe cel bolnav, iar fiecare copil ia o lumînare aprinsă. Suflînd în corn, preotul trece încet pe sub poartă, urmat de tată și de copiii înșiruiți unul în spatele celui-lalt. Ceilalți preoți bat toba sacră etc. Preotul care conduce procesiunea își agită sabia sau un bici și simulează lovirea unui obiect invizibil. Apoi, poarta este transportată succesiv în cele patru colțuri ale camerei, unde procesiunea se desfășoară în același mod și revine iarăși în centru. În fine, poarta este demolată și rămășițele ei se ard în curtea casei sau în stradă. La fiecare performare a acestui ceremonial, se confecționează o statueta de lemn, reprezentînd copilul căruia îi este destinat ritualul; statueta este păstrată pînă la vârsta de 16 ani și, de regulă, este așezată lîngă reprezentarea „Mamei”, în dormitor.

Dacă copilul moare înainte de a împlini vârsta de 16 ani, statueta se îngroapă împreună cu el; dacă este foarte bolnav, statueta este cea trecută pe sub poartă. Pe sub poartă trebuie să treacă nu numai copilul sau copiii bolnavi, ci și toți copiii din casă, de asemenea nepoții, nepoatele etc. aflate în acel moment acolo.

Desigur că putem să interpretăm întregul ceremonial ca fiind un rit de transfer al răului, rit care, sub forma de „trecere pe sub sau prin ceva”, este foarte răspândit. De altfel, ritul este în parte animist, așa după cum este, aproape în întregime și taoismul. Totuși, faptul că obiectul pe sub care se trece este un portic, sfânt ca mai toate porticurile din întregul Extrem Orient sau asemănător cu porticurile africane despre care am vorbit, trebuie să aibă un sens nemijlocit: copiii trec dintr-o lume periculoasă într-una binevoitoare sau neutră, pentru care poarta reprezintă intrarea, trecerea fiind progresivă, prin repetarea sextuplă, prin deplasarea porții din centru în cele patru colțuri și apoi din nou în centru, sensul fiind acela de a face din cameră, în întregul ei, un mediu propice pentru copii. Iar această interpretare a unei părți a ceremonialului ca rit de trecere este confirmată de următorul fapt: ea se repetă și încă mai solemn în momentul „maturității” copiilor, la vârsta de 16 ani. Din contră, „adorarea măsurii”, adică a constelațiilor aflate în legătură cu viața și moartea, este executată pentru bolnavi, oricare le-ar fi vârsta¹. Las la o parte sărbătorile școlare (intrarea la școală; cea în onoarea lui Confucius; cea pentru bunul mers al studiilor etc.) și ajung la ceremonialul de „ieșire din copilărie”². „Ea seamănă foarte bine cu ceremonialul trecerii pe poartă doar că este mai impunătoare și mai teatrală.” În teorie, la 16 ani, băiatul părăsește perioada de copilărie ca să intre în adolescență, iar fata devine femeie³. Odată ceremonia încheiată, divinitatea copiilor, „Mama”, încetează să-i mai aperse, iar individul intră sub autoritatea celorlalți zei. Iată motivul pentru care ceremonialul se numește frecvent „Mulțumirea adusă Mamei”.

Doolittle insistă în continuare asupra faptului că vârsta de 16 ani este cea care marchează începutul „maturității”; de altfel, ceremonia poate fi executată mai devreme, dacă tînărul trebuie să se căsătorească imediat, sau poate fi amînată din cauza

1. Cf. Doolittle, *ib.*, pp.134-136.

2. Doolittle, *loc. cit.*, pp. 137-138.

3. Cf. *infra*, despre „pubertatea socială”.

sărăciei etc. Ritul esențial constă tot din trecerea pe sub poarta artificială: în acest caz, putem măcar presupune că, fiind considerată o calitate pozitivă (ca și boala), copilăria a fost transferată porții și distrusă sau că, și prefer o astfel de interpretare, poarta reprezintă limita dintre două perioade ale existenței, în așa fel încât trecerea prin ea înseamnă ieșirea din lumea copilăriei și intrarea în cea a adolescenței. Distrugerea obiectului utilizat în rit poate fi explicată printr-un fapt constat atît în Australia¹ cît și în America de Sud², că obiectele sacre nu trebuie să servească decît o singură dată, iar la terminarea fazei ceremoniale, ele trebuiesc distruse (este ideea centrală a sacrificiului) sau abandonate ca golite de putere și că, în fiecare fază nouă, sînt necesare obiecte sacre, ornamentații corporale, costume și rituri verbale noi³. În fine, reamintesc că în China, fiecare aniversare a zilei de naștere și, mai ales, fiecare a zecea aniversare, după atingerea vîrstei de 50 de ani⁴, constituie prilejul unor ceremonii și rituri care, și ele, marchează trecerea de la o perioadă la alta.

Iată acum ritul porților la Blida⁵. „În a șaptea zi de la naștere, după ce i s-a făcut toaleta copilului, moașa îl ia în brațe, ținîndu-l întins. I se pune sugarului pe piept o oglindă rotundă, smălțuită. Oglinda susține la rîndu-i fusul de tors al casei, un săculeț plin cu indigo, în fine puțină sare, toate fiind obiecte folosite frecvent în operațiile magice. Ținînd în brațe copilul cu tot acest bagaj, moașa se apropie de ușa camerei și îl balansează de șapte ori pe deasupra unei «mdjîria», canalul de eliminare a rezidurilor. Procedează astfel la toate ușile, în special la cele ale dependințelor care dau în vestibul, în fine, la ușa de la stradă, dar în interior. Această a șaptea zi se mai numește și ziua ieșirii copilului (*ium kbrudj el meziud*). Nu pare evident

1. Cf. *Mythes et Lég. d'Austr.*, pp. 134-135, nota 3.

2. Koch-Grünberg, scrisoare particulară.

3. La fel la ojobway (ca și la alți semi-civilizați) care construiesc colibe speciale, diferite ca formă, pentru fiecare activitate specializată și cu fiecare nouă ocazie, ele nefiind folosite decît o singură dată și apoi abandonate: consiliu de război sau de pace, masă de sărbătoare, vindecarea unui bolnav, coliba pentru izolarea unui șaman, a unui prezicător, a unei femei însărcinate, a unui copil care trebuie inițiat etc. Cf. Kohl, *Kitschi-Gami*, Breme, 1859, vol. I, p. 60.

4. Cf. Doolittle, *loc. cit.*, vol. II, pp. 217-228. Trumbull, *Threshold Covenant*, p. 176, amintește obiceiul (englez?) de a-i da unui copil, la fiecare aniversare, atîtea lovituri cîți ani a împlinit; rit pe care îl putem privi ca rit de separare de anii scurși.

5. Desparmet, *La Mauresque et les maladies de l'enfance*. in: *Rev. des Et. Ethnogr. et Sociol.* 1908, p. 488.

faptul că acest ceremonial are ca scop să-l prezinte pe copil djinilor casei (mai ales celor ai intrărilor și ieșirilor), pentru ca ei să-i fie binevoitori atunci când copilul va ieși din camera maternă?”.

Am citat suficient de detaliat riturile chinezești fiindcă ele permit înțelegerea secvenței riturilor care l-au condus, etapă cu etapă, pe individ, de la naștere la vârsta adultă, în societățile unde nu există clase de vîrstă propriu-zise. Perioada dintre naștere și intrarea în adolescență, inițiere etc. se descompune în etape mai mult sau mai puțin lungi și numeroase, în funcție de populație. Astfel, la populația bantu meridională¹, perioada scursă de la prima la a doua dentiție cuprinde: 1^o riturile anterioare apariției primului dinte; 2^o pragul dintre prima și a doua dentiție; 3^o momentul apariției acesteia, când se presupune că „micuțul a devenit stăpînul propriului somn”; motiv pentru care mama pleacă în pădure ca să ardă în secret rogojina ce le-a servit de culcuș; 4^o urmează perioada de instrucție: băiatul e deprins să nu mai locuiască împreună cu femeile, e împiedicat să le învețe limbajul secret; nu mai locuiește decît cu băieții de vîrsta lui sau mai în vîrstă și chiar trebuie să iasă din colibă atunci când tatăl său intră în ea. În timpul perioadei de la prima la a doua dentiție, copilului nu i s-a spus nimic despre fenomenele sexuale; odată dentiția a doua apărută, el este instruit sistematic. În acest moment, încetează diversele operații magice, de ordin protector, abia acum fiindu-i permis să lucreze la cîmp. Astfel, la populația bantu meridională, apariția celei de-a doua dentiții marchează o schimbare completă a existenței copilului, fiind „o regulă absolută la unele triburi” dar mai puțin categorică la altele. El este despărțit de societatea de femei și copii, dar nu va pătrunde în societatea adolescenților decît prin ceremoniile de inițiere, iar în cea a adulților, prin ceremoniile căsătoriei. Pentru alte secvențe rituale, trimit la numeroasele monografii citate în acest volum.

În rezumat, o schemă va cuprinde următoarele rituri: tăierea cordonului ombilical, stropiri și băi, căderea restului de cordon, denominația, primul tuns, prima masă familială, prima dentiție, primul mers, prima ieșire, circumcizia, prima înveșmîntare diferită după sex etc. Voi vorbi despre circumcizie în capitolul următor. Pentru moment, ar fi potrivit să spunem cîteva cuvinte despre denominație și botez.

1. Dudley Kidd, *Savage Childhood*, Londra, 1906, pp. 81-89.

Riturile de denotație ar merita în sine o monografie specială. Ele au fost studiate în mai multe rînduri¹, dar fără a fi considerate, după cîte știu, nici în detaliu, nici în adevăratele lor semnificații. Prin denotație, copilul: 1^o este individualizat; 2^o este integrat în societate, fie în cea generală, sărbătoarea fiind publică și întregul sat participînd la ea, în special dacă este vorba de un băiat, cu atît mai mult dacă el este fiul șefului; fie într-o societate restrînsă, în familiile celor două linii de ascendenți sau numai în familia paternă ori maternă. Variațiunile de detaliu sînt nenumărate. Cîteodată i se dă copilului un nume generic, care indică numai dacă e băiat ori fată, ori că este al treilea sau al șaptelea copil; sau i se dă numele unuia dintre strămoși; sau copilul își alege el însuși numele. În fine, el poate să-și schimbe numele ori de cîte ori își schimbă categoria de vîrstă pe durata copilăriei: astfel că de multe ori primește mai întîi un nume vag, apoi unul cunoscut, apoi unul secret, apoi un nume de familie, de clan, de societate secretă² etc.

Faptul că ritul de denotație a copilului este unul de agregare nu mai are nevoie, cred, să mai fie demonstrat: documentele citate mai sus o probează. Și iată încă unul: în Gabon, în trecut, la nașterea unui copil, „un mesager public anunța și solicita pentru copil un nume și un loc între cei vii. Un altul, la celălalt capăt al satului, răspundea că a luat cererea la cunoștință și promitea, în numele populației, că nou-născutul va fi primit în comunitate și va avea toate drepturile și avantajele aparținînd acelei populații. Indivizii se adunau în stradă, era adus nou-născutul și era expus privirii tuturor. Se aducea o cadă plină cu apă, iar șeful satului sau al familiei îl uda, îi dădea un nume și pronunța o invocație pentru ca el să fie sănătos, să crească pînă va deveni femeie sau bărbat, să aibă mulți copii, nenumărate bogății³ etc.”

-
1. Cf. Tylor, *Primitive Culture*, ed. a 4-a, Londra, 1903, vol. II, pp. 430, 441, 437 etc. Pentru riturile de denotație, cf. încă Voth, Oraibi, *loc. cit.*, pp. 55, 57; Skeat-Blagden, *Wild Tribes of Malay Peninsula*, Londra, 1905, vol. II, pp. 3 sqq; Douitté, *Merrâkech, passim* etc.
 2. Atrag atenția încă de pe acum că numele adultului poate și el să varieze în cursul vieții, fie după actele sale ocazionale (fapte strălucite, nenorociri), cf. E. Best, *Maori Nomenclature*, in: *Journ. Anthr. Inst.*, vol. XXXII (1902), pp. 194-196; fie sistematic (nașterea copiilor, trecerea dintr-o clasă de vîrstă în alta sau de la un grad „secret” la altul etc.); cf. un caz interesant de schimbare a numelui la fiecare „etapă de viață ascendentă” la pawni, Alice Fletcher, *A Pawnee Ritual Used when Changing a Man's Name*, in: *Am. Anthropol.*, New Ser., vol. I (1899), pp. 85-97.
 3. Wilson, *Western Africa*, citat de H. Nassau, *Fetichism in West Africa*, Londra, 1904, pp. 212-213. Am putea compara între ele informațiile lui Lasnet din *Une Mission au Sénégal*, Paris, 1900, p. 24 (mauri), 50 (peul), 64 (laobe), 76 (tusculu), 88 (mandigue), 127 (ulofi), 145 (sêreri).

Vom remarca faptul că, alături de ritul de denominație, există în Gabon un rit prezentînd o analogie frapantă cu botezul. Acesta din urmă a fost privit, cel mai adesea, ca o lustrație, un rit de purificare ori catartic¹, adică în definitiv ca rit de separare de lumea anterioară, fie profană în general, fie impură. Cu toate acestea, trebuie ținut seama că pînă și acest rit poate avea un sens de rit de integrare, atunci cînd nu se folosește apă obișnuită, ci apă consacrată. Fiindcă în acest caz cel botezat nu numai că-și pierde o calitate, dar și obține o alta. Sîntem astfel nevoiți să examinăm o nouă categorie de rituri, cele numite de inițiere.

Totuși, mai înainte, este necesar să ne amintim de anumite rituri de expunere la soare, la lună, la pămînt, al căror sens exact J.-G. Frazer și A. Dieterich nu mi se pare că l-au înțeles. Într-adevăr, acolo unde, ca la populația bantu și la amerindieni, în special la pueblo și la indienii din America Centrală, viața socială și cea cosmică sînt privite ca intim legate, este normal să existe rituri de integrare a nou-născutului în lumea cosmică, adică în elementele ei principale. De unde și riturile de prezentare la lună și soare, de contact cu pămîntul etc.² De asemenea, dacă totemismul reprezintă, în cele din urmă, un sistem cu scop economic, este normal ca și copilul să fie, într-un moment sau altul, agregat efectiv totemului său, cu toate că deja este înrudit cu el prin naștere. Aceste rituri de integrare la grupul totemic antropo-animal, antropo-vegetal sau antropo-planetar, constituie o contrapartida la riturile de agregare la familia de care pare să aparțină în mod automat nou-născutul, datorită faptului că este născut de o anumită mamă și, fără îndoială, dintr-un anumit tată. Dar, toate acestea ne conduc din nou la cercetarea riturilor de agregare în societățile speciale determinate.

-
1. Cf. E.-B. Tylor, *loc. cit.*, vol. II, p. 430 și urm., care a comis confuzia semnalată în text. Asupra botezului ca rit de inițiere, a se vedea R. Farnell, *The Evolution of Religion*, Londra, 1905, pp. 56-57 și 156-158.
 2. Sensul prezentării la soare, ca rit de agregare, este foarte clar la tarahumari (Lumholtz, *Unknown Mexico*, Londra, 1903, vol. I, p. 273), la oraibi, (cf. *supra*, p. 49), la zuni (D-na Stevenson, *The Zuni*, XXIII, in: *Ann. Rep. Bur. Am. Ethnol.* s. v. *Birth*) etc. Pentru cazurile de prezentare la lună, a se vedea J.-G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, ediția a II-a, Londra, 1907, pp. 373 și urm. Majoritatea riturilor citate sînt într-adevăr simpatetice, ideea fiind aceea că creșterea lunii o favorizează pe cea a copilului. În fine, amintesc că luna, soarele etc. sînt uneori totemuri și că, în acest caz, ca la anumiți amerindieni, prezentarea la astre este un rit de integrare în grupul totemic; uneori este un rit de integrare la divinitate, nou-născutul fiind considerat, în consecință, „fiu al soarelui”.

CAPITOLUL VI

RITURILE DE INIȚIERE

Pubertatea fiziologică și pubertatea socială – Circumcizia – Mutilările corporale – Clanurile totemice – Confrețiile magico-religioase – Societățile secrete – Societățile politice și războinice – Clasele de vîrstă – Misterele antice – Religii universaliste ; botezul – Confrețiile religioase – Fecioarele și prostituatele sacre – Clase, caste și profesii – Ordinația preotului și a magicianului – Întronarea șefului și a regelui – Excomunicarea și excluziunea – Perioada de prag.

Clasele de vîrstă și societățile secrete au făcut recent obiectul a două monografii, una de H. Schurtz¹, cealaltă de Webster² în care, totuși, nu au fost studiate suficient ceremoniile de acces la acestea. Astfel, deși H. Webster a consacrat riturilor un întreg capitol, el nu le-a studiat decît izolat și, fapt curios, nu s-a gîndit să le compare din punct de vedere al secvențelor lor. Ambii autori, convinși fiind de ideea că inițierea ar coincide cu pubertatea și că toate ceremoniile de acest tip au drept punct de plecare respectivul fenomen fiziologic, s-au lansat în teorii generale inadmisibile. Schurtz reduce totul la instinctul de „sociabilitate”, altfel spus la instinctul gregar, fără a reuși însă să facă înțelese nici variațiile instituțiilor considerate, nici natura ceremoniilor ce le corespund. Webster construiește *à priori* un tip primitiv de clasă de vîrstă și de societate secretă și vede peste tot devieri și degenerescențe ale acestui tip ipotetic.

În prezentul capitol, se va demonstra mai întîi că pubertatea fiziologică și „pubertatea socială” sînt două noțiuni esențial diferite, care nu converg decît rareori. Apoi, vom examina ceremoniile de inițiere de orice tip, adică nu numai pe cele care permit accesul la clasele de vîrstă și la societățile secrete, dar și pe cele ce însoțesc ordinația preotului și a magului, întronarea regelui, consacrarea călugărilor și a călugărițelor, precum și a prostituatele sacre etc.

1. H. Schurtz, *Alterklassen und Mannerbünde*, Leipzig, 1902.
2. H. Webster, *Primitive secret societies*, New York, 1908.

La fete, pubertatea fizică se manifestă prin umflarea sînilor, lărgirea bazinului, apariția părului pubian și, mai ales, prin cel dintîi flux menstrual. Ar părea deci, simplu să se dateze din acest moment trecerea de la copilărie la adolescență. În realitate, în viața socială, lucrurile se petrec cu totul altfel, ceea ce se explică în primul rînd tot prin fapte de ordin fiziologic: 1⁰ Juisarea sexuală nu depinde de pubertate, ci este resimțită, în funcție de individ, fie înainte, fie după aceasta; spasmul se poate produce chiar cu cîteva ani mai devreme; astfel încît pubertatea nu prezintă importanță decît pentru posibilitatea concepției; 2⁰ Apariția primului ciclu nu se manifestă la aceeași vîrstă la diferite rase, nici în cadrul aceleiași rase la indivizi diferiți. Diferențele sînt considerabile¹, astfel încît conchidem că nici o instituție nu se bazează pe un element atît de dificil de determinat și atît de pușin constant precum pubertatea. Chiar în Europa, variațiile nu corespund unor prescripții legale. La Roma, fetele sînt nubile din punct de vedere legal la 12 ani, dar abia a doisprezecea parte din numărul de tinere romane au menstruație la această vîrstă, majoritatea avînd-o între 14 și 15 ani, iar cîteva, foarte rar, de la 9 ani. La Paris, vîrsta legală pentru căsătorie este 16 ani și 6 luni; dar pubertatea medie se situează la 14 ani și 4 luni, conform lui Brierre de Boismont, și la 15 ani și 4 luni după Aran, clasele bogate fiind mai precoce în acest sens decît muncitorimea. *Astfel la Roma, pubertatea socială este anterioară, iar la Paris este posteroară pubertății fiziologice.*

Ar fi deci mai bine să nu numim riturile de inițiere, rituri de pubertate. Departe de noi însă intenția de a nega că există, totuși, rituri ale pubertății fiziologice care, în unele rare cazuri,

1. Ploss-Bartels, *Das Weib*, ed. a 8-a, Leipzig, 1905, vol. I, pp. 394-420, au reunit o importantă cantitate de documente despre apariția – normală sau anormală (de la 2 luni etc.) – a primei menstruații la diferite populații. Data primei menstruații depinde simultan de climat, hrană, profesie și ereditate. Observatorilor, în majoritate medici, le vine atît de greu să se pună de acord asupra vîrstei medii a primei menstruații la o populație luată pe ansamblu (Franța, Rusia etc.) sau chiar dintr-o regiune limitată (un mare oraș, de ex.), încît ar trebui să îi considerăm pe negri, oceanici etc. statisticieni excelenți dacă i-am presupune capabili să fi descoperit media pentru propriile lor triburi, înaintea oricărei investigații metodice asupra influenței climei și a modului de hrană. Iată un tabel pentru 584 femei din Tokyo: la 11 ani, 2; la 12 ani, 2; la 13 ani, 36; la 14 ani, 78; la 15 ani, 224; la 16 ani, 228; la 17 ani, 68; la 18 ani, 44; la 19 ani, 10; la 20 ani, 2. Iată mediile pentru Africa: ulofi, 11-12 ani; Egipt, 10-13 ani (Pruner-bey) sau 9-10 ani (Rigler); bogoși, 16 ani; suaheli, 12-13 ani; wanjamwesi, 12-13 ani; berberi din Egipt, 15-16 ani; somalezi, 16 ani; Loango, 14-15 ani, rar 12; arabi din Alger, 9-10 ani, Fezzan, 10-15 ani.

coincid cu cele de inițiere. Fetele sînt atunci izolate, uneori chiar sînt considerate moarte, apoi reînviate¹; la alte popoare², dimpotrivă, nu există vreun rit specific momentului respectiv, deși există rituri de inițiere.

Astfel, se conturează ideea că majoritatea acestor rituri, al căror caracter evident sexual nu poate fi negat și despre care se spune că te fac bărbat sau femeie, sau apt de a fi (bărbat sau femeie), se includ în aceeași categorie cu anumite rituri de secționare a cordonului ombilical, rituri de copilărie și de adolescență, și sînt rituri de separare de lumea asexuată, urmate de rituri de agregare la lumea sexuală, la societatea restrînsă, constituită dincolo de toate celelalte societăți generale sau speciale, din indivizii de același sex. Aceasta se poate³ afirma în special în legătură cu fetele, activitatea socială a femeii fiind mult mai simplă decît a bărbatului.

Chestiunea se complică și mai mult în cazul băieților: aici, diferența e cu atît mai mare cu cît prima emisie de spermă poate fi precedată de emisia de mucus, cu cît aceasta trece deseori neobservată de subiect și, în fine, cu cît ea nu se produce, la majoritatea indivizilor, decît sub influența unui șoc exterior a cărui dată depinde de circumstanțe imposibil de prevăzut sau de dirijat. Rezultă de aici că pubertatea băieților se fixează în accepția comună la data apariției părului pe barbă și pe pubis etc. Dar și în acest caz, diferențele etnice și individuale sînt considerabile.

Astfel, pentru oricare dintre sexe, pubertatea fizică este un moment dificil de datat, dificultatea explicînd faptul că atît de puțini etnografi și exploratori au făcut cercetări în această privință. Cu atît mai de neiertat este acceptarea expresiei „rituri de pubertate” pentru a desemna ansamblul riturilor, ceremoniilor, practicilor de orice fel care marchează, la anumite popoare, trecerea de la copilărie la adolescență. Se cuvine deci să

-
1. J.-G. Frazer a adunat dovezi în *Golden Bough*, vol. III, pp. 204-233. cf. și lui Hutter, *Nord-Hinterland von Kamerun*, Brunswick, 1902, p. 427; Stevenson, *The Zuni* in: *XXXIII Ann. Rep. Bur. Ethnol.*, pp. 303-304 etc., C.-G. Du Bois, *The Religion of the Luiseno Indians of Southern California*, in: *Univ. Cal. Publ.*, vol. VIII, nr. 3, 1908, pp. 93-96.
 2. Jenks, *The Bontoc Igorrot*, Philippines Dep. Int., *Ethnol. Survey Publ.*, vol. I, 1904, pp. 66 și urm.
 3. S-ar obține rezultate identice dacă s-ar compara vîrsta la care se execută deflorarea artificială (perforarea himenului) cu cea a pubertății: cu rare excepții, cele două nu sînt puse în legătură, la același popor; în plus, perforarea himenului nu reprezintă numai o pregătire pentru coit, fie nupțial, fie anterior căsătoriei, sau pentru logodnă. Despre acest rit, cf. printre alții H. Sidney Hartland, *At the temple of Mylitta*, in: *Anthrop. Essays* presented to E.-B. Tylor, Oxford, 1907, pp. 195-198.

distingem între *pubertatea fizică* și *pubertatea socială*, la fel cum se deosebește o înrudire fizică (consanguinitatea) de o *înrudire socială*, o maturitate fizică de o *maturitate socială* (majoratul) etc.

Este demn de remarcat faptul că unii observatori prudenți, chiar dacă au publicat elemente precise de apreciere, nu au sesizat că erau două fenomene distincte și au utilizat cuvîntul *pubertate* alternativ, într-un sens sau în celălalt. Iată cîteva exemple de asemenea confuzii: descriind amănunțit „ceremoniile de pubertate” ale fetelor la indienii thomson, ceremonii care sînt executate departe de sat, într-o colibă specială, și conțin tabuuri, spălări, rituri simpatetice¹ etc., Teit adaugă: „fetele erau adeseori logodite de copile, cu bărbați în vîrstă de peste 20 de ani; nu erau considerate nubile decît după ce îndeplineseră toate ceremoniile care privesc apariția pubertății, adică aproximativ de la 17-18 ani, uneori chiar 23 de ani”.² Vom fi de acord că pubertatea fizică nu poate fi cauza principală a unor ceremonii atît de îndelungate și care cuprind, în detaliu, mai multe etape. Pentru băieți, se afirmă clar³ că genul de ceremonii care trebuiau executate depinde de profesia (vîntor, războinic etc.) pe care își propuneau să o urmeze și că fiecare adolescent le începe, între 12 și 16 ani, din ziua cînd a visat pentru prima oară o săgeată, o barcă sau o femeie. De asemenea, nici un element din „ceremoniile pubertății” la triburile lillooet din Columbia britanică⁴ nu indică pubertatea fizică ci, dimpotrivă, mai ales faptul că, pentru tinerii care doreau să devină șamani, perioada ritului dura foarte mult, dovedind că era vorba, la fel ca la chinezi⁵, de „pubertatea socială”. Reamintim că și la noi vîrsta la care tinerii au voie să se căsătorească nu coincide cu momentul pubertății lor fiziologice și, dacă vreodată cele două momente, unul social, altul fizic, ar ajunge să coincidă, faptul s-ar datora progresului științific.

Dacă la hotențoți, băieții rămîneau în societatea feminină și infantilă pînă împlineau 18 ani⁶, la populația elema, din Golful

1. J. Teit, *The Thomson Indians of British Columbia*, in: *Jes. N. Pacif. Exped.*, vol. I, (New York, 1898-1900), pp. 311-321.

2. *Ibidem*, p. 321.

3. *Ibidem*, pp. 317-318.

4. J. Teit, *Lillooet Indians*, in: *Jesup. N. Pac. Exp.* vol. II, Leiden și New York, 1906, pp. 263-267.

5. Cf. *supra*, pp. 59, 63.

6. P. Kolben, *The Present State of the Cape of Good Hope*, vol. I, p. 121, citat de Webster, *loc. cit.*, p. 23.

Papua, prima ceremonie era, dimpotrivă, executată atunci cînd copilul împlinea cinci ani, a doua, cînd avea zece, iar a treia nu părea să aibă loc decît după mult timp, din moment ce făcea din copil un războinic propriu-zis, liber să se căsătorească¹.

Pe scurt, la întrebarea pusă de Leo Frobenius², fără ca el să încerce măcar să răspundă cu precizie: „dacă momentul novicia-tului coincide într-o oarecare măsură cu maturitatea sexuală”, eu răspund clar: nu, cu atît mai mult cu cît ceremoniile primei menstruații³ ori există la populații care nu cunosc riturile de inițiere, ori au un caracter deosebit doar prin simplul fapt că este vorba într-adevăr de *prima* apariție⁴ a unui fenomen ce va fi în continuare însoțit mereu de rituri speciale, datorate calității impure atît a femeii ca atare, cît și a sîngelui său menstrual.

Deosebirea între pubertatea fizică și pubertatea socială apare cu și mai mare claritate în unele ceremonii ale triburilor toda⁵, care sînt poliandri și se logodesc de la vîrsta de 3 ani. Cu puțîn timp înaintea pubertății fiziologice, un bărbat din altă regiune decît cea a fetei vine în zori în satul acesteia, se culcă alături de ea și își întinde haina astfel încît să îi acopere pe amîndoi; rămîn așa cîteva minute, apoi bărbatul pleacă. După 15 zile, un bărbat puternic și bine clădit din orice regiune sau clan ar fi, vine să își petreacă noaptea cu fata și o dezvirginează. „Faptul trebuie să se întîmple *înainte de pubertate* și puține lucruri discreditează atît de tare femeia ca neîndeplinirea acestei ceremonii; poate chiar să o împiedice să se mărite.” Abia la 15 sau 16 ani încep ceremoniile de căsătorie propriu-zise, adică la cîteva ani după pubertate.

Chiar și numai diferențele privind vîrsta la care se practică circumcizia ar fi trebuit să dea de înțeles că în acest caz este vorba de un act de importanță socială, nu fiziologică⁶. La numeroase popoare, operația este executată la intervale destul de îndepărtate în timp, de exemplu, o dată la 2, 3, 4 sau 5 ani, astfel încît sînt circumciși în același timp copiii cu dezvoltare fizică sexuală diferită. Mai mult, într-o aceeași regiune, locuită

1. J. Holmes, *Initiation ceremonies of the natives of the Papuan Gulf*, in: *Journ. Anthr. Inst.* vol. XXXII (1902), pp. 418-425.

2. L. Frobenius, *Die Masken und Gebeimbünde Afrikas*, in: *Nova Acta Leopoldina* etc., Halle, 1898, p. 217.

3. C.f. între alții J.-G. Frazer, *Golden Bough*, ed. a 2-a, vol. I, p. 325.

4. Cf. *infra* cap. IX.

5. H. Rivers, *The Toda*, Londra, 1905, pp. 502-503.

6. A se vedea rezultatele ciudate la care a ajuns Webster, *loc. cit.*, cap. II și III și pp. 36, 200-201, 205-206.

de populații de același tip somatic (rasă), se întîlnesc diferențe remarcabile. Astfel, în regiunile Marocului¹ explorate de către Doutté, s-a descoperit că circumcizia se execută: la populația dukkâla: la 7-8 zile după naștere sau la 12-13 ani; la populația rehamna: de la 2 ani la 5 ani; la Fez, între 2 și 10 ani; la Tanger, la 8 ani; la populația jbala, de la 5 la 10 ani; în împrejurimile Mogadorului, de la 2 la 4 ani; în Algeria, la 7-8 ani la musulmanii ortodocși, dacă nu chiar în a 7-a zi după naștere sau, cel puțin, cît mai curînd posibil². Se poate schița un tabel asemănător cu ajutorul materialelor adunate de R. Andrée³, de Lasnet în Senegal⁴ etc. Astfel, un același rit marchează fie intrarea în copilărie, fie intrarea în adolescență, dar fără să aibă nimic de a face cu pubertatea fizică.

Puține practici au suscitât atîtea dizertații ca aceasta. Din toate lucrările pe care le cunosc asupra circumciziei, cea a lui Richard Andrée ține cont cel mai bine de complexitatea problemei. Totuși, el nu a pus în lumină un fapt important: examinată izolat, circumcizia nu ar putea fi înțeleasă; ar trebui considerată în cadrul categoriei practicilor de același tip, adică în categoria practicilor care, prin tăiere, secționare, mutilare a oricărei părți din corp, modifică într-un mod vizibil pentru toți personalitatea unui individ. Doutté⁵ a asemănat pe bună dreptate circumcizia cu prima tăiere a părului și cu ceremoniile legate de apariția primilor dinți. Lasch⁶ și Westermarck⁷ au comparat-o cu alte mutilări corporale; dar primul a greșit considerînd mutilările ca fiind rituri de purificare, iar al doilea, interpretînd întreaga serie de mutilări ca practici destinate să atragă sexul feminin. Tăierea

1. Doutté, *Merrâkech*, Paris, 1904, pp. 262-263, 351-352 etc.

2. Faptul că excizia clitorisului este, de asemenea, independentă de pubertatea fiziologică, dar determină pubertatea socială (aici, dreptul de a se căsători) reiese din tabelul următor întocmit după Ploss și Bartels, *Das Weib*, ed. a 8-a, 1905, vol. I, pp. 248-249. Arabia, cîteva săptămîni după naștere; somalieni: 3-4 ani; Egiptul meridional: 9-10 ani; Nubia, în primii ani ai copilăriei; Abisinia, spre vîrsta de 8 ani sau în a 80-a zi după naștere; Delta Nigerului: în copilărie, fără o vîrstă fixă; malinké, bambara: 12-15 ani; malaezieni etc., la apariția dinților definitivii; Java: 6-7 ani; makassari: 3-7 ani; gorontalo: 9, 12 sau 15 ani; etc.

3. R. Andrée, *Beschneidung*, in: *Ethnographische Parallelen*, seria a 2-a, Leipzig, 1889, pp. 166-212.

4. În lucrarea *Une Mission au Sénégal*, Paris, 1900, p. 14: (mauri, 7 ani), 108 (tribul khassonké, începînd cu copilăria și cu atît mai tîrziu, pînă la 15 ani, cu cît familia e mai înstărită): vîrsta obișnuită (peuli, p. 64, malinké, p. 88; serere, p. 145 etc.) este de 10 pînă la 15 ani, dar circumciziile se fac la intervale mai mari sau mai mici, în funcție de numărul de copii.

5. Doutté, *Merrâkech*, vol. I, p. 353.

6. R. Lasch, *Mitteilungen*, Soc. Anthropol. din Viena, 1901, pp. 21 și urm.

7. Westermarck, *Moral Ideas*, vol. I, p. 205.

prepuțului este absolut echivalentă cu scoaterea unui dinte (Australia etc.), cu tăierea ultimei falange de la degetul mic (Africa de Sud), cu tăierea lobului urechii sau perforarea lui sau a septului, cu practicarea tatuajelor sau a zgîrieturilor, cu tăierea părului într-un anumit fel: individul mutilat este scos din rîndul oamenilor comuni printr-un rit de separare (ideea de tăiere, de străpungere etc.) care îl agregă automat la un grup determinat și într-un astfel de mod încît, operația lăsînd urme de neșters, agregarea să fie definitivă. Circumcizia evreiască nu oferă nimic aparte: evident ea reprezintă un „semn de alianță” (unire) cu o divinitate determinată și o marcă de apartenență la aceeași comunitate de credincioși¹.

În definitiv, dacă se ține seama și de excizia clitorisului², de perforarea himenului și de secționarea perineului, precum și de subincizie, se constată că trupul uman a fost tratat ca o simplă bucată de lemn pe care fiecare a tăiat-o și aranjat-o după propriile sale păreri; a fost tăiat tot ce ieșea în afară, au fost străpunși unii „pereti”, s-au arat suprafețele plane, uneori cu reale excese de imaginație, de exemplu în Australia. Dintre toate aceste practici, circumcizia este încă una din cele mai simple și mai puțin grave și, într-o interpretare normală a ei, e într-adevăr regretabil că evreii au practicat-o; căci, în urma lor, nenumărații comentatori ai Bibliei i-au dat o importanță aparte, la care nu are nici un drept. Dacă evreii s-ar fi unit cu Jahve perforîndu-și septul, cîte greșeli ar fi fost evitate în literatura etnografică!

Se înțelege că nu privesc circumcizia ca fiind în legătură cu procrearea, și aceasta din mai multe motive: 1⁰ deoarece vârsta

-
1. Teoria lui J.-G. Frazer (*The Independent Review*, 1904, pp. 204 sq.) conform căreia o parte a individului e sacrificată pentru a salva restul, nu explică decît unele fapte; cea a lui Crawley (*The Mystic Rose*, pp. 396, 397), conform căreia circumcizia și perforarea himenului au scopul de a „remedia pericolul hilo-idealistic rezultat dintr-o aparentă închidere” e aproape fantezie pură; cea a lui J. Reinach (*La lutte de Jacob et de Moïse avec Jahvé et l'origine de la circoncision*, in: *Rev. des Et. Ethnogr. et Sociol.*, 1908, pp. 360, 362), conform căreia circumcizia este un fel de *blood-covenant*, introduce un element inutil, cel al sîngelui (căci ar trebui demonstrat că sîngele din rană, puțin de altfel, era strîns și făcea obiectul unor rituri ulterioare); dacă această teorie e valabilă în cazul evreilor, ea nu explică nici circumcizia, nici excizia la populațiile semi-civilizate. Aceleiași explicații, prin sfințenia sîngelui vărsat, i se alătură și R. Andrée, *loc. cit.*, pp. 206-207.
 2. Lungimea clitorisului variază cu indivizii și cu rasa. E posibil ca, în unele cazuri, excizia să aibă ca obiect suprimarea apendicelui prin care femeia se aseamănă cu bărbatul (fapt exact din punct de vedere anatomic), fiind doar un rit de diferențiere sexuală de același tip cu cea dintîi impunere (rituală) a costumului, a instrumentelor și uneltelor etc., specifice fiecărui sex.

la care este practică variată de la a 7-a zi după naștere la 20 de ani (cel mai târziu în caz de adopție, convertire la iudaism sau la islam etc.); 2^o pentru că este practică, alături de alte mutilări ale organelor sexuale, de către populații care ignoră mecanismul fiziologic al procreării¹; 3^o pentru că ea s-ar opune actului sexual propriu-zis, diminuând dorința, ca urmare a reducerii sensibilității glandului. De asemenea, excizia clitorisului (adică amputarea unui centru erogen), secționarea perineului și subincizia penisului diminuează, la rîndu-le, excitabilitatea sexuală. În fond, semi-civilizații nu au căutat prea departe: ei au tăiat în acele organe care, la fel ca nasul sau urechea, atrag privirea, deoarece sînt proeminente și pot, ca urmare a constituției lor histologice, să sufere tot felul de tratamente, fără pericol pentru viață ori activitatea individuală².

Problema dacă fiecare tip de mutilare a fost inventat o singură dată și apoi s-a transmis de la un popor la altul prin împrumut sau a fost descoperit de mai multe ori în mod independent nu face obiectul lucrării de față. Voi observa doar că fiecare tip de mutilare fiind un procedeu de diferențiere colectivă, împrumutul nu se poate realiza între triburi limitrofe, ci doar în cazul în care această formă, încă necunoscută, poate servi la diferențierea mai accentuată a unui grup dat de vecinii săi.

Mutilările reprezintă un mijloc de diferențiere definitivă; există alte metode, cum sînt portul unui costum special, al unei măști sau al picturilor corporale (mai ales cu lut colorat) care

1. Cf. lucrările mele *Mithes et Légendes d'Australie*, cap. V și *Man*. 1907 și 1908.
2. Prepuțul tăiat este aruncat sau păstrat etc. Modurile de a acționa în acest caz variază la infinit, așa cum s-a afirmat și în legătură cu cordonul ombilical, părul etc., cf. *supra*, p. 56. Reamintesc că lungimea prepuțului variază în funcție de rasă și că acesta, relativ scurt la populațiile albe din Europa, atinge la negri și la arabi lungimi disproporționate. Anchete mai extinse asupra acestui aspect ar fi deosebit de utile. Vechea teorie a semnificației sexuale este încă susținută de către P. Lagrange (*Études sur les religions sémitiques*, pp. 242 și urm.): „Este ca o consacrare printr-un sacrificiu sîngeros a vieții sexuale la care tînărul este de acum încolo admis”, și de către P. Schmidt (în *Anthropos*, 1908, pp. 602-603, notă): „Pare din ce în ce mai evident că la popoarele semi-civilizate circumcizia avea menirea, după presupunerile lor naive și eronate, să faciliteze actul generării și că ea se practica, în majoritatea cazurilor, în acele misterioase sărbători ale pubertății, cînd este atinsă vîrsta virilă”. Nu s-ar putea acumula în mai puține cuvinte atîtea erori teoretice cîte au făcut acești doi erudiți. Cît despre Preuss, în *Globus*, vol. LXXXVI, p. 362, el crede că circumcizia facilitează „elanul generator” prin care tatăl transmite sufletul său copilului; și Schurtz crede că circumcizia are drept scop să faciliteze generarea (*loc. cit.*, pp. 96-97). Toate acestea ar fi foarte bune dacă semi-civilizații ar ști, la fel ca medicii și mai bine decît țărani noștri, la ce să se aștepte cu privire la mecanismul concepției. Îi sfătuiesc pe cei interesați de asemenea chestiuni să citească lucrările *Études de Psychologie sexuelle*, de Havelock Ellis, *Das Weib* de Ploss și Bartels și, în general, tratatele detaliate de fiziologie și de psihologie sexuale.

marchează diferența temporară. Și tocmai acestea sînt cele pe care le vedem că joacă un rol important în riturile de trecere, deoarece se repetă la fiecare schimbare survenită în viața individului.

Acestea fiind spuse, în continuare, vom examina cîteva secvențe în detaliu. Vom începe prin inițierea la societățile totemice.

Datorită mai ales lui Spencer și Gillen¹, lui W.-E. Roth², lui A.-W. Howitt³ și lui R.-H. Mathews⁴, se cunosc aproape în cel mai mic amănunt ceremoniile de inițiere la grupul totemic pentru mai multe triburi australiene. Ele au loc de la vîrsta de 20 de ani pînă la 30 de ani. Primul act constă în separarea de mediul anterior, lume a femeilor și a copiilor; ca și pentru femeia însărcinată, are loc reclusiunea novicelui într-un loc pustiu, într-o colibă specială etc., însoțită de tabuuri de tot felul, mai ales alimentare. Legătura novicelui cu mama mai durează un timp; însă mai devreme sau mai tîrziu, sosește clipa în care, printr-un procedeu violent sau aparent violent, el este despărțit definitiv de mamă, care adesea îl plînge. După cum afirmă Howitt despre tribul kurnai: „Intenția tuturor actelor acestei ceremonii este să antreneze o schimbare bruscă în viața novicelui; el trebuie separat de trecut (*cut off*) printr-un interval prin care nu va mai putea trece vreodată. Înrudirea cu mama lui, în calitate de copil, este sfărîmată brusc și, începînd din acel moment, va rămîne atașat de bărbați. Trebuie să părăsească simultan toate jocurile și sporturile copilăriei, rupînd legăturile domestice dintre el și mama sau surorile lui. Devine acum bărbat instruit, conștient de datoriile care îi incumbă în calitate de membru al comunității murring”⁵. Ceea ce relatează Howitt despre ceremoniile tribului kurnai e valabil și pentru cele ale altor triburi din sud, sud-est, Australia centrală etc.

În unele din acestea, novicele este considerat ca mort și rămîne astfel pe întreaga perioadă a noviciatului. Acesta durea-

-
1. Spencer și Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, Londra, 1899, pp. 212-386; *The Northern Tribes of Central Australia*, Londra, 1904, pp. 328-379.
 2. W.-E. Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, Brisbane, 1897 și *North Queensland Ethnography Bulletins*, anii 1901 și următorii.
 3. A.-W. Howitt, *The Native Tribes of South and South-East Australia*, Londra, 1904, pp. 509-677.
 4. R.-H. Mathews, numeroase articole în revistele Societăților de Antropologie din Paris, Viena, Londra, Washington și societățile științifice din Australia.
 5. Howitt, *S.-E. Tr.*, p. 532.

ză un timp mai lung sau mai scurt și constă într-o slăbire corporală și mentală, menită, fără îndoială, să îi șteargă orice amintire din viața de copil. Urmează partea concretă: învățarea codului de obiceiuri, educație treptată prin executarea în fața novicelui a ceremoniilor totemice, recitarea unor mituri etc. Actul final constă dintr-o ceremonie religioasă (acolo unde există credința în Daramulun etc.) și, mai ales, dintr-o mutilare specială, diferită de la trib la trib (scoaterea unui dinte, incizia penisului etc.) făcându-l pe novice identic cu membrii adulți ai clanului. Uneori inițierea are loc dintr-o dată, altele în etape. Dacă novicele este considerat mort, el este ulterior reînviat și învățat să trăiască, dar altfel decât în copilărie. Oricare ar fi diferențele de detaliu, întotdeauna vom putea deosebi o succesiune conformă cu schema generală¹ a riturilor de trecere.

„Confreriile” magico-religioase sînt bazate esențial pe organizarea clanului, adică pe înrudirile sociale, fiind totuși altceva decât acestea. Dacă în Columbia britanică, clanul totemic nu s-a menținut și astăzi identic cu confreria, el există împreună cu ea în zonele de cîmpie și a dispărut la indienii pueblo, la care fraternitatea (confreria) are o bază teritorială (cf. triburilor tusayan, hopi etc.). Pentru ceremoniile de inițiere la tribul kwakiutl, fac trimitere la memoriul lui Boas². La australieni, dreptul de a face parte din clanul totemic se transmite ereditar; în schimb, la triburile kwakiutl, el se dobîndește prin căsătorie; dar, în orice caz, individul nu accede în clan decât grație unor ceremonii de trecere, care îl separă de mediul său anterior pentru a-l agrega în noul mediu restrîns. Dacă la australieni

-
1. În general, se atribuie o importanță exagerată modului cum este tratată ulterior bucata de prepuț tăiată; așa după cum am mai spus-o, această părțică din individ ține, fără îndoială, de fostul său purtător, dar nu mai mult decât pletele tăiate, resturile de unghii, saliva, urina etc., sau dinții care au fost scoși și ei într-un rit de inițiere. La triburile australiene care execută acest rit, dintele este păstrat cu grijă (Howitt, *S.-E.Tr.*, pp. 542, 562, 565, 569 etc.; Spencer și Gillen, *North. Tr.* p. 594) sau sfărîmat (măcinat), amestecat cu carne și înghițit de mama fetei, care e inițiată, sau de mama vitregă a băiatului, sau aruncat într-un iaz pentru a alunga ploaia sau, în fine, îngropat (*North. Tr.*, pp. 593, 594); acest dinte constituie întotdeauna un obiect sacru într-o oarecare măsură (*ibid.*, pp. 594, 595); totuși, la triburile kaitish, dintele este lăsat pe pămînt, acolo unde a căzut, neexistînd credința că poate fi folosit ca obiect de magie (*ibid.* p. 589). Deci, dacă ne bazăm numai pe aceste două rituri, nu vîd de ce prepuțul ar constitui sediul forței vitale într-o măsură mai mare decât părul, dinții, unghiile, urina, sîngele, defecațiile; el nu este cu certitudine sediul forței de reproducere și nici un soi de embrion animat și independent.
 2. Boas, în *Report U.S.Nat.Mus. for 1895*, Washington, 1897, memoriu analizat în detaliu de Schurtz (cu excepția riturilor) și de Webster; cf. și *Handbook of the American Indians*, vol. I, Washington, 1907, s.v. Kwakiutl.

copilul este despărțit de mamă, de femei și de copii, la kwakiutl lumea anterioară este personificată printr-un „spirit” care trebuie exorcizat, punct de vedere identic cu cel al creștinilor atunci când îl exorcizează pe Satana cu prilejul botezului. Ideea de moarte și de reînviere se întâlnește și aici. În sfârșit, agregarea la societate constă în achiziția „spiritului” protector colectiv al clanului, echivalând cu totemul australian.

Animismul este mai marcat la triburile omaha, ojibwai etc., la care protectorul care trebuie dobândit este mai individualizat și își pierde orice caracter specific. J.-H. Kohl a descris în detaliu¹ ceremoniile de admitere în tribul ojibwai, în „ordinul Midelor”. Secvența este următoarea: construcția unei colibe sacre²; copilul este legat de o scîndură și pe toată durata ceremoniei se comportă ca și cum și-ar fi pierdut orice personalitate; participanții sînt îmbrăcați, pictați (tatuati) etc.; procesiune generală în interiorul colibe; șefii de trib-preoți-magii îi „ucid” pe toți participanții; apoi aceștia sînt reînviați unul după altul; procesiunea, masacrul și reînvierea se realizează după fiecare scenă importantă a ceremoniei; tatăl, însoțit de nași și nașe, prezintă pe fiul său șefilor (de trib), apoi dansează cu cei care îl însoțesc. Aceasta durează pînă la amiază; după-amiaza sînt expuse în centrul colibei așa-numitele *sacra*, ramuri acoperite cu o pînză în jurul cărora se merge în procesiune o dată, de 5 ori etc., pînă cînd pînza e acoperită cu o mulțime de scoici colorate pe care fiecare le-a aruncat din gură; apoi procesiunea reîncepe, fiecare culegînd în trecere cîte o scoică, care, devenită „sacră”, va servi drept un bun „leac”. În continuare, fiecare participant vine pe rînd, bate în toba sacră și cîntă un fel de rugăciune, în timp ce ceilalți bărbați fumează (act ritual). Spre seară, primirea de către șefii tribului și de preoți a cadourilor oferite de tată, căruia îi dăruiesc în schimb „leacuri”, amulete etc.; discurs al marelui preot care solicită „binecuvîntarea divină a lui Kitschimanitu”; ospăț cu porumb fiert în apă, copiii primindu-și și ei porția; în cursul ceremoniei, copilul primește un nume. La indienii zuni din Arizona, fiecare copil de sex masculin trebuie primit în *Kotikili* (confrerie mitologică) și asociat la unul din *kiwitsiwe* (casă de ceremonii sacre, un fel de templu), cel al soțului, al fiului cel mai mare sau al fratelui mai mare ai moașei ce a adus copilul pe lume;

1. J.-H. Kohl, *Kitschi-Gami*, Bremen, 1859, vol. I, pp. 59-76.

2. *Ibid.*, vol. II, p. 71.

același bărbat are rolul de naș în inițierea copilului, fie involuntar (la vârste foarte mici), fie voluntar (spre 12-13 ani¹). În plus, fiecare individ, bărbat sau femeie, face parte din mai multe „confrerii”, a ploii etc., sau magico-medicale etc., pentru fiecare dintre acestea riturile de inițiere diferind². Iată schema riturilor de intrare cu ocazia inițierii voluntare la Kotikili:

1⁰ Nașul îl introduce pe novice în *kiwitsiwe*; 2⁰ două femei așază pe spatele novicelui patru covoare împăturite în patru; 3⁰ nașul învelește capul novicelui cu o pînză, astfel încît acesta să nu poată vedea nimic; 4⁰ novicele primește, de la fiecare din cele patru divinități Sayathlia (bărbați purtînd măști), de patru ori, lovituri pe spate cu ramuri de yucca; 5⁰ fiecare femeie primește de la fiecare Sayathlia cîte o lovitură de yucca pe spate și sînt înlăturate cele patru covoare; 6⁰ tînărul mai primește patru lovituri de la fiecare divinitate; 7⁰ nașul ia pînza (ce acoperea fața) și fixează o pană de vultur, ornament sacru, în părul novicelui; 8⁰ cei patru zei își scot măștile și novicele recunoaște că ei sînt bărbați; 9⁰ patru novici sînt aduși în fața celor patru Sayathlia și primesc de la aceștia o mască și o ramură de yucca; 10⁰ novicii lovesc fiecare Sayathlia cu această ramură, pe brațul drept și pe cel stîng, pe glezna dreaptă și pe cea stîngă; 11⁰ novicii înapoiază fiecărui Sayathlia masca; 12⁰ aceștia își repun masca și lovesc fiecare naș pe brațe și pe glezne, inițierea luînd sfîrșit³

Să observăm că, în toată ceremonia, flagelarea are, evident, sensul inițial de rit de separare, apoi de rit de agregare. Flagelarea joacă același rol⁴ în riturile de inițiere la tribul navaho⁵, unde secvența e aproape identică precedenteia, diferențele constînd în numărul de participanți, numărul de lovituri primite etc. Apoi, novicii sînt împroșcați cu făină – practică utilizată numai la inițierea femeilor care, în plus, mai sînt atinse cu anumite *sacra* (spic cu patru semințe, fixat cu patru ramuri de yucca). După atingerea cu *sacra*, se împroașcă cu făină succesiv

-
1. D-na M.-C. Stevenson, *The Zuni Indians, their mythology, esoteric fraternities and ceremonies*, in: *XXIII^d Ann. Rep. Bur. Am. Ethnol.*, Washington, 1904, p. 65.
 2. Cf. *Ibidem*, mai ales pp. 490-511; 522-527; 532-549; 550-564; 570-572; 578 și urm., apoi 413, 415, 421, 426 etc.
 3. *Ibidem*, pp. 103-104, pentru inițierea copiilor de vîrstă foarte mică, cf. *ibid.*, pp. 94-101.
 4. Despre flagelare ca rit de inițiere, cf. unor fapte interesante în Lafitau: *Moeurs des Sauvages Amériquains*, Paris 1724, vol. I, p. 273.
 5. Wash. Matthews, *The Night Chant, a Navaho ceremony*, in: *Mem. Am. Mus. Nat. Hist.* New-York, vol. VI, 1902, pp. 116-120.

labele picioarelor, palmele și antebrățele, partea de sus a pieptului și claviculele, omoplații, fruntea și creștetul capului. Vom remarca analogia acestor rituri cu cele ale botezului creștin; sînt rituri de agregare la comunitate. Aaug aici că nu există o vîrstă fixă pentru inițiere și că aceasta trebuie repetată, cu aceeași secvență, de patru ori pentru ca individul să poată asista la toate aceste ceremonii fără excepție și să poarte măștile sacre. Ultimele acte sînt: 1⁰ repunerea măștii; 2⁰ împrôscarea măștii novicelui cu praf sacru; 3⁰ inhalarea de către candidat a fumului sacru. La început, un recipient întors fusese folosit drept tobă; odată cu revenirea acestuia la poziția inițială, ceremonia ia sfîrșit. Înainte de a examina alte secvențe, țîn să subliniez că, în America de Nord, precum și în Australia, actul central constă din a dezvălui novicelui faptul că sperietorile din copilăria lor sînt simple *sacra*; romb în Australia¹, mască în America; în plus, că privilegiul celui inițiat este că poate manipula fără pericol supranatural asemenea *sacra*, urmînd niște reguli precise, cele două elemente constituind chiar punctele culminante ale inițierii la misterele asianice, grecești etc.

Deosebit de interesant este ritualul botezurilor repetate la care se supun sabeenii, populație a cărei religie, așa-zis fondată de Sf. Ioan Botezătorul, este un amalgam de mazdeism, iudaism, creștinism, islam etc. Există trei categorii de botez: 1⁰ al copilului (la vîrsta de un an); 2⁰ ca purificare de diverse pîngăriri; 3⁰ botezul colectiv, în timpul celor cinci zile ale sărbătorii anuale *Pancho*. Calitatea de sabeean este dată numai prin naștere; nici un străin nu poate fi admis în religia sectelor subba; nu există deci rituri de separare². Faptul conferă societății sabeene un loc special.

„Societățile secrete”, atît cele din Oceania (cu excepția Australiei), cît și cele africane nu au ca obiect – ca în cazul clanurilor totemice și al confreriilor – controlul fenomenelor naturale, ci, avînd un caracter magico-religios, au, în plus, și un scop politic și economic, în sensul uman al termenului. Însă, atît prin aspectul lor general cît și, adesea, în detaliu, riturile de inițiere sînt asemănătoare cu cele despre care tocmai am discutat. Acest paralelism frapează mai ales la riturile practicate

-
1. Despre astfel de „sperietoare” divină, A. Van Gennep, *Mythes et Légendes d'Australie*, cap. VII, *Cele două doctrine religioase și rombful sacru*.
 2. Vezi, pentru detalii, M. Siouffi: *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs moeurs*, Paris, 1880, pp. 76-82.

în Congo, descrise în detaliu de Ed. de Jonghe¹ care – din nefericire – le-a considerat „rituri de pubertate”, deși vârsta novicilor oscilează între 7 și 20 de ani, cea obișnuită situându-se între 10 și 15 ani²; este însă ignorată vârsta exactă a pubertății fiziologice la negrii din Congo. De altfel, nu toți membrii triburilor din Congo sînt obligați să se afilieze la *nkimba* sau *niembo*, ceea ce demonstrează nu numai faptul că este vorba de societăți speciale restrînse, pe care le voi numi în continuare „secrete”³, ci mai ales că pubertatea, nașterea și dreptul de a se căsători nu fac obiectul ceremoniilor de pătrundere în aceste societăți. Atît în Congo, cît și în golful Guineea, aceste societăți secrete transcend triburile ca unități geografice. Nu sînt admiși decît fiii cei mai inteligenți ai oamenilor liberi sau ai sclavilor bogați. Durata ceremoniilor se întinde de la două luni la șase ani, în funcție de trib și de observatori. Ele conțin rituri negative (tabuuri) și rituri pozitive. Succesiunea riturilor este următoarea: novicele este despărțit de mediul său anterior (recluziune în pădure⁴, lustrare, flagelare, intoxicare cu vin de palmier, deci anestezie⁵), față de care este considerat „mort”, fiind agregat la noul mediu. Urmează perioada de prag: mutilări corporale (circumcizie – practică uneori la o vîrstă fragedă, fără nici o legătură cu societatea secretă), vopsirea corpului (în alb⁶, în roșu); novicii sînt goi pe întreaga durată a probelor: fiind „morți”, ei nu trebuie să iasă din recluziune și să se arate oamenilor; transmiterea învățăturii de către *nganga* (preot-magiician); limbaj special; hrană specială (tabuuri alimentare). În continuare, au loc riturile de reintegrare în mediul anterior,

-
1. Ed. de Jonghe, *Les sociétés secrètes au Bas-Congo*, Bruxelles, 1907; a se consulta cu prudență lucrarea lui Leo Frobenius, *Die Masken und Gebeimbünde Afrikas*, Halle, 1898; de Jonghe a fost completat de H. Nassau, *Fetichism in West Africa*, Londra, 1904, p. 250 și urm., p. 263 și de Pechuel-Loesche, *Volkskunde von Loango*, Stuttgart, 1907, p. 452.
 2. Cf. discuției acestuia, *loc. cit.*, pp. 21-23.
 3. Termenul e inexact, deoarece toți membrii obișnuiți ai tribului cunosc cine face parte sau nu din societate, în timp ce la noi – cel puțin teoretic – identitatea francmasonilor, de exemplu, este ascunsă.
 4. Dat fiind faptul că primul act al majorității ceremoniilor examinate în această lucrare constituie o recluziune mai mult sau mai puțin strictă și îndelungată, e inutil să discutăm interpretările date în acest sens de Jonghe, *loc. cit.*, p. 30 și de Leo Frobenius, *loc. cit.*, *passim*.
 5. Anestezierea novicei este un element important în riturile de inițiere; în America, se obține prin înghițirea de tutun, de *toloache*, de *peyotl*; în alte părți prin fumigații, flagelări, loviri, torturi etc. Scopul este de a-l „ucide” pe novice, de a-l face să uite personalitatea și lumea lui anterioară.
 6. Referitor la acest subiect, a se vedea J.-G. Frazer, *Golden Bough*, vol. III, p. 430, notă și o notă din Webster, *Secret societies*, p. 44, care arată că, de multe ori, albul este privit ca o culoare a morților; această practică ar indica și faptul că novicele este „mort”.

element inexistent în cazul inițierii la clanul totemic sau la confrerie: inițiații se prefac că nu știu să meargă, să mănânce etc., pe scurt, se poartă ca niște nou-născuți (renăscuți) și învață din nou toate gesturile vieții obișnuite; le sînt necesare cîteva luni. Înainte de aceste etape, novicii se scaldă într-un rîu, iar coliba sacră este arsă. Pe scurt, avem un scenariu dublu: rituri de separare de mediul obișnuit, rituri de agregare la mediul sacru; limită; rituri de separare de mediul sacru local; rit de reintegrare în mediul comun. Însă, din această trecere prin lumea sacrului, inițiatul rămîne cu o calitate specială, magico-religioasă. Unei astfel de scheme îi corespund și ceremoniile de inițiere la tribul yaunde din Camerunul meridional¹ și, în general, la populațiile din golful Guineea (societățile purra, egbo, oro, mumo-jumbo etc.).

Cu privire la societățile secrete din Melanezia, voi face trimitere mai înții la excelenta lucrare a lui Codrington², unde sînt descrise ceremoniile de inițiere în Fiji, insulele Banks și în Noile-Hebride. Nu este sigur dacă aceste societăți sînt în legătură cu totemismul³. Recent, R. Parkinson⁴ a oferit informații noi despre societățile secrete, numite Duk-Duk în arhipelagul Bismark și în insulele Solomon. Iată succesiunea riturilor, care prezintă puține variații de detaliu⁵: 1⁰ novicele este adus la locul sacru; 2⁰ este lovit cu o nua de *Tubuan*, un fel de sperietoare divină. Loviturile sînt mai puternice sau mai ușoare, în funcție de vîrsta novicei; 3⁰ urletelor novicei le răspund de departe lamentațiile mamei și ale celorlalte rude; 4⁰ nașul împarte daruri participanților și îl hrănește pe novice; 5⁰ *Tubuan*-ul se dezbracă în întregime, novicii recunoscînd în el un bărbat; 6⁰ veșmintele *Tubuan*-ului „stau în picioare” datorită unor armături, ceea ce dovedește că sînt impregnate de putere (*mana*, în melaneziană); 7⁰ cei care asistă la ceremonie dansează și îi învață pe novici dansul lor, precum și secretele societății; 8⁰ toți participanții se așază la masă; 9⁰ fiecare novice primește o îmbrăcăminte de ceremonie, dacă are vîrsta de aproximativ 12 ani; dacă este doar un copilăș, trebuie să aștepte un anumit număr de ani. Dăruirea îmbrăcămintii, care este actul final al inițierii, se face într-o altă zi, urmată

1. Pentru detalii, cf. Frobenius, *loc. cit.*, pp. 67-74, după Zenker, *Mitteil. aus den Deutsch. Schutzgeb.*, vol. VIII (1895).

2. Rev. H. Codrington, *The Melanians*, Oxford, 1891, pp. 69-100.

3. Despre totemismul melanezian, a se vedea expunerea lui A. Lang, *Social Origins*, Londra, 1903, pp. 176-207.

4. R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, 1907, pp. 567-612.

5. *Ibidem*, pp. 582-586.

fiind de un ceremonial special. Se evidențiază din nou, cu claritate, riturile de separare, o perioadă de prag și rituri de agregare¹.

În mod analog se desfășoară riturile ceremoniilor fijiene, novicele trebuind, printre altele, să treacă printre două presupuse cadavre, vopsite în negru din cap pînă în picioare și cu măruntaiele (luate de la niște porci tăiați ca jertfă) scoase².

Societatea politică, războinică și jefuitoare a populației areoi, din Tahiti și Polinezia, conținea șapte clase sau grade, membrii ei deosebindu-se prin tatuaje din ce în ce mai complicate și mai numeroase, pe măsură ce urcau în ierarhie³. Ei erau recrutați din toate clasele societății generale. Oricine dorea să devină membru se exhiba îmbrăcat și împodobit în mod neobișnuit și se comporta ca un om care nu era în toate mințile. Apoi era adoptat ca servitor. Astfel, primul act consta în a arăta lumii că ești deosebit de ceilalți, deci această ceremonie trebuie privită ca un rit de separare voluntară. După un anumit timp, novicele era agregat la noua societate: 1^o i se schimba numele; 2^o era obligat să-șiucidă copiii; 3^o trebuia să învețe o anumită postură necesară pentru a cînta un cîntec sacru; 4^o smulgea veșmintele soției șefului de trib și intra astfel în a 7-a clasă. Trecerea de la un grad la altul se făcea astfel: 1^o reunirea tuturor areoilor îmbrăcați în costume de ceremonie; 2^o invocarea porcului sacru, la templele naționale și strigarea numelui candidaților, însoțite de gradele la care aspiră fiecare; 3^o intrarea în procesiune în templu și ofranda oferită de candidat zeului, constînd într-un porc sacru, tăiat și mîncat la un ospăț comun sau, dimpotrivă, lăsat liber după ceremonie; 4^o mare ospăț, cu ridicarea tabuurilor sexuale și alimentare la care era obligat, în mod normal, oricare grad; din textul lui Ellis⁴ pare să rezulte că aveau loc nu numai orgii heterosexuale, dar și sodomizări; 5^o muzică, dans, reprezentări dramatice; 6^o tatuarea candidatului conform cu noul său grad.

În Melanezia⁵, ceremoniile de intrare și de trecere de la un grad la altul sînt mai simple. Elementele lor centrale sînt: un

1. Băieții din peninsula Gazelle se afiliază la societatea numită *Marawot* sau *Ingiet* încă din copilărie, prin donarea de către tată sau unchi a unei sume, în monedă locală, societății secrete. Însă novicele lor, care constă în învățarea unor dansuri speciale foarte complicate, durează mult timp.
2. Conform unei descrieri detaliate, care completează pe cele ale lui Fison și Joske, în Basil Thomson, *The Fijians*, Londra, 1908, pp. 148-157.
3. W. Ellis, *Polynesian Researches*, Londra, 1829, vol. I, pp. 319-324.
4. Cf. Ellis, *Ibidem*, p. 325.
5. Codrington, *The Melanesians*, pp. 101-115.

schimb ceremonial de monezi (la Mota, în insulele Banks) sau de rogojini (insula Leproșilor); oferirea unor porci în dar membrilor societății (denumiți *suqe*, *buqe* etc.) și ospete ceremoniale, *kole*¹, care amintesc de așa-numitele *potlatch*-uri din Columbia britanică. Deși un *suqe* are numai o importanță socială și economică, elementul magico-religios este marcat de faptul că gradul de bogăție, care condiționează trecerea de la un grad la altul (în insulele Banks există 18), depinde de *mana* individului și, prin urmare, cu cât rangul individului în *suqe* e mai mare, cu atât se consideră că are *mana* mai puternică², fiecare grad din *suqe* având o cantitate mai mare sau mai mică de *mana*, la fel cum confreriile amerindiene au *manitu*, *orenda*, *naual* etc.

În ceea ce privește inițierea pentru clasele de vîrstă, în această lucrare vom examina în detaliu numai ceremoniile de vîrstă la masai; pentru numeroase triburi australiene, faptul că riturile se repartizează pe durate mai lungi sau mai scurte, i-a făcut pe Schurtz³ și pe Webster⁴ să confunde riturile de inițiere la grupul totemic cu riturile de trecere la clasele succesive.

La masai, „pubertatea apare în jurul vîrstei de 12 ani”⁵, circumcizia băieților se practică „din momentul cînd devin destul de puternici, adică între 12 și 16 ani”, uneori mai devreme, dacă părinții sînt bogați, sau mai tîrziu, dacă sînt săraci, și pînă cînd au mijloacele de a plăti costul ceremoniei, dovadă că și în acest caz pubertatea socială diferă de cea fizică. Circumcizia are loc o dată la patru sau cinci ani, toți cei circumciși concomitent formînd o clasă de vîrstă care poartă un nume special, ales de șeful de trib⁶. La masai englezi, un băiat sau o fată nu pot fi circumciși decît dacă tatăl lor s-a supus unei ceremonii denumite „trecerea prin mărăciniș”, prin care acceptă să devină „bătrîn” și să se numească din acel moment Tatăl-lui-(numele copilului său)⁷, adică să-și schimbe categoria socială; la ei, suita de ceremonii este următoarea: 1⁰ toți candidații se adună, fără

1. Cf. *Ibidem*, pp. 110-112, un pasaj foarte interesant referitor la valoarea magico-religioasă a ospetelor ceremoniale.

2. *Ibidem*, p. 103.

3. H. Schurtz, *loc. cit.* pp. 141-151, a introdus în expunerea sa o altă categorie, cea de grupuri matrimoniale sau fratii.

4. Webster, *loc. cit.*, pp. 84-85.

5. M. Merker, *Die Masai*, Berlin, 1904, p. 55; este vorba aici, fără îndoială, de pubertatea fiziologică, dar nu se precizează dacă se referă la băieți sau la fete.

6. Merker, *Ibidem*, pp. 60-61.

7. A. Hollis, *The Masai*, Oxford, 1905, pp. 294-295.

arme; 2⁰ se ung cu argilă albă și timp de două-trei luni aleargă din kraal în kraal; 3⁰ sînt rași în cap, apoi se taie un bou sau o oaie; 4⁰ a doua zi, fiecare merge să taie un copac (asparagus), pe care fetele îl plantează în fața colibeii lui; 5⁰ după încă o zi, se expun la frig și se spală cu apă rece (pentru a deveni insensibili, Merker); 6⁰ oficiantul taie prepuțul, iar burduful în care se adună sîngele este așezat pe patul băiatului; 7⁰ candidații rămîn închiși în colibe timp de patru zile; 8⁰ apoi ies afară și le necăjesc pe fete, adesea se îmbracă în haine femeiești, își pictează fața cu argilă albă; 9⁰ se împodobesc pe cap cu mici păsări și cu pene de struț; vindecați, sînt rași în cap, și din momentul în care părul le-a crescut din nou și poate fi împletit, sînt numiți *il-muran*, războinici. Aceeași ceremonie în cazul fetelor: 1⁰ se taie un bou sau o oaie; 2⁰ operațiunea propriu-zisă are loc în casă; 3⁰ fetele își împodobesc părul cu frunze de palmier „dum” sau cu ierburi; 4⁰ după ce au fost vindecate, sînt măritate¹. La masaii din coloniile germane, suita ceremoniilor este aceeași, cu deosebirea că: 1⁰ după operație, are loc un mare ospăț cu participarea taților celor circumciși și a bărbaților din vecinătate; 2⁰ tinerii războinici (celibatari) dansează și se distrează cu iubitele lor; 3⁰ reclusiunea durează 7 zile; 4⁰ în ziua în care ies, cei circumcișiucid un țap alb, își împart carnea și aruncă oasele în foc. Pentru fete: 1⁰ sînt circumcise mai multe în același timp; 2⁰ sînt rase în cap; 3⁰ rămîn în casele lor pînă la cicatrizarea rănii; 4⁰ se împodobesc cu ierburi sau cu o pană de struț și își vopsesc fața cu argilă albă; 5⁰ toate femeile din kraal iau parte la o masă în comun; 6⁰ imediat după aceasta, logodnicul plătește ceremonia din zestrea fetei iar căsătoria are loc la scurt timp² după aceea. De unde rezultă că aceste ceremonii, deși independente de pubertate, au cel puțin un caracter sexual, din moment ce îi agregă pe cei circumciși la societatea sexuală adultă. Vom observa că, dacă operațiunea are drept scop, printre altele, căsătoria, aceasta este în virtutea rolului său de instituție socială și nu de uniune a sexelor. Căci, înainte de circumcizie și începînd de la o vîrstă pe care Merker nu o indică, fetițele trăiesc în kraal-ul tinerilor războinici (prima clasă de vîrstă), fiecare din ele avînd unul sau mai mulți amanți, condiția absolută fiind să nu rămînă însărcinate³.

1. *Ibidem*, pp. 296-299.

2. Merker, *loc. cit.*, pp. 60-66.

3. *Ibidem*, p. 83.

Pentru fete, următoarea clasă de vîrstă este cea a femeilor măritate, părul cărunt și menopauza marcînd-o pe ultima. Pentru băieți, succesiunea claselor este următoarea: mai întîi băieți (*aijonî*), apoi candidați (*siboli*); timp de doi ani, ca războinici, sînt novici sau învățăcei (*barnoti*), devin apoi războinici propriu-zisi (*morâni*). Rămîn astfel pînă la 28-30 ani, după care se însoară și devin adulți (*moruo*)¹. Astfel ceremoniile de căsătorie au în acest caz, la fel ca la numeroase alte popoare, caracterul unui rit de trecere de la o clasă de vîrstă la alta.

Trebuie să mai semnalăm riturile tribului wayao, aceștia participînd simultan la rituri de clase de vîrstă și la rituri de etape și de prag succesive, așa cum se întîlnesc la toda din India, de exemplu. La fetele wayao, *unyago* se împarte în patru etape: 1^o *chiputu*, de la vîrsta de 7, 8 sau 9 ani pînă la prima menstruație; reclusiune, instruire de ordin sexual, deformare sistematică a labiilor pînă la lungimea de 7 centimetri sau mai mult, dansuri erotice etc.; 2^o *matengusi*; sărbătoarea primei menstruații; în timpul perioadei *chiputu*, fata a fost măritată, dar își părăsește soțul din momentul primului ciclu; reclusiune; este învățată despre tabuurile legate de perioada ciclului; 3^o *chituumbu*; ansamblu de rituri ale primei sarcini; în luna a 5-a, gravida este rasă în cap; în luna a 6-a, este izolată; este învățată despre maternitate și despre tabuurile femeilor însărcinate; 4^o *wamwana*: prima naștere; soțul are dreptul să reia relațiile sexuale doar cu permisiunea șefului satului, din momentul în care copilul poate sta așezat sau cînd împlinește 6 sau 7 luni. În toate aceste ceremonii, solidaritatea sexuală se exprimă clar². Se observă cît de extinse sînt „riturile de inițiere” la indigenii wayao.

La unii amerindieni (arapaho³ etc.), trecerea de la o clasă la alta presupune un ritual cu aspect magico-religios mai pronunțat, însă la majoritatea populațiilor la care există clase de vîrstă, ceea ce determină avansarea sînt faptele de vitejie dovedite în război sau diversele daruri și festinuri oferite, vîrsta nefiind un criteriu foarte strict.

-
1. *Ibidem*, pp. 66-67; fac trimitere la lucrarea lui Merker pentru detalii: cu totul altfel decît la noi, la masai, a te căsători înseamnă a-ți schimba în întregime modul de viață.
 2. K. Weule, *Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Ostafrikas*, Berlin, 1908, in: *Mitteil. Deutsch. Schutzgeb. Ergänz.* – Heft, nr. 1, 4, pp. 31-34.
 3. Cf. A.-L. Kroeber, *The Arapaho*, in: *Bull. Am. Mus. Nat. Hist.*, New-York, vol. XVIII (1904), pp. 156-158.

Vom trece acum la riturile de admitere la creștinism, islam și în misterele antice, deși cele din urmă aparțin aceleiași categorii ca și confreriile magico-religioase ale indienilor pueblo. Dar creștinismul a împrumutat atât de mult de la misterele egiptene, siriene, asianice și elene încît e dificil de înțeles fără a ține cont de ele. Scopul economic – în special agrar sau, în general, economic (înmulțirea tuturor mijloacelor de viață și de subsistență, animale, vegetale, fecunditatea pămîntului, irigații etc., cursul regulat al aștrilor divini, condiționînd existența generală) – al misterelor antice (Osiris, Isis, Adonis și Zeița siriană, Attis, Dionysos, chiar orfismul etc.) a fost clar stabilit de cercetările lui Mannhardt¹, J.-G. Frazer², S. Reinach³, D-oara Harrison⁴, Goblet d'Alviella⁵, Fr. Cumont⁶ etc. Dar riturile conținute în astfel de ceremonii nu au fost bine studiate, decît în ipostaza de rituri simpatetice de înmulțire sau de fecundare și de coerciție a mecanismului cosmic și terestru.

În schimb, secvențele acestor rituri nu au fost deloc examinate⁷, în timp ce studiul anumitor ritualuri moderne cunoscute în detaliu (Australia, indienii pueblo), precum și cel al documentelor ritologice vechi (Egipt, India) dovedesc faptul că întotdeauna, în linii mari și uneori în cele mai mici detalii, ordinea lor de succesiune și de execuție reprezintă deja un element magico-religios în sine, cu o importanță esențială. Obiectivul principal al lucrării de față este tocmai de a reacționa împotriva procedului „folcloristic” sau „antropologic”, conștînd din a extrage dintr-o secvență diverse rituri, fie ele pozitive, sau negative, și a le considera izolat, înlăturîndu-le astfel principala lor rațiune de a fi și situarea logică în ansamblul mecanismelor.

Prin „mistere”, D-șoara Harrison⁸ înțelege „un rit în care sînt exhibate anumite *sacra* ce nu ar putea fi văzute de adorator dacă el nu a suferit o anumită purificare”. Eu înțeleg prin „mistere”: ansamblul ceremoniilor care, determinînd trecerea

1. W. Mannhardt, *Wald und Feldkulte*, ed. a 2-a, Berlin, 1904.

2. J.-G. Frazer, *The Golden Bough și Adonis, Attis, Osiris*, ed. a 2-a, Londra, 1907.

3. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, 3 vol, 1906-1908; cf. mai ales vol. I, pp. 85-122.

4. D-oara Harrison, *Prolegomena to the study of greek Religion*, Cambridge, 1903.

5. Goblet d'Alviella, *Revue de l'hist. des religions*, 1902 și 1903.

6. Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1907.

7. D-șoara Harrison, *loc. cit.*, p. 155, scrie chiar: „desigur că ordinea exactă a diferitelor rituri de inițiere are o importanță redusă!”.

8. *Loc. cit.*, p. 151.

neofitului din lumea profană în lumea sacră, îl pun pe aceasta din urmă într-o comunicare directă, continuă și definitivă. Exhibarea de *sacra*, atît la Eleusis cît și în Australia (*churinga*, romb sacru) sau America (măști, spice sacre, *kacina* etc.) este ritul culminant, fără ca să constituie, singur, „misterele”. Iată succesiunea riturilor de inițiere la Eleusis¹: 1⁰ sînt reuniți candidații iar hierofantul îi separă printr-o interdicție (tabu) pe toți cei care au mîinile impure și care vorbesc ininteligibil²; această triere se regăsește în Africa, în cazul inițierii la societățile secrete, cel însărcinat fiind un preot-magician; 2⁰ neofiții erau introduși în Eleusinion și la intrarea în incintă erau sfințiți cu apa sacră aflată într-un vas din apropierea ușii (asemănător agheasmatarelor la creștini); 3⁰ *Alade mysthai!*: neofiții sînt conduși (alergînd?) la țarmul mării; alergarea e numită *elasis*, îndepărtare sau izgonire, sens care se regăsește probabil în *pompê*³; ritul a fost interpretat pînă acum ca o „îndepărtare a influențelor nefaste, a demonilor sau a răului”; eu văd în el un rit de separare a profanului de viața sa anterioară, rit preliminar întărit de următorul; 4⁰ scăldatul în mare; este un rit zis de purificare; neofitul este „spălat” de calitatea sa de profan și de impur; fiecare neofit duce un porc, cu care se scaldă împreună, fapt care reamintește de numeroase rituri melaneziene⁴; 5⁰ întoarcere la Eleusinion și sacrificiu, ceremonie care încheie primul act. Mystii participanți la ceremoniile din 15 și 16 Boedromion, instruiți în Micile Mistere, neofiții, nu mai apăreau în public după alergarea spre mare și sacrificiu, ci așteptau într-un loc retras (tabuuri alimentare etc.) plecarea spre Eleusis; 6⁰ 19-20 Boedromion, procesiune de la Atena la Eleusis (20 kil.) cu

-
1. Pentru Misterele de la Eleusis am utilizat lucrarea citată de D-oara Harrison, apoi: P. Foucart, cercetări asupra originii și naturii Misterelor de la Eleusis: I *Le culte de Dionysos en Attique*, Paris, 1895 și II *Les grands mystères d'Eleusis*, Paris, 1900; Goblet d'Alviella, *De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis*, in: *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1902, vol. XLVI, pp. 173-203 și 339-362; 1903, vol. XLVII, pp. 1-33 și 141-173; las la o parte, ca neavînd vreo tangență cu inițierea propriu-zisă, ceremoniile din 13 (plecare a efebilor spre Eleusis) și 14 (aducerea de *sacra* – *hiera* la Atena) Boedromion (luna). Se știe că a cunoaște riturile, a conduce ceremoniile, a proteja *sacra* etc. erau acțiuni rezervate unor anumite familii (Eumolpizilor etc.); la fel în Australia, la pueblo etc., anumite clanuri (totemice sau nu) „posedă misterele”. Despre învățători (mystagogi), cf. Foucart, *loc. cit.*, II, pp. 93-95.
 2. Cf. Foucart, *loc. cit.*, I, pp. 31-33 și II pp. 110-111, Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, pp. 354-355.
 3. Harrison, *loc. cit.*, p. 152 și S. Reinach, *loc. cit.*, vol. II, pp. 347-362.
 4. Cf. lucrărilor citate de W. Ellis, Codrington etc., pentru Demeter-Trueie, Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, pp. 189-190.

transportarea Iakkos-ului și a sacrelor la Eleusinion și numeroase opriri pe drum: în cartierul Smochinului sacru, la palatul Crocon-ului (sofran), la domeniul Raria (suprafață sacră), la puțul Callichoros, la piatra lui Demeter etc., opriri având, toate, un caracter agrar¹; 7^o intrare în interiorul incintei ale cărei ziduri înalte aveau drept scop – ca și la Atena – să ascundă profanilor ceea ce se petrecea în lumea sacră; interdicția de a intra se referea la întregul *temenos* și încălcarea ei se pedepsea cu moartea, cu excepția zilelor când aveau loc misterele. În continuare, lipsesc informațiile despre detaliile ceremoniilor. Se cunoaște doar că inițierea presupunea²: a) traversarea unei săli împărțite în compartimente întunecate reprezentând fiecare o regiune din infern; urcarea unei scări; sosirea în regiunile luminate puternic și intrarea în megaron, cu exhibarea de *sacra*³; b) o reprezentație, răpirea Korei, cu elemente necunoscute de profani și neincluse în legenda care circula în popor. Această parte corespunde exact cu reprezentațiile faptelor strămoșilor lui Alcheringa din timpul ceremoniilor australiene. Și prima parte este aproape universală; novicii fiind morți pentru lumea profană, străbat Hades-ul apoi renasc, dar în lumea sacră⁴; 8^o urmau diverse rituri, cîntece, dansuri, procesiuni, despre care nu avem informații precise⁵.

Se observă că, în linii mari, inițierea la Misterele din Eleusis este asemănătoare, în ceea ce privește succesiunea riturilor, cu ceremoniile din aceeași categorie pe care le-am examinat deja. Aceleași etape se regăsesc, cu dramatizarea morții și a nașterii novicelui, în inițierea la orfism, la societățile religioase trace, ale lui Dionysos, Mithra⁶ (inițiere în etape), Attis, Adonis, Isis etc. Inițierea la „confreria isiacă” este destul de cunoscută și „trecerea prin elemente” despre care vorbește Apuleius expri-

1. Despre primele două opriri, S. Reinach, *loc. cit.*, vol. III, pp. 102-104.

2. Cf. Foucart, *loc. cit.*, I, pp. 43-74 și II, pp. 137-139.

3. Despre aceste *sacra* și caracterul lor, Harrison, *loc. cit.*, pp. 158-161.

4. Astfel se explică afirmațiile lui Plutarh: „a fi inițiat înseamnă a muri”; în schimb, pentru misterele orfice, inițierea însemna o „căsătorie sacră” sau o „naștere sacră”.

5. Se înțelege de la sine că, nici pe ansamblu, nici în detalii, teoria lui Foucart asupra originii egiptene a Misterelor din Eleusis nu mi se pare admisibilă: nevoia de a exprima prin fapte ideile de trecere de la o stare la alta este cea care condiționează asemănările pe care Foucart le consideră împrumuturi; altfel cum să ne explicăm similitudinea dintre riturile grecești, egiptene sau asianice, pe de o parte, și cele ale australienilor, ale negrilor bantu sau din Guineea și ale indienilor din America de Nord?

6. Despre inițierea în șapte grade și trecerea succesivă a sufletului neofitului prin cele șapte sfere planetare, vezi referințele și interpretarea lui Cumont, *loc. cit.*, pp. 299-300 și 310.

mă, mai bine chiar decât călătoria în Hades¹, ideea morții neofitului, de vreme ce admitea că, după cât se pare, acesta se descompunea și apoi era recompus pentru a se forma ca individ nou.

Aceeași idee apare și în riturile de inițiere la cultul lui Attis. Voi reaminti mai întâi că Attis, Adonis și, în general, zeitățile vegetației mor toamna și renasc primăvara și că în ceremoniile cultului lor sînt incluse: 1^o reprezentăția dramatică a acestei morți, cu tabuuri funerare (doliu etc.), lamentații; 2^o perioada de prag, cu oprirea cursului vieții obișnuite; 3^o reînvierea sau, mai bine spus, renașterea. Aceste etape au fost stabilite cu minuțiozitate de Mannhardt, Frazer² și discipolii lor, fără ca ei să observe că asemenea ansambluri de ceremonii sînt ansambluri de rituri de trecere cosmică, religioasă și economică în același timp, alcătuiind doar o fracțiune dintr-o categorie mult mai vastă, obiectul lucrării de față constituindu-l tocmai această delimitare. Astfel încît moartea, pragul și reînvierea constituie și un element al ceremoniilor de sarcină, de naștere, de inițiere la societățile fără scop agrar, de logodnă, de căsătorie și de înmormîntare³. Dat fiind că Attis moare și renaște, se poate concepe că riturile de inițiere determină, la rîndul lor, moartea și renașterea viitorului său adorator: 1^o acesta postește, adică îndeapărtează din corpul său impuritatea profană; 2^o mănîncă și bea din obiectele *sacra* (tobă și cîmbal); 3^o coborît într-o groapă, este stropit cu sîngele unui taur înjunghiat deasupra lui⁴; apoi iese din groapă, roșu din cap pînă în picioare; 4^o timp de mai multe zile este hrănit numai cu lapte, ca un nou-născut. Prin urmare, mi se pare că ritul sîngeros, privit ca un botez, în sensul creștin al termenului, sau ca rit de ispășire a păcatelor, conform unor surse de informare nu foarte îndeapătate în timp (Clement din Alexandria, Firmicus Maternus etc.), avea la origine un sens direct și material: neofitul ieșea însîngerat din groapă, așa cum nou-născutul iese însîngerat din trupul mamei.

1. Despre călătoriile în lumea morților, cf. L. de Félice, *L'autre monde, mythes et légendes, le purgatoire de Saint Patrice*, Paris, 1906, care nu a observat, totuși, că astfel de mituri și legende pot constitui în unele cazuri, simple reziduuri orale ale unor rituri de inițiere, căci nu trebuie uitat că, în ceremoniile de inițiere, bătrînii, învățătorii, conducătorii de ceremonii etc. relatează ceea ce alți membri ai „societății” execută; cf., printre altele, lucrarea mea, *Mythes et Légendes d'Australie*, cap. IX: *Mit și Rit*. Pentru teoria generală, vezi cap. VIII al lucrării de față.
2. J.-G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, ed. a 2-a, pp. 229-230.
3. Vezi *infra* cap. IX.
4. Din lipsă de spațiu, nu voi discuta despre taurobolii și criobolii, dar mi se pare că nici una din interpretările propuse pînă acum nu ar putea fi admisă, date fiind cele afirmate în această lucrare privind riturile de trecere.

Sub influența culturilor asianice și grecești sau egiptene, comunitatea creștinilor, inițial uniformă, s-a împărțit treptat în clase ce corespund gradelor misterelor¹; riturile de admitere au devenit tot mai complicate și au fost sistematizate în *ordo baptismi* (la începutul secolului al XI-lea) și în sacramentarul lui Gelasie. Grație răspîndirii rapide a creștinismului, a venit momentul cînd nu mai rămăseseră de botezat decît copiii, dar ritualul a păstrat încă mult timp numeroase trăsături care corespund botezului la adulți. Iată de ce îl vom examina pe acesta. Primul grad era cel al catehumenilor; intrarea în acest grad presupunea: 1^o exsuflația, cu o formulă de exorcizare; 2^o semnul crucii făcut pe frunte; 3^o administrarea de sare exorcizată. După cum se observă, aceste rituri nu mai sînt directe – ca la unele populații semi-civilizate, ci deja animiste – ca la populațiile negre și amerindiene². Primul rit este un rit de separare, al doilea separă și agregă în același timp și echivalează cu marcajul (σφραγή) din misterele grecești și din creștinismul primitiv³; al treilea rit este unul de agregare, ținînd cont mai ales de rugăciunea care îl însoțește⁴. Urmează perioada de prag, catehumenul, la fel ca inițiatul în Micile Mistere, poate asista la adunări religioase, are locul său bine stabilit în biserică, dar trebuie să se retragă înainte de începerea adevăratelor mistere (mesa). El era supus periodic la exorcizări, astfel încît să fie din ce în ce mai separat de lumea necreștină; era instruit progresiv, i se „deschideau urechile”. După ultimul exorcism, urma *effeta*: preotul atingea cu degetul umezit cu salivă buza superioară și urechile fiecărui catehumen; candidații se dezbrăcau, erau unși pe spate și pe piept⁵ cu ulei sfințit, ei se lepădau de Satana, jurau să se lege de Hristos și recitau Crezul. Este sfîrșitul perioadei de prag, care conține în același timp rituri de separare și rituri preparatorii de agregare; durata acestei perioade nu era limitată; se putea rămîne în acest stadiu pînă în ajunul morții. Urmau riturile de agregare propriu-zise. Avea loc sfințirea apei, cu care

-
1. Vezi lucrările citate ale lui Goblet d'Alviella, S. Reinach și Cumont, apoi E. Hatch, *The influence of greek ideas and usages upon the Christian Church* (Hibbert Lectures, 1888), Londra, 1904 și Duchêne, *Les origines du culte chrétien*, ed. a 3-a, 1902.
 2. Despre originea acestor rituri animiste, cf. Hatch, *loc. cit.*, p. 20, nota 1 și S. Reinach, *loc. cit.*, vol. II, pp. 356-361 (*abrenuntiatio*).
 3. Vezi Hatch, *loc. cit.*, p. 295 și nota.
 4. Duchêne, *loc. cit.*, pp. 296-297.
 5. Cf. ritului indienilor pueblo, descris mai sus (p. 77) și succesiunea riturilor în Sfintele Maslu, reprezentînd un rit de trecere din lumea viilor creștini în lumea morților creștini.

era stropit catehumenul, el devenind astfel regenerat, renăscut,¹ conform termenilor folosiți chiar în rugăciunea pronunțată în ritualul următor². Cei botezați își scoteau hainele, îmbrăcînd altele albe, ajutați de nașii lor³. Se adunau apoi în fața episcopului, care îi „însemna” cu semnul crucii, evident un rit de apropiere de divinitate⁴ și de agregare la comunitatea credincioșilor. Doar începînd din acel moment neofiii erau admiși la comuniune. După aceasta, li se dădea să bea o băutură sfințită cu puțin timp înainte, preparată din miere, apă și lapte. În privința băuturii, Usener a făcut legătura cu misterele lui Dionysos, ipoteză la care Duchêne nu subscrie. Eu voi face doar următoarea remarcă; era băutura dată și nou-născuților, înainte de laptele matern. În final, „renașterea” era marcată printr-o procesiune a botezaților purtînd lumînări aprinse, Marea Lumină amintind-o pe cea a misterelor grecești și arătînd că „mortii” se născuseră în lumina „zilei adevărate”.

Acesta este scenariul ritualului roman; aceleași idei și aceeași succesiune de etape se regăsesc în ritualul galican. Nu trebuie însă pierdut din vedere faptul că întreaga sistematizare a ritualului botezului este relativ recentă și că, în primele secole după Hristos, riturile erau mai puțin numeroase și mai simple. O influență puternică a exercitat-o gnosticismul, care avea de asemenea grade și rituri de inițiere succesive incluse în schema riturilor de trecere dată de noi⁵. Botezul creștin primitiv presupunea: 1^o post; 2^o scaldare în sau stropirea cu apă sfințită. De altfel, în funcție de loc și de epocă, la succesiunea etapelor fundamentale s-au adăugat tot felul de rituri de detaliu (de purificare, de exorcizare etc.), sub influența credințelor și practicilor locale.

-
1. Vezi Duchêne, *loc. cit.*, pp. 311, 321 și Dieterich, *Mutter Erde*, pp. 114-115, a cărui interpretare sexuală directă trebuie completată cu faptul că catehumenii – aidoma copilului brahman – sînt morți și trebuie concepuți din nou. Vom observa că în cele mai vechi biserici creștine, baptiseriul se găsea în afara bisericii, astfel încît, pînă în Evul Mediu, catehumenii, penitenții, nou-născuții și cei proaspăt botezați trebuiau să rămîna într-o regiune limitată. De altfel, templele tuturor popoarelor au o curte sau un vestibul care împiedică trecerea bruscă de la profan la sacru.
 2. Verbul *regenerare* trebuie luat în sens literal.
 3. Principala destinație a întregului ritual este bine evidențiată de întrebările puse nașului și nașei și de răspunsurile lor; vom compara, din acest punct de vedere, ritualul ortodox cu practicile slavilor moderni. Îmi lipsește aici spațiul pentru a întreprinde un studiu asupra înrudirii speciale create de raportul naș-fin în riturile de inițiere atît la populațiile semi-civilizate, cît și la creștini.
 4. Cf. despre trecerea de la condiția umană la condiția divină, Farnell, *Evolution of Religion*, Londra, 1905, p. 49; S. Reinach, *loc. cit.*, vol. I, p. 127.
 5. Cf., între alții, Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, pp. 145-146.

Ar fi ușor de demonstrat modul în care ritualul serviciului divin este constituit dintr-o suită de rituri de separare, de prag și de agregare, singura deosebire teoretică între inițiere și mesă fiind că aceasta din urmă este o inițiere periodic reînnoită, la fel ca sacrificiul de *soma* în India vedică și, în general, sacrificiile având ca scop asigurarea cursului normal al lucrurilor cosmice și, totodată, umane.

După cum se știe, admiterea în islam se face prin circumcizie și recitarea *fathei*, însă un studiu detaliat al relațiilor unor cazuri de conversiune spectaculoasă cât și al variațiilor ritualului circumciziei la diverse populații musulmane ar pune în evidență faptul că, acolo unde există tendința spre o dezvoltare rituală, de exemplu în Asia Mică, în Caucaz, în Asia Centrală, în India, poate fi observată aceeași schemă tripartită stabilită în prezenta lucrare.

Aceeași succesiune de rituri se regăsește și la trecerea de la o religie la alta, ritul de separare constând în acest caz în abjurație¹. La revenirea la religia inițială, de exemplu în ritualul creștin al penitenței, penitentul era considerat un creștin care și-a pierdut, dintr-un motiv sau altul, inițierea și se străduiește să o recupereze; învățătura religioasă și examenele erau înlocuite cu „exercițiile ascetice”: interdicția de a se căsători, rupearea căsătoriei, demisia din toate funcțiile, austeritate alimentară și restrângerea cheltuielilor; pe scurt, penitentul era mult mai „separat” de lumea profană decât catehumenul; penitența lua sfârșit prin binecuvântarea episcopului, o mărturisire publică a penitentului care, în continuare, trebuia să intre în doliu sau să se retragă într-o mânăstire, ceremonia de reagregare la comunitatea credincioșilor presupunând o admonestare, o rugăciune de „reconciliere” și, în Spania, ceremonia *indulgentia*².

Vom trece acum la riturile de inițiere la confreriile religioase. Las la o parte ceremoniile de intrare în confreriile budiste, pentru care sursele de informare sînt accesibile³, și voi cita ceremonia de intrare în secta Sikh⁴: se sfințește prin rugăciuni apa îndulcită și se amestecă cu un mic pumnal; cu ea, neofitul este

1. Despre ritualul de abjurație în Islam, vezi Montet, in: *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1906, vol. LIII, pp. 145-163 și Ebersold, *ib.*, vol. LIV, pp. 230-231.

2. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, ed. a 3-a, pp. 434-445.

3. Cf. între alții, Oldenberg: *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, Paris, ed. a 2-a, 1902; despre riturile de inițiere la secta budistă chinezească numită Lung-hwa, cf. De Groot, *Sectarianism and religious persecution in China*, vol. I, Amsterdam, 1903, pp. 204-220.

4. J.-C. Oman, *Cults, customs, superstitions of India*, Londra, 1908, p. 95.

stropit pe cap și ochi, restul fiind apoi băut; împreună cu cei ce au realizat sfințirea, el mănâncă un fel de pateu: acesta „regenează neofitul” care, ca răspuns la întrebările ce i se pun, trebuie să spună, indiferent de naționalitatea sa, că s-a născut la Patna, că locuiește la Aliwalia, locul unde s-a născut și trăiește guru Govind Singh, și că este fiul lui Govind Singh, ultimul din cei Zece Guru ai sectei Sikh. În ceremoniile de inițiere la secta Șamâr din Sinnârâyani, există un noviciat de cinci zile; apoi neofitul spală degetul mare de la piciorul lui guru, bea apă și împarte prăjituri membrilor confreriei; în încăperea se arde camfor¹ etc.

În Maroc, inițierea la confreriile musulmane este numită *uirđ*, însemnând a-ți astîmpăra setea și, într-adevăr, actul de a bea sau îngurgita un lichid reprezintă principalul rit de agregare: pentru a se afilia la ordinul Aissaua, neofitul deschide larg gura iar conducătorul ceremoniei îi scuipe de trei ori în gâtlee; la acest ritual central se adaugă și altele².

La Cairo, un *abd* sau un rit de inițiere este, conform lui Lane, aproximativ același pentru diversele confrerii: novicele se așază jos în fața șeicului, cei doi își dau mâna dreaptă, atingându-și degetele mici; mîneca hainei șeicului trebuie să acopere mîinile împreunate, apoi novicele repetă după șeic, de un anumit număr de ori, formulele consacrate. În final, noul inițiat sărută mîna șeicului. Riturile sînt identice cu cele ale contractului de căsătorie, cu deosebirea că, în ultimul caz, mîinile logodnicului și ale reprezentantului logodnicei sînt ascunse sub o batistă, formulele pronunțate sînt juridice iar logodnicul nu sărută mîinile participanților decît dacă este de condiție socială inferioară³.

În ceremoniile catolice de afiliere la un ordin religios, o parte rămîne întotdeauna fixă și conformă cu ritualul, roman sau galican etc., cealaltă variind în funcție de ordinul religios. Astfel, intrarea în Ordinul carmelitelor conține riturile de funeralii urmate de rituri de reînviere.

-
1. *Census of India 1901*, Ethnographical appendices, Calcutta, 1903, pp. 173-174. Guru este un fel de preot, de director de conștiință și de morală, de confesor; reamintesc că în India nu există cler organizat și ierarhizat.
 2. Cf. Montet, *Les confréries religieuses de l'Islam marocain*, in: *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1902, vol. XLV, p. 11; cf. și Doutté, *Merrâkech*, p. 103, nota 3. Despre salivă ca rit de agregare, S. Hartland, *Légend of Perseus*, vol. II, pp. 258-276; însă a scuipa pe cineva este cîteodată și un rit de separare, Nassau, *Fetishism in West Africa*, Londra, 1904, p. 213 și de expulzare din comunitate la țigani, *Journ. Gypsy-lore* in: *Soc. N. Ser.* vol. II (1908), p. 185.
 3. E.W. Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, ed. din 1895, pp. 252-253 și 174-175.

Pentru a accede la noua lor stare, fecioarele și prostituatele sacre se supun, la rîndul lor, unor ceremonii alcătuite după schema riturilor de trecere. Iată mai întîi succesiunea etapelor la consacrarea fecioarelor catolice conform Pontificalului Roman¹: 1⁰ sînt aduse fecioarele îmbrăcate în haine de novice, „fără văluri, fără mantii, fără pălării”; 2⁰ aprind lumînările și îngenunchează, două cîte două; 3⁰ pontiful le spune de trei ori: „veniți” și ele se apropie, în trei etape; 4⁰ stînd în picioare în cerc, fiecare din ele vine la pontif și îi promite să își consacre virginitatea; 5⁰ sînt întrebate dacă acceptă „să fie binecuvîntate, consacrate și unite ca soții ale Domnului Nostru Iisus Hristos”; răspund „noi vrem”; 6⁰ episcopul cîntă *Veni Creator spiritus* și binecuvîntează hainele pe care fecioarele le vor purta de acum încolo; 7⁰ leapădă hainele obișnuite pentru a le îmbrăca pe cele noi; 8⁰ pontiful binecuvîntează vălurile², apoi inelele și coroanele; 9⁰ fecioarele cîntă: „Am disprețuit regatul lumii și toate podoabele veacului, inima mea nu se mai ascunde, Domnului îi sînt devotată. Lui, celui pe care l-am văzut”; 10⁰ pontiful se roagă, apoi recită *vere dignum...* își repune mitra și spune: „veniți suflete dragi, voi veți fi tronul meu; domnul a căutat unirea voastră”; 11⁰ ele înaintează două cîte două, îngenunchează, iar „pontiful pune vălul pe capul fiecăreia, îl coboară pe umeri, pe piept, pe frunte pînă la ochi, spunînd: „primiți vălul sacru, dovada că ați părăsit lumea și că... ați... devenit mirese ale lui Iisus Hristos”; 12⁰ după ce toate au fost acoperite cu văl, li se reamintește: „veniți să celebrați nunta voastră etc.” și le pune inelul pe degetul inelar de la mîna dreaptă, spunînd: „Vă unesc etc.”; 13⁰ aceeași ceremonie are loc cu coroana; 14⁰ cînturi liturgice, orații, alleluia, comuniune, binecuvîntare, iar în cazul mînăstirilor ale căror călugărițe au dreptul de a începe orele canonice și a citi slujba în biserică, înmînare rituală a Breviarului; 15⁰ fecioarele consacrate sînt încredințate stareței. Ideile puse în practică în acest caz sînt: separarea de lumea profană prin schimbarea hainelor și acoperirea cu văl; agregarea la lumea divină prin căsătoria cu Iisus Hristos, inelul și coroana fiind obiectele ritualice specifice căsătoriei laice.

1. Migne, *Encyclopédie théologique*, vol. XVII: Boissonnet, *Dictionnaire des cérémonies et des rites sacrés* (vol. III), col. 539-563.

2. Nu există o descriere veche a acestor rituri; în orice caz, acoperirea cu văl nu are nimic de-a face cu vălul, ci doar înlocuiește pielea de oaie pe care romanii o țineau deasupra logodnicilor cu prilejul căsătoriilor creștine primitive.

Vom observa că riturile de separare încheie în acest caz perioada de prag (noviciatul), marcată printr-o semi-recluziune, recluziunea completă urmînd consacrării, noviciatul, ca și consacrarea, marcată fiind de asemenea printr-o separare materială (mînăștire, zăbrele etc.) de lumea profană.

Avem puține informații despre ritualul de consacrare al prostituatelor sacre din antichitate¹, în consecință voi cita, doar unele rituri hinduse. În casta cîntăreților kaikôlan, din Coimbatore, cel puțin o fată din fiecare familie trebuie să ajungă în serviciul templului ca dansatoare, muzicantă și prostituată. Prima serie de ceremonii este echivalentă cu o logodnă, iar a doua, cu o căsătorie: brahmanul îi leagă la gît un *tâli* (echivalent cu inelul la catolici), la fel ca la oficierea logodnei sau a căsătoriei; unchiul din partea mamei îi leagă pe frunte o panglică țesută din aur și o așază pe o scîndură în fața oamenilor. Înainte de primul coit, timp de cîteva minute, între cele două persoane este plasată o sabie, rit nupțial foarte răspîndit în India. În concluzie, ceremoniile de consacrare nu diferă decît prin mici detalii de ceremoniile nupțiale obișnuite; observațiile fiind valabile și în cazul castei țesătorilor kaikôlan². Mai mult, în ceremoniile de consacrare a prostituatelor sacre basavi, în districtul Bellary, alături de tînăra novice așezată este înfiptă o spadă reprezentîndu-l pe logodnicul absent, spadă pe care aceasta o ține cu mîna dreaptă; după diverse rituri, ea se ridică și depune spada în sanctuarul zeului; dacă este vorba de o dansatoare sacră, logodnicul este reprezentat de o tobă, în fața căreia ea se înclină. Basavii sînt legate cu *tâli* și tatuate cu *chakra* (disc golit în centru) și cu o scoică³ (*turbinella rapa*).

Clase, caste și profesii. Deși apartenența la una sau alta din castele sau clasele sociale este ereditară, la fel ca în cazul grupurilor totemice, magico-religioase etc., rar se întîmplă ca un copil să fie considerat ca membru propriu-zis, „complet”, din momentul nașterii sale. La o vîrstă variind în funcție de populație, el trebuie agregat la comunitate prin ceremonii care se deosebesc de cele prezentate mai sus prin faptul că elementul magico-religios este diminuat, cel mai important fiind în acest caz elementul politico-juridic și social general. La popu-

-
1. Nu mă ocup aici de prostituția sacră temporară (Mylitta, Héliopolis, Anaitis); cf. H.-S. Hartland, *At the temple of Mylitta*, Anthropological Essays, presented to E.-B. Tylor, Oxford, 1907, pp. 189-202.
 2. E. Thurston, *Ethnographic notes in Southern India*, Madras, 1906, pp. 29-30.
 3. *Ibidem*, p. 40, cf. și p. 41.

lația lekugnen din Columbia britanică¹, există patru clase: a conducătorilor (ereditară), a nobililor (ereditară), a plebeilor și a sclavilor; există endogamia de clasă, un protocol rigid al vieții cotidiene (locul la masă etc.). Apartenența la o anumită clasă este evidențiată prin nume, de unde ceremonia primirii numelui, întotdeauna posterioară ceremoniilor de pubertate. Tatăl organizează un mare ospăț; după reunirea tuturor invitaților, își conduce fiul, însoțit de nași, pe acoperișul casei (interiorul este săpat în pământ), apoi cântă și dansează unul din cântecele și din dansurile familiei. Urmează împărțirea de daruri în numele strămoșilor. Tatăl cere unui număr de patruzeci de nobili să fie martori. Doi conducători bătrâni înaintează, tânărul bărbat mergând între ei, iar cel mai în vârstă proclamă cu voce tare numele și titlurile unuia dintre strămoși, nume ales de tată pentru a-l da fiului, de obicei cel al bunicului. Participanții își exprimă aprobarea prin aplauze și strigăte. Se împart din nou daruri, pînă și plebeilor veniți din curiozitate, dacă tatăl este bogat. Urmează masa în comun iar tânărul nu mai este cunoscut începînd din acel moment decît cu numele și cu titlurile astfel obținute. După cum se observă, este vorba în acest caz de o formă semi-civilizată a ceremoniilor, minuțios elaborate în alte zone, de exemplu în Europa Evului Mediu (asemănătoare cu veghea armelor și cu noviciatul), în Japonia etc. Însemnele exterioare sînt în ultimul caz stemele (emblemele), cărora le corespunde în cazul claselor totemice, reprezentarea totemului, iar în cazul claselor de vîrstă și al societăților secrete, cicatricile, tatuajele etc. Impunerea emblemei, ca și a însemnului totemic, constituie evident un rit de agregare, la fel ca „marcajul” în cazul misterelor; doar formele variază, în funcție de popoare și de tipul grupului restrîns².

Prin definiție, apartenența la castă este ereditară; în plus, casta este specializată profesional și fiecare are locul său precizat într-o ierarhie precisă³. Încît, agregarea la castă nu are loc decît în condiții bine definite: 1⁰ agregarea copilului; aceste ceremonii intră în categoria ceremoniilor copilăriei, studiate în

-
1. C. Hill Tout, *Report on the Ethnology of the South-Eastern Tribes of Vancouver, Island*, British Columbia, in: *Journ. Anthropol. Inst.*, vol. XXXVII, (1907), pp. 308-310.
 2. Voi dezvolta această idee în lucrarea mea *Débuts du Blason*, în pregătire; vezi și articolul meu *Héraldisation de la marque de propriété*, Paris, in: *Revue Héraldique*, 1906.
 3. Despre teoria castelor se va consulta: C. Bouglé, *Essais sur le régime des castes*, Paris, 1908.

cap. V. E de la sine înțeles că utilizarea rituală a instrumentelor specifice profesiei are în acest caz un rol important; nu mai este vorba, ca în cazul populațiilor fără caste, de un rit simpatic, ci de un adevărat rit de agregare al individului la o colectivitate delimitată; 2^o nu se poate trece de la o castă inferioară la una superioară, ci numai de sus în jos. Rezultă că riturile de agregare fie se simplifică, fie își inversează sensul: căci, castei inferioare i se face o cinste, și nu noilor veniți. Pe de altă parte, unele caste, în anumite regiuni din India, sînt triburi la origine; în acest caz, riturile de agregare par să facă abstracție de evaluarea pe bază de caste, păstrînd doar trăsăturile ceremoniilor desfășurate în afara Indiei pentru agregarea unui străin la un clan sau trib¹; 3^o în sfîrșit, riturile de separare joacă aici un rol important, deși elementul conștient și voluntar poate lipsi din ele; fiecare castă este separată de celelalte prin tabuuri și e de ajuns să atingi un individ dintr-o castă, să mînînci cu el, să te culci în așternutul său sau să intri în casa lui, pentru a fi extras automat din propria ta castă, fără ca, prin aceasta, să fii agregat la cea a individului pe care l-ai atins. Se întîmplă adesea, de exemplu în Bengal², ca exclușii să devină musulmani, islamul neadmițînd, cel puțin teoretic și în anumite regiuni din India, ierarhia castelor. De asemenea, indivizii din orice castă pot fi admiși în confreriile religioase budiste autentice sau în „secte”, aryasamadj, sinârâyani etc., care sînt un compromis, la diverse nivele, între hinduism, brahmanism, budism și islam.

În fine, intrarea în profesii presupunea la noi ceremonii speciale, conținînd cel puțin cîteva rituri de natură religioasă, mai ales cînd corporațiile coincideau cu confreriile religioase cu un caracter special. Altădată, ucenicia, dacă nu reprezenta o separare de mediul anterior, se termina prin rituri de agregare (masă în comun etc.). După cum se știe, recrutarea membrilor corporațiilor era strict reglementată. Nu trebuie totuși să credem că în zilele noastre au dispărut toate barierele din interiorul aceluiași profesii sau meserii, sau cele dintre meserii și profesii diferite. Fără îndoială că obstacolele întîmpinate la

-
1. Pentru astfel de cazuri (masă în comun, rit de agregare alimentar special), cf. Risley, *The tribes and castes of Bengal*, Calcutta, 1896, vol. II, pp. 41, 49 etc. – Reamintesc că agregarea la castă poate avea loc și prin căsătorie. În triburile Nilghiri Hills, fata își schimbă casta prin căsătorie, de unde și ceremonia numită „înărădăcinarea tribală”: femeile tribului pregătesc o masă la care invită logodnica, admițînd-o astfel în casta lor.
 2. Cf. A. Van Genep, *Pourquoi on se fait musulman au Bengal*, in: *Revue des Idées*, 15 dec. 1908, pp. 549 și urm.

trecerea de la o meserie la alta nu au nimic ritual, dar se cuvine să le discutăm pe scurt în acest context, deoarece o astfel de formă nouă corespunde unor tendințe a căror expresie o constituie și riturile de trecere, dar pe baze diferite. Astfel, ajutorul (ajutorul de fierar, ajutorul de tîmplar etc.) tinde să rămînă toată viața la această condiție, fără a putea, oricare ar fi aptitudinile sale personale, să treacă, în afara unor ocazii excepționale (uneori prin căsătorie), în secțiunea adiacentă (fierar, tîmplar etc.). Forma acută a acestei tendințe se manifestă adesea în Statele Unite, de exemplu sub forma luptelor dintre ajutoarele de zidari și zidari, cei din urmă interzicîndu-le primilor să le folosească uneltele¹ (mistrie etc.). Așa cum a demonstrat C. Cornélissen², această deosebire nu depinde de aptitudinile personale (forță, îndemînare etc.), ci de o anumită presiune tradițională care obligă individul să nu avanseze decît în interiorul categoriei restrînse unde a debutat; se începe ca ucenic de ajutor de zidar sau ca ucenic de zidar, și toată viața ulterioară depinde de acest prim pas. Însă în interiorul categoriei de ajutoare sau însoțitori, se trece destul de ușor de la o mare categorie la alta; de la ajutor de zidar la ajutor de tăietor în piatră, de la dulgher la tîmplar sau la tîmplar de mobilă. Pe de altă parte, dacă examinăm nivelele salariului ținînd cont de toți factorii, se constată că acestea oscilează între două extreme, minimum și maximum, și că există și în acest caz un prag pe care individul trebuie să-l treacă înainte de a atinge deplina satisfacere a nevoilor sale într-o țară, o epocă și o meserie date³.

Clasa brahmanilor, cei „născuți de două ori”, marchează tranziția între casta și profesia magico-sacerdotală. Termenul de „născut de două ori” indică, evident, adevăratul rol al riturilor de trecere, în sensul că brahmanul, care aparține castei sale prin naștere, fiindu-i agregat prin riturile copilăriei, este supus ulterior unor ceremonii de inițiere, prin care moare pentru lumea de pînă atunci și renaște într-o lume nouă, fiindu-i astfel conferită puterea de a se dedica activității magico-religioase, adică specialității sale profesionale. Brahmanul fiind un preot înnăscut, nu se poate vorbi, fără îndoială, de o ordinație, în sens catolic, a acestuia⁴; dar, în ciuda interpretării lui C.

1. *Bull. Bur. of Labor.*, nov. 1906, Wash., pp. 746-747.

2. C. Cornélissen, *Théorie du salaire et du travail salarié*, Paris, 1908, pp. 173-201.

3. *Ibidem*, p. 658.

4. Cf. Burnouf, *Essai sur le Véda*, pp. 283-285 și Bouglé, *Régime des castes*, pp. 73-76.

Bouglé¹, noviciatul și inițierea sînt necesare mai ales datorită importanței formulilor și a „pronunțării lor corecte” în ritualul brahmanic. Ești brahman prin naștere, dar se învață cum să acționezi ca brahman. Altfel spus, în lumea sacră în care trăiește brahmanul din momentul nașterii sale, există trei compartimente, unul preliminar, pînă la *upanayama* (introducerea la învățător), un altul liminar (noviciatul) și ultimul postliminar (sacerdoțitul). Pentru brahman, succesiunea acestor perioade este similară celei parcurse de un fiu de rege la populațiile semi-civilizate, și unul și altul evoluînd întotdeauna în interiorul lumii sacre, în timp ce un ne-brahman sau un negru oarecare nu evoluează, cu excepția unor perioade speciale (inițiere, sacrificiu etc.) decît în cadrul lumii profane.

Ceremoniile conțin² tunsura, îmbăiatul, schimbarea veșmintelor, luarea în posesie a inimii, schimbarea numelui, strîngerea de mîini: copilul este mort. Novicele (*brahmacârin*) este supus unor tabuuri diverse; învață literatura sacră, formulele și gesturile. Unirea dintre copil și învățător este considerată ca o căsătorie; în momentul în care pune mîna pe umărul copilului educatorul „concepe”; în ziua a treia, atunci cînd se recită *savitri*, copilul renaște; conform altor texte, nașterea brahmanului se produce „în momentul în care sacrificiul se înclină spre el”. Astfel, contrar celor constatate la ceremoniile de inițiere australiene, congoleze etc., moartea novicei nu durează pe toată perioada noviciatului. Cea a brahmanului se prelungește pînă la un moment neprecizat. Urmează ceremoniile „întoarcerii” (*samâvartana*): novicele părăsește însemnele noviciatului (centură, toiag, piele de antilopă) și le aruncă în apă; se scaldă și își pune veșminte noi³. Iată-l reagregat la societatea sacră generală, prin separarea de perioada de prag, și ea sacră la rîndu-i.

Nu voi insista asupra noviciatului și asupra ceremoniilor de hirotonisire a preoților catolici și ortodocși. Vom reîntîlni în aceste cazuri aceeași succesiune de rituri de separare, de prag și de agregare, dar sistematizată conform unor scopuri proprii⁴.

-
1. *Ibidem*, p. 77. Interpretarea mea conciliază punctele de vedere ale lui Burnouf și Oldenberg.
 2. Cf. Oldenberg, *La religion du Vêda*, Paris, 1903, pp. 399-402.
 3. Cf. Oldenberg, *loc. cit.*, p. 350. Pentru alte detalii, vezi V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, Paris, 1904, pp. 84-85 etc.
 4. Vezi printre alții, Boissonnet, *loc. cit.*, col. 985-1032 și col. 1032-1043, „ordinațiile generale”, care corespund circumciziilor, căsătoriilor etc., multiplu sincronice. Pentru gradele și ritualul vechi (roman, galican și oriental), vezi Duchêne, *loc. cit.*, pp. 344-378.

Ritul principal este „tonsura” care, la fel ca vălurile călugărițelor, este simultan un rit de separare și de agregare, constituind un însemn permanent. După hirotonisire, preotului îi revine rolul de a rosti prima sa slujbă, ritualul luînd, în unele cazuri, și forma unei căsătorii. Adesea, el este combinat cu riturile nupțiale locale, ca în unele comune din Tirol¹: Biserica este personificată de o fetiță în vîrstă de 8 pînă la 12 ani, soră sau rudă apropiată a preotului. Ca și în cazul unei logodnice obișnuite, se încearcă „răpirea” ei; este dusă în alt loc decît cel în care are loc ospățul de după oficierea primei slujbe. Se trag focuri de armă, se întonează cîntece nupțiale, chiar erotice, deși în timpul mesei prezența altor preoți, apropiați celui hirotonisit, și a ajutoarelor sale mai potolesc entuziasmul ritual. De altfel, autoritățile ecleziastice au reușit să interzică în cîteva dioceze asemenea obiceiuri care se mai mențin, totuși, la Salzburg.

Există la ora actuală, cred, puține grupuri care să posede un ritual atît de precis al purului și impurului ca sectele subba sau sabeenii din împrejurimile Bagdadului. La trecerea de la un grad ecleziastic la altul, botezul joacă un rol important, la fel în întreaga viață a novicilor, diaconilor, preoților și episcopilor. Novicele trebuie să fie un fiu legitim al preotului sau al episcopului, să nu aibă defecte fizice; considerat apt după un examen, el primește un botez special, studiază de la șapte la nouăsprezece ani, apoi este uns diacon. După o perioadă de șase luni pînă la un an, dacă adunarea poporului consimte, este hirotonisit. Este închis într-o colibă de trestie; nu are voie să se murdărească, nici să doarmă timp de șapte zile și șapte nopți; în fiecare zi, își schimbă îmbrăcămintea și trebuie să dea de pomană. „În a opta zi, i se face o înmormîntare, deoarece este considerat mort; apoi merge la fluviu, însoțit de patru preoți care îl botează.” În următoarele șaiszeci de zile se scaldă de trei ori pe zi, iar dacă are poluție nocturnă trebuie să repete ziua; nici zilele în care mama sau soția sa au menstruație, nu i se iau în calcul; astfel încît, pentru a atinge cele șaiszeci de zile libere de orice impurificare, sînt necesare uneori patru-cinci luni. Tabuuri alimentare, pomeni. Actul special al preotului este oficierea botezului. Cel al episcopului este oficierea căsătoriei. Episcopul este ales de către preoți; separare sexuală timp de două luni, botez, explicare în public a cărților sfinte; priveghi

1. Fr. Fr. Kohl, *Die Tiroler Bauernhochzeit*, Viena, 1908, pp. 275-281.

(rit obligatoriu) la moartea unui „bun subba” care va transmite un mesaj către zeul Avather; după trei zile, rugăciunea pentru acest mort; binecuvântare (de asemenea, rit obligatoriu) a căsătoriei unui preot; un botez al tuturor preoților este ritul final¹.

Odată cu inițierea magicianului, intrăm într-o categorie de fapte cu caracter hibrid. Într-adevăr, cu unele excepții, ca în America nord-occidentală, unde formează un fel de clasă sau chiar de castă, magicienii nu sînt supuși unor rituri de unire cu un grup uman determinat. Ei trebuie să se supună însă unei agregări la lumea sacră, ceea ce nu se poate realiza decît prin punerea în acțiune a schemei riturilor de trecere.

Pentru populațiile australiene, fac trimitere la sursele citate într-o monografie a lui Mauss²; vom vedea că magicianul australian își schimbă personalitatea, ba chiar poate să moară și să reînvie ulterior (extragerea organelor; călătorie în vis în lumea de dincolo etc.). Șamanul uralo-altaic³: 1^o este de la o vîrstă foarte fragedă nervos și iritabil; 2^o este „posedat” de mai multe ori de spirite (halucinații, fobii, epilepsie, transe, catalepsie etc.), de unde ideea morții temporare; 3^o se retrage în singurătate (în pădure, în tundră) și se supune la diverse privațiuni și la un antrenament psihologic și nevropatic; 4^o spiritele, antropomorfe sau animale, vrăjmașe sau protectoare, izolate sau numeroase îi apar din ce în ce mai des, îl deprind cu tainele meseriei etc.; 5^o sau șamanul moare, sufletul său plecînd în lumea spiritelor, a zeilor, a morților, pentru a o cunoaște și a dobîndi cunoștințele necesare spre a îmbîlînzii spiritele rele și a se alia cu cele bune; 6^o șamanul își revine în simțiri, renaște, apoi se întoarce acasă sau merge din sat în sat etc. În sfîrșit, fapt important, dar nu distinctiv pentru șamanism, „șamanizarea” sau ansamblul de acte săvîrșite în timpul unei ceremonii conține aceeași succesiune de etape: transe, „moarte”, călătoria sufletului în lumea de dincolo, reîntoarcerea, aplicarea, în cazuri speciale (boală etc.) a cunoștințelor dobîndite în lumea sacră; este deci un echivalent exact al sacrificiului de tip clasic.

Iată acum inițierea unui *piaye* din Caraibe: 1^o el merge să locuiască la un „Bătrîn”, timp de zece ani, uneori pînă la 25-30

1. N. Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas*, pp. 66-72.

2. M. Mauss, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, Paris, 1904.

3. Această schemă reprezintă esența mai multor capitole dintr-o lucrare în pregătire: *Le Shamanisme chez les populations de l'Europe et de l'Asie septentrionales*, bazată mai ales pe documente rusești, finlandeze și ungu-rești. Evident, de la un popor la altul, există diferențe de detalii importante.

de ani, supunându-se la încercări, la post prelungit etc.; 2⁰ bătrînii piaye se adună, se închid într-o colibă, îl biciuiesc pe novice și îl obligă să danseze pînă cînd leșină; 3⁰ furnici negre îi „sug sîngele” și este făcut să „meargă în sus și în jos”, turnîndu-i-se cu forța pe gît zeamă de tutun; 4⁰ este supus unui post de trei ani, din ce în ce mai puțin riguros; în acest timp, uneori bea zeamă de tutun¹. Sensul interior al acestei succesiuni de rituri reiese din descrierile lui von den Steinen: 1⁰ novicele este extenuat și hiperesteziat; 2⁰ novicele adoarme, apoi moare; 3⁰ sufletul său urcă la cer și se reîntoarce; 4⁰ novicele se trezește și reînvie ca piaye². La populația warundi din estul Africii³, individul devine *kiranga* (preot-magician-vrăjitor): 1⁰ prin moștenire și ordinație: înainte de a muri, tatăl sau mama transmite lancea sacră fiului sau fiicei mai mari; 2⁰ dacă respectivul a fost lovit de trăsnet; 3⁰ printr-o vocație subită: „în timpul uneia din «ceremoniile lăncii», un băiat sau o fată se ridică brusc în fața preotului kiranga oficiant sau, mai degrabă, în fața lăncii sacre, se înclină spre ea, o privește fix cu toată energia ființei pînă cînd începe să tremure și cade leșinat, ca mort... este culcat pe o rogojină, dus cu grijă la casa lui, unde doarme 3-4 zile. Revenită în simțiri, persoana respectivă este din acel moment consacrată preot sau preoteasă – soție a zeului. Sînt chemați vecinii și vecinele; se săvîrșește «ceremonia lăncii» iar noul kiranga prezidează și oficiază pentru prima oară.” Deci hipnoză, moarte, prag și reînviere. „Idea unei morți de moment este o temă generală atît în inițierile magice, cît și în cele religioase”, observă, pe bună dreptate, Hubert și Mauss⁴, citînd exemple asemănătoare referitoare la eschimoși (chami), greci, indonezieni, melanezieni și nord-americani. Ceea ce ne interesează aici este să constatăm în detaliile acestor ceremonii o succesiune identică cu cele din multe alte treceri de la o stare la alta.

Tot ceea ce s-a afirmat pînă acum cu privire la preoți și la magicieni se aplică și în cazul șefului de trib sau al regelui, caracterul lor sacru și, uneori, divin fiind pus în lumină de J.-G.

-
1. Lafitau, *Moeurs des Sauvages Américains*, Paris 1724, vol. I, pp. 330-334; cf. pag. urm., alte descrieri (indigenii moxa etc.).
 2. K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral Brasiliens*, ed. a 2-a, Berlin, 1897, pp. 297-298, 300-301. (bakairi, auetö etc.).
 3. R.P.J.M.M. van der Burgt, *L'Urundi et les Warandi* (Extras din *Dictionnaire Kirundi*), Bois-le-Duc, 1904, p. 107.
 4. H. Hubert și M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in: *Année sociologique*, vol. VII (1904), pp. 37-39.

Frazer¹. Astfel, ceremoniile de întronare² sau încoronare prezintă cea mai mare asemănare, în detaliile esențiale și în succesiunea etapelor, cu ceremoniile de ordinație. Se pot lua în considerare două cazuri: succesorul este întronat în timpul vieții predecesorului său sau după moartea acestuia. Uneori succesiunea nu se deschide decît după oficierea de către succesor a unui rit special de înmormîntare pentru predecesor. În ambele cazuri, are loc, la fel ca la inițiere sau ordinație (hirotomisire), transmiterea și însușirea obiectelor *sacra*, numite în acest caz *regalia*: tobe, sceptru, coroană, „relicve ale strămoșilor³”, jilt special, reprezentînd simultan însemnul și receptaculul puterii regalo-magico-religioase.

În acest caz, perioada de prag se regăsește atît sub forma unei pregătiri cît și a unei retrageri, cu diverse tabuuri și cu o instruire specială, începînd uneori din copilărie; este echivalentul noviciatului. O altă perioadă de prag este cea dintre moartea predecesorului și accesul la tron al succesorului. În general, ea este marcată printr-o suspendare a vieții sociale, asemănătoare celei a novicilor, despre care vom vorbi în continuare.

Raportîndu-ne la unele descrieri detaliate, vom observa cu ușurință că schema propusă este valabilă și în acest caz⁴. Vom cita numai două cazuri, cel al întronării faraonului în Egiptul antic și cel al *bogon*-ului habbe din bazinul Nigerului. În aceeași categorie intră ceremoniile de investitură, de transmitere temporară a puterii etc. Mecanismul este condiționat și de separarea de mediul anterior și de agregarea treptată sau nemijlocită la un mediu nou, la origine, mediu sacru.

Iată succesiunea riturilor la întronarea faraonului, după monografia lui A. Moret⁵. Viitorul faraon se naște zeu⁶; totuși, între nașterea sa și momentul întronării, trebuie să își fi pierdut caracterul sacru absolut, din moment ce primul rit îl făcea iarăși

1. J.-G. Frazer, *The Golden Bough și Lectures on the early history of the kingship*, Londra, 1905.
2. Prefer acest termen celui de încoronare, tronul constituind mult mai des însemnul regalității, decît diadema sau coroana.
3. Cf. lucrării mele *Tabou, Tot, Madag.*, pp. 115-17 și despre *regalia* în general, ca receptacul al puterii regale, Frazer, *Kingship*, pp. 120-124.
4. Pentru o bună descriere a secvențelor, cf. Pattas, *Le sacre et couronnement de Louis XVI, précédé de recherches sur le sacre des Rois de France depuis Clovis* etc. Paris, 1775.
5. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1903, pp. 75-113; aceleași secvențe și rituri de detaliu la inaugurarea unui templu; cf. A. Moret., *Rituel du culte divin journalier*, Paris, 1902, pp. 10-15; cf. și *ibidem* pp. 25-26, nota 1, 101, 29-32 și planșa I în 4 tabele reprezentînd cele 4 faze ale secvențelor.
6. Despre teogamie, cf. *Royauté pharaonique*, pp. 49-52 și 59-73.

„pur”, cu alte cuvinte îl reagrada la lumea sacră și îl reidentifica cu zeii, printre altele, prin alăptarea¹ de către o zeiță. Apoi precedentul rege îl prezenta poporului, îl îmbrățișa și făcea pase pentru a-i da fluidul vieții. Ritul următor consta în atribuirea numelor regale, sacre și divine, iar asistența „proclama” numele și titlurile noului faraon, apoi se împărția strigînd și sărînd (ritual?). Numele și titlurile erau trecute într-un document, pentru ca nimeni să nu le ignore. În continuare, regele proclamat „primea coroanele conducătorilor lăcașurilor divine”, adică ale zeilor, coroane care se sprijineau pe o diademă sacră; concomitent primea celelalte *regalia* (cîrjă, bici, sceptru); urma „reunirea celor două regiuni” (Egiptul de Sud și Egiptul de Nord) prin zeițele lor, ele transmițîndu-le noului faraon. Aceste le lua în posesie printr-o circumambulațiune. Urma „turul zidului”, la fel cum mortul devenit zeu „lua în posesie” lăcașurile zeilor Horus și Sit. Apoi regele mergea, în fruntea unei procesiuni, la sanctuarul zeului, iar acesta din urmă „îl îmbrățișa pentru a-i da fluidul vieții” și pentru a-i „întări” diadema de pe cap. Era o consacrare definitivă, echivalent al transcrierii numelor și titlurilor. Astfel de rituri datează din cea mai îndepărtată antichitate și s-au menținut pînă în epoca ptolemeică și parțial în Etiopia. În final, aveau loc pelerinaje la diverse sanctuare, serbări publice pe cheltuiala faraonului, donații cu scop religios, reparații la temple etc. Se observă deci că ceremonia debutează printr-un rit de separare de profan, continuă prin rituri de agregare la sacru, rituri de luare în posesie a lumii divine și terestre, toate realizate în etape; despre perioadele de prag lipsesc informațiile.

Populația habbe din platoul nigerian este guvernată de *hogoni*, conducători politici, juridici și religioși, atît mari-preoți cît și regi aleși. *Regalia* constituie în același timp și obiectele *sacra* din templul unde locuiește: un colier cu opal, brățară de fier la piciorul drept, inel de cupru în urechea dreaptă și inel de argint la degetul mijlociu al mîinii stîngi, însemne evidente ale agregării la divinitate; apoi, un toiag și veșminte speciale. Este interzis ca *bogon*-ul să fie atins, iar numele său anterior întronării nu trebuie să mai fie pronunțat; i se vorbește numai în vechiul dialect sarakole; i se oferă trufandale și este supus unui regim alimentar special. Există un hogon al fiecărui trib sau clan și un Mare Hogon; primul este întronat prin remiterea însemnelor și prin conducerea la templu ce îi va servi de locu-

1. Despre alăptarea divină, *ibidem*, pp. 63-65 și 222.

ință începînd din acel moment. Cînd un Mare Hogon moare, decesul este ascuns poporului timp de trei ani. Apoi, este anunțat, se cere părerea zeului, au loc mari serbări publice, consiliul alege noul hogon căruia i se transmit însemnele. „Însoțit” de mulțimea demnitarilor și de tineri dansînd, noul hogon merge la templul zeului, o colibă foarte ornamentată care va fi, din acel moment, locuința sa sacră. Această plimbare este considerată ca fiind cortegiul funerar al hogonului ; căci, din momentul intrării sale în casa hogonală, după ce a luat în posesie „însemnele alianței”, servitorul mare-preot al divinității este considerat de către familia sa¹ mort.

Opusul riturilor de inițiere îl constituie riturile de proscriere, de expulzare și de excomunicare, care sînt în esență rituri de separare și de desacralizare. Cele ale Bisericii catolice sînt destul de cunoscute. Vom remarca, așa cum a observat Rob. Smith², că principiul excomunicării și al consacării este același : a pune deoparte un obiect sau o ființă bine determinate ; de unde, identitatea între anumite rituri de detaliu.

Ordinea în care am clasat diferitele societăți speciale pentru a examina riturile lor de admitere nu este întâmplătoare, ci se bazează pe diferența între elementele lor caracteristice. Aceasta înseamnă că nu admit clasificările și teoriile lui Schurtz, nici pe cele ale lui Webster. Cel din urmă, mai ales, vede forme de degenerescență acolo unde eu văd forme de debut. Cît despre Schurtz³, el a fost frapat de asemănarea uimitoare dintre riturile de inițiere, la societățile totemice, dintre confrerii, la societățile secrete și la clasele de vîrstă, și a tras concluzia din această similitudine că instituțiile enumerate coincid. S-ar putea continua în această direcție. Dar, întrucît obiectul prezentului volum este să demonstreze că în astfel de cazuri, ca și în numeroase altele, este vorba despre o categorie perfect caracterizată de rituri, asemănătoare deoarece au același obiect, este evident că teoria lui Schurtz mi se pare inadmisibilă⁴.

Pe întreaga perioadă a noviciatului, legăturile obișnuite, atît economice cît și juridice, sînt modificate, uneori chiar rupte.

-
1. L. Desplagnes, *Le Plateau Central Nigérien*, Paris, 1907, pp. 321-328 ; la un trib din cîmpia Barasana, indigenii ăuudio din Ouol, ceremoniile sînt oarecum diferite și presupun, printre altele, un rit de refuz, în legătură cu care vezi lucrarea mea *Religions, Moeurs et Légendes*, pp. 137-154. Și în acest caz, hogonul este considerat mort pentru mediul său anterior.
 2. Rob. Smith, *Die Religion der Smiten*, pp. 118-119.
 3. H. Schurtz, *Alterklassen und Männerbünde*, p. 392.
 4. Fiind prea restrînsă, și teoria lui Frazer este inacceptabilă, *The Golden Bough*, vol. I, pp. 344 și urm., reluată de Hubert și Mauss, *Essai sur la nature et la*

Novicii se situează în afara societății, iar societatea nu poate face nimic pentru ei, cu atât mai puțin dacă sînt sacri, sfinți, deci intangibili, periculoși, aidoma zeilor. Astfel încît dacă, pe de o parte, tabuurile, ca rituri negative, ridică o barieră între novici și societatea generală, pe de altă parte însă, societatea se află fără apărare față de faptele întreprinse de novici. Astfel se explică, cît se poate de simplu, un fapt relevat la numeroase populații și rămas de neînțeles pentru observatori. În timpul noviciatului, tinerii pot fura și jefui după bunul lor plac sau se pot hrăni și împodobi pe cheltuiala comunității. Două exemple sînt suficiente în acest context. În Liberia, în timp ce, pe de o parte, tinerii vai sînt instruiți cu privire la obiceiurile juridice și politice ale poporului lor, pe de altă parte, „furtul nu pare a constitui pentru novici un delict căci, sub îndrumarea educatorilor lor, se dedau unor atacuri nocturne, asupra satelor din vecinătate și, prin violență sau viclenie, fură tot ceea ce le poate folosi la ceva (orez, banane, găini și alte mijloace de subzistență), ducînd prada în pădurea sacră”. Aceasta, deși au plantații speciale care le furnizează alimentele necesare¹. De asemenea, în arhipelagul Bismark, în timpul ceremoniilor de inițiere, membrii societăților duk-duk și ingit pot să fure și să jefuiască casele și plantațiile, avînd grijă să lase intacte doar bunurile celorlalți membri ai societății secrete². Aceste jafuri au luat ulterior forma unor biruri în monedă locală, așa cum se petrec lucrurile în întreaga Melanezie.

Cvasigeneralitatea acestui fapt este, de altfel, cunoscută³ dar, pentru a-i înțelege mecanismul se cuvine să reamintim că o derogare generală, o suspendare a vieții sociale marchează și perioadele de interimat și perioada de prag între funeraliile provizorii și cele definitive. Astfel s-ar explica cel puțin parțial, derogarea sexuală permisă, la anumite popoare, între începutul logodnei și încheierea căsătoriei, prin apropierea femeii de un anumit bărbat (Australia etc.). Deși suspendarea regulilor obișnuite ale vieții nu duce întotdeauna la astfel de excese, ea rămîne un element esențial al perioadelor de prag.

fonction du sacrifice. În *Année sociologique*, vol. II, p. 90, se afirmă că riturile de inițiere au ca obiect introducerea unui suflet într-un corp; or, dacă ar fi astfel, am întîlni o întreagă serie de rituri de schimbare a sufletului, analoge celor din anumite ceremonii medicale.

1. J. Büttikofer, *Reisebilder aus Liberia*, Leiden, 1890, vol. II, pp. 305-306.
2. Cf. R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, 1907, pp. 609-610.
3. În Africa de vest (coloniile franceze), însemnul inițierii este circumcizia și dreptul de a fura al novicilor durează pînă la cicatrizarea completă a răni, adică aproximativ trei săptămîni. Lasnet, *Mission au Senegal*, Paris, p. 50 (peuli); 65 (laobi); 77 (toucouleurs), 89 (malinke); 101 (soninke); 127 (khassonké); 145 (sereri) etc.

CAPITOLUL VII

LOGODNA ȘI CĂSĂTORIA

Logodna ca perioadă de prag – Categoriile de rituri care constituie ceremoniile de logodnă și de căsătorie – Perioada de prag la populațiile kalmyk (poligini), toda și bhotia (poliandri) – Riturile de separare : riturile numite de răpire sau de furt – Rituri de solidaritate sexuală restrânsă – Rituri de solidaritate pe bază de rudenie – Rituri de solidaritate locală – Rituri de separare – Rituri de agregare – Durata și semnificația perioadei de prag – Căsătoriile multiple sincrone – Asemănări între ceremoniile de căsătorie și cele de adopție, de întronare, de inițiere – Riturile de divorț

Pentru capitolul de față, dispunem de numeroase documente detaliate, dar monografiile explicative lipsesc iar interpretările care trebuie trecute în revistă diferă foarte mult. Și în acest caz vom descoperi schema riturilor de trecere și necesitatea unor secvențe rituale. Unii teoreticieni însă, considerând riturile izolat, în loc să compare între ele ceremoniile în întregul lor, s-au pierdut în interpretări înguste și, adesea, complicate.

Am văzut copilul admis la adolescență și la pubertate socială. Stadiul următor este vârsta adultă, evidențiată cel mai bine de întemeierea unei familii. Această schimbare de categorie socială este cea mai importantă, deoarece antrenează pentru cel puțin unul din soți o schimbare a familiei, a clanului, a satului, a tribului; uneori, proaspăt căsătoriții vor locui într-o casă nouă. Schimbarea de domiciliu este marcată prin ceremonii, riturile de separare jucând în acest caz un rol esențial în respectiva trecere materială.

Pe de altă parte, date fiind numărul și importanța grupurilor afectate de această uniune socializată a doi dintre membrii lor, e normal ca perioada de prag să aibă în acest caz o mare importanță. O astfel de perioadă este cea numită în mod obișnuit *logodnă*¹ și ea formează, la numeroase popoare, o secțiune

1. Cea mai bună lucrare pe care o cunosc, referitoare la logodna studiată atât din punct de vedere ritual, cât și juridic, este cea a lui R. Corso, *Gli sponsali popolari*, în: *Rev. des Et. Ethnogr. et. Sociol.*, 1908, nov.-dec.; totuși, nu poate

specială, autonomă, a ceremoniilor de căsătorie. *Logodna* presupune *rituri* de separare și rituri de prag și ia sfârșit fie prin rituri de agregare preliminară la noul mediu, fie de separare de prag, considerat ca mediu autonom. Urmează riturile de căsătorie, care conțin mai ales rituri de agregare definitivă la noul mediu și, uneori – mai rar decât se credea la început, – rituri de unire individuală. Astfel, schema riturilor de trecere este mai complicată în acest caz decât în cel al ceremoniilor deja studiate.

În descrierile care urmează vom vedea în acțiune succesiunea acestor rituri, vom remarca paralelismul descrierilor și faptul – care face inutilă orice discuție cu privire la teoria individualistă și contagionistă a lui Crawley¹ – că nunta este un act social.

Unele rituri se clasifică așa cum s-a arătat în capitolul I, în legătură cu sarcina, nașterea etc.: astfel, ceremoniile de căsătorie conțin și rituri de protecție și de fecundare, putând fi simpatetice sau contaginoste, animiste sau dinamiste, directe sau indirecte, pozitive sau negative (tabuuri). Tocmai această categorie de rituri a fost studiată mai mult pînă în prezent² și ele au atras atenția într-atît încît s-a ajuns să nu se mai vadă în ceremoniile de nuntă altceva decât rituri profilactice, cathartice și fecundatoare. E necesar să reacționăm împotriva unei asemenea simplificări, care se dovedește îngustă dacă studiem cu atenție descrierile detaliate ale ceremoniilor de nuntă la o populație oarecare, din Europa sau din Africa, din Asia sau din Oceania, antică sau actuală, civilizată sau semi-civilizată.

Întrucît asemenea rituri au fost bine studiate, în discuțiile următoare le voi lăsa deoparte, aceasta neînsemnînd că, dacă situez pe primul plan în prezentul studiu riturile de separare și de agregare ca atare și în succesiunea etapelor lor, aș dori să reduc toate elementele ceremoniilor de căsătorie la ele. Voi remarca de altfel că riturile de protecție și de fecundare par a se

fi acceptată opinia autorului conform căreia riturile (sărutul, darul, voalul miresei, buchetul, centura, unirea mîinilor, inelul, schimbul de pîine, fructe, vin etc.) nu au decît o valoare simbolică; ele realizează și o legătură materială.

1. Cf. Crawley, *Mystic Rose*, pp. 321, 350 etc. S. Hartland a observat pe bună dreptate caracterul colectiv al riturilor de agregare; majoritatea teoreticienilor din aceeași familie au neglijat studiul detaliat și sistematic al ceremoniilor, mai ales al celor de logodnă.
2. Atitudinea generală a teoreticienilor poate fi rezumată în următoarea afirmație a lui W. Crooke, *The Natives of Northern India*, Londra, 1907, p. 206: „căsătoria implică faptul că părțile se află sub influența unui tabu iar riturile au drept scop să contrabalanseze pericolele acestuia și, mai ales, pe cele care împiedică unirea să fie fecundă”. Voi remarca, date fiind afirmațiile din cap. I al lucrării de față, că „tabuul” nu poate fi „un pericol” ci este, prin definiție, un mijloc de prevenire a pericolului.

intercala întâmplător printre riturile de trecere propriu-zise. Comparând descrierile ceremoniilor de căsătorie la o aceeași populație, realizate de diverși observatori, se vede că succesiunea riturilor de trecere rămîne aceeași, dezacordul apărînd numai în privința datei, locului și detaliilor riturilor de protecție și de fecundație. Chiar și în acest caz, interpretarea fiecărui rit de detaliu nu este sigură iar cele două enumerări date în continuare trebuie privite ca incomplete. Se va vedea că, pentru multe rituri am respins interpretările îndeobște admise – bineînțeles nu pentru fiecare caz particular în care acel rit este executat, ci în general. Prezentarea, pentru fiecare caz, a dovezilor pe care le-am adunat ar fi transformat acest capitol într-un volum.

Complexitatea riturilor, precum și ființele și obiectele care li se supun pot să difere în funcție de tipul de familie ce urmează să se formeze¹; însă, în orice caz, cu excepția „mariajului liber”, de actul unirii a doi indivizi sînt interesate colectivități mai mult sau mai puțin vaste. Colectivitățile în chestiune sînt: 1⁰ cele două societăți sexuale, reprezentate uneori de cavalerii și domnișoarele de onoare, de rudele de sex masculin ale unei părți și de sex feminin ale celeilalte; 2⁰ grupurile de ascendenți, fie pe linie paternă, fie pe linie maternă; 3⁰ grupurile de ascendenți pe ambele linii, adică familiile în sensul obișnuit al cuvîntului și uneori familiile în sens larg, conținîndu-i pe toți cei înrudiți; 4⁰ societățile speciale (clan totemic, confrerie, clasă de vîrstă, comunitate de credincioși, corporație profesională, castă), cărora le aparține unul sau altul dintre tineri, sau ambii, părinții sau rudele lor; 5⁰ grupul local (cătun, sat, cartier al orașului, fermă etc.).

În plus, vom reaminti că o căsătorie are întotdeauna o importanță economică mai mare sau mai mică și că actele de ordin economic (stabilitate, plată, înapoiere a zestrei, fie a miresei, fie a mirelui, preț de cumpărare a miresei, angajarea logodnicului etc.) se împletesc cu riturile propriu-zise. Or, grupurile enumerate anterior sînt interesate, într-o măsură mai mare sau

1. Iată clasificarea lui N.-W. Thomas, *Kinship and marriage in Australia*, Cambridge, 1906, pp. 104-109: A. Promiscuitate: I. nereglementată: a) primară, b) secundară; II. reglementată: a) primară, b) secundară; B. Căsătorie: III. Poligamie, primară sau secundară, simplă sau adelfică, unilaterală sau bilaterală; IV. Poliandrie; V. Poliginie – aceleași diviziuni, dar întotdeauna unilaterale; VI. Monogamie; cele trei forme de căsătorie pot fi matrilocale, cu întoarcere și patrilocale; VII. Uniunea liberă și VIII. Legătura (cu sancțiune socială); toate aceste forme pot fi temporare și permanente. Forma de familie nu pare a influența succesiunea riturilor de logodnă și de căsătorie.

mai mică, de negocierile și de aranjamentele de natură economică. Dacă familia, satul, clanul trebuie să piardă o forță vie de producție, o fată sau un băiat, atunci e necesară cel puțin o anumită compensație. De aici provine împărțirea de alimente, de haine, de bijuterii și, mai ales, numeroasele rituri prin care se „răscumpără” ceva, de exemplu libera trecere spre noua locuință. Aceste „răscumpărări” coincid întotdeauna cu riturile de separare, încât pot fi considerate, cel puțin parțial, ca rituri de separare propriu-zise. În orice caz, elementul economic, de exemplu *kalym*-ul la turco-mongoli, este atât de important, încât ritul care încheie definitiv căsătoria nu se îndeplinește decât după vărsarea întregului *kalym*, aceasta însemnând uneori câțiva ani. În acest caz, perioada de prag se mărește fără însă ca relațiile sexuale între soți să fie afectate.

Astfel, la bașkiri¹, căsătoriile pot fi hotărâte încă de pe când viitorii soți se află la o vîrstă fragedă, pețitorii (*svaty* la slavi) fiind cei care poartă negocierile economice: suma și termenul de plată pentru *kalym* sau „prețul de cumpărare” al fetei, cui îi aparține *kalym*-ul în mod legal². Acordul asupra *kalym*-ului se face cunoscut printr-o masă în comun, urmată de vizite reciproce între cele două familii, cu schimburi de cadouri oferite de rude, prieteni și vecini. În timpul acestor vizite, bărbații și femeile stau în camere separate. Odată schimbul de cadouri terminat, logodnicul este liber să își vadă logodnica la ea acasă, să trăiască în casa ei, dacă locuiește în alt sat, singurele condiții fiind: 1^o să nu se arate soacrei; 2^o să nu privească fața logodnicei; din acest motiv, el vine noaptea. Copilul născut în această perioadă de prag era încredințat spre îngrijire mamei fetei. „Pe scurt, raporturile dintre cei doi tineri sînt maritale și numai moartea le poate rupe”, în ultimul caz aplicîndu-se leviratul.

În acest sens, voi sublinia că leviratul este bazat pe argumente nu doar de ordin economic, ci și ritual: dacă un nou membru este agregat la familie, ar fi necesare ceremonii spe-

-
1. P. Nazarov, *K etnografii Bashkir*, Ethnografitcheskoe obozrenie, fasc. IV (1890), pp. 186-189.
 2. Dacă studiem în detaliu valoarea *kalym*-ului la populațiile uralo-altaice și îl comparăm cu prețul de cumpărare al vitelor, dacă socotim și darurile și cheltuielile de nuntă aflate în sarcina părinților fetei și, în final, observăm cui îi aparține legal *kalym*-ul, total sau parțial, constatăm că termenii ca „preț de cumpărare” și „zestre” sînt inexacti; există în acest caz un sistem de „compensații” care constituie o instituție specială și este echivalent pentru un economist cu sistemul *potlach*-ului de la amerindieni, cu marile serbări date de șefii de trib negri etc. Există o centralizare și o descentralizare alternative ale bogățiilor, astfel încît se evită concentrarea lor în sensul dat de Marx.

ciale pentru a-l scoate; or, noua legătură a unit nu numai doi indivizi ci, înainte de toate, două colectivități, care țin acum să-și păstreze coeziunea. Faptul se remarcă în riturile de divorț.

Revenind la bașkiri: după ce *kalym*-ul a fost plătit integral, ceea ce nu se întâmplă uneori decât după un anumit număr de ani, tatăl fetei organizează pe cheltuiala logodnicului o masă la care sînt invitați toți membrii celor două familii și *mullab*-ul (preot musulman); soții mănîncă într-o încăpere separată, unde nu pătrund decât rudele foarte apropiate. La căderea serii, prietenele fetei o ascund în curte sau în sat; soțul o caută, uneori întreaga noapte. După ce o găsește, o încredințează din nou în grija prietenelor ei și se întoarce în camera specială, unde s-au adunat toți invitații. Înainte de a intra însă, el trebuie să rupă cu piciorul un fir roșu ținut de două femei în dreptul ușii. Dacă nu vede firul și se împiedică sau cade, toată lumea își bate joc de el. Apoi se așază, iar oaspeții pleacă unul câte unul; cînd rămîne singur, prietenele îi aduc logodnica și se retrag. Ea îi scoate cizmele, el încearcă să o sărute; ea îl respinge; el îi dă o mone-dă de argint și ea îl sărută. A doua zi, fata însoțită de prietenele ei își ia adio de la fiecare membru al familiei sale; se urcă apoi într-o căruță și pleacă în familia soțului; ea nu trebuie să își arate fața socrului timp de mai mult de un an. Ruperea firului este un rit de trecere; ascunderea și găsirea logodnicei este un rit de separare de grupul sexual local. După cum se vede, logodna presupune unirea sexuală, dar căsătoria ca act social nu se încheie decât după lichidarea stipulațiilor economice.

La aceleași concluzii se ajunge studiind ceremoniile unei populații poliandre, și nu poligine. „Etapetele” sînt net marcate în ceremoniile toda descrise în detaliu de H. Rivers¹; însă pentru a le înțelege, ar trebui să intrăm în detaliile sistemului de înrudire și sistemului de clanuri la populația toda. Amintesc doar că aceste ceremonii încep înainte de pubertate și se continuă pînă după sarcină². În consecință, voi cita succesiunea unor asemenea ceremonii la populațiile bhotia din Tibetul meridional și din Sikkim: 1⁰ magicienii hotărăsc dacă proiectata

1. H.-H. Rivers, *The Toda*, Londra, 1906, pp. 502-539.

2. Pentru un alt caz de rituri de căsătorie formînd un tot unitar cu riturile de inițiere și riturile de sarcină, a se vedea Ch. Delhaise, *Ethnographie Congolaise: chez les Wabemba*, in: *Bull. Soc. Belge Géogr.* 1908, pp. 185-207. Succesiunea se încadrează în schema generală. Cît despre cazurile de «ingambament» ele sînt cu mult mai numeroase și mai sistematizate decât crezusem, încît ar merita o monografie specială, cu atît mai mult cu cît acest fenomen, foarte important pentru înțelegerea funcționării societăților semi-civilizate, nu mi se pare a fi fost studiat pînă acum.

căsătorie va fi una favorabilă sau nu; 2^o unchii fetei și cei ai băiatului se adună în casa băiatului, apoi merg în casa fetei și o cer în căsătorie; 3^o dacă darurile aduse de ei sînt acceptate (ceremonia *nangchang*), afacerea este încheiată; se fixează suma dată ca zestre și 4^o intermediarilor li se oferă o masă rituală însoțită de rugăciuni (ceremonie numită *kbelen*). După aceste două ceremonii, care sînt după cum vedem rituri de agregare la două familii, băiatul și fata se pot întîlni neîngrădit; 5^o după un an, urmează ceremonia *nyen*: o masă (pe cheltuiala părinților logodnicului), la care asistă rudele celor două părți; se plătește prețul fetei; 6^o la un an după *nyen* are loc ceremonia *changthoong*: a) un magician determină ziua prielnică pentru plecarea logodnicei din casa părinților; b) se organizează o mare serbare la care sînt invitați preoți lama; c) doi bărbați, numiți în acel moment „hoți”, pătrund cu forța în casă, chipurile pentru a fura logodnica; este simulată o luptă; „hoții” sînt bătuți și li se azvîrle în gură carne pe jumătate friptă; ei nu pot scăpa decît plătindu-i pe paznicii logodnicei. După două zile, „hoților” li se aduc onoruri fiind numiți „strategi fericiți”; d) invitații oferă cadouri logodnicei și rudelor sale; e) alaiul de plecare, petreceri; f) părinții băiatului vin în întîmpinarea alaiului, îi conduc pe toți la ei acasă; petreceri timp de două sau trei zile; g) fata și rudele ei se reîntorc la casele lor; 7^o după un alt an, ceremonia numită *palokb*: rudele fetei îi dau zestrea (de două ori sau mai mult suma care a fost plătită pentru ea) și este condusă în grup la logodnic unde rămîne de această dată definitiv¹. Prin urmare, la populația bhotia, ceremoniile de logodnă și de căsătorie durează cel puțin trei ani.

Studiind riturile de separare, va trebui să discut mai întîi despre o întregă clasă de rituri, foarte asemănătoare unele cu altele, considerate de obicei ca fiind „reminiscente ale căsătoriei prin furt sau prin răpire”². Un astfel de procedeu de

-
1. A. Earle, *Note on polyandry in Sikkim and Tibet*, in: *Census of India, 1901*, vol. VI, part. I, Appendice V, pp. XXVIII-XXIX.
 2. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, Oldenburg și Leipzig, 1887, vol. I, p. 324, deosebește: A. răpirea fetei împotriva voinței sale: 1. în război; 2. de către un tînăr sau de prietenii lui, din interiorul sau din afara tribului; B. după înțelegerea între părțile interesate: 1. după stipularea faptului că va urma căsătoria; 2. după înțelegerea celor două familii; C. ca „joc de nuntă”. Se observă că ultimele trei cazuri sînt simple rituri, că primele două sînt individuale și sporadice iar primul furnizează sclave, și nu femei bucurîndu-se de drepturile tribale. Westermarck, *Origin of human marriage*, 1891, nu a adăugat nimic nou punctelor de vedere aparținînd lui Post sau altor istorici ai familiei; pentru documente asupra riturilor de căsătorie în Africa, cf. Post, *ibidem*, pp. 326-398.

unire *socială permanentă* nu a fost întâlnit decât foarte rar sub formă de instituție și trebuie acceptată fără puțință de tăgadă opinia lui E. Grosse că el reprezintă o formă individuală, sporadică și anormală. În plus, femeile astfel obținute de grupuri întregi, de exemplu în cursul incursiunilor de jaf, rămân în continuare sclave sau concubine fiind, de regulă, considerate inferioare femeilor din același clan sau trib cu cel al răpitorilor, cu care aceștia din urmă se unesc prin ceremonii speciale, ce nu au loc în cazul femeilor din alte triburi sau clanuri, luate cu forța.

Pe de altă parte, dacă doi îndrăgostiți vor să se căsătorească împotriva voinței familiilor lor ori împotriva regulilor sociale care le par mai mult sau mai puțin inutile sau absurde, de obicei are loc o acomodare cu noua lor stare; sau se acceptă faptul împlinit, sau se execută numai o parte din ceremonii; dar ansamblul acestor ceremonii continuă să existe sub forme stabile pentru toți cei care încheie o căsătorie conform cu obiceiurile tribului. Astfel încât pretinsa instituție a căsătoriei prin răpire se bazează nu pe fapte observate direct, ci pe interpretarea unei întregi categorii de rituri speciale care nu puteau fi explicate altfel.

E suficient să citim fără idei preconcepute descrierile detaliate și să facem o apropiere între riturile de „răpire” și cele de inițiere analoge, pentru a înțelege că este vorba într-adevăr de o răpire, dar nu în sensul admis, de reminiscențe ale unei instituții. Nu este o reminiscență, ci un fapt actual, repetat la fiecare inițiere și la fiecare căsătorie, la fiecare moarte, și care constă într-o schimbare de mediu și de stare a unor indivizi. Căsătoria înseamnă trecerea de la societatea copilăriei sau adolescenței la societatea adultă; de la un anumit clan la altul; de la o familie la alta; adesea, de la un sat la altul. Această sciziune a individului de unele medii le slăbește pe acestea, dar le întărește pe altele; slăbirea este deopotrivă numerică (deci dinamică), economică și sentimentală. De aici, provin practicile celor deveniți mai puternici compensând într-o oarecare măsură slăbirea mediilor de care sînt legați prin consangvinitate, conaționalitate și reciprocitate reală sau potențială. Riturile numite de furt sau de răpire exprimă rezistența opusă de mediile afectate; după valoarea celui plecat sau după bunăstarea comparată a părților, rezistența e mai puternică sau mai slabă. Compensările pot fi sub formă de zestre, daruri, ospețe, serbări

publice, bani plătiți pentru răscumpărarea unor obstacole puse la plecare de către partea asociată. În fine, trebuie să se țină seama de sentimente care, deși nu sînt exprimate ca la noi în literatură și în formule populare, există și la semi-civilizați. Când o fată își părăsește mama, plînsetele, deși rituale de cele mai multe ori, nu răspund într-o măsură mai redusă unui sentiment real de durere; prietenele și prietenii viitorilor soți pot suferi la rîndul lor, manifestîndu-se uneori într-un mod foarte diferit de al nostru.

Acestea fiind spuse, voi rezuma una din descrierile care au fost cel mai adesea citate pentru a dovedi vechea teorie a „căsătoriei prin răpire”. Descrierea, prezentată de Burckhardt¹, se referă la ceremoniile de căsătorie la arabii din Sinai: 1⁰ tînărul și doi însoțitori răpesc fata în munți și o duc în cortul propriului său tată; 2⁰ cu cît fata se împotrivese mai mult, cu atît „este mai aplaudată de prietenele ei”; 3⁰ tinerii o duc cu forța în încăperile femeilor; 4⁰ o rudă a viitorului soț o acoperă cu o pătură și strigă: „nimeni altul decît (și îl numește pe viitorul soț) nu te va acoperi”; 5⁰ mama fetei și rudele ei o îmbracă în veșminte de ceremonie; 6⁰ este așezată pe o cămilă, iar ea continuă să se zbată, în timp ce prietenii logodnicului o țin; 7⁰ înconjoară astfel de trei ori cortul, iar prietenele ei o jelesc; 8⁰ apoi este dusă în încăperea femeilor din cortul logodnicului; 9⁰ dacă acest cort este îndepărtat, ea plînge tot timpul drumului. Este evident că în acest caz are loc o separare a fetei de grupul format din fetele din locul de origine, dar pentru ca răpirea să reușească, ar trebui ca toată familia și întreg tribul fetei să se opună la ceea ce întreprinde tribul, familia și însoțitorii tînărului. În loc de aceasta, sînt reprezentate în luptă doar cele două clase de vîrstă.

Adesea însă fata e apărută nu numai de fetele de vîrsta ei, ci de toate femeile tinere sau bătrîne, măritate sau văduve, înrudite sau din același trib cu ea. Într-un asemenea caz, cum este și cel al tribului khond, după cum vom vedea în continuare, nu mai este vorba de o solidaritate de clasă de vîrstă, ci de o solidaritate sexuală restrînsă. Nu cunosc cazuri în care solidaritatea sexuală să fie generală, adică fetele și femeile din familia, clanul și tribul tînărului să se opună la rîndul lor la intrarea logodnicei. Este un argument suficient pentru a răsturna teoria lui Crawley care a observat pe bună dreptate²,

1. Burckhardt, *Voyage en Arabie*, vol. III, pp. 190 și urm.

2. E. Crawley, *The Mystic Rose*, pp. 333, 354 și urm., 367 și urm. etc.

după Fison, Westermarck¹ și E. Grosse², că „reminiscența căsătoriei prin răpire” este o fantezie, pretinzând însă că „fata este smulsă în primul rînd din rîndul semenelor de același sex, și nu din trib sau din familie”³. Ea nu poate fi smulsă societății sexuale nici „în primul, nici în al doilea rînd”, pentru simplul motiv că ea nu își schimbă sexul. Părăsește însă o anumită societate sexuală restrînsă, atît familială cît și locală, pentru a fi agregată la o altă societate sexuală restrînsă, atît familială cît și locală. Acest lucru este evidențiat de următorul rit al samoiezilor⁴. Samoiezii „căutau o fată într-o altă familie decît a lor” (exogamie de clan); un intermediar conduce negocierile *kalym*-ului, care aparține jumătate tatălui, jumătate celorlalte rude ale miresei; masă pe cheltuiala socrului și a mirelui; tatăl pregătește „darul de a doua zi după nuntă”. În ziua fixată, „pretendentul însoțit de mai multe femei străine de familia fetei vine să își caute soția; sînt vizitate toate rudele care au partea lor din *kalym*; aceștia fac un mic dar soților; femeile aduse de soț o iau pe mireasă, o așază cu forța într-o sanie, se înhamă la aceasta și pleacă”; darurile primite sînt încărcate pe sâni; mirele se află în ultima sanie; sosind în iurta soțului, soția pregătește așternuturile pentru amîndoi; ei se culcă în același pat, dar relațiile sexuale nu au loc decît după o lună; soțul face

-
1. Acesta tinde să adopte teoria lui Spencer, după care rezistența opusă de logodnică este o expresie a pudorii, devenită tradițională; faptul este valabil pentru cazuri individuale, dar nu explică de ce părțile aflate în luptă nu sînt întotdeauna aceleași, nici de ce această luptă nu este o instituție atît de universală ca și căsătoria însăși.
 2. E. Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, Fribourg-en-Brigau, 1896, pp. 107-108, vede în această ceremonie o reminiscență deformată a adevăratelor răpiri din timpul războaielor la populațiile devenite pașnice, care mai țin la onoarea lor de a-și păstra un renume de bravură.
 3. Crawley, *loc. cit.*, pp. 351-352, 370 etc. Riturile de solidaritate sexuală s-au dezvoltat mai ales în lumea islamică, unde separarea sexuală este valabilă pentru întreaga viață socială. Comparați, pentru Africa de Nord, descrierile lui Gaudefroy-Demombynes: *Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*, Paris, 1901 și *Coutumes de mariage en Algérie*, in: *Extr. Rev. Trad. Pop.*, 1907; Dousté, *Merrâkech, passim* (bibliografie detaliată pentru Africa de Nord, p. 334), *Archives Marocaines* și *Revue Africaine, passim*; K. Narbeshuber, *Aus dem Leben der Arabischen Bevölkerung in Sfax*, Leipzig, 1907, pp. 11-16 și note; E. Destaing, *Étude sur le dialecte berbère des Beni-Snous*, vol. I, Paris, 1907, pp. 287-291, unde se afirmă că logodnicul, pentru a intra în camera unde îl așteaptă fata, este obligat să sară pe deasupra mamei acesteia culcată pe prag (p. 289); în toate aceste ceremonii, adesea foarte complicate, se regăsesc rituri de trecere sub multitudinea riturilor de protecție și de fecundare. La fel ca în alte ceremonii nord-africane, are loc întotdeauna o combinație de elemente berbere indigene cu elemente musulmane sau strict arabe.
 4. Pallas, *Voyages dans plusieurs provinces de l'Empire de Russie et dans l'Asie septentrionale*, Paris, an II, pp. 171-174.

un dar soacrei sale dacă soția era virgină, apoi periodic tînăra măritată își vizitează tatăl și de fiecare dată el trebuie să îi facă numeroase daruri (compensații la *kalym*); în caz de moarte a soției sau de despărțire, socrul înapoiază *kalym*-ul. Se observă că nu numai „prețul de cumpărare” (*kalym*-ul) al logodnicei este amplu compensat de cadourile care i se fac în mod obligatoriu, ci și că reprezentantele noii societăți sexuale restrînse sînt cele care o smulg cu forța pe fată din societatea adolescenței sale.

La populația khond din India meridională¹, de partea tinerei fete se află nu doar „însoțitoarele” sale ci și „femeile tinere din sat”. Cînd totul a fost convenit între familii, fata este îmbrăcată într-o stofă roșie și purtată de unchiul din partea mamei spre satul logodnicului, însoțită de tinerele femei din sat; alaiul aduce și darurile destinate logodnicului. Acesta, însoțit de tinerii din satul său, toți înarmați cu bețe de bambus, se postează pe drum; femeile îi atacă pe tineri cu bețe, pietre, bucăți de pămînt, iar ei se apără cu bețele de bambus. Pe măsură ce alaiul se apropie de sat, luptă încetează; unchiul logodnicului o ia pe logodnică și o duce în casa acestuia din urmă. „Lupta nu este doar un joc și adesea unii dintre bărbați sînt grav răniți.” Urmează masa în comun pe cheltuiiala logodnicului. Acest rit se regăsește la toate triburile khond, cu variante de detaliu. Îl citez deoarece Thurston² a văzut în el: „un excelent exemplu al vechiului obicei al căsătoriei prin furt”. Or: 1⁰ partea logodnicei este cea care împiedică înaintarea celei a logodnicului; 2⁰ se dă o luptă între două grupuri de sex și de origine diferite. Iată de ce văd în acest obicei un rit de separare a fetei de grupul său sexual anterior, și totodată de grupul ei de vîrstă, de familie și de sat.

În sfîrșit, în cazul următor, elementul sexual dispare iar lupta se duce între pretendent și colateralii sociali ai fetei. Termenul de „frate” trebuie luat aici în sensul că acesta are în sistemul de clasificare frați care reprezintă, fără îndoială, clanul totemic. În insulele Mabuiağ (din strîmtoarea Torres), fata era cea care îl cerea în căsătorie pe băiat. Ea făcea o brățară din ierburi, iar sora băiatului i-o prindea acestuia la încheietura mîinii; în schimb, el îi trimitea un *makamak* pe care fata și-l prindea la

-
1. E. Thurston, *Ethnographic notes in Southern India*, Madras, 1906, pp. 8-13. În paginile 1-131 din carte vom găsi o excelentă monografie detaliată a ceremoniilor de nuntă la diverse triburi din India meridională.
 2. *Ibidem*, p. 8.

gleznă; cei doi tineri își dădeau întâlnire ziua sau noaptea și aveau relații sexuale; băiatul făcea mici servicii pentru tatăl și pentru mama fetei, care se prefăceau că nu știu nimic; însă frații simulau o luptă cu îndrăgostitul, lovindu-l cu o bătă, o dată la picior și o dată la cap. Imediat după aceea, un frate al fetei o lua de mână și o dădea tânărului. Acesta strângea ulterior tot felul de bogății, care într-o anumită zi erau puse pe un covor, într-un loc public. În jur se strângeau toate rudele fetei. Fata era îmbrăcată cu haine de ceremonie și vopsită, o întovărășeau soțiile a doi dintre frații ei mai mari, care luau darurile, înmînîndu-le fetei, iar ea le împărțea fraților. Apoi avea loc o masă în comun, căsătoria fiind încheiată¹. După cum se vede, actul sexual este independent de unirea socială; au loc mai întâi rituri de agregare individuală, o perioadă de prag, un rit de separare și un rit de agregare socială, iar în final o compensare pentru pierderea suferită de grupul familial² – fondat pe sistemul totemic și clasificatoriu; cu toate acestea, femeia nu devenea membru al clanului soțului ei, ci soțul rămînea proprietar absolut „pentru că o plătise”³.

La ostiacii de pe malurile râului Irtîș⁴; din momentul în care alaiul nupțial se pune în mișcare pentru a merge în satul mirelui, tinerii din satul fetei opresc sania cu o funie, pe care nu o lasă decît dacă primesc un dar în bani aruncat de logodnică; apoi o opresc din nou, primesc iar bani și abia la a treia răs-cumpărare lasă sania să treacă. Reamintesc că femeile sînt în număr insuficient la ostiaci, aceștia fiind nevoiți să trăiască în uniune liberă cu femeile ruse.

Adesea – și atrag în mod deosebit atenția asupra acestui fapt – legăturile mirelui sau ale miresei cu mediile lor anterioare (de vîrstă, de sex, de rudenie, de trib) sînt atît de puternice încît sînt necesare mai multe încercări pentru a le rupe: de aici rezultă răpirile și numeroasele urmăriri în păduri sau munți, darea zestrei sau răs-cumpărările în etape, repetările de rituri. Uneori nici agregarea la noile medii (familie, clasă socială a femeilor sau a bărbaților căsătoriți, sau a indivizilor care și-au pierdut virginitatea, clanul, tribul etc.) nu este realizată din prima încercare; pe o durată mai lungă sau mai scurtă, noul

-
1. A.-C. Haddon, *Cambridge anthropological expedition to Torres Straits*, vol. V (1904), pp. 223-224; cf. și pp. 224-229 și vol. VI (1907), pp. 112-119.
 2. Cf. această idee exprimată în *ibidem*, p. 225.
 3. Pentru „compensațiile” de ordin economic, cf. *ibid.*, pp. 230-232.
 4. S. Patkanov, *Die Irtysch-Ostiaken*, vol. I, St. Petersburg, 1897, p. 141.

venit este un intrus, mai ales față de familia restrînsă. Astfel îmi explic tabuurile de socru și de soacră la ginere și noră, fluctuațiile în statutul femeii pînă la sarcină sau pînă la nașterea unui fiu. Uneori, apropierea dintre cele două familii, stabilită deja prin ceremonii anterioare unirii sexuale a soților, trebuie cimentată prin noi daruri, ospețe, pe scurt printr-o serie de ceremonii posteroare căsătoriei, care durează, de exemplu, 7 zile în Africa de Nord. Din descrierile lui Gaudefroy-Demombynes¹ pentru populația din Tlemcen, reiese faptul că bărbații din cele două familii, pe de o parte, toți bărbații și femeile din cele două familii, pe de altă parte, apoi toate femeile agregă la societatea lor specială pe noii veniți, bărbat și femeie; la Constantine, se pare că agregarea nu este valabilă decît pentru bărbații și femeile din cele două familii. Este creată astfel o nouă stare de echilibru între grupurile sexuale.

Ca rituri de separare voi cita, pe lîngă riturile „de răpire” despre care s-a vorbit: schimbarea hainelor, golirea unui vas de lapte și strivirea a trei fructe (la populația galla); tăierea, spargerea, aruncarea unui lucru care are legătură cu copilăria sau cu viața celibatarilor, despletirea, tăierea părului, raderea bărbii; închiderea ochilor; scoaterea bijuteriilor; a oferi unui zeu, ca ofrandă, jucăriile (păpuși etc.), bijuteriile, hainele de copil; perforarea prealabilă a himenului și toate celelalte mutilări; ruperea lăntșorului numit de virginitate; desfacerea centurii; schimbarea hranei și tabuurile alimentare temporare; împărțirea între prietenii din copilărie a jucăriilor, a bijuteriilor sau a unor „suvenire”; lovirea sau aducerea de injurii tovarășilor din copilărie sau a fi lovit sau înjurat de ei; a se spăla pe picioare sau a fi spălat pe picioare; baie, ungere etc.; a strica, a distruge sau a transporta vatra, zeitățile, obiectele sacre ale familiei inițiale; încrucișarea brațelor; acoperirea cu vâl, a se izola într-o litieră, un palanchin, o căruță etc.; a fi împins, maltrat; a voma etc.; schimbarea de nume, de personalitate; supunerea la tabuuri temporare sau definitive de muncă, sexuale etc.

În plus, includ în această categorie alte două rituri mai complexe. Cel care constă în a face să treacă întregul alai, mirii, sau doar unul dintre miri, pe deasupra unui lucru, poate fi interpretat, fără îndoială, în mai multe moduri, din descrieri reieșind că un fapt aparent identic nu este conceput ca atare

1. Gaudefroy-Demombynes, *Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*, Paris, 1901, pp. 71-76.

de către participanți. Se poate încăleca un obstacol și, în acest caz, dacă e vorba de o fată, poate fi un rit de fecundăție; se sare obstacolul, probabil pentru a sări dintr-o lume în alta sau de la o familie la alta; obstacolul este atins sau nu, și poate fi un rit de trecere, de defecundare sau de sacralizare (prezervare); cel care se supune ritului este ridicat în brațe fiind, deci, un rit de trecere, la fel ca la ruperea unui obstacol (un fir de-a curmezișul ușii, o barieră pe prag etc.), la spargerea unei uși sau la deschiderea ei prin constângere sau rugăciuni. Studiul unui asemenea rit nu se poate face decât reproducând documentele în detaliu¹.

La fel, ritul înlocuirii miresei sau mirelui² poate avea în unele cazuri ca obiect, așa cum crede Crawley, îndepărtarea pericolului „inoculării”; însă, conform descrierilor detaliate, cred că ritul urmărește de cele mai multe ori să evite slăbirea grupurilor interesate (clasă de vîrstă sexuală, familie etc.) încercînd să furnizeze sau să unească indivizi de o mai mică valoare socială generală și, mai ales, economică (fetiță sau femeie bătrînă, băiat etc.), fapt evidențiat de batjocurile adresate înlocuitorilor și de protestele prietenilor și rudelor mirelui sau miresei³.

Ajung la riturile de agregare. Adesea, în descrierile detaliate ale ceremoniilor de căsătorie prezentate de diverși observatori, aceștia au avut grijă să indice ritul cu importanța cea mai mare și care încheie întreg ansamblul negocierilor. De obicei, acest rit este masa în comun oferită imediat după vărsarea *kalym*-ului sau a zestreii, o masă în comun fără legătură cu stipulațiile economice, sau participarea în comun la o ceremonie religioasă propriu-zisă. Printre riturile de agregare, pot fi deosebite cele cu importanță individuală, care îi unesc pe cei doi tineri: darul sau schimbul de centuri, de brățări, inele⁴, haine purtate;

-
1. Pentru documente, referințe și teorii diferite de ale mele, vezi: S. Hartland, *Legend of Perseus*, vol. I, pp. 173 și urm.; E. Crawley, *Mystic Rose*, p. 337; W. Crooke, *The lifting of the bride*, in: *Folk-Lore*, vol. XXII (1902), pp. 226-244; Trumbull, *The threshold covenant*, pp. 140-143.
 2. Pentru dovezi în acest sens, printre alții H. Hepding, *Die falsche Braut*, in: *Hessische Blätter für Volkskunde*, vol. V (1906), pp. 161-164; E. Thurston, *Ethnogr. Notes in South. India*, Madras, 1906, pp. 3, 29; observăm aici că mirele este cel care merge să locuiască la soția sa; de asemenea el este cel substituit.
 3. Citez tabuurile de soacră în cazul ginerelui, de socru în cazul norei etc., în care Tylor dorea să vadă un *cutting*, un rit de separare (*Journ. Anthropol. Inst.*, vol. XVIII, 1887, pp. 246 sq.); Crawley însă, *loc. cit.*, p. 406, le plasează în categoria mai vastă a tabuurilor de solidaritate sexuală.
 4. Despre puterea de constrîngere a inelului nupțial ca temă de legendă, cf. P. Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*, Paris, 1907, pp. 255-257.

unirea cu o aceeași legătură; înnodarea unor părți ale hainelor unele de altele; atingerea reciprocă¹; folosirea obiectelor care aparțin celuiilalt (lapte, betel, tutun, unelte etc.); a oferi celuiilalt ceva de băut sau de mâncat, a mânca împreună (comuniune, *confarreatio*); învelirea cu aceeași haină sau vâl etc.; așezarea pe același scaun; a bea sîngele unul altuia; a mânca din același fel de mâncare sau din aceeași farfurie; a bea din același lichid sau din același recipient etc.; a se masa, freca sau unge (cu sînge, argilă), a se spăla unul pe altul, a intra în casa nouă etc. Este vorba aici de rituri de unire propriu-zise; riturile de agregare au o importanță colectivă, fie că leagă unul sau altul dintre indivizi la grupări noi, fie unesc două sau mai multe grupări. În această categorie intră: schimburile de daruri², schimburile de surori (Australia, Bassa-Komo din Africa Occidentală etc.), participarea la ceremonii colective, cum ar fi dansurile rituale, mesele de logodnă sau de nuntă, vizitele reciproce; întoarcerea vizitelor; îmbrăcarea hainelor aparținînd femeilor și bărbaților căsătoriți sau adulți; pentru femeie, a fi însărcinată sau a naște. Unele rituri sînt simultan individuale și colective: astfel, acceptarea unui dar are o putere de constrîngere nu numai pentru individul care îl acceptă, ci și pentru grupurile cărora îi aparține; este, adesea, primul dintre riturile de logodnă.

Ca rit de agregare special, voi semnala „căsătoria cu copacul”, care i-a intrigat adesea pe teoreticieni: faptul poate fi ușor înțeles dacă ne reamintim că, în unele cazuri, la populația kol din Bengal³ de exemplu, nunta este o ceremonie de inițiere și, totodată, agregarea la clanul totemic. În zilele noastre, căsătoria se oficiază între 16 și 18 ani la băieți și între 14 și 16 ani la fete, dar altădată vîrsta era mai înaintată. Faptele asupra cărora atrag atenția sînt următoarele: sufletele morților merg într-un loc anume, dar copiii nu pot ajunge acolo deoarece nu au suflet; ei nu pot deveni nici demoni; pînă la căsătorie, copilul nu este supus tabuurilor alimentare ale clanului său și poate avea relații sexuale fără să țină seama de regula exogamică; căsătoria îi conferă suflet, agregîndu-l la clan; clanurile kol

-
1. În detaliu: prinderea de mîini, înlănțuirea degetelor, sărutul, îmbrățișarea, atingerea și apăsarea capetelor unul de altul, așezarea unul peste altul sau unul în spatele celuiilalt.
 2. Refuzul de a accepta darul este un semn al neacceptării unirii propuse; iar în cazul logodnelor înainte de naștere sau la vîrste mici, înapoierea darului semnifică ruperea înțelegerii.
 3. F. Hahn, *Einführung in das Gebiet der Kolsmission*, Gütersloh, 1907, pp. 74-82, 87-88. Kol constituie o diviziune a populației munda.

sînt totemice; principalele totemuri sînt fructul de mango și planta mahua (*bazzia latifolia*); unul din riturile de căsătorie la koli constă în a căsători mai întîi, printr-o îmbrățișare, pe băiat cu mango și pe fată cu mahua. Acest ansamblu de fapte mă conduce la ideea că în căsătoria „factice” trebuie văzut nu un transfer de personalitate pentru „a asigura succesul adevăratei ceremonii”¹, ci un rit de inițiere la clanul totemic, întrepătruns cu ceremoniile de căsătorie, care la koli sînt ceremonii de intrare în clan. Un individ exclus din clan pentru un motiv sau altul poate să reîntre în clan adunîndu-i pe reprezentanții diferitelor sate și dînd preotului din satul său să sacrifice o capră albă sau un bou alb. Trebuie să bea din sîngele animalului sau să stropească cu el acoperișul casei sale, invocîndu-l pe Zeul-Soare; apoi carnea este mîncată de toți reprezentanții clanului².

Toate aceste rituri de agregare trebuie luate nu în sens simbolic, ci în unul strict material, funia care leagă, inelul, brățara, coroana care înconjoară etc. au o acțiune reală, coercitivă. Foarte interesante din acest punct de vedere sînt riturile legate de prag³ și de uși; acestea sînt trecute cu forța sau cu consimțămîntul locuitorilor din lumea în care se intră. Astfel, în Palestina, tînăra se apropie de casa viitorului său soț purtînd pe cap un ulcior plin cu apă; cînd trece pragul, acesta răstoarnă urciorul; este vorba aici nu de o libație, așa cum crede Turbull, ci de o separare de vechiul mediu și o agregare la cel nou printr-un fel de botez. În insula Skarpanto, este rupt un băț pus de-a curmezișul ușii. Chavannes îmi semnaleză un rit chinezesc interesant în care trecerea materială nu se realizează o singură dată, ci în etape⁴: la un trib din grupul etnic ho-mi (Yunnan-ul meridional), cînd viitorul ginere vine să ia soția din casa viitorului socru, „socrul îl conduce pe ginere, punîndu-l să treacă prin a doua și prin a treia cameră și să traverseze pavilionul cu cărți spre a intra în pavilionul de toaletă. La fiecare ușă, un slujitor anunță cu voce tare ritul ce trebuie îndeplinit iar ginerele se prosternează de două ori. Este ceea

-
1. Crawley, *The Mystic Rose*, pp. 340-341. Ritul căsătoriei cu arborele, descris de Dalton, *Ethnology of Bengal*, p. 194, ar fi căzut în desuetudine, după H.-H. Risley, *Census of India, 1901*, vol. I, *Ethnographic Appendices*, p. 155; totuși Hahn pare să fi fost un martor ocular; cf. și lui Thurston, *loc. cit.*, pp. 44-47.
 2. Hahn, *loc. cit.*, p. 159.
 3. Clay Trumbull, *The threshold covenant*, pp. 26-29.
 4. *T'oung-Pao*, dec. 1905, pp. 602-603.

ce se numește «prosternarea la uși» (*pai men*). Deoarece (socrul) permite să fie văzută fata, el acordă o mare importanță ușilor și îi face greutăți ginerelui¹.

La ceremiși², alaiul care vine s-o caute pe mireasă este oprit la porțile gospodăriei părinților ei; un *sabus* (conducătorul ceremoniei) intră în izbă, iar proprietarul îi oferă mîncare și băutură; *sabus*-ul cere permisiunea ca alaiul să intre; tatăl fetei întreabă dacă nu s-a pierdut ceva; da, spune *sabus*-ul, cutare (mirele) a pierdut una din mînele hainei și noi venim să vedem dacă nu cumva este la dumneavoastră; tatăl spune că nu, *sabus*-ul pleacă, apoi se întoarce, și abia a treia oară tatăl răspunde da, porțile se deschid și încep riturile de agregare.

Perioada de prag poate avea sau nu o semnificație sexuală. La unele populații, logodnicii au relații sexuale iar copiii concepuți sau născuți în această perioadă sînt considerați legitimi (cf. cazurilor citate mai sus). În alte cazuri, separarea celor doi tineri este absolută iar copilul născut prin încălcarea regulei nu ar fi acceptat în familie sau în societate. Astfel, „laponii nu permit niciodată ca logodnicii să se culce împreună înainte de ziua nunții; dacă s-ar întîmpla așa ceva, copilul ar fi declarat bastard, chiar dacă s-ar dovedi că a fost conceput după logodnă. Fie băiat, fie fată, acest copil este întotdeauna ultimul dintre frații și surorile sale, și cel mai demn de dispreț; dacă ajunge să crească mare și să muncească la îngrijirea renilor, este alungat adesea din casă”³. Ultimul detaliu este interesant prin aceea că arată cum acest copil păstrează calitățile și defecatele rezultate din faptul că a fost conceput în timpul perioadei impure (supuse tabuului).

O atitudine similară se regăsește și la tribul wadshagga din Africa de est (coloniile germane), ceremoniile de căsătorie avînd etape foarte bine precizate: 1⁰ Tînărul (de 16 ani), după ce s-a hotărît asupra alesei inimii (o fetiță de 12 ani), o întreabă dacă e de acord; 2⁰ dacă fata acceptă, tatăl tînărului îl caută pe șeful familiei și îi dă, pentru autorizarea logodnei, o capră și patru vase cu băutură fermentată; 3⁰ apoi merge la tatăl fetei și îi cere consimțămîntul; 4⁰ tînărul îi oferă fetei perle și o brățară;

-
1. În notă, traducătorul vede eronat în acest rit o reminiscență a ritului căsătoriei prin răpire.
 2. G. Iakovlev, *Religiosnyie obriady Tsberemis* (Ceremoniile religioase ale ceremișilor), Kazan, 1887, pp. 55-57.
 3. J. Scheffer, *Histoire de la Laponie*, trad. de Aug. Lubin, Paris, 1678, p. 395, completare la p. 275.

mama tânărului o invită pe fată la masă și o ține o noapte în coliba sa; aceste invitații se reînnoiesc de mai multe ori; 5⁰ tînăra își petrece ultimele două luni ale logodnei în coliba viitoarei soacre; 6⁰ logodna durează mai mulți ani, timp în care logodnicul plătește „prețul de cumpărare” socrilor săi și rudelor lor, după un protocol fixat; 7⁰ ultimul act constă în tăierea unui bou, partea din spate și un omoplat revenind tatălui fetei, și în oferirea unei capre pe care logodnicul o aduce în coliba socrului, legată cu frunze de *dracaena*. Din această capră se prepară ospățul de nuntă, la care asistă toate rudele logodnicilor; 8⁰ după ospăț, toți se îndreaptă spre coliba tînărului, fata mergînd în urma logodnicului, cu mîinile pe umerii lui. Rudele tinerei bocesc și se vaită pentru a arăta că familia a pierdut o fiică, o soră etc.; acesta este un rit de separare; 9⁰ timp de trei luni, tînăra nu are voie să facă nimic, toată munca fiind făcută de mama sa sau de soacră, ele învățînd-o cum se ține o gospodărie; de asemenea, tînărul este instruit de tatăl său și de socru; 10⁰ această perioadă de ucenicie se încheie prin sărbătoarea numită *uali* „singura care face căsătoria valabilă”; orice copil născut înainte de acest moment este considerat nelegitim. Sărbătoarea are loc la două pînă la cinci luni de la începerea vieții în comun, în funcție de timpul recoltării eleusinei. Se bea, mai ales *wari* (băutură fermentată), se cîntă, se dansează etc., sînt invitate toate rudele, vecinii, prietenii. Majoritatea cîntecelor sînt erotice. Tînărul îi oferă soției sale un inel greu de cupru pe care ea îl pune pe brațul stîng. Dacă este deja însărcinată, sînt invitați numai bătrînii. În a treia zi se taie cîteva capre ce vor fi mîncate în comun; sărbătoarea se încheie, iar femeia trebuie să muncească¹. Se observă că, pînă la sărbătoarea *uali*, căsătoria nu a fost decît un act interesînd indivizi și două grupuri restrînse (sexual și familial), sărbătoarea *uali* fiind cea care îi conferă importanța socială și generală.

La tribul siena, „credincioși obiceiurilor lor naționale, tînărul care dorește să se însoare cu o fată se ferește să împărtășească, ei sau familiei, proiectele sale. Dar pîndind drumurile făcute de părinții fetei, dacă o zărește pe mamă plecînd ca să aducă vreascuri, o așteaptă pe cărare la întoarcere și se grăbește să-i ia povara, ducînd-o el pe cap. Altădată, îl ajută pe tatăl fetei să aducă acasă bucăți de mușuroi pentru hrana găinilor. După

1. M. Merker, *Rechtsverhältnisse und Sitten der Wadschagga*, in: *Peterm. Mitteil. Suppl.* n. 138, 1902, pp. 4-6.

cîteva zile, pretendentul va merge el însuși să adune o sarcină de lemne, ducîndu-le la casa alesei sale. Apoi, după ce culege cîteva fructe de kola, vine și le oferă tatălui fetei; urmează un pui făcut cadou, și cîteva cochilii. Tatăl fetei își adună atunci familia și îl convoacă la adunare pe un notabil din sat; el spune că tînărul se arată foarte amabil și că ar fi fericit să-l răsplătească dîndu-i fata în căsătorie. Adunarea aprobă iar notabilul îl anunță pe pretendent că se poate considera acceptat. Dar încercările logodnicului nu sînt încheiate. Cînd se apropie sezonul agricol, trebuie să își adune frații și prietenii și să meargă cu ei să are ogorul viitorului socru; după semănături, vine să rupă buruienile; apoi cumpără bere preparată din mei, pentru toată familia logodnicei sale. Doar în acel moment are loc logodna oficială. Foarte adesea, în momentul respectiv, tînăra e departe de a fi nubilă. Ea rămîne la casa tatălui său pînă la nubilitate și, în timpul acestei perioade de așteptare, logodnicul trebuie să continue să ajute familia logodnicei prin munca și veniturile sale. Cînd fata devine nubilă, tatăl o dă logodnicului, care face un cadou în valoare de cinci pînă la zece franci (în cochilii) tatălui și un altul de aceeași valoare mamei. După ce tinerii soți au coabitat timp de o lună, tatăl o ia înapoi pe fată vreme de două-trei luni, apoi o redă soțului în schimbul a zece franci în cochilii. Cea de-a doua perioadă de coabitare durează tot o lună, la sfîrșitul căreia tatăl o ia din nou pe fată timp de două sau trei luni, pentru a o da definitiv soțului său contra unei noi sume de zece franci. Dacă fata rămîne însărcinată în timpul perioadei de pregătire, tatăl este obligat să-i ofere soțului la nașterea copilului o bucată de pînză. Obiceiul, spun bătrînii, are ca scop să lase viitorilor soți timp să se cunoască și să se aprecieze, împiedicînd astfel căsătorii nepotrivate¹.

În cazul următor, se observă că perioada de prag a logodnei este în legătură cu perioada de prag a inițierii, astfel încît, de la începutul inițierii pînă la realizarea uniunii sexuale socializate, avem o singură perioadă.

La populația vai din Liberia, separarea sexuală este întărită în unele cazuri de faptul că fata nu iese din *sandy* decît ca să se mărite. *Sandy* este un loc sacru, în pădure, unde sînt duse toate fetele în jurul vîrstei de zece ani, și unde rămîn pînă la sau după prima menstruație; băieții sînt duși în *belly*². Aici,

1. M. Delafosse, *Le peuple Siéna ou Sénoufo*, in: *Rev. des Et. Ethnogr. et. Sociol.*, 1908, p. 457.
 2. Büttikofer, *Reisebilder aus Liberia*, Leiden, 1890, vol. II, pp. 304-308.

fetele sînt considerate moarte, la fel bătrînele care le vizitează; sînt instruite cu privire la lucrurile casnice și sexuale; sărbătoarea anuală de ieșire este o renaștere. Or, adesea părinții își logodesc fiica în timp ce aceasta este în *sandy* și, în acest caz, ea nu iese de acolo cu prilejul sărbătorii anuale, ci trebuie să mai rămîna pînă la prima menstruație¹. Imediat după acest eveniment, sînt informați părinții fetei; ei îl anunță pe logodnic să trimeată daruri la *sandy*; fata este unsă cu ulei parfumat etc.; i se pun bijuteriile etc., iar părinții ei o întîmpină la intrarea în pădurea sacră. După o masă ceremonială, mama fetei o conduce în coliba logodnicului; actul sexual se consumă în timp ce are loc o masă la care asistă cele două familii și prietenii; după terminarea actului, soțul iese din colibă și ia parte la masă. Ceremonialul este același dacă logodna are loc după ieșirea din *sandy*². Astfel, la populația vai, perioada de logodnă se suprapune cu cea de inițiere, iar prima menstruație nu are importanță pentru ieșirea din *sandy* decît dacă fata este deja logodită; de altfel, pubertatea fiziologică este o condiție legală pentru căsătorie la populația vai, ca și la numeroase altele. În plus, în acest caz, separarea sexuală între logodnici este garantată de caracterul sacru al *sandy*-ului.

Din toate aceste descrieri, reiese evident că etapele căsătoriei și, mai ales, cea principală, logodna, au și o importanță economică. Mai mult, orice căsătorie, tocmai pentru că în joc sînt nu numai doi indivizi, ci și numeroase medii mai mult sau mai puțin vaste, constituie o perturbare socială. O căsătorie antrenează deplasarea unui anumit număr de elemente, unele față de altele, iar această deplasare, acționînd din aproape în aproape, determină o rupere a echilibrului. Fenomenul este puțin observat în marile noastre orașe, dar poate fi regăsit la țară, în regiunile izolate. Aici nunțile reprezintă prilejuri de oprire a producției, de cheltuire a economiilor, de modificări bruște de sensibilitate, oamenii fiind, de obicei, apatici etc. Mai accentuat este acest fenomen la triburile turco-mongole sau arabe, în oaze, sau la semi-civilizații care trăiesc încă în grupuri puțin numeroase și foarte unite. Acest impact al căsătoriei asupra vieții generale mi se pare că explică la fel de bine ca și teoria biologică a lui Westermarck și Havelock Ellis, de ce

1. Dovadă că nici în acest caz ceremonia de inițiere nu are nimic de-a face cu pubertatea.

2. Büttikofer, *loc. cit.*, pp. 308-313

căsătoriile au loc primăvara, iarna sau toamna, adică în sezonul mort, și nu atunci când trebuie muncit câmpul. Nu voi nega persistența fostelor perioade de rut, nici influența ciclurilor cosmice marcate prin reînnoirea vegetației și excitația sexuală la animale și oameni. Dar acestea nu explică frecvența căsătoriilor toamna; toamna este aleasă anume deoarece atunci lucrările agricole sînt terminate, podurile și hambarele sînt pline iar prilejul este bun pentru celibatari să își amenajeze casa pentru iarnă. Rezultă de aici că nu pot admite interpretarea destul de răspîndită conform căreia căsătoria simultană a unor cupluri, mai mult sau mai puțin numeroase, este o urmare, fie a perioadei de rut, fie a unei vechi căsătorii în grup, „promiscuitatea primitivă” fiind o închipuire.

De altfel, mi se pare că și cazul căsătoriilor multiple sincrone, care au loc o dată, de două ori sau de mai multe ori pe an, trebuie pus în legătură cu alte sincronisme ceremoniale: tuturor copiilor născuți în aceeași zi sau în aceeași zi cu un fiu de rege sau de prinț, în aceeași lună sau în același an; sărbătorile anuale în cinstea femeilor care au născut în același an (lushei); sărbători periodice ale reîntoarcerii sau ale aniversării inițierii și, mai ales, inițierea unui anumit număr de copii în același timp, fie anual, fie o dată la doi, trei ani etc.; comemorările și marea sărbătoare anuală a morților¹. Pe scurt, toate aceste acte cu importanță socială generală, alcătuiind sistemul prezentat mai sus, constituie forma extremă de a evidenția acest caracter social general. În locul ceremoniilor la care nu participă decît grupuri restrînse (familie, clan etc.), au fost instituite ceremonii cu participarea tuturor grupurilor constituente ale societății generale. Acest lucru reiese, de exemplu, din ciudatele ceremonii de căsătorie la populația uargla, descrise amănunțit de Biarnay².

Uneori dimpotrivă, perioada de prag și riturile de logodnă nu au o mare importanță. Astfel, la populația herero³, tînărul îi

1. Reînnoirea anuală a hramului bisericilor, la populația subba din regiunea Bagdadului; N. Siouffi, *loc. cit.*, p. 120.

2. René Basset a avut amabilitatea să-mi comunice copia lucrării lui Biarnay despre uargla. Acolo căsătoriile se fac în fiecare primăvară; seria de rituri urmează o succesiune foarte precisă; în primul rînd, nu iau parte decît indivizii interesați și cele două societăți sexuale; apoi, riturile se socializează tot mai mult; participă familiile, locuitorii din cartierele oazei și, în sfîrșit, întreaga oază. Regret că nu pot da o descriere prescurtată a riturilor descrise de Biarnay ținînd cont de toate variațiile de persoană, de localitate, de mecanism magico-religios etc. Cf. Biarnay, *Étude sur le dialecte de Ouargla*, Paris, 1909; apr., pp. 379-492.

3. J. Irlé, *Die Herero*, Gütersloh, 1906, pp. 105-109.

dă fetei o perlă din fier pe care ea și-o prinde de șorț; apoi el pleacă și nu trebuie s-o revadă pînă la ceremonia căsătoriei, nici să intre în *kraal*-ul ei. Elementele tipice ale ceremoniei sînt: o masă cu caracter sacru, unde se face cunoscută solidaritatea fetei cu însoțitoarele și cu clanul ei; nici tînărul, nici prietenii lui nu asistă la această masă. După terminarea mesei, ei vin s-o ia pe fată și o duc în *kraal*-ul lor. Urmează riturile de agregare a fetei la noul cult domestic și la noua societate tribală. După masă, dar înainte de unirea sexuală care are loc în *kraal*-ul soțului, mama îi pune fiicei „pălăria” și hainele de femeie măritată; într-o ceremonie, soțul îi aduce soacrei „șorțul de fată” al noii soții. Herero cunosc practica *kalym*-ului și sînt organizați în clanuri totemice.

Faptul că ceremoniile de căsătorie prezintă analogii, adesea chiar similitudini de detaliu, cu adopția pare normal dacă ne reamintim că, în definitiv, într-o căsătorie se produce agregarea unui străin la un grup. Astfel, la populația ainu, fie că soțul merge să locuiască cu familia soției, fie că soția își urmează soțul, fiecare participînd la cultul domestic: or, această intrare într-o familie străină este net identificată cu o adopție¹. Și ceremoniile de căsătorie prezintă adesea asemănări de detaliu cu cele de întronare: vâlul așezat deasupra regelui sau soților; coroană; obiecte sacre distinctive pentru logodnici, la fel ca obiectele *regalia* ale viitorului rege. Asemănările se accentuează acolo unde, ca în Africa de Nord, unele regiuni din India etc., logodnicul este *rege*, *sultan* sau *prinț*, iar fata este *regină*, *sultană* sau *prințesă*; sau ca în China, unde logodnicul este „mandarin”. Cazurile în care căsătoria este privită ca o reînviere sînt rare, spre deosebire de cele cînd e considerată ca inițiere sau ca întronare. Toate aceste asemănări și identificări sînt marcate prin rituri de trecere bazate întotdeauna pe aceeași idee, materialitatea schimbării situației sociale.

Trebuie să spun acum cîteva cuvinte despre ceremoniile opuse celor de căsătorie: ceremoniile de divorț și de văduvie.

La majoritatea popoarelor, riturile de divorț par reduse la expresia lor cea mai simplă. De obicei, e suficient ca femeia să plece de la domiciliul conjugal și să se întoarcă în casa părinților ei; sau ca soțul să o scoată la propriu pe femeie din locuința comună. Am totuși impresia că, dacă aceste ceremonii

1. Cf. Batchelor, *The Ainu and their folk-lore*, Londra, 1901, pp. 224-225.

de divorț sînt atît de simple, conform literaturii etnografice, înseamnă fie că observatorii nu au fost interesați, fie că nu au înțeles sensul anumitor acte și, mai ales, că nu au văzut în separarea propriu-zisă și în divorț decît un act juridic și economic. Este firesc totuși ca o legătură individuală și colectivă, stabilită cu atîta grijă și cu atîtea complicații, să nu poată fi ruptă într-o bună zi printr-un unic gest. De exemplu, se știe că în Biserica catolică, divorțul nici măcar nu este admis și că este necesară o anulare a căsătoriei, obținută numai după anchete, fără a avea nimic magico-religios. Dimpotrivă, evreii au elaborat un ceremonial de divorț într-atît de complicat încît este, prin el însuși, un obstacol în fața dorințelor a numeroși indivizi. Scrisoarea înmînată femeii este ritualizată, în sensul să trebuie scrisă impecabil, ca o scriere sacră; rabinul aruncă în sus această scrisoare și unul din martorii femeii trebuie s-o prindă din zbor; altfel totul trebuie reluat; este, în acest caz, ritul definitiv de separare¹. La populația habbe din platoul nigerian, în cazul cînd căsătoria a fost consacrată printr-o ceremonie de cult domestică, este necesar un sacrificiu pentru a rupe legătura cu divinitățile familiale ale aceleia dintre consorți care pleacă², ca în antichitatea clasică.

La eschimoși, soțul își privește soția, apoi iese din colibă fără să rostească un cuvînt. La ciuvași, un soț nemulțumit de soția lui, vrînd să se despartă, îi ia voalul și îl rupe, ritul întîlnindu-se și la ceremîși, la mordvini, la votiaci și la voguli³; în Java, preotul taie „funia căsătoriei”⁴. Dacă, la populația galla din sud, o femeie este maltratată de soț, fratele ei vine după ea: însă nu are dreptul să intre în coliba ei, nici în sat, dacă soțul i-o interzice; el trebuie să aștepte ca sora lui să iasă, de exemplu după apă, și atunci o răpește; o femeie divorțată astfel, nu se mai poate recăsători, iar soțul ei nu are dreptul să o ceară înapoi, dar cele două colectivități interesate se reconciliază printr-o plată în oi sau capre⁵. La tribul wazaromo, soțul o înștiințează pe soție că nu o mai dorește, dîndu-i o anume specie de trestie, iar în Unyoro, soțul taie în două o bucată de

-
1. Cf. printre alții, Jungendres, *Jüdisches Zeremoniell oder Beschreibung etc.*, Nürnberg, 1726; *Jewish Encyclopedia etc.*
 2. Desplagnes, *Le Plateau central nigérien*, Paris, 1903, p. 222.
 3. J.-G. Georgi, *Russland, Beschreibung aller Nationen des Russischen Reiches etc.*, Leipzig, 1783, vol. I, p. 42.
 4. Crawley, *The Mystic Rose*, p. 323.
 5. E.-S. Wakefield, *Marriage customs of the Southern Gallas*, in: *Folk-Lore*, vol. XVIII (1907), pp. 323-324.

piele, din care păstrează o jumătate, iar cealaltă o trimite tatălui femeii¹. În islam, ritual de separare este verbal: e suficient ca soțul să spună de trei ori soției: „Ești divorțată” sau „Divorțez de tine” și ea trebuie să plece cu obiectele care îi aparțin, soțul înapoi, în general, o treime din zestre; dar dacă femeia este cea care vrea să divorțeze, e nevoie de o judecată a caduiului ale cărui funcție și jurisprudență sînt, după cum se știe, de ordin fundamental religios. La origine, această triplă repetiție reprezenta o adevărată formulă magică. Ea are același caracter în India și la populația suaheli². Uneori se reunește consiliul tribului, care pronunță divorțul în folosul economic al uneia sau alteia dintre părți. Dar procedeu, de departe cel mai răspîndit, nu are nimic ceremonial sau ritual: el constă pur și simplu în trimiterea înapoi sau plecarea unuia dintre soți.

Aceste observații nu contravin cu nimic schemei riturilor de trecere, nici explicației ei sociologice pe care o propun: căci, odată căsătoria încheiată, fata și băiatul au intrat în categoria femeilor și bărbaților socialmente adulți și nimic nu îi poate retrograda din această categorie, nici, pe de altă parte, văduvii și văduvele. De asemenea, legătura creată între familii nu este ruptă prin faptul că soții se despart, căci orice amenințare de ruptură este îndepărtată prin negocierile prin care se stabilește situația viitoare a celor despărțiți sau divorțați. Toate acestea, fără a lua în considerare excepțiile individuale de ordin sentimental. Legătura colectivă subzistă, mai ales dacă sînt copii, astfel încît la multe popoare în asemenea cazuri divorțul nu este permis. Pe scurt, fără a pretinde că schema și sistemul de interpretare propuse sînt absolut rigide și universale, mi se pare că absența unor rituri elaborate de divorț nu poate constitui o obiecție împotriva lor.

În plus, e remarcabil că această legătură – ruptă cu atîta ușurință prin divorț – este cu greu sau chiar deloc slăbită prin moarte (sinuciderea văduvelor). Se înțelege că doliul presupune un mare număr de rituri care sînt doar profilactice sau protectoare; totuși, ceremoniile funerare la care participă văduvele conțin și alte elemente decît doliul, lor trebuind să li se

1. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, vol. I, p. 452.

2. W. Crooke, *The Folk-Lore in the Legends of the Panjab*. in: *Folk-Lore*, vol. X (1899), pp. 409-410. Despre formulele rostite de suaheli (nu vreau să mai am de-a face cu golicuinea ta etc.), cf. Velten, *Sitten und Gebräuche der Suaheli*, Göttingen, 1903, pp. 237-238. Scrisoarea de ruptură reprezintă și ea o practică curentă în islam, Maroc, Palestina, în Turcia, la suaheli etc.

recunoască în teoria generală un sens social¹. Acest lucru se observă, între altele, în ritul hupa, conform căruia e suficient ca văduva, pentru a se elibera, să treacă printre picioarele soțului, înainte de a fi luat din casă; în caz contrar, ea rămîne legată de el pentru tot restul vieții și orice infidelitate față de mort i-ar produce nenorociri².

Recăsătoririle văduvilor sau ale divorțaților sînt mult mai simple din punct de vedere al ceremoniilor, din motive pe care le vom expune mai departe.

Nu par să exista rituri de menopauză sau de albire a părului, care constituie totuși însemne ale intrării într-o nouă fază a vieții, foarte importantă la semi-civilizați. Într-adevăr, femeile în vîrstă, fie că sînt identificate cu bărbații și participă la ceremoniile lor, la acțiunile lor politice etc., fie că dobîndesc un loc aparte în societatea sexuală, în special de conducătoare de ceremonii; cît despre bătrîni, aceștia sînt indivizii cei mai demni de considerația socială.

-
1. Următorul ritual evreiesc este inclus și el în categoria riturilor de trecere: o văduvă care nu dorește să devină soția fratelui soțului decedat (levirat) își scoate sandaua, scupă pe pămînt și recită o anumită formulă (*Jewish Encyclopedia*, pp. 170 și urm. s.v. *Halizat*; cf. p. 174 pentru interpretări, majoritatea inadmisibile); în acest caz, este vorba, cu certitudine, de un rit de separare de familia soțului, rit destinat să asigure trecerea fie în categoria văduvelor libere, fie în cea a femeilor recăsătorite.
 2. P. E. Goddard, *Life and culture of the Hupa*, in: *Calif. Univ. Public*, vol. I, fasc. 1, Berkeley, 1903, p. 70.

CAPITOLUL VIII

FUNERALIILE

Importanța relativă a riturilor de separare, de prag și de agregare în ceremoniile funerare – Doliul ca rit de separare și ca rit de prag – Funeraliile în două etape – Călătoria din lumea aceasta în cea de dincolo – Obstacolele materiale care se opun trecerii morților – Agregarea la societatea celor decedați – Topografia lumii morților – Renașterea cotidiană a celui mort în Egiptul antic – Pluralitatea lumii morților – Morți care nu se pot agrega la societatea generală a celor decedați – Rituri de reînviere și de reîncarnare – Rituri în cazul când domiciliul mortului este casa lui, mormîntul sau cimitirul – Lista riturilor de separare și de agregare

La prima vedere, s-ar părea că, în ceremoniile funerare, riturile de separare sînt cele care ocupă locul cel mai important, riturile de prag și de agregare fiind, dimpotrivă, puțin dezvoltate. Cu toate acestea, studiile demonstrează altceva, și anume că riturile de separare sînt puțin numeroase și foarte simple, că riturile de prag au o durată și o complexitate care le conferă uneori o anumită autonomie și că, din toate riturile funerare, cele care realizează agregarea celui decedat la lumea morților sînt cele mai elaborate, lor fiindu-le atribuită cea mai mare importanță.

Și în acest caz va trebui să mă limitez la cîteva indicații rapide: oricine știe că nimic nu variază mai mult în funcție de popor, de vîrstă, de sex, de poziția socială a individului decît riturile funerare. Totuși, în extraordinara diversitate de detalii, pot fi găsite unele note dominante, ele putînd chiar fi categorisite. Mai mult, riturile funerare se complică prin faptul că un același popor are despre lumea de dincolo concepții contradictorii sau diferite care se suprapun, ceea ce are repercusiuni asupra riturilor; și prin faptul că omul este considerat a fi alcătuit din mai multe elemente, care nu au aceeași soartă după moarte: corp, forță vitală, suflet-respirație, suflet-umbră, suflet-deget mic, suflet-animal, suflet-sînge, suflet-cap etc. Unele din aceste suflete supraviețuiesc pentru totdeauna sau pentru un timp, altele mor etc. În cele ce urmează, voi face abstracție

de toate aceste variații, amintind că ele nu influențează decât complexitatea formală a riturilor de trecere, nu și structura lor internă.

Doliul, în care văzusem într-o lucrare precedentă¹ doar un ansamblu de tabuuri și de practici negative punând în evidență izolarea, în raport cu societatea generală, a celor pe care moartea, considerată drept calitate reală și materială, i-a adus într-o stare sacră, impură, îmi apare acum ca un fenomen mai complex. În realitate, doliul reprezintă o perioadă de prag pentru supraviețuitori, în care se intră prin rituri de separare și din care se iese prin rituri de reintegrare în societatea generală (rituri de ridicare a doliului). În unele cazuri, această perioadă de prag a celor vii este opusă perioadei de prag a mortului, sfârșitul primeia coincidând uneori² cu sfârșitul celei de-a doua, altfel spus cu agregarea celui decedat la lumea morților. Astfel, la tribul habbe din platoul nigerian, „se zice că perioada de văduvie corespunde timpului cât sufletul rătăcitor al defunctului călătorește, pînă în momentul întoarcerii sale în grupul spiritelor divine ancestrale sau pînă la reîncarnarea sa”³.

În timpul doliului, rudele celui mort alcătuiesc o societate specială, situată între lumea celor vii, pe de o parte, și lumea morților, pe de altă parte, societate pe care viii o părăsesc mai devreme sau mai târziu, în funcție de gradul de înrudire cu mortul. Astfel, cerințele doliului depind de gradul de înrudire și sînt sistematizate după modul, specific fiecărui popor, de a considera această înrudire (pe linie paternă, maternă, de grup etc.). După cum este de așteptat, văduvul sau văduva sînt cei ce aparțin un timp mai îndelungat acestei lumi speciale, din care nu pot ieși decât prin rituri specifice și doar atunci cînd nu mai există nici o bănuială că ei ar mai putea aparține de o astfel de lume (în caz de sarcină, de exemplu). Riturile de ridicare a tuturor interdicțiilor și a tuturor regulilor de doliu (îmbrăcăminte specială etc.) trebuie considerate deci ca rituri de reintegrare în viața socială, fie restrînsă, fie generală, similare cu riturile de reintegrare a novicei. În timpul doliului,

1. *Tabou et Tot. à Mad.*, pp. 40, 58-77, 88, 100-103, 338-339, 342.

2. Este ceea ce a observat și Wilken în Indonezia (*Ueber das Haaropfer etc.*, in: *Revue coloniale internationale* 1886, vol. II și 1887, vol. I, cf. p. 254), urmat de R. Hertz, care generalizează, *loc. cit.*, pp. 82-83, 101, 105, 120 etc. În realitate, așa cum se va arăta în continuare, durata doliului depinde de cele mai multe ori, de alți doi factori.

3. Desplagnes, *Le Plateau central nigérien*, Paris, 1907, p. 221; asupra credințelor despre lumea de dincolo, cf. *ibid.* pp. 262-268.

viața socială este suspendată pentru toți cei aflați în această situație, un timp cu atât mai îndelungat cu cât: 1^o legătura socială cu mortul este mai strânsă (văduvi, rude); 2^o situația socială a celui decedat este mai înaltă. Dacă mortul era un șef, suspendarea afectează întreaga societate. De unde, „perioadele de desfrîu” care urmează după moartea unor regi africani, doliul public, încetarea lucrului etc. În prezent, observăm că, în China, noile necesități politice, economice și administrative tind să suprimе efectele colective considerabile ale morții împăratului și împărătesei-regente; altădată, în China, cu astfel de privilejii, viața socială era suspendată timp de luni de zile, ceea ce, astăzi, ar fi pur și simplu o catastrofă.

În riturile funerare, perioada de prag se marchează mai întâi din punct de vedere material, prin păstrarea mai mult sau mai puțin îndelungată a cadavrului sau a sicriului în camera mortuară (priveghi), în vestibulul casei etc. Dar aceasta nu reprezintă decît o formă atenuată a unei întregi serii de rituri ale căror importanță și universalitate au fost deja semnalate de Lafitau.

„La majoritatea popoarelor sălbatice, corpurile celor morți nu sînt depozitate decît temporar în mormîntul în care au fost puse inițial. După un timp, li se fac din nou ceremonii de înmormîntare și li se achită tot ceea ce li se datorează, prin noi îndatoriri funerare”¹. El descrie în continuare riturile din Caraibe: „ei sînt convingși (că morții) nu merg în lumea sufletelor decît dacă nu mai sînt în carne și oase”. Existența unei perioade de prag l-a interesat și pe Mikhailowski². Ritul principal constă, fie din îndepărtarea cărnii de pe cadavru, fie în a aștepta ca aceasta să cadă singură; pe o asemenea idee se bazează, de exemplu, ceremoniile populației betsileo din Madagascar, care au o primă serie de rituri (de așteptare) prin care cadavrul se descompune în locuința sa (putrefacția este activată cu ajutorul unui foc mare), urmată de o serie de rituri de înmormîntare a scheletului³.

În plus, perioada de doliu se descompune uneori în numeroase alte etape, iar în perioada postliminară, fenomenul se sistematizează sub formă de comemorări (opt zile, cincispre-

1. Lafitau, *Moeurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, vol. II, p. 444.

2. N.-M. Mikhailowski, *Shamanstvo*, fasc. I, Moscova, 1892, p. 13.

3. Vezi referințele din lucrarea mea *Tabou et Totémisme à Madagascar*, cap. VI și pp. 277-278.

zece zile, o lună, patruzeci de zile, un an etc.), la fel ca riturile de întoarcere de la nuntă, de la naștere, uneori de la inițiere.

Deoarece etapele funeraliilor în Indonezia au fost studiate îndeaproape¹, în continuare voi cita doar cazuri observate în alte regiuni. Ceremoniile la populația toda au același caracter: incinerare, conservarea relicvelor și rituri de prag foarte elaborate; apoi incinerarea osemintelor și îngroparea cenușii cu plantarea deasupra a unor pietre dispuse în cerc; toate acestea durează mai multe luni; morții ajung în Amnodr, lumea subpământeană, și sînt numiți acolo Amatoli; drumul pe care îl parcurg diferă în funcție de clan; este presărat cu obstacole; „cei răi” cad de pe firul servind de punte, într-un rîu pe ale cărui maluri trăiesc un timp, amestecați cu indivizi din alte triburi; și bivoli ajung în Amnodr; Amatolii au de străbătut un drum lung; abia atunci cînd și-au uzat picioarele pînă la genunchi, ei revin pe pămînt². La ostiacii din Obdorsk³, casa mortului este golită de toate lucrurile aflate în ea, cu excepția uneltelor acestuia; mortul este îmbrăcat; este depus într-o barcă tăiată; un șaman îl întreabă de ce a murit; este dus la locul de înmormîntare al clanului său; barca este pusă pe pămîntul înghețat, picioarele mortului fiind spre nord; în jur se așază obiectele de care va avea nevoie în lumea de dincolo; se dă o masă de adio la care se presupune că ia parte și mortul și toată lumea pleacă. Femeile înrudite fac o păpușă după chipul mortului, pe care o îmbracă, o spală și o hrănesc în fiecare zi, timp de doi ani și jumătate, dacă mortul era bărbat, de doi ani dacă era femeie⁴, apoi o duc pe mormînt.

-
1. Cf. Hertz, *Contribution à l'étude d'une représentation collective de la mort*, in: *Année sociologique*, vol. X (1907), pp. 50-66; o culegere de descrieri detaliate ale lumii de dincolo și ale călătoriilor pentru a se ajunge acolo se găsește în lucrarea lui A.-C. Kruijt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, Haga, 1906, pp. 323-385, bazată de altfel pe teoriile și punctele de vedere ale lui Tylor, Wilken și Letourneau.
 2. H. Rivers, *The Toda*, Londra 1906, pp. 336-404; pentru o descriere a riturilor, vezi și E. Thurston, *Ethnographic notes in Southern India*, Madras, 1906, pp. 145-146; 172-184.
 3. Păstrez această denumire, dată de informator, chiar dacă ostiacii din Obdorsk reprezintă un amestec de ostiaci veritabili și samoizi; cf. A. Van Gennep, *Origine et fortune du nom du peuple «Ostiak»*, Keleti Szemle, 1902, pp. 13-22.
 4. Gondatti, *Shiëdy iazytchestwa u inorodtsev Siëvero-Zapadnoi Sibirii* (Urme de păgînism la indigenii din Asia de nord-vest), Moscova, 1888, p. 43, spune șase luni. Dacă mortul era bărbat, văduva culcă păpușa alături de ea; la ostiacii de pe Irtîș, după Patkanov, *Die Irtysch-Ostiaken*, St.-Petersburg, 1897, p. 146, păpușa este înlocuită în zilele noastre cu perna și lenjeria de corp a defunctului.

Pentru bărbat, doliul durează 5 luni, pentru femeie, 4 luni. Sau morții călătoresc pe un drum lung și întortocheat, spre nord, unde se află lumea morților; acolo e întuneric și frig¹; durata călătoriei pare să coincidă cu durata de păstrare a păpușii; au loc deci rituri preliminare, există o limită (un prag) și funeraliile definitive, în momentul în care mortul a ajuns la ultimul său adăpost. Ostiacii din nord plasează ținutul morților la gura fluviului Obi, în Oceanul Înghețat²; este luminat doar de lumina lunii. Nu departe se află o răscruce de unde pornesc trei drumuri care duc spre trei intrări, una pentru cei asinași, înecați, pentru sinucigași etc., o alta pentru ceilalți păcătoși, iar a treia pentru cei care au dus o viață normală. Pentru ostiacii din Irtiș, lumea de dincolo se afla în cer; este un ținut minunat la care se ajunge urcând pe scări de 100-300 metri fiecare sau cățărându-te pe un lanț, pe unde zeeii, urșii sacri, probabil totemuri³, și morții coboară uneori pe pământ, după cum spun vechile legende epice⁴. În concluzie, mi se pare că trebuie să existe o legătură între durata de păstrare a păpușilor și durata călătoriei spre lumea de dincolo.

Ceremoniile funerare la populația kol din India⁵ furnizează un bun exemplu de combinare a riturilor profilactice cunoscute cu riturile de trecere. Iată succesiunea lor: 1^o imediat după moarte, cadavrul este pus pe pământ „pentru ca sufletul să găsească mai ușor drumul spre lăcașul morților” aflat sub pământ; 2^o este spălat și vopsit cu galben, pentru a alunga demonii care ar opri sufletul din drumul său; 3^o în același scop, rudele și vecinele adunate scot urlete de jale; 4^o cadavrul este pus pe un eșafodaj, cu picioarele înainte, pentru ca sufletul să nu regăsească drumul spre colibă și, în același scop, cortegiul de înmormântare alege drumuri ocolite; 5^o din cortegiu nu pot face parte nici copii, nici fete; femeile țipă, bărbații tac; 6^o fiecare din ei duce o bucată de lemn uscat pe care o va arunca pe

-
1. Bartenev, *Pogrebalnyia obyčai Obdorskikh Ostiakov* (Riturile funerare ale ostiacilor din Obdorsk), Shivaia Starina, vol. V (1905), pp. 487-492, Gondatti, *loc. cit.*, p. 44.
 2. Nu înțeleg de ce Gondatti, urmat de Patkanov, *loc. cit.*, p. 146, spune în continuare, despre această lume, că este „subterană”, în timp ce ea, de fapt, este submarină; nu încape nici o îndoială că asupra unor astfel de credințe la voguli și la ostiaci s-a exercitat o influență creștină (diavol, infern, chinuri).
 3. Cf. recenziei mele în *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1899, vol. XL, a lucrării lui N. Kharouzine, *Le serment par l'ours et le culte de l'ours chez les Ostiaks et les Vogoul.*
 4. Patkanov, *loc. cit.*, p. 146.
 5. Cf. F. Hahn, *Gebiet der Kolsmission*, pp. 82-88.

rug; 7^o pe rug se pun, în funcție de sexul celui decedat, orez sau unelte, iar în gura mortului se pun o bucată de pâine de orez și monezi de argint pentru călătoria sa, sufletul păstrînd o „umbră de corp”; 8^o femeile merg și aprind focul la rug¹, arzînd și brancarda, pentru a împiedica reîntoarcerea mortului; 9^o bărbații strîng oasele calcinate, le pun într-un vas pe care îl aduc înapoi în casa mortului și îl agăță de un stîlp; 10^o pe drum se seamănă boabe de orez și se pun alimente în fața ușii, pentru ca mortul, în cazul în care s-ar întoarce, în ciuda tuturor precauțiilor, să aibă ce mânca, fără să facă rău cuiva; 11^o toate uneltele sînt îndepărtate, ca fiind impure, sau pentru ca sufletul mortului să nu se ascundă în ele; 12^o casa este purificată printr-o masă sfințită; 13^o după un anumit timp, are loc ceremonia „logodnei” sau a „unirii mortului cu populația lumii subpămîntene”. Se intonează cîntece de nuntă, se dansează, iar femeia care duce vasul cu cenușă face salturi de bucurie; 14^o un cortegiu matrimonial, cu muzică etc., merge pînă în apropierea satului din care este originar mortul sau strămoșii acestuia; 15^o vasul cu cenușă este pus într-o mică groapă deasupra căreia se pune o piatră; 16^o la întoarcere, toți participanții trebuie să se scalde. Însă toți cei mutilați, omorîți de un tigru sau într-un accident etc., rămîn spirite rele și nu pot ajunge în ținutul morților. Acest ținut este sălașul strămoșilor; doar indivizii care au fost căsătoriți² pot ajunge acolo; ei revin uneori pe pămînt și, atunci cînd cred de cuviință, se reîncarnează în nou-născuți, mai ales bunicii și străbunicii³.

Nu este locul aici să descriem comparativ lumile de dincolo⁴. Ideea cea mai răspîndită este că această lume se aseamănă cu lumea viilor, mai plăcută, iar societatea este organizată la fel ca pe pămînt. Astfel încît acolo fiecare este inclus în clanul, clasa de vîrstă, meseria etc. de care aparține pe pămînt. Prin urmare,

-
1. Dacă plouă prea tare, cadavrul este îngropat după anumite rituri, apoi, după seceriș, este dezgropat și ars; în acest caz, ceremonia are trei etape.
 2. Cf. *supra*, p. 120.
 3. Am citat și acest document deoarece furnizează o dovadă asupra celor afirmate mai sus, pp. 57-58, despre ritul de așezare pe pămînt a nou-născuților (cum fac și indienii kol; cf. Hahn, *loc. cit.*, p. 72) și a cadavrelor, rit pe care Dieterich, *Mutter Erde*, pp. 25-29, îl explică drept o „reîntoarcere în sînul Pămîntului-Mamă”; se observă că, în acest caz cel puțin, teoria lui nu poate fi admisă. Aaug că populația kol îngroapă copiii morți, dar nu îi arde, „deoarece nu au suflet” (sufletul se dobîndește doar începînd din ziua căsătoriei) și nu au dreptul să meargă în ținutul strămoșilor, arderea avînd drept scop tocmai să permită accesul spre acest ținut. Astfel este infirmată o altă teorie a lui Dieterich, *loc. cit.*, pp. 21-25.
 4. Vezi, printre alții, E.-B. Tylor, *Primitive Culture*, cap. XIII.

copiii, care nu sînt încă agregați la societatea celor vii, nu pot fi categorisiți nici în societatea celor morți. Astfel, copiii morți înainte de botezul catolic rămîn pentru totdeauna în perioada lor de prag; în mod similar, cadavrul unui copil semi-civilizat care nu a primit încă nume, nu a fost circumcis etc., este îngropat fără ceremoniile obișnuite, aruncat sau ars, mai ales dacă populația respectivă credea că el nu are încă suflet.

Călătoria spre și intrarea în lumea de dincolo conțin o serie de rituri de trecere ale căror detalii depind de distanța și de topografia acelei lumi. Voi semnala mai întîi Insulele Morților (în Egipt¹, Asiro-Babilonia², Hadesul din cîntul al XI-lea din *Odiseea* la grecii din diverse epoci sau regiuni³, la celți⁴, polinezieni⁵, australieni⁶ etc.). De unde, fără îndoială, și practica de a da mortului propria lui barcă sau o barcă în miniatură și vîsle. Alte populații privesc lumea de dincolo ca pe o citadelă înconjurată de ziduri, numită Sheol⁷ la evrei, avînd porțile ferecate, Aralu la babilonieni⁸, sau ca pe o regiune împărțită în compartimente (Duat la egipteni), sau aflată pe un munte înalt (Dayaks etc.), sau în interiorul unui munte (India vedică etc.). Ceea ce ne interesează aici este că mortul avînd de întreprins o călătorie⁹, supraviețuitorii trebuie să aibă grijă să-i pregătească toate cele necesare, atît materiale (haine, alimente, arme, unelte), cît și magico-religioase (amulete, însemne și cuvinte cu valoare de parolă etc.), asigurîndu-i, la fel ca unui călător viu, un drum și o primire favorabile. Din acest motiv, se observă că aceste rituri se identifică, în unele detalii, cu riturile despre care

-
1. Despre cîmpiile și insulele din Ialou, judecata și călătoria mortului, cf. G. Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, vol. I, pp. 180 și urm., cu bibliografia.
 2. Maspéro, *ibidem*, pp. 574 și urm.
 3. Vezi, între alții E. Rohdé, *Psyché*, ed. a 2-a, Fribourg-en-B., 1898; A. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig, 1893; J.-Reinach, *Victor Bérard et l'Odyssee*, „Les Essais”, 1904, pp. 189-193.
 4. K. Meyer și A. Nutt, *The voyage of Bran* (Grimm Library), Londra, 1895.
 5. J. Zemmrich, *Toteninsel und verwandte geographische Mythen*, Int. Archiv. für Ethnogr., vol. IV.
 6. Cf. Strehlow-Leonhardi, *Die Arenda und Luritja-Stämme*, Frankfurt, 1907, vol. I (1907), p. 15 și vol. II (1908), p. 6.
 7. Cf. Schwally, *Das Leben nach dem Tode* etc., Giessen, 1892.
 8. Maspéro, *loc. cit.*, vol. I, pp. 693 și urm.
 9. Despre lumile celor morți în credințele sabeene, cf. N. Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas*, Paris, 1880, pp. 156-158; despre drumurile care duc la acestea și le leagă una de alta, *ibidem*, pp. 126-129; despre riturile funerare corespunzătoare, *ibid.*, pp. 120, 121 notă, 124-126. Sufletul face călătoria în 75 de zile, dar doliul nu durează decît 60 de zile; masa colectivă și masa de comemorare sînt absolut obligatorii, ritul „ultimei îmbrăcături” îi asigură mortului, în lumea de dincolo, „ceva în plus față de porția lui obișnuită, care era de obicei insuficientă”.

s-a discutat în capitolul III al prezentului volum. Astfel, laponii omorau un ren la mormînt, pentru ca mortul să poată să ducă la bun sfîrșit, înainte de a ajunge la lăcașul lui definitiv, călătoria lui cea grea care dura, după unii, trei săptămîni, după alții trei ani¹. S-ar putea cita numeroase alte fapte asemănătoare. Trecerea este semnalată, de exemplu, în ritul de „obol dat lui Charon”²; această concepție s-a întîlnit în Franța, unde se dădea mortului cea mai mare monedă de argint „pentru a fi mai bine primit pe lumea cealaltă”³; concepția se menține și în Grecia modernă. La slavi, banii sînt destinați să plătească cheltuielile de călătorie, iar la budiștii japonezi, sînt dați bătrînei care trece morții peste rîul Sandzu; populația badaga îi folosește pentru trecerea morților pe deasupra unui fir. Musulmanii nu pot trece peste podul format dintr-o sabie ascuțită, decît dacă sînt puri, sau „buni”; în Avesta, podul Cinvat este păzit de cîini, la fel cum în Rig-Veda, cîinii lui Yama, avînd blana împestrită și patru ochi, păzesc drumurile spre unul din sălașurile de dincolo de mormînt ale vechilor hinduși, un fel de peșteră „închisă și acoperită”, la care se ajunge printr-un tunel subteran sumbru⁴.

Uneori, cei înzestrați cu puteri speciale (magicieni, demoni, zeități) au rolul de a arăta morților drumul sau de a-i conduce în grupuri (psihopompe). O astfel de funcție este cunoscută în cazul lui Isis și al lui Hermes-Mercur. La indienii musquakie (Vulpi sau Utagami), rolul călăuzei mortului spre Preeriile de dincolo de mormînt este interpretat, cu ocazia ridicării doliului, de un tînăr războinic care ia numele mortului, călărește cîteva mile, face un ocol și se întoarce; el păstrează începînd din acel moment numele respectiv și se consideră fiu adoptiv al rudelor mortului⁵.

1. N. Kharuzin, *Russkie Lopary*, Moscova, 1890, pp. 157-158; pentru alte fapte similare, cf. Mikhailowski, *Shamanstvo*, pp. 19-24.

2. Cf. R. Andrée, *Totenmünze*, in: *Ethnogr. Parall.*, seria a 2-a, 1889, pp. 24-29; *Mélusine, passim*.

3. J.-B. Thiers, *Traité des superstitions*, Paris, 1667; pentru alte paralele franceze, a se vedea P. Sébillot, *Le Folk-Lore de France*, vol. I, p. 419, unde se găsesc informații despre traversarea unei mări interioare pentru a ajunge în Infern.

4. Cf. Oldenberg, *La religion du Veda*, trad. V. Henry, Paris, 1903, pp. 450-462; un alt lăcaș al morților este în cer; Oldenberg are dreptate să considere aceste două concepții independente și juxtapuse; ele nu reprezintă însă elementele unui sistem dualist. Această coexistență a unor credințe diferite la același popor este un fapt frecvent, iar localizarea morților în unul sau altul dintre lăcașuri nu se face conform unui principiu etic, ci social și magico-religios.

5. D-șoara Owen, *Folk-Lore of the Musquakie*, Londra, (Folk-Lore Society), 1902, pp. 83-86.

În sfârșit, la indigenii luisenio din California ceremonia include o reprezentare dramatică, o acțiune directă care: 1^o îndepărtează de pe pământ spiritele morților; 2^o le „leagă”, le fixează cu o legătură materială de cele patru colțuri ale cerului și, mai ales, de Calea Lactee¹.

În continuare, voi prezenta în detaliu ideile pe care și le face despre lumea de dincolo populația haida², datorită unor motive foarte răspândite care se regăsesc combinate în ele. Drumul spre acel ținut trece pe lângă malurile unui fel de golf, de cealaltă parte aflându-se ținutul sufletelor; unul dintre spirite trimite mortului o barcă; barca se mișcă singură. Ajuns pe celălalt mal, mortul începe să-și caute soția, ceea ce durează foarte mult, căci satele sînt aici împrăștiate, așa cum sînt și în lumea celor vii la haida; fiecărui mort îi este destinată o singură femeie. Murind, omul indică satul în care dorește să trăiască, fiindu-i trimiși mesageri care îl călăuzesc în călătorie. Fiecare ofrandă adusă mortului se înmulțește, spre folosul lui; iar cînturile funerare fac ca mortul să intre în satul lui cu fruntea sus. Morții trimit bogății rudelor sărace de pe pământ. În ținutul sufletelor se petrece și se execută dansuri sacre. Dincolo de acest ținut, locuiește un șef numit Marele Nor Mișcător, și de el depinde dacă somonii vor fi sau nu din abundență. După un timp, mortul își pregătește o barcă, își adună bunurile și, plîns de tovarăși, pleacă în ținutul numit Xada; acolo are loc a doua lui moarte; apoi trece prin o a treia și o a patra moarte. La a cincea, revine pe pământ ca muscă albastră. Alții cred că cele patru morți nu se produc decît după ce a rămas de mai multe ori om. În sfârșit, există ținuturi diferite pentru cei înecați, cei care au avut parte de o moarte violentă, șamani etc.

Iată acum riturile funerare pentru un decedat obișnuit³. Mortului i se vopsește fața, i se pune un acoperămînt sacru pe cap și este așezat în raclă; rămîne astfel 4 pînă la 6 zile. Se interpretează cîntece magice speciale. „Cîntecele” sînt intonate mai întîi de către membrii clanului, apoi de cei din clanul opus. În „focul de jelanie” sînt aruncate tot felul de alimente, băuturi și frunze de tutun pe care mortul le va duce, înmulțite, în lumea de dincolo; rudele își pun însemnele de doliu (se rad în cap și își

-
1. C. Goddard du Bois, *The Religion of the Luisenio Indians*, in: *Univ. Cal. Publ.*, vol. VIII, n.3, Berkeley, 1908, pp. 83-87.
 2. J.-R. Swanton, *Contributions to the ethnology of the Haida*, in: *Jesup. North Pacific Expedition*, vol. V, partea I, New-York și Leiden, 1905, pp. 34-37.
 3. Pentru rituri, a se vedea *ibidem*, pp. 52-54 și 34-35.

mînjesc fața cu smoală); sicriul este scos printr-o gaură din perete și este dus în „casa funerară” unde nu pot fi depuși decît cei din același clan. Timp de zece zile, văduva postește, folosește o piatră în loc de pernă și se scaldă zilnic, dar nu își spală fața etc. Apoi ea îi adună pe copiii din clanul opus și le oferă o masă „pentru a se putea căsători” (populația haida este exogamă); un alt informator i-a spus lui Swanton că riturile de doliu „seamănă mult cu cele ale fetelor la pubertate”. Rezumînd, avînd ca obiect crearea unei legături între cadavru și cei din clan și înzestrarea mortului cu toate cele necesare pentru călătorie și pentru viața de dincolo de mormînt, riturile sînt în același timp profilactice animiste (gaura din peretele casei, sicriul, cavoul etc., împiedică reîntoarcerea) și profilactice contagioniste (doliu, băi etc.).

Riturile funerare din Egiptul antic constituie un bun exemplu pentru un sistem de rituri de trecere avînd ca scop agregarea la lumea morților. Nu voi examina aici decît ritualul osirian¹. Ideea fundamentală este identitatea dintre Osiris și mort, pe de o parte, dintre soare și mort, pe de altă parte; cred că trebuie să fi existat mai întîi două ritualuri diferite care s-au unit pe tema morții și a renașterii. Ca și Osiris, mortul este dezmembrat, apoi reconstituit; este mort și renaște în lumea morților, de unde și seria riturilor de reînviere. Ca Ra-Soare, mortul moare în fiecare seară: ajuns la intrarea în Hades, mumia sa este aruncată și părăsită; dar seria de rituri prin care trece, pe timpul nopții, în barca soarelui, îl reînvie și iată că dimineața este din nou viu, pregătit să-și reia călătoria zilnică în lumină, deasupra lumii celor vii. Aceste renașteri multiple din ritualul solar au fost sintetizate într-o singură reconstituire, a ritualului osirian, la sosirea în Hades a celui decedat, astfel încît reconstituirea a ajuns să fie săvîrșită zilnic. De altfel, acest fenomen de convergență răspundea concepției generale că sacral, divinul, magicul, puritatea se pierd dacă nu sînt reînnoite prin rituri periodice.

Iată acum schema sincretică, realizată după *Cartea celor din Hades* și *Cartea Porților*². Duat-ul (Hades-ul) a fost reprezentat diferit în funcție de epocă și loc: prin îmbinări și combinații,

-
1. G. Maspéro, *Les hypogées royaux de Thèbes*, in: *Et. de myth. et d'arch. eg.* vol. II (1893), pp. 1-187; G. Jéquier, *Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, Paris, 1894; A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier*, Paris, 1902 și *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1903.
 2. Această *Carte* a fost realizată pentru a concilia teoria solară cu teoria osiriană de care *Cartea celor din Hades* nu ținea cont; a se vedea rezumatul lui G. Maspéro, *Études de myth et d'arch. eg.*, vol. II, pp. 163-179.

preoții tebani au elaborat un plan complet; Duat-ul este „ase-menea unui templu imens, foarte lung, împărțit într-un anumit număr de încăperi despărțite de uși, avînd, la fiecare capăt o curte exterioară și un pilon situat atît în lumea dinăuntru cît și în cea din afară”¹. La prima oră a nopții, soarele deja mort face să se deschidă porțile păzite de cynocefali și genii, după ce primise în barca sa sufletele „pure”, adică înmormîntate conform riturilor și înzestrate cu talismanurile necesare; ceilalți morți sînt sortiți să vegeteze pentru totdeauna, în fața porților². După *Cartea Porților*, acestea, aidoma cu ale unor fortărețe, sînt păzite la intrare și la ieșire de o zeităte momiformă, la colțuri de doi *uroeus* care aruncă flăcări și de nouă zei-mumii; trecerea era obținută printr-o parolă magică³. Apoi începea călătoria descrisă de *Călăuza Călătorului în Lumea de dincolo*⁴. Pentru detalii, fac trimitere la lucrările citate și subliniez că fiecare compartiment era separat de precedentul și de următorul prin porți care trebuiau deschise printr-un ritual. Nu se cunosc numele primelor trei porți și al ultimei; a patra și următoarele se numeau: „Cea care ascunde coridoarele”; „Stîlpul zeilor”; „Cea plină de săbii”; „Portalul lui Osiris”; „Cea care stă în picioare nemișcată”; „Păzitoarea revărsării apelor”; „Cea mare printre ființe, care dă naștere formelor”; „Cea care închide zeii din Hades”. La ieșire, se găsea un alt vestibul.

Acestor „deschideri de porți” le corespundea în ritualul cultului zilnic, deschiderea porților naosului: 1^o se rupea legătura; 2^o se desprindea sigiliul; 3^o se deschidea zăvorul⁵. Urma dezmembrarea și reconstituirea zeului, rit care făcea parte, și el, din categoria riturilor funerare (deschiderea gurii⁶ etc.). A doua deschidere a naosului o întărea pe prima; zeul era spălat cu apă și tămîie, era acoperit cu panglici sacre, era uns cu farduri și uleiuri parfumate. În sfîrșit, statuia era pusă la locul ei în naos, așezată pe nisip, la fel ca și mumia și statuia mortului din ritualul funerar, naosul fiind din nou închis, printr-un ritual ce constituia ritul principal de ieșire din sanctuar⁷. Or, scopul

1. Jéquier, *loc. cit.*, p. 19.

2. Jéquier, *loc. cit.*, pp. 20, 39-41; Maspéro, *Hypogées*, pp. 43-44, cf. discursului zeului către cynocefali pentru „deschiderea porților”.

3. Maspéro, *loc. cit.*, pp. 166-168; despre poarta care se deschide la locul judecății, a se vedea *Cartea Morților*, cap. CXXV, 1, 52 și urm.

4. Maspéro, *Études*, vol. I, p. 384.

5. Moret, *Rituel*, pp. 35 și urm.

6. *Ibidem*, pp. 73-83 și 87-89; cf. Maspéro, *Le rituel du sacrifice funéraire*, in: *Études* etc., vol. II, pp. 289-318.

7. *Ibidem*, pp. 102-212 și pl. III.

cultului divin era să-l reînvie zilnic pe Ra-Osiris, soarele, la fel cum riturile funerare: 1^o reînviu mortul, transformându-l în zeu prin mumificare și diverse rituri; 2^o împiedicau, prin reconstituirea și renașterea nocturne, moartea adevărată și definitivă¹. De unde și paralelismul² între riturile funerare, cultul zilnic, inaugurarea templului și ritualul de întronare. Acest paralelism este, desigur, cazul extrem și cel mai sistematizat din câte cunosc, al reprezentării dramatice a temei morții și renașterii, prin moartea și renașterea, în același timp, a Soarelui-Ra, a lui Osiris, a lui Horus, a regelui, a preotului și a fiecărui mort „pur”. În sfârșit, voi adăuga că nașterea pămînteană era ea însăși o renaștere³.

Toate aceste rituri îl împiedicau pe cel decedat să moară din nou în fiecare zi, fapt considerat posibil la numeroase popoare, și care se combină uneori cu ideea că, de fiecare dată, mortul trece dintr-un lăcaș în altul, așa cum am văzut la populația haida. De asemenea, ceremîșii cred fie că mortul poate muri, fie (ceremîșii din Viatka) că omul poate muri de șapte ori, trecînd de la o lume la alta, preschimbîndu-se ulterior în pește⁴. Riturile ceremîșe constau în hrănirea mortului, mai des la început, apoi periodic, prin „comemorări”. Astfel se explică, cel puțin în parte, riturile alimentare și somptuare ale vogulilor și ostiacilor, care cred că sufletul mortului mai trăiește un timp în lumea submarină sau cerească⁵, apoi se micșorează treptat pînă ajunge la dimensiunile unei anumite insecte sau se transformă în acea insectă, apoi dispare în întregime⁶. De altfel, doctrina unor lumi suprapuse este răspîndită în Asia și ea exista în mithriacism (cele șapte lumi planetare, cu inițieri succesive).

Indivizii pentru care nu s-au executat rituri funerare, la fel ca și copiii nebotezați, cei ce nu au primit nume sau au rămas

1. Moret, *Rituel*, p. 226; cf. *ibidem*, pp. 10-15 și *supra*.
2. Compartimentele Hades-ului aparțin la cel puțin două sisteme inițial diferite. Renașterea definitivă se obține la ora a XII-a după ritualul teban, cînd barca divină străbătuse deja, de la coadă spre cap, șarpele gigantic „Viața-Zeilor”. Jéquier asociază această imagine cu reînnoirea, datorită proprietății șarpeului de a-și schimba pielea în fiecare an, *loc. cit.*, pp. 132-133. Dar aceasta nu explică sensul trecerii prin cele două capete de taur (Maspéro, *loc. cit.*, vol. II, pp. 169-171); despre ora a XII-a, cf. *ibidem*, pp. 96-101.
3. Cf., între alții, Maspéro *loc. cit.*, vol. I, pp. 23, sq., 29. Se va observa că mumificarea are ca scop tocmai să permită renașterea ca viață de dincolo de mormînt.
4. Smirnov-Boyer, *Les populations finnoises de la Volga et de la Kama*, vol. I, Paris, 1898, p. 138.
5. A se vedea *supra* p. 135 și sursele citate.
6. Gondatti, p. 39.

neinițiați, sînt sortiți unei existențe jalnice, fără a putea vreodată să pătrundă în lumea morților sau să fie agregați la societatea lor. Sînt morții cei mai periculoși; ei ar dori să revină în lumea celor vii și, neputînd s-o facă, se comportă ca niște străini ostili. Lipsindu-le mijloacele de subzistență pe care morții le găsesc în lumea lor, trebuie să și le procure pe socoteala celor vii. Mai mult, morții fără adăpost au adesea o dorință aprigă de răzbunare. Astfel, riturile funerare sînt în același timp rituri utilitare cu bătaie lungă: ele îi ajută pe supraviețuitori să scape de dușmanii lor eterni. Clasa morților de acest tip se formează în mod diferit la diverse popoare: pe lîngă indivizii citați, mai intră în această categorie cei lipsiți de familie, sinucigașii, cei morți în călătorie, omorîți de trăsnet sau datorită violării unui tabu etc. Cel puțin în teorie, deoarece un același fapt nu antrenează aceleași consecințe la toate popoarele și, subliniez din nou, schema riturilor de trecere nu este absolut universală.

În acest sens, voi cita variantele cunoscute cu privire la soarta sinucigașilor dincolo de mormînt. R. Lasch¹ a găsit patru categorii: 1⁰ sinuciderea este considerată un fapt normal, soarta sinucigașului fiind aceeași cu a morților obișnuiți; mai mult decît atît, sinuciderea, în cazul unei boli grave, a unei mutilări etc., reprezintă un mijloc de a proteja sufletul împotriva slăbirii sau mutilării; 2⁰ sinuciderea este răsplătită pe lumea cealaltă (în cazul războinicului, a văduvei etc.); 3⁰ sinucigașul nu poate fi agregat la societatea morților și e sortit să rătăcească în lumea morților și în lumea celor vii; 4⁰ sinuciderea este pedepsită în lumea de dincolo, iar sinucigașul trebuie să rătăcească între cele două lumi pînă la împlinirea timpului pe care l-ar fi trăit în mod normal; sau nu este admis decît într-o regiune inferioară din lumea morților, unde este pedepsit prin chinuri etc. (infern). Se înțelege că riturile funerare – atît riturile profilactice și purificatoare, cît și cele de trecere; diferă după cum sinucigașul intră în una sau alta din aceste patru categorii.

Considerații similare se regăsesc și în riturile de reînvierie și de reîncarnare. Într-adevăr, chiar dacă sufletul a fost despărțit de cei vii și agregat la lumea morților, el poate merge și în sens invers; poate reapare printre cei vii, de la sine sau sub constrîngerea altcuiva. Mecanismul este uneori foarte simplu: e de ajuns ca sufletul să se reîncarneze într-o femeie și să reapară

1. R. Lasch, *Die Verbleibsorte der abgeschiedenen Seele der Selbstmörder*, in: *Globus*, 1900, vol. LXXVII, pp. 110-115.

sub formă de copil; această credință se întîlnește, printre alții, la tribul arunta din Australia, care crede că sufletele stau ascunse și pîndesc în pietre, copaci etc., și că de acolo atacă femeile tinere, grase și ispititoare. Încît, riturile de reintegrare la lumea celor vii au fost studiate în legătură cu nașterea copilului și cu darea numelui. Ceremoniile populației lushei din Assam¹ oferă un bun exemplu de astfel de „eternă reîntoarcere”. Mortul este îmbrăcat cu hainele sale cele mai bune și legat în poziție șezîndă pe un eșafod de bambus; i se pun alături ustensilele și armele corespunzătoare sexului; se taie un porc, o capră și un cîine, din care se înfruptă toate rudele, prietenii și vecinii; i se dă și mortului să mănînce și să bea. Apoi, la venirea serii, este pus într-o groapă săpată în imediata apropiere a casei; ruda cea mai apropiată își ia adio de la el și îl roagă să pregătească totul pentru cei care vor veni în urma sa. Într-adevăr, sufletul însoțit de sufletele porcului, caprei și cîinelui, fără de care nu ar putea găsi drumul, merge, îmbrăcat și echipat, în țara Mi-thi-hua, unde viața este foarte grea. Însă, dacă în timpul vieții, mortul a vînat animale, a omorît oameni sau a dat petreceri pentru întregul sat, el merge într-un ținut plăcut, pe celălalt mal al unui rîu, unde nu face altceva decît să petreacă. Femeile, neputînd să lupte, să vîneze sau să dea petreceri, nu pot ajunge în țara aceasta minunată decît dacă sînt duse de soții lor. După un timp, sufletul părăsește una sau alta din aceste regiuni și revine pe pămînt sub formă de viespe; după un alt interval de timp, se transformă în apă, apoi se evaporă sub formă de rouă; iar dacă o picătură de rouă cade pe un om, acela va avea un copil care va fi reîncarnarea mortului². La nașterea copilului, sînt tăiați doi pui, apoi mama se spală și face baie copilului. În primele șapte zile, sufletul copilului stă agățat, ca o pasăre, de veșmintele și de corpurile părinților săi; iată de ce aceștia fac cît mai puține mișcări și zeul domestic este îmbunat prin sacrificii. Urmează tot felul de ceremonii, în cursul uneia dintre acestea ruda cea mai apropiată, pe linie maternă, dînd un nume copilului, adică agregîndu-l definitiv la clan.

În sfîrșit, reamintesc că sufletele morților se reîncarnează uneori direct în animale, plante etc., adică în totemuri. În aceste cazuri, au loc rituri de agregare a mortului la societatea totemică.

1. Maiorul Shakespear, in: *Census of India, 1901*, vol. I, *Ethnographical Appendices*, Calcutta, 1903, p. 225.
2. Este unul din cazurile, foarte rare, de reîncarnare prin tată.

Nu întotdeauna în lumea de dincolo există un loc special destinat morților. Adesea, ei se adăpostesc prin împrejurimile casei, ale mormântului (numit „izba mortului”, la populația votiak) sau cimitirul (numit „satul morților” de către populația mandan). În acest caz, îngroparea constituie adevăratul rit de agregare la lumea generală a morților. Faptul este foarte evident la ceremîși, care, probabil sub influența tătarilor, cred și într-o lume de dincolo¹, asemănătoare cu cerul ostiacilor; acolo se ajunge, fie pe o prăjină servind de pod peste un cazan, fie urcînd pe o scară. Și morții mordvini au ca adăpost mormîntul sau cimitirul². Legătura cu cei vii, deci perioada de prag, durează în acest caz mai mult, cei vii reînnodînd-o periodic, așa cum s-a spus, fie prin mese în comun sau vizite, fie hrînind mortul (gaură în pămînt și în sicriu, trestie, alimente puse pe mormînt etc.). Dar vine întotdeauna un moment cînd legătura se rupe, după ce s-a slăbit treptat. În acest caz, are loc ultima comemorare sau ultima vizită etc., care conține rituri de separare față de mort și de reconsolidare a societății, restrînsă sau largă, a celor vii.

Iată acum o listă a riturilor de trecere considerate în mod izolat, listă care, la fel ca altele prezentate în acest volum, nu are pretenția de a fi completă.

Printre riturile de separare, dintre care unele au fost trecute în revistă, se cuvin incluse: diversele procedee de transport al cadavrului afară; arderea uneltelor, a casei, a bijuteriilor, a averii mortului; uciderea soțiilor, a sclavelor, a animalelor sale preferate; spălările, ungerile și, în general, riturile numite de purificare; tabuurile de orice fel. Pe lîngă acestea, există procedeele materiale de separare: groapă, sicriu, cimitir, împrejmuire de nuiele, depunere a cadavrelor în copaci, mormane de pietre etc. care se construiesc sau se utilizează ritual, închiderea sicriului sau a mormîntului care încheie adesea întregul rit într-un mod solemn. Ca rituri colective, sînt ceremoniile periodice de alungare a sufletelor celor morți în afara casei, a satului, a teritoriului tribal. Ritului de „răpire” a miresei îi corespund luptele pentru cadavru, atît de răspîndite în Africa, pentru care nu pare să se fi găsit pînă acum adevăratul sens: cei vii nu vor să piardă pe unul din membrii societății, decît dacă sînt

1. Smirnov (trad. P. Boyer), *Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama*, vol. I, Tchérémisses et Mordves, Paris, 1898, pp. 133-144.
2. *Ibidem*, pp. 357-376.

forțați, căci are loc o scădere a puterii sociale. Din acest motiv, luptele sînt cu afit mai violente cu cît poziția mortului în societate era mai înaltă¹. Cît despre distrugerea propriu-zisă a cadavrului (incinerare, grăbirea putrefacției etc.), aceasta are ca obiect dezagregarea părților componente, corpuri și suflete; în ciuda afirmațiilor lui Hertz, foarte rar resturile (oase, cenușă) constituie noul corp al mortului în viața de apoi².

Ca rituri de agregare, voi cita în primul rînd mesele de după funeralii și cele prilejuite de sărbătorile de comemorare, mese avînd drept scop să reînnoade pentru membrii unui grup rămași în viață, și, uneori, cu defunctul, lanțul rupt prin dispariția unuia din elementele sale. Adesea, o astfel de masă are loc și cu prilejul renunțării la doliu. Cînd funeraliile se desfășoară în două etape (provizorii și definitive), la sfîrșitul primei etape de obicei, se oferă rudelor o masă de comuniune, la care se presupune că asistă și mortul. În sfîrșit, dacă este invitat și tribul, clanul sau satul, modul de convocare (tobe, mesager etc.) subliniază și mai mult caracterul ritual colectiv al mesei la care participă membrii grupurilor interesate.

Cît despre riturile de agregare la lumea de dincolo, acestea sînt echivalente cu riturile de ospitalitate, de agregare la clan, de adopție etc. Adesea, faptul este sugerat sub formă de tabu-uri, în legendele avînd drept temă centrală coborîrea în infern sau călătoria în țara morților: nu trebuie să mănînci împreună cu morții, să mănînci sau să bei ceva produs în țara lor, să îi lași să te atingă sau să te îmbrățișeze, să accepți daruri de la ei etc. Pe de altă parte, a bea laolată cu un mort determină agregarea la lumea lui și, în consecință, permite să călătorești printre ei fără pericol; același efect îl are și plata (în bani etc.). Printre riturile de detaliu, voi cita lovitura cu bîta în cap pe care o dau morții noului venit³; ultima împărtașanie a creștinilor; așezarea mortului pe pămînt. În sfîrșit, probabil că trebuie să includem în această categorie „dansurile morților” executate de către anumiți amerindieni, de indigenii anyanja⁴ în Africa etc., de membrii societăților secrete sau din alte societăți magico-religioase speciale.

1. Pentru referințe, a se vedea Hertz, *loc. cit.*, pp. 128, 42.

2. *Loc. cit.*, p. 78, modificînd o teorie prea exclusivistă a lui Kleinpaul.

3. Haddon, *Cambridge expedition to Torres Straits*, vol. V, 1906, p. 355; același rit face parte și din riturile de căsătorie; cf. *supra*, p. 117.

4. A se vedea A. Werner, *The Natives of British East Africa*, Londra, 1906, p. 229; R.-S. Rattray, *Some folk-lore stories and songs in Chinyanja*, Londra, 1907, p. 179.

CAPITOLUL IX

ALTE GRUPURI DE RITURI DE TRECERE

Despre unele rituri de trecere considerate izolat : 1^o păr ; 2^o vâl ; 3^o limbaje speciale ; 4^o rituri sexuale ; 5^o lovituri și flagelări ; 6^o prima oară – Ceremonii anuale, sezoniere, lunare, cotidiene – Moarte și renaștere – Sacrificiu, pelerinaj, jurământ – Pragurile – Paralelism ritual sistematizat în Egiptul antic.

Ar trebui să examinăm acum fiecare rit de trecere și să demonstrăm că este într-adevăr rit de separare, de prag sau de agregare. Am avea astfel material suficient pentru mai multe volume, aproape fiecare rit putând fi interpretat în mai multe moduri, după cum face parte dintr-un sistem complet sau este un rit izolat, executat cu o anumită ocazie¹. Există mai multe enumerări², toate riturile care conțin actul de a tăia, pe de o parte, sau de a lega, pe de altă parte nefiind subiecte de controversă. Astfel, am explicat circumcizia ca rit de separare și am demonstrat că utilizarea „legăturii sacre”, a „funiei sacre”, a nodului este foarte răspândită, la fel ca și obiectele analoge, brîul, inelul, brățara și coroana, cea din urmă mai ales în riturile de căsătorie și de întronare, forma ei primitivă fiind diadema.

Pentru unele dintre riturile pe care le consider a fi de trecere trebuie totuși să dau, pe scurt, argumentele mele.

1. *Păr*. Aceste rituri au făcut obiectul monografiei lui Wilken³, ale cărui opinii au fost acceptate și dezvoltate, printre alții, de Robertson Smith⁴, Sidney Hartland etc. În realitate, ceea ce se numește „sacrificiul părului” cuprinde două operații distincte : a) tăierea părului ; b) consacrarea sau sacrificarea lui. Or, a-ți

-
1. Vom compara în această privință riturile semnalate de E. Monseur, *La proscription religieuse de l'usage récent*, in : *Rev. de l'Hist. des Rel.*, vol. LIII (1906), pp. 290-305.
 2. A se vedea *supra*, pp. 25-26, 35-37, 44-45, 52-53, 57, 58, 64, 118, 120, 121, 145-146.
 3. J.-A. Wilken, *Das Haaropfer*, in : *Revue coloniale Internationale*, vol. III ; cf. Frazer, *Golden Bough.*, vol. I, pp. 368-389, pentru o colecție completă a faptelor.
 4. Rob. Smith, *Die Religion der Semiten*, pp. 248-255.

tăia părul înseamnă a te separa de lumea anterioară, a consacra părul înseamnă a te uni cu lumea sacră și, în special, cu o divinitate sau un demon, cu care astfel te înrudești. Este însă doar una din formele de utilizare a părului tăiat, în care rezidă, la fel ca în prepuț sau în unghiile tăiate, o parte din personalitate. Deseori, o asemenea idee nu există, încît nu se procedează în nici un fel cu aceste resturi. În alte cazuri, ideea există și resturile sînt îngropate, arse, păstrate într-un săculeț, încredințate unei rude etc. La fel, ritual de tăiere, totală sau parțială (tonsură), a părului se utilizează în numeroase împrejurări diferite: copilul este ras în cap pentru a se marca trecerea în alt stadiu de viață; fata este rasă în cap în momentul mărițișului, cînd trece la altă clasă de vîrstă; văduvele își taie părul pentru a rupe legătura creată de căsătorie, punerea părului pe mormînt întărind ritual; uneori, din același motiv, se taie părul mortului. Or, există o cauză pentru ca ritual de separare să afecteze părul: prin formă, culoare, lungime și mod de aranjare, părul are un caracter distinctiv ușor de recunoscut, atît individual cît și colectiv. „La vîrste foarte fragede, fetițele din populația rehamna (Maroc) sînt rase în cap, cu excepția părului de pe frunte și de pe ceafă; cînd ajung la pubertate, ele își lasă părul să crească, păstrîndu-l pe frunte așa cum este, iar restul și-l prind pe creștet; cînd se mărită, își împletesc părul în două cozi pe spate, dar din momentul în care devin mame își aduc cozile pe deasupra umerilor, pe piept”¹. Astfel, la rehamna, coafura servește la punerea în evidență a stadiilor vieții și a apartenenței la una sau alta dintre categoriile societății feminine. Se pot cita cu ușurință numeroase alte documente asemănătoare. Ce doresc să subliniez este că tratarea într-un anumit fel a părului, de cele mai multe ori, este inclusă în categoria riturilor de trecere².

2. *Văl.* „De ce, se întrebese Plutarh, trebuie să îți acoperi capul cu un văl atunci cînd adori zeii?” Răspunsul e simplu: pentru a te separa de profan – chiar și vederea (așa cum se afirmă în legătură cu shammar-ii) fiind o formă de contact – și a trăi exclusiv în lumea sacră. În adorație, în sacrificiu, în riturile de căsătorie etc., „acoperirea cu văl” este temporară.

1. E. Doutté, *Merrâkech*, vol. I, Paris, 1905, pp. 314-315.

2. Rob. Smith, *loc. cit.*, pp. 250-252, a observat bine că a tăia sau a tunde părul este un rit de inițiere răspîndit, dar îl identifică cu o hirotonisire; e mai corect să afirmăm că același rit există simultan și în ritual de trecere și în cel de hirotonisire.

Doar în alte cazuri, separarea și agregarea (sau ambele) sînt definitive. De exemplu, femeile musulmane, evreicele din Tunis etc., aparținînd pe de o parte societății sexuale, pe de altă parte, unei societăți familiale determinate, trebuie să se izoleze de restul lumii acoperindu-se cu un vâl. În mod similar, în catolicism, trecerea de la stadiul liminar (noviciat) la stadiul de agregare definitivă la o comunitate este călugărirea (în franceză, în orig.: *prendre le voile*, n. tr.). În sfîrșit, la unele popoare, o văduvă se desparte de soțul dispărut, fie numai pe perioada de doliu, fie pentru totdeauna, sau de celelalte femei măritate și de bărbați, purtînd un vâl. Acoperindu-se cu un vâl după ce băuse cucuta, Socrate se separa astfel de lumea celor vii pentru a se agrega la lumea morților și a zeilor; însă trebuind să îi spună lui Criton să jertfească un cocoș lui Esculap, adică dorind să se manifeste din nou ca un om viu, el și-a descoperit fața, dar s-a acoperit iarăși imediat¹. La fel, cînd romanii aduceau jertfe zeilor, acopereau victimele cu un vâl, dorind să le separe astfel de lumea prezentă, pentru a le agrega la cealaltă, divină și sacră. Ritul creștin semnalat exista și el încă din vremea inițierii în Mistere, avînd aceeași explicație.

3. *Limbaje speciale*. În cursul majorității ceremoniilor amintite, și mai ales în timpul perioadelor de prag, este utilizat un limbaj special. El conține uneori un întreg vocabular necunoscut sau neutilizat în societatea generală, dar alteori doar interzice folosirea unor cuvinte din limba uzuală. Există astfel limbaje pentru femei, pentru inițiați, pentru fierari, pentru preoți (limbaj liturgic) etc. Este un fenomen similar cu schimbarea hainelor, cu mutilările, alimentația specială (tabuuri alimentare) etc., adică un procedeu de diferențiere absolut normal. Nu insist asupra acestui punct, deoarece l-am discutat în detaliu în altă lucrare².

4. *Rituri sexuale*. Interzicerea actului sexual este un element inclus în majoritatea ansamblurilor ceremoniale încît, ca și limbajele speciale, nu trebuie clasificat separat. La popoarele la

-
1. Nu este cazul să analizăm, așa cum a făcut S. Reinach în studiul său despre „vâlul de jertfă” (*Cultes, Mythes et Religions*, vol. I, pp. 299-311), ideea că „vederea unui cadavru ar fi pătat lumina celestă”. Mai departe (p. 309) el a întrezărit o explicație asemănătoare cu cea dată de mine, dar fără a merge pînă la capăt cu argumentul; „corelația între purificare, penitență și doliu”, apoi între acoperirea cu vâl a inițiatului și utilizarea unui vâl comun la riturile de căsătorie roman și creștin i-ar fi putut arăta sensul de rit de separare și, simultan, de agregare al acestor practici.
 2. A. Van Gennep, *Essai d'une théorie des langues spéciales*, in: *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques*; 1908, pp. 327-337.

care coitul nu implică nici impuritate, nici pericol magico-religios, acest tabu nu se manifestă, dar acolo unde există o astfel de opinie, este firesc ca individul care dorește să intre în lumea sacră și, odată intrat, să acționeze ca atare, să se plaseze și să se mențină într-o stare de „puritate”. Dar, pe de altă parte, și este vorba în acest caz de o formă de pivotare a noțiunii de sacru menționate în cap. I, totul fiind impur, coitul este „dătător de putere”; iată de ce este utilizat uneori drept rit cu o eficacitate superioară. E evident că actul sexual cu o prostituată consacrată unei divinități reprezintă doar un mijloc, asemănător cu comuniunea, de agregare la divinitate sau chiar de identificare cu ea¹. Căci actului trebuie să i se ia în considerare sensul material de penetrare. Alte rituri, cum ar fi cel din Mylitta (fiecare fată trebuia să se ofere o dată unui străin și să primească de la el o monedă), sînt mai complexe. Westermarck le-a dat cea mai bună interpretare: el îl consideră, datorită puterii sacre a străinului, drept un mijloc de asigurare a fecundității fetei². La drept vorbind, ea nu era o prostituată sacră; actul se executa pe un teren sacru și e posibil ca scopul să fi reprezentat și o agregare a străinului la divinitate sau la cetate. Tot ca rit de agregare interpretez coitul, atunci cînd el constituie actul de încheiere a ceremoniilor de inițiere: de exemplu, în Australia, unde coitul este un rit de agregare a mesagerului la un trib³, în timp ce în alte cazuri el constituie un rit destinat să asigure bunul mers al ceremoniilor în desfășurare⁴ sau un rit de fraternizare (împrumut și schimb de soții, surori etc.).

Cît despre „desfrîul sexual” de după ceremoniile de inițiere, cînd, la fel ca în ceremoniile unor secte rusești, bărbații și femeile se împreunează după bunul lor plac sau la întîmplare, de parte de a-l privi ca o reminiscență a pretensei „promiscuități primitive”, îl consider o expresie completă a aceleiași idei de agregare: este echivalentul exact al mesei în comun, la care participă toți membrii unui anume grup special. Pornind de la existența universală a meselor în comun, am puea oare să pleddăm pentru proprietatea comunistă primitivă asupra alimente-

1. Consider inutil să discut toate teoriile anterioare ale lui Crawley, Frazer etc.; ar fi greu de găsit un procedeu care să exprime mai bine o agregare atît de strînsă și de intimă; chiar masa în comun pare mai complicată decît actul sexual.

2. Westermarck, *The origin and development of moral ideas*, vol. II, Londra, 1908, pp. 445-446.

3. Cf. *supra*, pp. 41-42.

4. A se vedea lucrarea mea *Mythes et Lég. d'Austr.*, Paris, 1906, pp. LVI-LVII.

lor ? Și în prezent drepturile la proprietatea personală sînt uitate cînd, la un modest picnic, cu toții mîncă din ce a adus fiecare. La fel, bărbații se unesc cu femeile pentru ca uniunea între membrii societății speciale (totemică, eretică etc.) să fie profundă și completă. Cît despre mutilările organelor sexuale sau perforările himenului printr-un coit înainte de căsătorie, acestea nu au vreo semnificație sexuală propriu-zisă, aspect pe care l-am subliniat în repetate rînduri.

Tot ceea ce s-a afirmat mai sus despre practicile heterosexuale rămîne valabil și pentru cele homosexuale. Însă, cum în acest caz, interpretările au fost mai confuze iar documentele mai puțin detaliate, e necesar să cităm cîteva exemple. Cu ocazia inițierii la ingiet (cf. *supra*, p. 82), un membru vîrstnic al societății se dezbracă și se unge cu var din cap pînă-n picioare. El ține în mînă unul din capetele unei funii, celălalt capăt fiind ținut de unul dintre novici; ambii trag de funie și luptă pînă cînd bătrînul cade deasupra novicelui și actul se execută; toți novicii, unul după altul, trebuie să se supună; or, pederastia nu este considerată de acești melanezieni un viciu, ci un lucru distractiv¹. Pe de altă parte, se știe că pederastia era un act normal în societățile de efebi din antichitate, așa cum este considerată și în prezent, ca pact de prietenie, la albanezi; pentru locuitorii „caselor comune”, unde nu era permis traiul în comun al băieților și fetelor², primul act de pederastie constituie un rit de fraternizare. Nu e necesar, cum face J.-Reinach, să implicăm aici ideea unui „transfer de forță masculină de la războinicul puternic la efebul atașat de el pentru a primi educație militară și civică”³. La evrei, prostituatelor sacre, *kedeshôth*, le corespundeau așa-numiții *kedeshim*, bărbați închinați divinității, supuși la pederastie pasivă; și în acest caz actul era un rit de agregare. Nu mă voi ocupa aici de bărbații-femei, dar voi reaminti ritul din Cos: preoții lui Hercule purtau veșminte de femeie iar mirele se îmbrăca în femeie pentru a-și primi mireasa⁴. Acest paralelism se explică ușor

-
1. R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, 1907, p. 611; sodomia este practică ca rit de inițiere și în Noua-Guinee: J. Chalmers, *Notes on the Bugilai, British New-Guinea*, in: *Journ. Anthropol. Inst.*, vol. XXXIV (1904), p. 109.
 2. Pentru exemple și referințe, a se vedea Havelock Ellis, *Études de Psychologie sexuelle*, vol. II, *l'Inversion sexuelle*, Paris, 1909; Westermarck, *Origin and development of moral ideas*, vol. II, 1908, pp. 456-489 și periodicul lui F.-S. Krauss, *Anthropophyteia*, Leipzig, 5 volume apărute.
 3. Ad.J.-Reinach, *La lutte de Jacob avec Jabveb* etc., in: *Rev. des Etudes Ethnogr. et. Sociol.*, 1908, p. 356, nota 5.
 4. J.-G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, ed. a 2-a, Londra, 1907, p. 433.

admițând că: 1^o preoții erau „soțiile” lui Hercule și, în consecință, agregarea la acest zeu conținea un act homosexual; 2^o mirele acționa ca în căsătoriile șamanilor koryak, în care soțul joacă rolul soției și soția pe cel al soțului¹, astfel încât acest paralelism nu este decît o coincidență. Chiar în cazul în care am presupune că ritul de căsătorie a influențat ritul templului, oricare ar fi motivația deghizării mirelui, cel din urmă nu poate fi altceva decît un rit de agregare la divinitate². Pederastia rituală se întîlnește și la indienii pueblo, care efeminează în mod special pe tinerii (numiți *mujerados*) folosiți în cursul diverselor ceremonii³, fără îndoială că în același scop ca și indienii arunta cînd posedau ritual femeii, actul fiind în ambele cazuri „un lubrifiant magic”.

Cîteva exemple vor demonstra că actul sexual cu animalele poate fi și el, în unele cazuri, un rit de agregare. Acest rit se prezintă într-o formă foarte evidentă în Madagascar; la antaimoro, un bărbat nu poate avea relații sexuale cu soția sa dacă nu le-a avut înainte cu o vițică, îngrijită în mod special și împodobită cu flori și ghirlande: porecla indienilor antaimoro este „cei care se însoară cu vacile”, iar ritul ar putea fi în legătură cu totemismul⁴. La unele triburi din Noua-Guinee britanică, actul sexual cu animalele este unul dintre riturile incluse în ceremoniile de inițiere⁵. Reprezentarea dramatică, sau chiar actul în sine, joacă un rol important în aceste ceremonii, la unele populații australiene și amerindiene și la bushmen-ii din Kalahari, care execută dansul taurului și al vacilor, dansul curcanului sau al ariciului, simulînd coitul respectivelor animale cu mare exactitate⁶. Eficacitatea magico-religioasă a împreunării cu animalele

1. Cf. Jochelson, *The Koryak; religion and myth*, in: *Jesup. North Pacific Exp.*, vol. VI, part. I, New-York și Leiden, 1905, pp. 52-54.
2. Totuși, costumul feminin al preoților și al magicienilor este un fapt destul de răspîndit pentru a mai căuta o altă explicație; cf. intereseantele note a lui Jochelson, *The Koryak*, p. 53; J.-M.-M. van der Burgl, *L'Urundi et les Warundi*, Bar-le-Duc, 1905, p. 107; J.-G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, ed. a 2-a, Apendice, pp. 428-435. Ideea schimbării hainelor este că preutul se consideră animat de un spirit feminin sau de o zeiță cu care dorește să se identifice. Frazer citează, la p. 434, același rit ca fiind unul de căsătorie și crede că are drept scop să asigure nașterea copiilor de sex masculin. Opinia este inadmisibilă: dacă ar fi acceptată, mirele ar naște fete sau ar concepe doar fete. După părerea mea, este vorba aici de un rit de agregare a tînărului la familia fetei și al fetei la familia logodnicului sau, mai degrabă, un simplu rit de unire între doi indivizi, identic cu schimbul de inele, de alimente etc.
3. F. Karsch, *Uranismus oder Päderastie und Tribadanie bei den Naturvölkern*, in: *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, vol. III, 1901, pp. 141-145.
4. Cf. lucrării mele *Tabou. Tot. Mad.*, pp. 249-251, 280-281, 343.
5. J. Chalmers, *loc. cit.*, p. 109.
6. Passarge, *Die Buschmänner der Kalahari*, Berlin, 1907, pp. 101-104.

reiese din următoarele prescripții notate în Dalmația de dr. Al. Mitrovici. Pentru a te vindeca de slăbiciune, trebuie să te împreunezi cu o găină sau cu o rață; de blenoragie, cu o găină căreia i se taie gâtul în timpul actului; pentru a stăpîni arta diavolilor, cu o vacă; pentru a avea parte de fericire, cu o găină; pentru a învăța limba animalelor, cu un șarpe femelă; pentru ca Vila (zînele rele) să nu facă rău animalelor din gospodărie, cu o iapă; pentru a fura fără a fi prins, cu o pisică; pentru a avea parte de fericire în casă, cu o capră, adunînd sperma și frecînd cu ea ușa casei¹. Fără îndoială, că practicile annamite (cu găini, rațe etc.), atît de răspîndite, încît un european nu trebuie niciodată să mănînce una din aceste păsări dacă nu a fost ucisă în prezența sa, se datoresc unor opinii asemănătoare.

5. *Flagelarea* este un act care, chiar atunci cînd este executat doar ritual, lasă posibilitatea unor interpretări diferite. Este cunoscută importanța sa în psihologia sexuală; este una din cele mai puternice metode erotogene. Dar și în acest caz, ca și în cel al riturilor, putem încadra flagelarea într-o categorie mai vastă, cea a loviturilor date o singură dată sau repetate, privite în ansamblu ca o formă de sadism. Ca rit, flagelarea și loviturile pot avea uneori o acțiune sexuală. Acolo unde nu au această conotație, trebuie să completăm interpretările admise pînă în prezent cu teoria conform căreia loviturile constituie doar un rit de expulzare a demonului răului, a impurității etc. Salomon Reinach² a adunat exemple de flagelare rituală în antichitate și a expus teoria lui Mannhardt, conform căreia, de Lupercalia, biciuirea are ca efect îndepărtarea demonilor; Frazer vede în ea un rit de purificare³; Thomson, un mijloc de a transfera în corpul pacientului forța și vitalitatea arborelui (alun), a animalului (șap sau capră), prin intermediul obiectului cu care este biciuit. Adoptînd teoria, S. Reinach vede în flagelare un „rit de comuniune”, ceea ce eu numesc un rit de agregare. Această interpretare trebuie admisă atît pentru Lupercalia cît și pentru flagelarea pe altarul zeiței Artemis Orthia. Flagelarea este un rit important în numeroase ceremonii de inițiere (după cum am văzut la tribul zuni)⁴ și echivalează cu ritul întîlnit în

-
1. Fr.-S. Krauss și R. Reiskel, trad. cu adăuguri de Dulaure, *Des Divinités génératrices*, Leipzig, 1909, p. 181.
 2. S. Reinach, *La flagellation rituelle*, in: *Cultes, Mythes et Religions*, vol. I, pp. 173-183.
 3. J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, vol. II, pp. 149 și urm.
 4. Cf. *supra*, pp. 78 și, pentru un alt caz tipic, H. Webster, *Primitive secret societies*, p. 113.

Noua-Guinee, constînd din a da o lovitură de măciucă în cap unui individ pentru a-l agrega la clanul totemic, la familie sau la lumea morţilor¹. Trebuie să observăm totuși că în unele cazuri (Liberia, Congo) flagelarea sau loviturile servesc drept rit material de separare față de lumea anterioară, a lovi însemnînd și a tăia sau a sparge. Reamintesc, în fine, că ritul constînd din a bate un obiect este destul de răspîndit, iar printre riturile de adaptare există cel al „lovirii de pămînt” sau de „lovire a marginilor”².

6. *Prima oară*. „Numai *prima oară* contează”, spune un proverb francez, și nu e lipsit de interes să remarcăm că această idee este universală și se traduce pretutindeni, mai mult sau mai puțin evident, prin rituri speciale. În mai multe rînduri, am văzut că riturile de trecere nu se prezintă sub forma lor completă, nu ies în evidență sau chiar nu există decît cu prilejul primei treceri de la o categorie socială la alta sau de la o situație la alta. Astfel, pentru a nu mai supraîncărca o lucrare deja stufoasă, mă voi limita în acest context la cîteva indicații. Reamintesc mai întîi că în această categorie sînt incluse toate riturile de fondare și de inaugurare (casă, templu, sat, oraș); ele conțin ceremonii de separare de ceea ce este comun sau profan, și o apropiere sau o consacrare. În detaliu, aceste ceremonii conțin într-adevăr rituri profilactice, propițiatoare etc., dar scheletul lor este dat de schema riturilor de trecere, vizibilă mai ales în riturile primei intrări. Chiar și pentru străin există rituri ale primei intrări; după acestea, el este liber să iasă și să intre din nou. Prima sarcină și prima naștere sînt cele mai importante din punct de vedere ritual, deși în acest caz motivele igienice și medicale tind să diminueze diferențele între prima și celelalte. Nașterea primului copil, mai ales a primului băiat, sînt evenimente importante, iar acest punct de vedere se evidențiază juridic prin dreptul celui mai vîrstnic sau de primogenitură. Prima tăiere a părului, primul dînte, prima hrănire cu alimente solide, primii pași, prima menstruație: tot atîtea prilejuri pentru ceremonii variate ca formă, dar unite prin ideea lor fundamentală și paralele prin schema lor centrală. Prima logodnă este cea mai importantă și se cunoaște cît de discreditată este o fată a cărei logodnă s-a rupt. Primul act sexual al femeii are caracter ritual, de unde o întregă

1. Cf. *supra*, p. 146.

2. Cf. Brand, *Popular Antiquities*, cap. XXXVI; Warde Fowler, *The roman Festivals*, p. 319; etc.

serie de rituri legate de pierderea virginității. Prima căsătorie este cea mai importantă, nu numai datorită pierderii virginității, căci la numeroase populații există o perioadă preliminară căsătoriei, când fata întreține relații sexuale cu bărbații tineri (casa comună în Filipine etc.) sau nu este dată logodnicului decât după o deflorare prealabilă. Din acest motiv, ceremoniile de căsătorie se simplifică (sau devin chiar o parodie) atunci când o femeie divorțată sau o văduvă se recăsătorește. Cazul este des întâlnit în Ouargla și citez observațiile lui Biarnay¹, deoarece au o valoare generală.

„Trebuie deosebite (la Ouargla) patru tipuri de căsătorii :

1. Căsătoria între doi tineri care nu au mai fost, nici unul nici celălalt, căsătoriți. În timpul sărbătorilor și al ceremoniilor ce însoțesc sau preced căsătoria, al căror ansamblu se numește *islan*, tînărul este numit *asli* iar tînăra *taslet* sau *taselt*.

2. Căsătoria între un bărbat văduv, divorțat sau deja însurat cu una sau mai multe femei, și o tînără fecioară : este căsătoria dintre *bumâud* și *taselt*.

3. Căsătoria dintre un tînăr care nu a mai fost căsătorit (*asli*) și o femeie văduvă sau divorțată (*tamet'ut*).

4. Căsătoria în care ambii parteneri au mai fost căsătoriți.

Petrecerile și sărbătorile ocazionate de căsătorii se restrîng treptat, ca număr și importanță, de la căsătoriile din prima categorie, care pot fi numite căsătorii complete, pînă la cele din a patra categorie, acestea din urmă fiind considerate doar o simplă formalitate, care interesează numai viitorii soți.”

Adaug că prima femeie luată în căsătorie are drepturi bine determinate asupra celorlalte soții, la populațiile poligine. La populația toda poliandă, prima paternitate le domină pe cele următoare², iar un soț sakalava poligin se îngrijește, printr-un ceremonial special, să-și asigure paternitatea primului copil, pentru a fi și tatăl copiilor ce vor urma³. În fine, de multe ori nașterea primului copil este actul care încheie riturile de căsătorie sau, ca în Camerun⁴, include tînăra soție în clasa femeilor propriu-zise.

La rîndul lor, așa cum o indică termenul, riturile de inițiere sînt cele mai importante, prin faptul că asigură prezența sau

1. Biarnay, *loc. cit.*, Appendice.

2. H. Rivers, *The Toda*, pp. 322, 517.

3. A. Walen, *The Sakalava*, Antananarivo Annual, fasc. VIII (1884), pp. 53-54

4. Pînă la prima naștere, fetele și femeile umblă dezbrăcate; Hutter, *Nord-Hinterland von Kamerun*, Brunswick, 1902, p. 44

participarea definitivă la ceremoniile confreriilor și ale misterelelor. A vedea pentru prima oară un obiect sacru este oriunde un fapt grav; se rupe astfel cercul magic care, pentru același individ, nu se va mai putea închide ermetic. În același mod, primul sacrificiu al brahmanului, prima slujbă a preotului catolic ocupă și ele un loc special, exprimat printr-un întreg ansamblu de rituri speciale. Primele funeralii sînt mai complicate decît cele executate a doua oară; iar funeraliile primului copil mort dintr-o familie au uneori o complexitate sau o însemnătate speciale. În fine, cele mai bune ofrande sînt cele de nou-născuți, de trufandale etc.

Din această rapidă enumerare reiese că explicația unor asemenea rituri trebuie să prezinte un caracter de generalitate, pe care H. Schurtz, studiind numai riturile de inițiere, nu l-a bănuțit¹. El vede în simplificarea treptată a riturilor de inițiere o consecință a faptului că: 1^o secretul nu mai este necesar pe măsură ce se urcă în grad și că 2^o membrii gradelor superioare „se mențin în culise”, interpretare evident inadmisibilă pentru toate celelalte cazuri citate. Astfel de rituri sînt pur și simplu rituri de intrare într-un anumit domeniu sau într-o anumită stare, și este normal ca, odată intrat într-un domeniu nou sau într-o nouă stare, repetarea primului act să nu mai aibă o importanță atît de mare. În plus, din punct de vedere psihologic, al doilea act nu oferă nimic nou și marchează începutul automatismului.

*

* *

În categoria riturilor de trecere se includ și cele care însoțesc și, după caz, asigură schimbarea anului, a anotimpului și a lumii. Aceste cicluri au fost studiate de către diverși autori, mai ales de Mannhardt și Frazer, însă dintr-un anumit punct de vedere și fără ca sensul lor esențial să fie, după cît se pare, pus în legătură cu celelalte rituri de trecere.

Ceremoniile de sfîrșit de an și de an nou sînt destul de cunoscute și nu voi mai insista asupra lor². La Beijing³, în ultima zi a anului, se adună la masă toți membrii familiei, chiar și cei

1. H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, pp. 354-355.

2. Cf. printre alții Warde Fowler, *The roman festivals*, pp. 35-43, 48-50.

3. W. Grube, *Zur Pekingener Volkskunde*, Berlin, 1901, pp. 93 și 97-98.

între care existau de obicei, diferende. Ritul de „iertare” este de importanță secundară; reprezintă doar un rit pregătit, avînd ca obiect să confere unitate grupului. Apoi cu toții își iau rămas bun de la anul care trece; toți membrii familiei fac *kotu* în fața strămoșilor, mai întîi cei mai în vîrstă, cu excepția fetelor, acestea fiind sortite să intre într-o altă familie; vizite ale fiului mai mare la familiile înrudite etc.

Perioada de prag durează aici, în funcți de poporul respectiv, fie toată noaptea, fie de la miezul nopții la ora unu dimineața, fie cîteva minute, fie chiar o clipă: cea a schimbării anului. Astfel, la Beijing, timp de o jumătate de oră se închide poarta dintre cartierul tătar și cel chinezesc; se lipesc pe uși, dulapuri etc. bucăți de hîrtie roșie etc. Urmează riturile de întîmpinare a noului an; la Beijing: sacrificiu pentru strămoși, divinități, mese în comun cu rudele etc. Perioada de prag în acest caz ia forma unei zile, a unei săptămîni sau a unei luni de sărbătoare sau concediu: cum ar fi luna de oprire a activităților administrative în China, numită „pecetluirea sigiliului”, care se încheie cu „deschiderea sigiliului”¹. La multe popoare, cea dintîi zi a anului este de oprire a vieții generale; în Indochina, chiar și morții ies din sălașul lor și vin să guste iarăși din viața pămînteană²; la fel, perioada celor Douăsprezece Zile sau a celor Douăsprezece Nopti este o perioadă de prag, al cărei studiu e foarte interesant din punctul de vedere al riturilor de trecere.

Aceste rituri se regăsesc de asemenea, și tot în conformitate cu schema obișnuită, în ceremoniile legate de anotimpuri, coincizînd cu solstițiul de vară sau cu cel de iarnă (acestea combinîndu-se în Europa cu ceremoniile de sfîrșit de an), cu echinoxul de primăvară și de toamnă. Voi observa aici doar că ritul de separare constă în alungarea iernii³ iar cel de agregare, în aducerea verii în sat⁴; în alte cazuri, iarna moare, iar vara sau primăvara renaște.

Or, anotimpurile nu prezintă interes pentru oameni decît prin repercusiunile lor economice, atît asupra vieții mai degradă industriale iarna, cît și asupra vieții preponderent agricole

-
1. Cf. Doolittle, *Social life of the Chinese*, 1867, vol. II, pp. 38-40 și Grube, *loc. cit.*, pp. 98-99.
 2. Pentru exemple, a se vedea J.-G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, ed. a 2-a (1907), pp. 306 și urm.
 3. Frazer, *Golden Bough*, vol. III, pp. 70 și urm.
 4. *Ibidem*, vol. I, p. 208 și vol. II, pp. 91 și urm.

și pastorale din primăvară și vară. Rezultă că riturile de trecere sezoniere propriu-zise au o paralelă exactă în riturile destinate să asigure renașterea vegetației după pragul constituit de încetinirea vegetală datorată iernii; se asigură reluarea vieții sexuale a animalelor în vederea creșterii numerice a turmelor. Toate aceste ceremonii conțin: 1^o rituri de trecere; 2^o rituri simpatetice directe sau indirecte, pozitive sau negative, de fecundare, de înmulțire și de creștere. Este interesant că doar cele din urmă au atras atenția lui Mannhardt, lui J.-G. Frazer și continuatorilor lor, Hoffmann-Krayer¹ de ex. Acești savanți au publicat documente destul de detaliate, încât e ușor pentru oricine să observe că, în aceste ceremonii, schema riturilor de trecere coexistă cu cel de-al doilea tip de ceremonii despre care am vorbit mai sus. Elementul cel mai evident al schemei, în cazul în care puterea sezonieră și economică este individualizată (de exemplu Osiris, Adonis etc.) este dramatizarea ideii de moarte, de așteptare și de renaștere². Lui Adonis i se fac funeralii solemne; se poartă doliu, și toată viața socială este suspendată; el renaște, se reînnoadă legătura care îl unea cu societatea, iar viața socială se reia. În fine, voi semnala faptul, bine pus în evidență de Beuchat și Mauss³ că, la eschimoși, viața socială se construiește pe baze diferite vara și iarna, tranziția de la una din forme la cealaltă exprimându-se prin rituri de trecere caracteristice.

O întreagă altă categorie de rituri a fost interpretată complet greșit, datorită necunoașterii schemei riturilor de trecere: este vorba de ceremoniile legate de fazele lunii. J.-G. Frazer a adu-

1. Hoffmann-Krayer, *Die Fruchtbarkeitsriten im schweizerischen Volksbrauch*, in: *Archives suisses des Trad. Pop.*, vol. XI (1907), pp. 238-268.
2. Cf. Frazer, *Golden Bough*, vol. al 2-lea aproape în întregime și vol. III, pp. 130-200; *Adonis, Attis, Osiris*, ed. a 2-a, pp. 187-193; 219-230; 254-259; 299-345; Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1907, pp. 300, 310; S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, 3 vol. *passim*.
3. Beuchat și Mauss, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos*, in: *Année sociologique*, vol. IX (1906), pp. 39-132. Autorii nu au consacrat un studiu special practicilor utilizate la schimbarea locuinței, dar le găsim descrise (mutare, alai, mijlociri diverse etc.) în sursele citate. Vom face apropierea cu riturile de trecere de la viața de câmpie la cea de munte (tranzumanța în Savoia, în Elveția, în Tirol, în Carpați etc.), plecarea și întoarcerea presupunând întotdeauna mese în comun, sărbători ale satului, procesiuni și binecuvântări etc. În această categorie intră toate riturile de același tip cu cel din Rusia, constând în a face vitele să treacă peste o bară plasată pe prag, cu prilejul celei dintâi ieșiri de după sfârșitul iernii (Trumbull, *Threshold Covenant*, p. 17) cu scopul evident de a le separa de lumea domestică închisă și a le agrega din nou la lumea exterioară, în aer liber.

nat și descris un mare număr de astfel de exemple¹, dar a văzut în ele un singur element: riturile simpatetice. Această corespondență între fazele lunii și creșterea, apoi descreșterea vieții vegetale, animale și umane este una din cele mai vechi credințe ale omenirii și ea răspunde într-adevăr unei corespondențe aproximative reale, în sensul că fazele lunii reprezintă ele însele un element al marilor ritmuri cosmice față de care se supun toate celelalte, de la corpurile cerești pînă la circulația sîngelui². Voi sublinia însă că atunci cînd luna dispăre, viața încremenește, nu numai cea fizică dar și cea socială, fie ea generală sau specială³; deci o perioadă de prag. Ceremoniile în discuție au scopul de a pune capăt acestei perioade, asigurînd maximul vital mult așteptat și, în momentul descreșterii, să facă astfel încît aceasta să nu fie definitivă ci temporară. De unde, în aceste ceremonii, și dramatizarea ideii de reînnoire, de moarte și renaștere periodice, și caracterul de rituri de separare, de intrare, de prag și de ieșire al ceremoniilor legate fie de luna în toate fazele sale, fie numai de luna plină.

Săptămîna nefiind decît o diviziune a lunii, nu există rituri legate de săptămîină, excepție făcînd doar cele referitoare la legătura dintre zilele săptămîinii și ținerrea tîrgurilor (mai ales în Africa). Sînt cunoscute, totuși, astfel de rituri relative la zi, de exemplu în Egiptul antic⁴, iar toate ceremoniile destinate să asigure mersul zilnic al soarelui conțin, printre alte elemente, și schema riturilor de trecere.

Toate aceste rituri, avînd drept scop înmulțirea animalelor și a vegetației, periodicitatea inundațiilor care fertilizează, fecundarea pămîntului, creșterea normală și coacerea cerealelor și a fructelor etc. nu sînt altceva decît mijloace pentru a obține o bună situație economică. Același lucru se poate spune despre riturile de pescuit și de vînătoare, despre ceremoniile vizînd înmulțirea totemului (*Intichiuma* în Australia Centrală etc.) și, în fine, într-o oarecare măsură, despre riturile de război și despre ceremoniile de căsătorie. Nu voi studia aici aspectul economic al anumitor cicluri ceremoniale și nu mă voi ocupa nici de

1. Cf. Frazer, *Golden Bough*, vol. I, pp. 156-160 și *Adonis, Attis, Osiris*, ed. a 2-a, pp. 369-377. Pentru Sin, zeul-lunar asi-ro-babilonian, cf. Et. Combe, *Histoire du culte de Sin*, Paris, 1908.

2. A se vedea Havelock Ellis, *Études de psychologie sexuelle*, vol. I (1908), pp. 120-225.

3. Despre plecarea în pădure a membrilor societății duk-duk în timpul ultimului păttrar, cf. Webster, *Primitive secret societies*, p. 114.

4. A se vedea *supra*, p. 140 și *infra* pp. 164.

acele însemne exterioare ale trecerii de la o stare la alta care nu implică vreun element magico-religios.

Fenomenul de *prag* poate fi constatat în numeroase alte activități umane, în cea biologică generală, în aplicațiile energiei fizice, în ritmurile cosmice. Căci este o necesitate ca două mișcări de sens contrar să fie separate de un punct mort, redus la minimum în mecanică prin roata excentrică și existînd doar virtual la mișcarea circulară. Însă dacă un corp se poate mișca circular în spațiu cu o viteză constantă, nu același lucru se poate spune despre activitățile biologice sau sociale. Acestea se uzează și trebuie să se regenereze la intervale mai mari sau mai mici de timp. Unei astfel de necesități fundamentale îi răspund, în definitiv, riturile de trecere, chiar și atunci cînd iau uneori forma riturilor de moarte și de renaștere.

Așa cum am arătat mai sus, unul din elementele cele mai frapante ale ceremoniilor sezoniere este reprezentarea dramatică a morții și a renașterii lunii, a anotimpului, a anului, a vegetației și a divinităților stăpîne peste vegetație. Dar același element se întîlnește și în numeroase alte cicluri ceremoniale, fără a fi necesar în explicarea acestui paralelism al împrumuturilor sau contaminărilor de la unul din cicluri la altul. Ideea este fie indicată, fie dramatizată: în ceremoniile sezoniere, cu ocazia sarcinii și a nașterii¹, a nașterii la popoarele care admit reîncarnarea², la adopție³, la pubertate⁴, la inițiere⁵, la căsătorie⁶,

1. Astfel, în Madagascar, o femeie însărcinată este „moartă” iar după naștere este felicitată că a „renăscut”; Cf. *Tabou, Tot. Mad.*, p. 165.
2. Cf. *supra*, p. 57.
3. Cf. *supra*, p. 44-45.
4. Cf. *supra*, p. 69 și cazul foarte evident, citat de J.-G. Frazer, *Golden Bough*, vol. III, p. 210 (Borneo).
5. A se vedea *supra*, pp. 88-89. Vom găsi în J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, ed. a 2-a, 1900, vol. III, pp. 422-446 o colecție de cazuri de moarte și reînviere în cursul ceremoniilor de inițiere. Dar explicația lui Frazer este inadmisibilă. El consideră că este un rit de exteriorizare a sufletului în vederea identificării cu totemul. Or, nu numai că această teorie nu s-ar aplica la riturile identice executate în ceremonialurile pe care le enumăr, dar nimic nu dovedește că unirea sau identificarea cu totemul ar avea o bază animistă; acestea se pot obține direct, de exemplu mîncînd ritual (comuniunea totemică la Rob. Smith), ca în Australia Centrală. Despre moartea și reînvierea în riturile de inițiere, a se vedea și: Kulischer, *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. XV, pp. 194 și urm.; Webster, *Primitive secret societies*, pp. 38 și urm.; Goblet d'Alviella, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1902, vol. II, pp. 341-343 (Misterele de la Eleusis); J.-E. Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*, p. 590 (orfismul); Farnell, *The evolution of religion*, Londra, 1905, p. 57 și notă; A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1902, pp. 157-178; H. Schurtz, *Alterklassen und Männerbünde*, Leipzig, 1902, pp. 98, 99-108 pentru generalități și *passim* pentru detalii; Schurtz nu a observat că și riturile care dramatizează moartea și reînvierea sînt dispuse printre celelalte rituri de inițiere, urmînd o succesiune necesară.
6. *Supra*, pp. 124, 127.

la întronare¹, la hirotonisire², la sacrificiu³, la funeralii la popoarele care cred în supraviețuirea individuală sau, în plus, în reîncarnare⁴, și probabil ar putea fi întâlnită și în jurământ și în pelerinaj. „Ideea logică” a unor asemenea paralelisme, din care unele fuseseră observate de H. Schurtz, idee pe care acesta din urmă nu a găsit-o și pare chiar să îi nege existența⁵, este că a trece de la o stare la alta înseamnă „a te lepăda de omul vechi”, „a-ți schimba pielea”, literalmente. E totuși greu de stabilit dacă ideea morții și a renașterii este o cauză sau o consecință. Ea pare a fi o consecință în ceremoniile de inițiere și de hirotonisire (ordinație), care conțin, printre altele, elemente de extaz, exteriorizări⁶ sau chiar, ca la numeroase populații amerindiene, un vis sau simpla adormire; astfel, la indienii musquakie (Utagami sau Vulpi), în ultima seară a inițierii (care durează nouă ani), novicii se culcă pe podeaua din casa-dansurilor, adorm și se trezesc bărbați⁷.

Tot o consecință pare a fi și în ceremoniile sezoniere, atunci când „natura adoarme” și „se trezește”; însă este cauză în riturile speciale dramatice, practicate în cultul lui Osiris, Adonis, Attis etc., și are o existență proprie în creștinism (moarte și reînviere a Mântuitorului, punct de plecare în interpretarea simbolică a morții și a renașterii novicilor etc.). Din chiar faptul că această idee este întâlnită și în afara riturilor de inițiere, trebuie să conchidem că nu este vorba de o interpretare a hipnozelor, catalepsiilor, amneziilor temporare și a altor fenomene psihopatice. Cu alte cuvinte, este o idee simplă și firească, ținând cont de următoarea opinie: trecerea de la o stare la alta este un fapt grav ce nu se poate realiza fără precauții speciale⁸. În fine, moartea și renașterea rituale pot să provină, în unele cazuri, dintr-o asimilare a etapelor vieții omului cu fazele lunii:

1. *Supra*, p. 104-105.

2. *Supra*, pp. 101-102.

3. Cf. Hubert și Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in: *Année sociologique*, vol. II (1898), pp. 48, 49, 71, 101 din tirajul separat.

4. Cf. *supra*, *passim*. și cf. Hertz, *La représentation collective de la mort*, in: *Année sociologique*, vol. X, 1907, p. 126.

5. H. Schurtz, *loc. cit.*, pp. 355-356.

6. O. Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1904, pp. 289 și urm.

7. D-șoara Owen, *Folk-Lore of the Musquakie Indians*, p. 69.

8. În unele cazuri, înhumarea cadavrului în genunchi poate fi o expresie a ideii de renaștere dincolo de mormânt: însă ritul nu are pretutindeni aceeași semnificație; iar faptul că această idee nu este baza ei esențială a fost bine demonstrat de R. André, *Ethnologische Betrachtungen über Hockerbestattung*, in: *Archiv für Anthropologie*, N.F., vol. IV (1907), pp. 282-307, împotriva părerilor lui A. Dieterich și ale altor teoreticieni.

un fapt demn de subliniat este că, la numeroase popoare¹, originea sau cauza morții este atribuită lunii.

Seria-tip de rituri de trecere (separare, prag și agregare) constituie scheletul ceremonialului de sacrificiu și a fost sistematizată în acest sens cu minuțiozitate în ritualurile hinduse și evreiești din antichitate², uneori și în pelerinaj și în *devotio*. Pentru pelerinajele catolice, se știe că există un anumit număr de reguli prealabile de sanctificare, care îl scot pe pelerin din lumea profană înainte de plecare și îl agregă la lumea sacră, reguli puse în evidență prin purtarea unor însemne speciale (amulete, rozariu, scoică etc.), prin tabuuri alimentare (interzicerea consumului de carne) și de altă natură (sexuale, somptuare, ascetism temporar). La musulmani³, pelerinul care a jurat să meargă la Mecca se află din momentul în care a pătruns pe teritoriul sacru (Mecca și Medina) într-o stare specială, numită *ibrâm*,; dar obiceiul vechi era ca pelerinul să se învăluie în sacru, în *ibrâm*, din momentul în care pleca de acasă. La fel se petrec lucrurile în budism. E de la sine înțeles că, la plecare, au loc rituri de separare, la sosirea la sanctuar, rituri speciale de pelerinaj, conținând printre altele rituri de agregare la divin (atingerea Pietrei-Negre și probabil, la începuturi, Aruncarea-Pietrelor), apoi rituri de separare de sanctuar și de reintrare în viața socială, generală și familială. Același mecanism are loc și în *devotio*, considerat ca un sacrificiu de sine sau ca o formă specială a sacrificiului obișnuit, care se leagă, de altfel, prin principiul său, de riturile de inițiere⁴.

Fără să pretindem că acest prim studiu al diverselor prilejuri în care schema riturilor de trecere intră în joc este absolut complet, trebuie să semnalăm câteva cazuri de perioadă de prag avînd o anumită autonomie, ca sistem secundar intercalat în ansamblurile ceremoniale. Astfel, printre practicile aproape universale în ceremoniile prin care se trece în cursul vieții, se numără și cea a „purtatului”: pentru un timp mai lung sau mai scurt, subiectului îi este interzis să atingă pămîntul. Este purtat

1. A se vedea, între altele, lucrare mea *Mythes et Légendes d'Australie*, pp. 183-184; Hollis, *The Masai*, p. 271 etc.
2. H. Hubert și Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in: *Année sociologique*, vol. II (1898).
3. A se vedea, printre alții, Rob. Smith, *Religion der Semiten*, pp. 255-259, ale căruia interpretări trebuie completate cu a noastră; Ciszewski, *loc. cit.*, pp. 4 și urm., pentru ortodocși.
4. Cf. Daremberg și Saglio, *Dict. des antiq. gr. et. rom.*, s.v. *devotio*; pentru surse; Huvelin, *Les tables magiq. et le droit rom.* etc.

pe brațe, în litieră, se deplasează călare, pe spatele unui bou sau în căruță; este instalat pe o împletitură de nuiele, mobilă sau fixă, pe un eşafodaj sau pe un jilț ridicat, pe un tron. Acest rit diferă esențial de cel ce constă în a încăleca un obiect, a fi transportat pe deasupra a ceva, deși cele două se combină uneori. Ideea este că subiectul ceremoniei trebuie ridicat sau înălțat. Nu este vorba, așa cum se admite, de faptul că ritul are ca scop să împiedice pîngărirea pămîntului considerat sacru, sau a Pămîntului-Mamă prin contactul cu o ființă impură. Dat fiind că acest rit implică la naștere, la pubertate, la inițiere, la căsătorie, la întronare, la ordinație, la funeralii, deplasarea unui personaj sacru (rege, preot etc.) trebuie găsită și în acest caz o explicație generală și, cred, mai simplă. Ritul trebuie privit ca rit de prag; pentru a arăta că la momentul respectiv, individul nu aparține nici lumii sacre, nici celei profane, sau că, aparținînd uneia nu trebuie să se reageze prost la cealaltă, este izolat, este menținut într-o poziție intermediară, este sprijinit între cer și pămînt, la fel cum mortul situat pe eşafodaj sau în sicriul provizoriu este suspendat între viața și moartea reală.

Ceremoniile de răzbunare conțin uneori un ritual foarte complicat. Elementul general este că grupul plecat în expediție de vendetă este supus în timpul urmăririi și la întoarcere unor rituri bine determinate în care se regăsește schema riturilor de trecere. Are loc o consacrare, un prag și o ieșire din sacralitate. Voi studia în altă lucrare acest ansamblu de fapte, pentru ele însele și pentru legătura lor cu dreptul la azil, mulțumindu-mă aici să indic că în Australia și în Arabia schema se evidențiază cu claritate.

Diversele rituri de apropiere, care conțin impuneri și ridicări de tabuuri etc. au ca obiect extragerea din domeniul comun și încorporarea în unul special; și ele conțin elemente ale aceleiași scheme. Semnalez că, în Arabia, riturilor de apropiere sacră (la o divinitate etc.) a unor pămînturi noi, le succeda o perioadă de prag; numai după expirarea acesteia pămînturile puteau fi puse în exploatare¹, fapt ce ar putea fi constatat, fără îndoială, și în Oceania și Africa.

Mutarea relicvelor conține, de asemenea, o perioadă de prag între plecarea din locul unde erau ele inițial păstrate și locul unde vor fi depuse definitiv; în această privință, în Biserica

1. Cf. Rob. Smith, *Die Religion der Semiten*, p. 124 și notă.

catolică, există un ritual special, pragul situându-i pe toți participanții într-o stare sacră specială. Același ritual se practică la deplasarea statuiilor de zei sau sfinți, sau la călătoriile unui rege-preot-zeu.

Schema riturilor de trecere se regăsește deci la baza, nu numai a ansamblurilor ceremoniale care însoțesc, facilitează sau condiționează trecerea de la unul din stadiile vieții la altul, de la o situație socială la alta, dar și a mai multor sisteme autonome utilizată pentru binele societăților generale în întregul ei, al societăților individuale sau pentru binele individului. Între toate aceste sisteme ceremoniale, putem evidenția deci un paralelism nu numai pentru unele dintre formele lor, ci și pentru armăturile lor. Acest paralelism a fost chiar dezvoltat în mod inconștient de către egipteni, aplicându-i-se înclinația lor pentru sistematizare. Într-adevăr, în Egiptul din epoca tebană, erau valabile aceleași elemente rituale fundamentale: 1^o la întronarea faraonului¹; 2^o la serviciul divin executat de faraon în calitate de preot²; 3^o la agregarea mortului la lumea morților și a zeilor³. În fiecare dintre aceste cazuri, are loc o identificare cu Horus, urmînd o succesiune fixă, similară cu cea a identificării cu Osiris din alte sisteme rituale: 1^o serviciu divin⁴; 2^o procedeu de agregare la lumea morților⁵; 3^o în ritualul de importanță cosmică prin care soarele este obligat să răsară în fiecare dimineață și să-și urmeze fără eclipse calea lui normală, pentru a apune în Vest, apoi să revină, prin țara morților, la Răsărit⁶. Deosebirea dintre cele două rituri esențial diferite⁷ nu pare să fi fost sesizată de A. Moret, fără îndoială datorită combinării lor pe baza temei „dezmembrării lui Horus”, tema fundamentală a ritualului osirian fiind „dezmembrarea lui Osiris”.⁸ Or, în ambele ritualuri, este vorba de trecerea de la o stare la alta, iar riturile de detaliu (sanctificare, alăptare, darea numelui, „urcări în camera sacră”, trecerea dintr-o cameră sau regiune în alta, dobîndirea unui costum și a unor însemne speciale, masă

1. *Supra*, pp. 103-104.

2. Cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1903, pp. 209-233.

3. A. Moret, *Rituel du culte divin journalier*, Paris, 1902, pp. 95-100 și 228-229.

4. Moret, *Roy. phar.*, pp. 150-167; 176-183; 232-233.

5. Cf. *supra*, pp. 140-142.

6. A se vedea, între alții, Moret, *Culte divin*, pp. 91; *Roy. phar.*, p. 98.

7. Nu știu dacă deosebirea a fost făcută deja de vreun egiptolog și nu aș putea data momentul convergenței.

8. Cel de-al treilea rit este al soarelui (Ra).

de comuniune etc.) sînt dintre cele întîlnite de nenumărate ori în studiul nostru despre riturile de trecere.

În fine, există un caz în care sînt îndeplinite unul după altul, și într-un interval de timp destul de scurt, riturile de trecere legate de diferitele perioade ale vieții. Este situația în care un bărbat a fost crezut mort și reapare la el acasă, dorind să se reintegreze în poziția anterioară. În acest caz, el trebuie să treacă din nou prin toate riturile de naștere, de copilărie, de adolescență etc.; trebuie să se reinițieze, să se recăsătorească cu propria lui soție (în Grecia, India etc.). Ar fi trebuit ca un etnograf să fi putut asista la o astfel de succesiune de ceremonii și să fi descris cu atenție toate fazele. Am fi avut atunci dovada cea mai bună, și directă, că prezenta sistematizare nu este o construcție pur logică, ci răspunde concomitent faptelor, tendințelor subiacente și necesităților sociale.

CAPITOLUL X

CONCLUZII

Iată încheiată succinta noastră analiză a ciclurilor ceremoniale prin care trece omul în toate împrejurările importante ale vieții. Este doar o schiță a unui vast tablou, din care fiecare detaliu ar trebui studiat cu atenție.

Am văzut individul inclus în categorii sau compartimente diverse, sincron sau succesiv și, pentru a trece din unul în altul, pentru a se putea grupa cu indivizi incluși în alte compartimente, obligat să se supună, din ziua nașterii pînă în cea a morții, la ceremonii adesea diverse prin forma lor, dar asemănătoare prin mecanism. Uneori, individul se află singur în fața tuturor; alteori, ca membru al unui grup determinat, e separat de membrii celorlalte grupuri. Cele două mari diviziuni inițiale erau, fie pe bază sexuală, bărbații pe de o parte, femeile de cealaltă parte; fie pe bază magico-religioasă, profanul pe de o parte, sacralul de cealaltă parte. Aceste două diviziuni traversează toate societățile, de pretutindeni și din toate timpurile. Există apoi grupuri speciale care nu se întîlnesc decît la cîteva societăți generale: societățile religioase, grupurile totemice, fratriile, castele, clasele profesionale. În interiorul fiecărei societăți, apar în continuare clasa de vîrstă, familia, unitatea politico-administrativă și geografică restrînsă (provincia, comuna). Alături de această lume complexă a celor vii, există lumea anterioară vieții și cea de după moarte. Acestea sînt elementele fixe, cărora li s-au adăugat evenimente particulare și temporare: sarcină, boli, pericole, călătorii etc. Și întotdeauna un același scop a condiționat o aceeași formă de activitate. Pentru grupuri, ca și pentru indivizi, a trăi înseamnă a se dezgrega și a se reconstitui fără încetare, a schimba starea și forma, a muri și a renaște. Înseamnă a acționa, apoi a se opri, a aștepta și a se odihni, pentru a reîncepe acțiunea, dar într-un alt mod. Întotdeauna există noi praguri de trecut, pragurile iernii și ale verii, ale anotimpului sau anului, ale lunii sau nopții, pragul nașterii, al adolescenței sau al vîrstei adulte; pragul bătrîneții; pragul morții; și pragul vieții de dincolo pentru cei care cred în ea.

Bineînțeles, nu am fost primul mirat de analogiile, fie ele de ansamblu sau de detaliu, pe care le prezintă multe dintre elementele ceremoniilor trecute în revistă în această lucrare. Astfel, între alții, Sidney Hartland¹ a observat asemănările între unele rituri de inițiere și unele rituri de căsătorie; J.-G. Frazer², între unele rituri de pubertate și de funeralii; Ciszewski³, între anumite rituri de botez, de fraternizare, de adopție și de căsătorie; Diels⁴, urmat de A. Dieterich⁵ și de R. Hertz⁶, între unele ceremonii de naștere, de inițiere, de căsătorie și de funeralii, cărora Hertz le adaugă⁷ pe cele de inaugurare a unei case noi (dar fără demonstrație) și de sacrificiu; Goblet d'Alviella⁸, între botez și inițiere; H. Webster, între riturile de inițiere la societățile secrete și de ordinație a șamanului⁹ etc.

Însă, cu excepția lui Hertz, care a studiat succesiunea riturilor funerare și a făcut aluzie la ceea ce el numește „starea tranzitorie” a perioadei de la căsătorie pînă la nașterea primului copil¹⁰, și care corespunde „stării tranzitorii” a morților în Indonezia (mai ales în Borneo), toți acești savanți, la fel ca și Crawley¹¹, nu au în vedere decît asemănări de detaliu. Astfel, masa în comun (sacrificiul de comuniune la Rob. Smith), legătura prin sînge și numeroase alte rituri de agregare i-au furnizat lui Sidney Hartland subiect pentru mai multe capitole interesante. La fel, unele rituri de separare, ca reclusiune temporară, tabuuri alimentare și sexuale au fost regăsite de Frazer și Crawley într-un mare număr de cicluri ceremoniale. Diels, A. Dieterich și, în general, toți cei care s-au ocupat în mod special de religiile clasice, au demonstrat importanța pe care o au riturile numite de purificare (ungere, lustrare etc.) în aceste

-
1. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, 1895, vol. II, pp. 335, 355, 398-399 etc.
 2. J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, ed. a 2-a, pp. 204-207, 209, 210 și urm., 418. etc.
 3. Ciszewski, *Künstliche Verwandtschaft bei den Südslaven*, Leipzig, 1897, pp. 1-4, 31, 36, 53, 54, 107-111, 114 etc.
 4. Diels, *Sibyllinische Blätter*, p. 48.
 5. A. Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905, pp. 56-57.
 6. R. Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, in: *Année sociologique*, 1907, pp. 117, 126-127.
 7. *Loc. cit.*, p. 104.
 8. Goblet d'Alviella, *De quelques problèmes relatifs aux Mystères d'Eleusis*, in: *Rev. de l'Hist. des Religions*, 1902, vol. II, p. 340.
 9. H. Webster, *Primitive secret societies*, New-York, 1908, p. 176, nota 2
 10. *Loc. cit.*, p. 130, nota 5.
 11. E. Crawley, *The Mystic Rose*, Londra, 1905, semnalează asemănările formale între riturile de căsătorie și de funeralii, p. 369, și între cele de căsătorie și de inițiere, p. 326; asupra acestui din urmă punct, cf. și lui S. Reinach, *Cultes. Mythés et Religions*, vol. I (Paris, 1905), p. 309.

religii. Era inevitabil ca, izolînd un anumit rit, de exemplu schimbul de sînge, și tratîndu-l monografic, să apară asemănări mai vaste, din moment ce contextele se suprapuneau.

O adevărată armată de etnografi și de folcloriști a demonstrat că, la majoritatea popoarelor, se regăsesc rituri identice cu scop identic, și încă în toate ceremoniile. Astfel, la început, au fost infirmate, datorită lui Bastian, ulterior lui Tylor și lui R. Andrée, un mare număr de teorii unilaterale. Astăzi, interesul acestei orientări constă în faptul că permite pe termen lung, să se determine ciclurile culturale și ariile de civilizație.

Obiectul lucrării de față este însă cu totul altul. Nu ne-au interesat riturile în detaliu, ci semnificația lor esențială și situarea lor relativă în ansamblurile ceremoniale, *succesiunea* lor. Astfel se justifică unele descrieri mai lungi, pentru a demonstra cum se situează unele în raport cu altele riturile de separare, de prag și de agregare, atît preliminară cît și definitive, în vederea unui scop bine determinat. Locul lor variază după cum este vorba despre naștere sau moarte, despre inițiere sau căsătorie etc., dar numai în detaliu. Tendința lor de dispunere este peste tot aceeași iar sub multitudinea de forme se regăsește întotdeauna, fie exprimată conștient, fie virtual, o succesiune tip: *schema riturilor de trecere*.

Al doilea fapt de semnalat, a cărui generalitate nu pare să fi fost sesizată, este existența perioadelor de prag, care dobîndesc uneori o anumită autonomie: noviciat, logodnă. Această interpretare permite orientarea cu ușurință, de exemplu, în complicatele rituri preliminară căsătoriei și în înțelegerea motivației succesiunii lor.

În fine, al treilea punct care mi se pare important este identificarea trecerii prin diverse stări sociale cu *trecerea materială*, cu intrarea într-un sat sau într-o casă, cu trecerea dintr-o încăpere în alta sau cu traversarea unor străzi sau piețe. Iată de ce, atît de des, trecerea de la o vîrstă, de la o clasă etc. la alta se exprimă ritual prin trecerea pe sub un portic¹ sau printr-o „deschidere a porților”. În acest caz, rareori este vorba de un „simbol”; pentru semi-civilizați, trecerea ideală este chiar o trecere materială. Într-adevăr, la semi-civilizați, în funcție de organizarea socială generală, există o separare materială a diferitelor grupuri. Pînă la o anumită vîrstă, copiii trăiesc împreună cu

1. Trumbull a observat chiar, în *The Threshold covenant*, pp. 252-257, identificarea între femeie și poartă, la chinezi, greci, evrei etc.

femeile; băieții și fetele trăiesc separat de cei căsătoriți, uneori într-o casă, un cartier sau un *kraal* speciale. Cu prilejul căsătoriei, unul sau ambii soți își schimbă locuința; războinicii nu se amestecă cu meșteșugarii, uneori fiecare clasă profesională avînd desemnată o anumită locuință; în Evul Mediu, evreii trăiau în ghetouri, la fel cum creștinii din primele secole trăiau în cartiere izolate. Separarea materială a clanurilor este, de asemenea, foarte precisă¹ și, în cazul unei călătorii, fiecare grup australian își face tabăra într-un anumit loc². Pe scurt, schimbarea categoriei sociale implică o schimbare de domiciliul, fapt exprimat prin riturile de trecere sub diversele lor forme.

Așa cum am arătat în mai multe rînduri, nu pretind că toate riturile de naștere, de inițiere etc. sînt rituri de trecere, nici că toate popoarele au elaborat pentru naștere, inițiere etc. ritualuri de trecere caracteristice. Astfel, mai ales ceremoniile de funeralii, în funcție de credințele locale despre soarta de după moarte, pot să prezinte doar puține elemente ale schemei-tip și să constea mai mult în procedee de apărare împotriva sufletului mortului și în reguli de profilaxie a contagiunii morții. Trebuie însă să fim atenți: astfel, de cele mai multe ori, schema nu apare în descrierile scurte sau rezumate ale ceremoniilor funerare la o populație dată, dar se distinge foarte bine atunci cînd se studiază o descriere detaliat. La fel, se întîmplă adeseori ca femeia să nu fie considerată impură în timpul sarcinii, sau ca oricine să poată asista la naștere, care nu este în acest caz decît un act obișnuit, dureros dar normal. Schema se va regăsi însă transpusă în riturile de copilărie sau inclusă uneori în ceremoniile de logodnă sau de căsătorie.

Într-adevăr, cel puțin la unele popoare, asemenea deosebiri nu concordă cu ideile noastre sau cu ale majorității popoarelor citate în lucrare. S-a afirmat, de exemplu, că la populația toda, de la adolescența părinților pînă la nașterea primului copil, are loc un ciclu de ceremonii formînd un întreg, care ar fi secționat în mod arbitrar de o separare în ceremonii preliminare pubertății, de căsătorie, sarcină, naștere, copilărie. Această suprapunere se întîlnește la numeroase alte grupuri: prezentul studiu sistematic nu este însă afectat de ele. Aceasta deoarece, deși

-
1. A se vedea repartizarea clanurilor în satele pueblo; cf., între alții, C. Mindeleff, *Localization of Tusayan clans*, in: *XIX-th Ann. Rep. Bur. Ethnol.*, vol. II, Wash., 1900, pp. 635-653.
 2. Cf., între alții, Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, pp. 773-777 (Camping Rules).

schema riturilor de trecere se prezintă într-un asemenea caz sub un alt aspect, ea se păstrează clar elaborată.

Se impune și o altă observație generală. Din cele afirmate anterior, ne dăm seama că poziția relativă a compartimentelor sociale variază: dar variază și gradul de separare, începînd de la o simplă linie ideală pînă la o vastă regiune neutră. Astfel încît am putea trasa, pentru fiecare populație, un fel de diagramă în care vîrfurile superioare ale liniei în zig-zag să reprezinte stadiile iar vîrfurile inferioare, etapele intermediare; aceste „vîrfuri” ar fi uneori puncte, alteori drepte mai lungi sau mai scurte. Astfel, la unele popoare nu se întîlnesc rituri propriu-zise de logodnă, ci doar o masă în comun în momentul încheierii acordului preliminar, ceremoniile de căsătorie începînd imediat după aceasta. La alte popoare, dimpotrivă, începînd de la logodna la o vîrstă foarte fragedă, pînă la revenirea la viața comună a tinerilor soți, există o întregă serie de etape, fiecare avînd o relativă autonomie.

Oricare ar fi complicațiile schemei, de la naștere pînă la moarte, ea este cel mai adesea rectilinie. Totuși, la unele populații, de exemplu lushei, schema se prezintă sub formă circulară, astfel încît toți indivizii trec la nesfîrșit printr-o aceeași serie de stări și tranziții, de la viață la moarte și de la moarte la viață. Această formă extremă a schemei, ciclică, a dobîndit, în budism, o importanță etică și filozofică, iar la Nietszche, în teoria Eternei Reîntoarceri, o importanță psihologică.

În fine, la unele popoare, seria de treceri umane se află în legătură cu trecerile cosmice, cu revoluțiile planetelor și cu fazele lunii. Este o idee grandioasă, prin care etapele vieții omului sînt legate de cele ale vieții animale și vegetale apoi, printr-un fel de divinație preștiințifică, de marile ritmuri ale Universului.

Index

A

Africa de Nord 43, 63-64, 115, 118, 127
Africa de Sud 50, 73
Africa Occidentală 66, 72, 80-81, 120
Africa Orientală 57, 58
agregare 22-23, 29-32, 36-46, 50, 52, 57-58, 66, 69, 73, 77-79, 82, 90, 110, 113, 119-124, 128, 129, 134-135, 143, 147-156, 161, 164, 167, 169
ainu 41, 57, 58, 127
alăptare 45, 58, 59, 104, 164
albanez 151
Algeria 41, 63-64, 72, 118, 126, 173
alimentar (tabu) 47, 49, 75, 80, 82, 87, 97, 100, 118, 120, 142, 149, 162, 167
amerindieni 38, 45, 66, 85, 110, 146
an (nou) 16, 156
anestezie 80, 101, 161
anotimp 156-157, 160, 166
apă 29, 31, 36, 43, 51, 57-58, 66, 77, 84, 97, 91, 93, 99, 121, 128, 141, 144
apropriere (rituri de) 23, 26, 154, 163
arabi 32, 40, 68, 74, 114, 115, 125
Arapaho 85
arc (de triumf) 30, 31
arbore (de nuntă) 120-121
arunta 57, 144, 152
Asia 92, 108, 134, 142, 185
Asiro-Babilonia 30, 137
Assam 30, 53, 144
atingere, vezi contact
Australia 16, 20, 38, 41-42, 57, 63, 73, 75, 79, 86-87, 106, 120, 144, 150, 159, 163
austral 46, 75, 77, 83, 88, 99, 101, 152, 169
australieni 41, 44, 46, 75-76, 83, 88, 99, 101, 152, 137, 169
azil (drept de) 40, 45

B

bantu 64, 66
başkir 110-111
băutură 32, 91, 122, 123, 139
bhotia 111-112
biciui, vezi flagelare
bontoc-igorrot 53
borne 25-27
botez 16, 50-51, 53, 58, 64, 66-77, 79, 89-91, 100-101, 121, 137, 167-168
Bouglé (teoria lui) 96, 99
brahman 23, 59, 91, 95, 98, 99, 156
brătară 104, 116, 121-122, 147
bucet 37, 108
budism 97, 162, 170
bulgari 50

C

Camerun 81, 155
Caraibe 101, 133
călătorie (rituri de) 43, 44, 137 și urm., 146
celți 137
centură 37, 99, 108, 118, 119
ceremiși 122, 128, 142, 143, 145
China 26, 29-30, 38, 43, 45, 59, 63-64, 92, 121, 127, 133, 157, 168
circumambulațiune 104
circumcizie 56, 64, 71-73, 80, 83-84, 92, 137, 147
Ciszewski (teoria lui) 37-38, 167
ciuvaș 128
colier 104
Columbia britanică 70, 76, 83, 96
comemorare 126, 133, 142, 145, 146
comensualitate, vezi și masă în comun. 31, 37, 43, 52, 84, 96-97, 110, 116-117, 118, 120, 150-151, 167, 170
compensare 114, 117, 119-120, 124 și urm.

comuniune 37, 39, 40, 91, 94, 120, 146, 150, 153, 160, 165, 167
 confrerie 76-79, 81, 83, 86, 88, 92-93, 97, 105, 109, 156
 Congo 27, 52, 53, 80, 154
 construcție (rituri de) 30-32, 176
 contact 20, 29, 36, 39-40, 42, 63, 66, 79, 120, 148, 163
 copac, vezi arbore
 cordon ombilical 38, 55-56, 64, 69, 74
 coroană 38, 94, 103-104, 121, 127, 147
 Corso R. (teoria lui) 107
 cosmice (rituri) 17, 126, 159, 160, 170
 costum, vezi și veșmînt, 45, 63, 73-74, 82, 152, 164
 Crawley (teoria lui) 6, 19, 35, 37, 38, 47, 73, 108, 114, 167
 creștere (rituri de) 41, 66, 158, 159
 Crook (teoria lui) 108, 119

D

dar 36-37, 39, 43, 45, 50-51, 54, 60, 77, 81, 85, 96, 108, 110, 112-113, 115, 116-120, 125, 146
 Dayak 137
 denotație, vezi nume
 devotio 162-163
 dezvirginare 71
 Dieterich (teoria lui) 57, 91, 136, 161, 167-168
 dinte 58, 64, 73, 76, 154
 divinitate 20, 23, 26, 59, 62, 66, 73, 78, 91, 104, 148, 150, 152, 163
 domiciliu (schimbare de) 31, 107, 110, 169
 Doutté (teoria lui) 41, 43, 55, 72

E

Egiptul antic 30, 68, 72, 86, 103, 104, 137, 140-141, 164
 Egiptul modern 93
 Ellis (teoria lui) 125
 eschimoși 37, 102, 128, 158
 etape 16-17, 36, 38, 43, 49, 64, 70, 76, 81, 85, 88-89, 91, 94, 101,

103-104, 108, 117, 121-122, 125, 133-134, 136, 146, 161, 170
 Europa 26, 27, 44, 68, 74, 96, 108, 157
 evrei 32, 46, 73, 128, 130, 137, 149, 151, 162, 168-169
 exorcism 77, 90

F

fecundare 86, 108, 109, 119, 150, 158, 159
 femei (schimb de) 38, 41-42, 120
 flagelare 78, 80, 102, 153-154
 Foucart (teoria lui) 87-88
 Fowler W. (teoria lui) 26
 Frazer J.-G. (teoria lui) 13, 17, 18, 27, 35, 43, 47, 73, 86, 105, 150, 156, 160
 Frobenius (teoria lui) 80
 frontiere 15, 17, 25-28
 (a) fuma 36, 77

G

Gabon 65-66
 galla 118, 128
 Grecia 27, 29, 138, 165
 Grosse E. (teoria lui) 113, 115

H

habbe 103-104, 128, 132
 haida 139, 140, 142
 herero 126-127
 Hertz (teoria lui) 132, 167
 hirotonisire 99, 100, 103, 161
 hohon 103-105
 homosexualitate 151-152
 hupa 130

I

ieșire 32, 33, 61, 62, 141, 159
 impuritate 31, 43, 48, 52, 55, 59, 89, 150, 153
 India 44, 45, 48, 58, 85, 86, 92, 93, 95, 97, 116, 127, 129, 137, 165
 Indonezia 42, 132, 134, 167

inel 38, 94-95, 104, 108, 119-121, 123, 147, 152
 intermediari 36, 49-50, 52, 112, 115
 intrare (rituri de) 18, 31-33, 36, 53, 59, 62-64, 72, 87-88, 105, 121, 137, 140-141, 156, 159, 168
 islam 59, 74, 79, 86, 92, 97, 129

Î

îmbrățișare 37, 104, 121, 146
 împrumuturi 41-42, 150, 160
 înmulțire, vezi și fecundare 25, 26, 41, 42, 86, 89, 108-109, 115, 119, 139, 157-159

J

Japonia 96
 Jevons (teoria lui) 35
 jurământ 38, 161

K

khond 114, 116
 kol 120-121, 135-136
 koryak 152
 kota 51
 kurnai 75
 kwakiutl 76-77

L

Lagrange (teoria lui) 74
 laponi 122, 138
 Lasch (teoria lui) 72-73, 143
 levirat 110-111, 130
 liminar, vezi prag
 limită (perioadă de), 22-23, 25-30, 32-33, 35-36, 45-47, 49-50, 52, 55-56, 59, 63-64, 68, 80, 82, 85, 89, 90, 92, 95, 98-99, 102-104, 106-108, 110, 115, 117, 119, 121-122, 124, 126, 131-135, 137, 145, 147, 157-159, 160, 162-163, 166, 168
 Loango 26, 27, 45, 68
 lovire (ritual de) 45, 61, 63, 78, 80, 81, 102, 117, 118, 146, 153, 154

luisenio 139
 lună 17, 66, 158, 159, 160-162, 166,
 luptă (rituri de) 112, 117, 146, 151
 lushei 126, 144, 170
 lustrații 31, 39, 59, 66, 80, 167

M

Madagascar 42, 43, 133, 152, 160
 mana 17, 24, 41, 45, 81, 83
 mandani 145
 marcaj (sacru) 91, 96, 99, 100, 103, 104, 105, 106, 130, 137, 139, 160, 162, 164
 Maroc 30, 41, 55, 72, 93, 129, 148
 masai 39, 83, 84
 masă în comun 43, 52, 84, 96-97, 110, 116-117, 119, 150-151, 168, 170
 Mauss (teoria lui) 19, 101, 102, 158
 Melanezia 81, 82, 102, 151
 mesă (serviciu divin) 92, 100
 moarte și renaștere 46, 89, 142, 159, 161
 morți succesive 139, 141-143, 145
 monedă 37, 60, 82, 106, 111, 138, 150
 musquakie 50, 138, 161
 mordvini 128, 145
 mutilări corporale 59, 72-74, 76, 80, 83-85, 118, 136, 143, 149, 151

N

naș 77-78, 81, 91, 96
 naștere 16, 22-23, 37, 45, 47-49, 50-53, 57, 58, 64, 65, 89, 108, 134, 144, 154-165, 167-169
 naștere simultană 37, 45
 navaho 78
 Noua Guinee 27, 71, 117, 152
 nume (darea numelui) 50, 53, 58, 65, 77, 82, 83, 96, 99, 101, 104, 118, 137, 138, 142, 144, 164

O

ofrandă 30, 60, 61, 82, 118, 139, 156
 ojibway 63, 77-78
 Oldenberg (teoria lui) 58-59, 138

onțțiuni 16, 36
 oraibi 49, 56, 66
 ostiaci 117, 134, 135, 142, 145

P

Paște 46
 pawni 65
 pământ 26, 57, 66, 86, 163
 păpușă 118, 134-135
 păr 56, 58-60, 68-69, 72-74, 76, 78, 84-85, 118, 130, 147-148, 154
 pelerinaj 39, 104, 161, 162
 penitență 91-92, 149
 picturi corporale 63, 74
 pivotarea (noțiunii de sacru) 23, 27, 150
 plecare (rituri de) 31, 43, 48, 162-163
 poartă 28-29, 32, 43, 52, 61-63, 122, 138, 141-142, 157, 168-169
 portic 25, 27-31
 potlach 38
 prag 22-23, 28-33, 35-36, 45-47, 49-50, 52, 55-56, 64, 80, 82, 85, 89, 95, 98-99, 102-104, 106-109, 110-111, 115, 117, 119, 121-122, 124, 126, 131-134, 137, 145, 147, 149, 157-160, 162-163, 166, 168
 predicție 23, 56-57, 60, 111
 preliminară (rituri), vezi separare
 prima oară (rituri de) 31, 60, 154
 profan 15, 16, 23, 24, 26, 27, 29, 31, 34, 59, 66, 87, 88, 89, 91, 92, 94, 95, 99, 104, 148, 154, 162, 163, 166
 protecție (rituri de) 23, 26-27, 30, 32, 40, 47-48, 50, 53, 56, 58-59, 61, 64, 77, 87, 101, 108-109, 115, 129, 143
 pueblo 50, 66, 76, 86, 152
 Punjab 56, 59
 purificări rituale 23, 28-29, 31, 35, 43, 47, 56, 59, 66, 72, 87, 91, 143-145, 153, 167

R

răpire 88, 100, 112-118, 122, 145
 răscumpărare (rituri de) 110, 114, 117-118

război (rituri de) 159
 reagregare (rituri de) 92, 104, 163
 reclusiune 47, 49, 58-59, 75, 80-81, 84-85, 95, 167
 regalia 103-104, 127
 rege, vezi și șef 28, 31, 36, 39, 42, 44, 65, 67, 77, 82-83, 85, 99, 102-104, 110, 123, 126-127, 133, 139, 142, 163-164
 Reinach J. (teoria lui) 73, 137, 151
 Reinach S. (teoria lui) 19, 88, 90, 149, 153
 reintegrare 46-47, 49-52, 59, 80, 132-133, 144, 165
 reîncarnare 45, 57-58, 132, 143, 144, 160, 161
 relicve 103, 134, 163
 repetiții rituale 62, 117
 Roma 26-27, 44, 68

S

sabeeni 79, 100, 137
 sacra 31, 44, 77-79, 86-89, 103-104
 sacral 9, 26, 29, 31, 32, 119, 163
 sacrificiu 28, 30, 31-32, 36, 39, 43, 52, 59, 60, 63, 73-74, 87-88, 92, 99, 101, 121, 128, 144, 147-148, 156-157, 161-162, 167-168
 sacru 15, 23, 26-27, 29, 33-34, 37-38, 42, 48, 61, 63, 67, 77-79, 81, 87-88, 94-95, 99, 101-102, 104-106, 118, 125, 127-128, 132, 135, 139, 141, 147-149, 150-151, 162-164, 166
 salivă, vezi și (a) scuipa 33, 40, 50, 76, 90, 93, 130
 Samoa 56
 samoizi 134
 schimb 36-41, 43, 45, 52, 54, 60, 65, 83, 108, 110, 119, 120, 150-152, 168
 Schmidt (teoria lui) 74
 Schurtz (teoria lui) 67, 76, 83, 105, 156, 161
 scrisoare (rituală) 27, 44, 128
 (a) scuipa 32, 40, 50, 93, 130
 sevențe 18, 22, 30, 35, 41, 44, 46, 48, 50, 55, 59, 64, 67, 75, 77-79, 86, 103, 107

- separare (rituri de) 22-23, 28-29, 31-32, 42-45, 47, 49-50, 52, 55-59, 63, 66, 69, 73, 78-79, 81-82, 87, 90-93, 95, 97, 99, 100, 104-105, 107, 108-111, 113, 116-119, 123, 129, 130-132, 145-149, 154, 157-159, 162-163, 167-168
- sexuale (rituri) 16, 25-26, 41, 42, 47, 49, 50, 51, 56, 59, 64, 68, 69, 71, 73, 74, 82, 84, 85, 91, 100, 106, 109, 110, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 130, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 162, 166, 167
- sham 40, 148
- siena 123
- Sikh 92, 93
- sincronic (rituri multiple) 99, 166
- sinucidere 129, 143
- sînge 28-29, 35-36, 38-39, 45-46, 71, 73-74, 76, 84, 89, 102, 120-121, 131, 167, 168
- slavi 44-45, 50, 51, 91, 110, 138
- Smith (teoria lui) 148, 160, 162
- soare 50, 66, 121, 140, 141, 142, 159, 164
- societate secretă 65, 67
- societate specială 15-16, 34, 42, 44, 57, 66, 69, 80, 105, 109, 118, 132, 146, 151
- spălări (rituale) 31, 49, 70
- Spencer (teoria lui) 75, 115
- străin 26, 34-36, 39-42, 52, 55, 79, 97, 127, 143, 150, 154
- suaheli 39, 68, 129
- suflete (sălaş pentru) 57, 120, 132, 139, cap.VIII, 144
- Ș**
- șaman 44, 63, 70, 101, 134, 139, 152, 167
- șef 36, 39, 42, 44, 65, 77, 82-83, 85, 102, 110, 122, 133, 139
- T**
- tabu 20, 23-24, 26-28, 31-32, 35, 40, 47, 49, 52, 55, 70, 75, 80-82, 85, 87-89, 97, 99, 100, 103, 106, 108, 118-120, 122, 132, 143, 145, 146, 149, 150, 162, 163, 167
- talisman 58, 141
- tarahumar 24, 66
- tauroboli 89
- tăia 8, 26, 28, 39, 56, 58-59, 73, 74, 76, 82, 134, 144, 147, 148, 154
- tchwi 57
- tecnonomie 53, 83
- Thurston (teoria lui) 134
- Tibet 30, 111-113
- Tirol 100, 158
- toda 48, 53, 85, 111, 112, 134, 155, 169
- transfer (rituri de) 21, 28, 62
- triumf 30
- Trumbull (teoria lui) 28-29, 31, 63
- Tylor (teoria lui) 17-18, 20, 66, 119, 168
- Ț**
- țigan 93
- U**
- uralo-altaic 101, 110
- V**
- vai 106, 124-125
- văl 38, 94, 100, 118, 120, 127, 148, 149
- veșmînt 35, 37-38, 81-82, 99, 104, 114, 144, 151
- vedere 40, 148, 149
- vendetă 41-42, 46, 163
- verbal (rit) 32, 63, 129, 130, 141
- vizită 32, 41, 43, 51, 54, 110, 115, 116, 120, 125, 145, 157
- voal 108, 128
- vogul 128, 135, 142
- voma 118
- votiak 44, 145
- W**
- wabemba 53, 111
- wadshaga 122-122

warramunga 57

warundi 102

wayao 58, 85

wazaromo 39, 57, 128

Webster (teoria lui) 67, 105

Westemarck (teoria lui) 31, 35,
41, 125, 150

Wilken (teoria lui) 18, 132, 134,
147

Z

zbor 128

zei, vezi și divinitate 20, 23-24,
26, 28, 32, 46, 59, 61-62, 73, 78,
82, 91, 95, 101-105, 118, 141-142,
144, 148, 150, 152, 153, 159, 164

zone sacre 27

zuni 66, 77, 153

ADDENDA

Arnold Van Gennep și folclorul românesc

Autorul celebrei cărți *Riturile de trecere* (1909), devenită clasică în etnologie, Arnold Van Gennep, etnolog și folclorist francez, avea, după cum ne prezintă marile enciclopedii, o linie olandeză, dinspre tată, în ascendența sa imediată. S-a născut la Ludwigsburg în 1873, sub numele de Arnold Kurr, zis Arnold Van Gennep, iar după moartea tatălui său a fost luat de un medic francez, fapt hotărâtor pentru destinul viitorului savant. A beneficiat de o bună educație la *École des langues orientales* și la *École pratique des hautes études*, unde a studiat lingvistica generală, egiptologia, araba veche, religia islamică și religiile popoarelor precivilizate. Cunoștea bine câteva limbi străine: engleza, italiana, germana, rusa și parțial maghiara, poloneza, ceha, bulgara. Avea o bună formație de orientalist și era mereu la curent cu tot ce era nou în etnologie, antropologie socială și culturală, istoria culturii și civilizațiilor. Francezii îl consideră pe drept cuvânt unul dintre creatorii etnografiei franceze (Nicole Belmont, *Arnold Van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot, 1974), iar în etnologia universală a rămas drept creatorul conceptului de „rituri de trecere”. Marea noutate pe care o aduce Arnold Van Gennep în domeniul etnologiei și antropologiei culturale de la începutul secolului al XX-lea era o îmbogățire a metodologiei de cercetare în domeniu prin orientarea acesteia spre o cercetare în direct, pe viu, a acelor „faits naissants”, așa cum se produceau și se desfășurau ele în mediul lor social. Până atunci, accentul fusese pus pe cercetarea indirectă, prin jurnalele de călătorii, cu impresii ale misionarilor și administratorilor coloniali, sau prin chestionare completate de intermediari, deci surse a căror autenticitate putea fi pusă oricând la îndoială într-o cercetare serioasă. Arnold Van Gennep și-a ilustrat metoda prin propriile cercetări făcute, mai întâi, în Algeria, din care au rezultat două cărți: *Étude d'ethnographie algérienne* (1911) și *En Algérie* (1914). S-a orientat apoi spre cercetarea sistematică și îndelungată a folclorului francez, concretizată în modele de monografii regionale, începînd cu *Le Folklore du Dauphiné* (Isère), 1932-1933 și terminînd cu *Le Folklore des Hautes-Alpes* (1946). El s-a impus, astfel, drept primul etnolog de teren din Franța, dublat însă de un mare cărturar și teoretician în domeniul în care a lăsat câteva lucrări de sinteză, de bază: *Les Rites de passage* (1909), *La Formation des légendes* (1911), *L'état actuel*

du problème totémique (teză de doctorat, 1920), *Le Folklore. Croyances et coutumes populaires françaises* (1924). Acestea sînt, în același timp, și opere de viziune, prin care și-a expus punctele de vedere originale și diferite de cele ale lui Sir George James Frazer, cu binecunoscuta *Golden Bough* și de ale lui Hubert și Mauss din la fel de cunoscuta *Théorie générale de la Magie*.

Legăturile lui Arnold Van Gennep cu folclorul românesc s-au stabilit în Franța, în preajma anului 1927, prin contactul cu un muzician și folclorist român, Mihail Vulpescu (Michel Vulpesco), membru al Société Française d'ethnographie et des traditions populaires și colaborator la „Revue d'ethnographie et des traditions populaires”. Acesta publicase la Paris, în 1927, lucrarea *Les coutumes roumaines périodiques, Études descriptives et comparées*, cu 12 planșe și o *Bibliografie generală a folclorului românesc*, lucrare care plăcuse lui Frazer și care a fost prefațată de Arnold Van Gennep. Lucrarea a fost imediat recenzată și în Anglia. În țară, însă, ea a fost primită cu o critică de specialitate severă, din partea lui Petru Caraman, în lucrarea *Datinile românești în limba franceză*, București, Tip. C. Lăzărescu, 1934, în capitolul *Contribuție critică asupra folclorului român în străinătate*, în care reproșa, în principal, autorului transpunerea defectuoasă, în franceză, a unor texte folclorice românești și lipsa unei metode științifice riguroase în prezentarea materialului. Cu toate acestea, meritul lui Mihai Vulpescu, insuficient apreciat de folcloristica românească, chiar pînă astăzi (a se vedea articolul respectiv din *Dicționarul folcloriștilor* II, 1983, de Iordan Datcu, în care acesta afirmă „credem că nu s-a spus încă ultimul cuvînt asupra meritelor sale ca folclorist”, p.210) rămîne acela de a fi atras atenția asupra bogăției folclorului românesc unor doi mari comparatiști, Frazer și Van Gennep. În cazul lui Arnold Van Gennep atracția pentru folclorul românesc a fost atît de puternică și de profundă încît a dorit și a sperat, cîțiva ani la rînd, să obțină, la Universitatea din București, o catedră de *Istoria comparată a civilizației și de etnografie generală*, similară celei pe care o deținea la Neuchâtel în Elveția, la care să atragă, încă de la început, studenții de toate naționalitățile și să obțină, pentru România, dreptul de a fi sediul celui de al doilea Congres mondial de etnologie și folclor. Seriozitatea cu care Arnold Van Gennep și-a argumentat cele două opțiuni rezultă din corespondența pe care a avut-o cu Mihai Vulpescu și Ovid Densușianu, titularul catedrei de folclor a Universității bucureștene. În Arhiva Bibliotecii Centrale Universitare „Mihai Eminescu” din Iași, la cota „Arhiva 217” se păstrează un plic cu 21 de scrisori, provenind de la A. Van Gennep, din care antropologul Gheorghită Geană, din București, a publicat, selectiv, în revista „Etnologica”,

București, 1983, pp.33-44 și 193, iar versiunea românească a șase scrisori, în studiul *Proiectele românești ale lui Arnold Van Gennep*, din vol. *Studii și comunicări de etnologie*, Sibiu, tomul IX, 1995 pp.111-122. Arnold Van Gennep a gândit cu minuțiozitate cum își va desfășura cercetările în România, perioada de timp optimă necesară unei asemenea întreprinderi, precum și avantajele pe care le-ar fi avut crearea unei asemenea catedre, la București, prin formarea unor specialiști comparatiști, care ar fi putut pune în circuitul internațional materialul folcloric românesc, prin publicarea lui concomitent în mai multe limbi străine de circulație universală. „Româna – scria Van Gennep – nu este, sau nu este încă, o limbă folosită curent în mediile științifice și, prin urmare, numeroase documente publicate în ultimii cincizeci de ani în România n-au fost utilizate de comparații generali, cum se poate vedea consultând *Golden Bough* a lui Frazer, *Moral Ideas* și *History of Human Marriage* ale lui Westermarck, cartea mea *Rites de passage*, sau lucrări comparative asupra unor subiecte mai limitate” (în prefața lucrării citate a lui Michel Vulpesco). Se gândea, de asemenea, să pregătească un volum bine ilustrat, ediție specială, despre *România folclorică*. În *Propunerea* pentru organizarea unui *Congres internațional de Etnografie, etnologie și folclor la București*, Arnold Van Gennep își permitea să afirme, cu obiectivitatea unei personalități în domeniu: „În momentul de față, dacă judec cu o minte de european central, România nu ocupă nici din punct de vedere general, nici din punct de vedere special, al diferitelor mișcări științifice și literare, decît o poziție marginală. Prin întinderea teritoriului și prin numărul populației sale, România ar putea și ar trebui să determine înclinarea balanței de partea sa și să devină spre Orient centrul de regrupare a forțelor intelectuale, care se ramifică pornind din alte centre europene...” (în vol. *Studii și comunicări de etnologie*, Sibiu, 1995, p.116). În scrisoarea adresată lui Ovid Densusianu (1926), A.Van Gennep argumentează că „bogăția folclorică a României, puțin cunoscută peste hotare de marele public, este un element de succes sigur: 1. pentru un curs general, cum sînt ale mele întrucît pot ușor să fac demonstrații directe, să predau metodele de anchetă etc.; 2. pentru un Congres, care ar introduce România în „circuitul științific” (vol. citat, p.118). „Rolul meu – spunea Van Gennep – ar fi, prin știința ce o profesez, în ceea ce se poate numi «congresul științific» și de a anula poziția excentrică pe care ea [România] o ocupă în acest moment” (*idem*).

Într-o ultimă scrisoare adresată lui Mihai Vulpescu, din 1931, Arnold Van Gennep încă mai spera că „ar fi un lucru foarte plăcut și

pentru Franța și pentru România ca eu să reprezint știința franceză la București și ca urmare am început să-i scriu prietenului meu Tzigara-Samurcas spre a vedea dacă se poate organiza, pentru mine, la Universitate un curs asupra metodelor de anchetă și de lucru în etnografie, folclor și știința comparată a civilizațiilor” (vol. citat, p.120). Arnold Van Gennep era dispus să vină în România pentru cel puțin 3 sau 5 ani, cu posibilitatea de prelungire, cu toată familia, toată biblioteca și toate colecțiile sale de preistorie și promitea „Voi învăța repede româna, în așa fel încât să pot ține un curs special pentru studenții localnici”. Se mai gândea și la un ciclu de conferințe pentru public („am în acest scop o colecție de clișee destul de bună”).

În afara imensului prestigiu științific pe care l-ar fi adus României reușita proiectelor lui Arnold Van Gennep, intrarea masivă într-un circuit internațional de valori a folclorului românesc, încă de la acea vreme, ar fi fost mai mult decât benefică pentru noi. În 1937, Arnold Van Gennep scria în „Mercure de France”, din 15 septembrie, că „Numai poporul român, cel puțin în anumite regiuni, se mai află încă în stadiul improvizației libere” și susținea chiar că „Românii sînt răspunzători în fața întregii umanități de opera strămoșilor lor”.

Dacă Arnold Van Gennep ar fi cunoscut pe viu, așa cum și-a dorit-o, bogăția materialului românesc privitor la *riturile de trecere* poate că ar fi scris un al doilea volum, în continuarea celebrei sale lucrări din 1909. Ar fi constatat că riturile de trecere din obiceiurile familiale (naștere-nuntă-moarte) dețin un rol preponderent și stabil, prin tradiție, în datinile românești și că din riturile de inițiere, cărora el le-a dat o atît de mare dezvoltare în cartea sa, au rămas la noi, într-o măsură ceva mai mică, mărturii contemporane. L-ar fi impresionat, poate, arhaicitatea multor credințe populare românești, care reflectă același fond de gândire umană universală și ar fi avut mai multe argumente în plus în detalierea unor rituri pe care doar le-a amintit. Ne referim la riturile de construcție, foarte apropiate în sensuri magice de toate riturile din ciclul familial, la riturile de trecere între anotimpuri, la obiceiurile calendaristice și la toate implicațiile riturilor de trecere în domeniul, atît de vast, al folclorului literar. Toate acestea sînt argumentele noastre pentru importanța traducerii în limba română a cărții lui A. Van Gennep, al cărui concept de *rituri de trecere* se încadrează aproape perfect și realităților românești. Rămîne de datoria specialiștilor români de a face cunoscute *riturile de trecere* din folclorul românesc, prin serioase studii și volume, care să fie accesibile și cercetătorilor străini. Dacă Arnold Van Gennep a putut crede la jumătatea secolului că românii sînt

răspunzători în fața umanității a face cunoscute operele strămoșilor lor, cu atât mai mult la intrarea într-un nou mileniu aceste speranțe, într-o cunoaștere mai profundă a folclorului românesc peste hotare, pot renaște într-o nouă eră a interferențelor culturale.

Lucia Berdan

Publicăm din *Fondul Mihail Vulpescu*, Arhiva 217, a Bibliotecii Centrale Universitare „Mihai Eminescu” din Iași încă 7 materiale cu semnătura autografă a lui Arnold Van Gennep. Ele cuprind alte 4 scrisori către Mihail Vulpescu, care scot în evidență și mai mult eforturile savantului de a obține o catedră de Etnografie comparată și de Folclor la Facultatea de Litere a Universității din București, o *Cerere* adresată Ministerului Instrucțiunii Publice din România, o altă *Cerere* de înființare a catedrei respective, cu expunerea de motive și, separat, o *Expunere de motive* detaliată în 7 capitole, cu numeroase puncte, prin care argumentează importanța unui asemenea act științific și cultural pentru România.

Ne exprimăm și pe această cale, recunoștința noastră față de Conducerea B.C.U. Iași (d-nii Corneliu Ștefanache și Liviu Papuc) pentru permisiunea ce ne-a acordat-o de a include în carte aceste documente de o importanță deosebită.

Sperăm că aceste noi materiale, ca și cele publicate anterior de Gheorghică Geană, din aceeași Arhivă, în sursele citate în *Postfață* vor contribui la o mai bună înțelegere a extraordinarei perseverențe a unui mare comparatist, personalitate de renume mondial, etnograful francez Arnold Van Gennep, de a înscrie România, cu neprețuitele ei comori de spiritualitate populară și de artă tradițională, într-un circuit internațional de valori ale gândirii și creației universale.

Lucia Berdan

(nedatată)

Dragă domnule Vulpescu, sînt copleșit de lucrări urgente ; da, voi trece săptămîna viitoare, nu am însă de spus mare lucru. În locul dumneavoastră, aș fi lăsat Suedia să o ia înainte cu Dupierreux apoi, după numirea mea, aș fi lansat, la rîndul meu, invitații savanților. Mă tem că procedînd în acest mod ați fi făcut din viitorul meu congres un sclav al Cooperării Intelectuale, ceea ce nu doresc sub nici un motiv.

În plus, ați pus-o pe Văcărescu mai mult sau mai puțin la curent și ea va manevra pentru a ne elimina, pe dumneavoastră și pe mine.

Am primit o scrisoare de la Densușianu, pe care v-o trimit și pe care mi-o veți înapoia. Observați că rămîne în planul doi și nu poate face altceva decît să „discute” și să „studieze”.

Trebuie, deci, să ducem lucrurile la bun sfîrșit cît mai repede, altfel mă retrag complet și las totul pe seama lui Dupierreux și lui Văcărescu ; căci nu vreau să mă discreditez cu ei ; eu sînt cel care trebuie să îi fac să adere la ideea mea.

Ar trebui ca prietenul dvs., senatorul, să rezolve problema cît ai clipi, ca numirea să îmi parvină aici prin ambasadă, care să îmi dea imediat titlul oficial, să îmi dea suma convenită etc. și, în aceste condiții, eu pot aranja lucrurile pe o bază solidă, prin prietenii mei miniștri, oameni politici etc., evitînd banda lui Dupierreux. Însă, atît timp cît nu am acest titlu oficial, nu pot face nimic. Și țineți cont că avîndu-l, voi acționa și pentru dumneavoastră personal cu toată puterea, avînd titlul oficial, bani etc. și putînd impune condiții.

Pe scurt, cred că v-ați dovedit puțin imprudent și ați dezvăluit jocul dumneavoastră lui Văcărescu ; trebuie să reușim acum să o cîștigăm rapid de partea noastră. Pe curînd, deci, omagiile mele doamnei Vulpescu și o cordială strîngere de mînă.

Al dvs.

A. Van Gennep.

(nedatată)
Bourg – la Reine, miercuri

Dragă prietene,

Am discutat adineaori cu dl. Densușianu, care sosește din sudul Franței și care mi-a spus că ministerul dvs. îl rugase să mă înștiințeze oficial că s-a stabilit ca al II-lea Congres științific de Etnografie și de Etnologie să aibă loc la București și că eu sînt însărcinat cu organizarea. Am fost încîntat (va fi altceva decît aceste Arte populare...) și am răspuns că înainte de a face demersuri pe lîngă savanți și organizații (societați, guverne, muzee) mi-ar trebui o scrisoare oficială. Dl. Densușianu a înțeles acest lucru și va întreprinde cele necesare la întoarcere.

Miine însă va veni să vă vadă și este important să știți că mi-a cerut să îi explic cum văd viitoarea mea catedră de profesor. I-am explicat, ceea ce este purul adevăr, că o văd mai ales: 1. ca o catedră de predare a metodei; 2. ca o catedră comparativă universală și că... acesta pare a fi punctul delicat... voi pregăti observatori locali și voi repartiza lucrările între românii înșiși. Rețineți că, la 50 de ani trecuți, nu îmi trece prin gînd să îi „înlocuiesc” sau să îi „înghit” pe cercetătorii din țara dumneavoastră. Eu doresc extinderea și recunoașterea publică a științei mele, utilizarea metodelor și instrumentelor pe care le-am perfecționat timp de 30 de ani; însă, la acest Congres, savanții și cercetătorii români trebuie să aibă toată gloria pe care o merită. Dl. Densușianu este un pic reținut, dar a spus totuși că un Congres ca al meu (el disprețuiește Societatea Națiunilor sau, mai degrabă, „oportuniștii” care o servesc) ar pune într-adevăr țara dumneavoastră pe acel nivel internațional care îi este necesar.

De la întîlnirea noastră, am reflectat; de altfel, ar fi bine să organizez o secțiune de „rase” propriu-zise, adică de antropologie fizică; specialiștii din toate țările sînt puțin numeroși, însă formează o elită intelectuală și va trebui să îi atrag.

Rămîne acum faptul pe care îl pot discuta deschis cu dumneavoastră: cum se poate consacra atîta timp și atîta corespondență la acest Congres, fără o asigurare materială? De asemenea, cum să îmi invit colegii în România fără o situație oficială? Aș părea un soi de comis-voiajor *in partibus*; în loc de profesor titular la Universitatea dumneavoastră, pot să conferențiez (ca profesor-invitat) și, fiind bine plătit, să merg pe cheltuiala mea în diverse țări pentru a antrena oamenii (de exemplu pe recii olandezi) cu elocvența convingerilor mele și, pe cît posibil, cu cea a unui pahar de porto sau de vreun lichior indigen. Acest punct, precum și dificultățile pregătirii metodologice conform noilor direcții, le-ați putea discuta cu dl. Densușianu.

În plus, odată profesor la B. (București), voi avea o influență asupra guvernului de aici, asupra lui Berthelot și a celorlalți, în favoarea tuturor românilor care ar lucra în același domeniu.

Soția și fiicele mele vă transmit salutări prietenești, de asemenea doamnei Vulpescu, căreia vă rog să îi prezentați omagiile mele cordiale.

Al dvs. devotat,

A. Van Gennep

14 aprilie 1927,
Bourg la Reine

Dragă domnule Vulpesco,

Alătur aici, în grabă, cererile și nota pentru Majestatea sa. E întocmită ca pentru miniștrii de aici, puțin cam seacă, dar elementele fundamentale sînt puse în valoare; dacă o vedeți din nou pe Regină, puteți dezvoltă ideile; dacă aș fi lungit prea mult textul, și-ar fi pierdut răbdarea, pe bună dreptate.

Cît privește cartea dumneavoastră, fiți liniștit, m-am întîlnit cu editorul dvs. și am convenit că vă voi face serviciul de presă ca și cum ar fi al meu; avem și tot interesul; nu e nevoie să plătiți transportul și ambalajul, căci acestea sînt pe cheltuiala editurii; contați pe o listă de douăzeci de reviste; voi pune exemplarul meu în contul revistei *Mercure de France*.

I-am spus lui Pinardon să o anunțe pe doamna Vulpesco, dar nu sînt sigur că a făcut-o. Nu cunosc totuși, revistele românești, cu excepția celei a lui Densușianu; spuneți-mi dacă trebuie să o înscriu aici (la Pinardon) sau dacă vă ocupați dvs. de acest lucru. Pentru Grecia, Laographie este foarte important. Pe scurt, voi face tot posibilul; bineînțeles, America înseamnă mult, și cumpără bine.

Toată familia mea vă transmite salutări; soția speră că, dacă sînt numit în România, pînă la terminarea educației copiilor, voi fi bine îngrijit; poate treizeci de ani de căsătorie o fac temătoare, mi se pare...

Imediat după numirea mea, voi acționa cu putere la Geneva în favoarea Bucureștiului, însă ce influență poate avea demersul meu pentru congresul dumneavoastră, dacă nu aveți un specialist internațional, în timp ce Viena îl are pe Haberlandt iar Praga pe Polivska, care sînt mari savanți; spuneți-i Reginei, fără supărare, că România este încă „excentrică” în mișcarea giratorie central-europeană, iar dificultatea constă tocmai în a o clasa altfel; aceasta e forța Vienei, chiar de ar avea numai 500 de locuitori. Praga, de altfel, se descurcă foarte bine, Cracovia se pune din nou în mișcare, dar dacă e vorba de cealaltă parte a Dunării, este o treabă de zece ani de propagandă și de eforturi; trebuie să vă impuneți, eu voi fi prezent doar pentru a trasa calea și a impune jaloanele; comparațiștii dvs. sînt cei care trebuie să persevereze; în orice caz, voi aduce savanți de valoare la expoziția dvs. și voi avea studenți buni la cursurile mele.

Pe scurt, trebuie să i se explice Reginei că mișcarea trebuie inversată, iar Bucureștiul trebuie să devină un centru de atracție. Dacă va dori în continuare să mă susțină, rezultatul va fi rapid vizibil, căci voi face personal propagandă în toate orașele universitare din întreaga Europă.

Salutările noastre, toate urările de succes oratoric și muzical; și o strîngere de mînă călduroasă de la al dvs.,

(ss) *Arnold Van Gennep*

7 iunie 1927
Bourg – la Reine

Dragă prietene,

Am dus ieri seară la Pinardon lista adreselor pentru serviciul dumneavoastră de presă; este vorba de patruzeci de exemplare. Am convenit ca, dacă parvin și alte cereri editorului, acesta să mi le comunice iar eu să aleg ceea ce este mai potrivit pentru dumneavoastră. Numai că nu am adrese: 1. pentru țările scandinave; 2. pentru țările balcanice. Vă las, deci, libertatea de a-mi indica: a) revistele românești (trebuie bineînțeles, *Grai și Suflet* a lui Densușianu); b) revistele bulgare, iugoslave și ungurești (nu știu dacă mai există la Budapesta revista *Ethnografia*); c) pentru Polonia am pus revista *Lud*. Rămân de asemenea de procurat revistele rusești, cel puțin cele de la Academia dumneavoastră, unde trebuie să existe un serviciu de schimb.

Cred că lista, care este aproape identică cu cea a micului meu *Folklore*, va fi suficientă pentru lansarea cărții dvs.; cei mai buni clienți sînt germanii, am pus deci trei reviste în această limbă.

Aici, nimic nou; lucrez în prezent în psihologie, specialitate nouă pentru mine, dacă pot spune așa. Mă tem că schimbarea în ministerul din București a oprit întrucîtva eforturile dumneavoastră... Soarta mea este în mîinile dvs. și aștept fără inutilă nerăbdare. Nu, nici de la Institutul de Cooperare nu am primit vreun semn de viață; nu știu dacă raportul a fost tipărit, dar știu că sediul primului congres va fi Praga, fără îndoială pentru că cehii au fost primii care au dat bani; nu m-am reîntors acolo, în ciuda unei convocări; zilele sînt prea scurte pentru a le pierde cu discuții inutile.

Toată familia vă trimite, dumneavoastră și doamnei Vulpescu, salutări prietenești și urări de mult succes. Transmiteți-le, vă rog, salutările mele lui Densușianu și lui Gorovei¹ și spuneți-le, ceea ce cred că știu deja, că, dacă nu le scriu deloc, înseamnă că am de lucru pînă peste cap. Vă voi trimite ultimul meu „bebeluș” în apropiere de Crăciun; încă trei sau patru astfel de fascicule și voi începe secțiunea următoare, de *Povești și Legende*.

O călduroasă strîngere de mînă de la al dvs.,

A. Van Gennep

1. Din corespondența lui A.V. Gennep cu folcloristul român Artur Gorovei (1864-1951) s-au publicat 3 scrisori în volumul *Scrisori către A. Gorovei*, ed. îngr. și trad. de Maria Luiza Ungureanu, Buc., Minerva, 1970, pp. 411-418.

Expunere de motive

I. Dacă dăm termenului de Etnografie sensul său clasic, general, se înțelege prin aceasta studiul moravurilor și al obiceiurilor diferitelor rase și popoare, deci al instituțiilor lor tehnice, religiilor și superstițiilor, miturilor și legendelor etc., înainte de constituirea civilizațiilor superioare, deci, din punct de vedere geografic, a populațiilor zise „sălbatică” sau „semi-civilizate”, iar din punct de vedere istoric, a civilizațiilor preistorice și protoistorice, aceste două serii evoluind pe același plan, în același timp tehnologic și mental. Reminiscențele acestor stadii primitive în Europa sînt numite *Folklore*. Acesta din urmă intră deci în subiectul cursului; și tot ansamblul se deosebește de geografia zisă umană prin faptul că studiul în etnografie merge de la Om la Pămînt în timp ce în cealaltă știință merge de la Pămînt la Om.

II. Numărul de catedre universitare de etnografie, titulare sau în funcție, în universitățile din întreaga lume depășește în prezent 80; aproape o treime din catedre au fost înființate după război, pentru că această revoluție mondială a arătat interesul practic (în același timp economic, politic și colonial) al studiului moravurilor și obiceiurilor diferitelor popoare. Etnografia, cu secțiile sale: Etnologia (sau clasificarea raselor și a popoarelor), studiul comparat al religiilor, cel al artelor primitive, al tehnicilor primitive, al dreptului primitiv, au devenit o necesitate în învățămîntul superior.

III. România prezintă pentru învățămîntul de acest tip o posibilitate remarcabilă de a deveni un centru mondial: 1. prin situarea sa geografică, studenții trebuind în prezent să meargă foarte departe pentru a se instrui, iar catedrele de Etnografie și de Istorie comparată a civilizațiilor neexistînd propriu-zis decît în Europa Occidentală; 2. obiceiurile populare de tot felul și rămășițele de civilizație primitivă sînt încă foarte răspîndite și vii în toată țara, astfel încît cursul teoretic și metodologic poate fi ușor completat prin explorări (de teren); se pot indica studenților subiecte de teză și de cercetări personale interesante.

IV. Ideea este de a atrage la București, date fiind aceste condiții favorabile, studenți din toate țările și de a propune colegilor universitari de aceeași specialitate să trimită în România studenții lor pentru a găsi subiecte de teză.

Cum domnul A. Van Gennep vorbește curent engleza, germana, italiana, rusa, puțin olandeza, poloneza și înțelege celelalte limbi romanice, germanice și slave, știind de asemenea araba, un pic turca, maghiara și finlandeza; cum, pe de altă parte, el este, după treizeci de ani de activitate științifică, în relații personale cu aproape toți colegii pe care i-a întîlnit în călătoriile și în misiunile sale; cum, de asemenea, a vizitat majoritatea muzeelor de această specialitate, el crede că poate asigura formarea, destul de rapid, la București a unui nucleu de studenți de toate naționalitățile și din toate țările.

V. Acest punct de vedere, care este în fond o internaționalizare a cursului propus, și prin urmare a unei părți a învățământului de la Universitate, va avea în mod necesar repercusiuni asupra situației morale, dacă nu chiar politice, a României. Studenții sînt întotdeauna excelenți agenți de propagandă în favoarea Universității și a țării în care și-au făcut studiile. Un curs de etnografie are, prin însăși natura subiectelor tratate, un caracter internațional.

Se înțelege de la sine că domnul A. Van Gennep, după ce va învăța româna, va face cu plăcere cursuri speciale și de popularizare în această limbă.

VI. Cursurile vor fi de două tipuri: *un curs general*, pentru un public mai larg și auditori liberi, cu expunerea problemelor generale ale etnografiei sau a aplicațiilor acestor probleme în cazurile speciale din România; și *un curs special*, fie despre metoda de interpretare a miturilor și legendelor, fie despre motivele tematice ale poveștilor populare, despre tipurile de muzică zisă „primitivă”, despre diferitele tehnici de fabricare și de utilizare, dacă este posibil cu demonstrații de atelier. Unele cursuri speciale, de antrenare în metoda de observație, se vor putea face sub forma unei deplasări în teren. Acest program va fi comunicat colegilor din alte țări.

VII. Punctul central al întregului învățământ ar fi metoda zisă „etnografică” sau „comparativă”, pentru care dl. Van Gennep a luptat mult timp și care a fost admisă în prezent în învățământul superior, cu aceeași valoare ca metoda istorică. Este, de fapt, metoda științelor naturale aplicată raselor și activităților umane, de observație directă și de clasificare specifică.

Va fi însă utilizată și metoda istorică în cercetările antecedentelor, care prezintă în România un interes deosebit. Din acest punct de vedere, un curs elementar de preistorie generală, însoțit, dacă se va ivi ocazia, de cercetări de centre preistorice, ar completa cursul de etnografie propriu-zisă.

VIII. După organizarea învățământului de acest fel, se va putea profita de formarea unui nucleu de studenți pentru a organiza un Congres internațional sub înalta protecție a Universității, înglobînd în acest congres, sub formă de secțiuni autonome, discipline ca: lingvistica, bizantologia, arheologia, istoria și geografia României. În acest fel se va accentua, dacă Universitatea e de acord, acest caracter internațional care ar putea face din București un centru de atracție cum erau în Evul Mediu Bologna, Montpellier și cum sînt acum Paris, Londra etc.

Pentru un stat din Europa Orientală, ar fi o inițiativă interesantă și o situație demnă de a fi creată și dezvoltată, cu atît mai mult cu cît civilizația europeană se întinde în Asia anterioară; învățământul etnografiei generale (conținînd de drept popoarele asiatice și civilizațiile lor) ar constitui deci o primă etapă a unei concepții mai vaste, și ar putea fi condus prin raportare la această concepție.

A. Van Gennep

*Le 14 Avril 1927
Bourg la Reine (Seine)
10 Rue Georges Lafenestre*

Domnului Ministru al Instrucțiunii Publice din România

Domnule Ministru,

Am onoarea de a vă solicita crearea în favoarea mea a unei Catedre de Etnografie comparată și de Folclor la Facultatea de Litere a Universității București, pentru una sau mai multe perioade de cinci ani și cu o plată anuală de 60.000 franci.

Primiți, Domnule Ministru, asigurarea profundului meu respect și a înaltei mele considerații,

(ss) Arnold Van Gennep

Fost Profesor de Etnografie și de Istorie Comparată a Civilizațiilor al Universității din Neuchâtel (până în 10.14).

Diplomat al Școlii de Limbi Orientale și al Școlii de Înalte Studii (Sorbona).

Doctor în litere, recomandat pentru Învățământul superior de Ministerul francez al Instrucțiunii publice.

Laureat al Academiei de Științe Morale și Politice (premiul Lefèvre-Deumier de Istorie Comparată a Religiiilor).

Cavaler al Legiunii de onoare.

(Copie)

Cerere de înființare

Arnold Van Gennep are onoarea de a solicita înființarea la Facultatea de Litere a Universității din București a unei catedre magistrale de

Etnografie comparată și folclor

pentru o perioadă reînnoită de 5 ani, cu plata anuală de 60.000 franci.

Expunere de motive

I: curs și conferințe:

a) de a face cunoscute românilor metodele moderne și noi ale științelor care se ocupă de moravuri, obiceiuri, arte, literaturile populare ale tuturor popoarelor;

b) de a le da indicații pentru a face cercetări directe și de a concentra eforturile fără a le risipi;

c) de a atrage la București studenți străini și a face din București un centru științific de același tip ca Parisul, Londra etc.

2. A organiza la București o Expoziție de Arte populare românești, la care ar veni savanți din lumea întreagă și care ar fi dispuși să trimită în continuare studenții lor la București.

Punctul de vedere politic

Lupta pentru influențele intelectuale a început. Viena ar putea fi înlocuită cu orice alt oraș dunărean; lupta va fi între Buda, Belgrad și București; orașul care va atrage mai mulți studenți și savanți, pe scurt care va fi centru de atracție, nu numai european, ci și asiatic anterior, va asigura țării sale un loc „european” și internațional.

În acest moment o luptă de acest tip se conturează între Viena, Praga, Bemberg, Cracovia și Varșovia; este important, deci, a avea savanți de reputație mondială pentru a începe această mișcare.

Avantajele științifice în România sînt considerabile; etnografia și folclorul diverselor sale regiuni nu sînt cunoscute decît parțial; dl. Vulpescu arată, în cartea sa recentă, că faptele românești au o importanță de *prim plan*. Cursul propus poate fi însoțit de cercetări în teren; și lucrările și tezele studențești din toate țările vor constitui o bună propagandă pentru România.

Punct de vedere local

Fiind străin, A. Van Gennep poate pune de acord și să centralizeze diferite grupe locale de savanți, să facă cunoscute lucrările lor în străinătate și să le creeze relații personale internaționale.

Expoziția de Arte Populare, mai mult decît puterea sa de atragere și de propagandă în străinătate, ar avea avantajul de a crea în propria țară o mișcare de interes național și de dezvoltare a conștiinței unității românești.

Obiectele reunite ar putea la nevoie folosi la crearea unui nucleu pentru un muzeu permanent sau ar putea îmbogăți colecțiile existente; aceasta ar facilita cursurile și conferințele de demonstrații și popularizare.

Ideea centrală este: a face din București un centru intelectual internațional, începînd prin *etnografie* și *folclor*.

CUPRINS

STUDIUL INTRODUCȚIV	5
CUVÎNT ÎNAINTE	13

CAPITOLUL I

CLASIFICAREA RITURILOR

Lumea sacră și lumea profană – Etapele vieții individuale – Studiul riturilor – Școala animistă și școala contagionistă – Școala dinamistă – Clasificarea riturilor : animiste sau dinamiste, simpatetice sau contagioniste, pozitive sau negative, directe sau indirecte – Schema riturilor de trecere – Noțiunea de sacru – Religie și magie	15
--	----

CAPITOLUL II

TRECEREA MATERIALĂ

Frontiere și borne – Tabuuri de trecere – Zonele sacre – Poarta, pragul, orticul – Divinitățile de trecere – Riturile de intrare – Sacrificiile de intermediere – Riturile de ieșire	25
--	----

CAPITOLUL III

INDIVIZII ȘI GRUPURILE

Starea și însușirile străinului – Rituri de agregare a străinului – Comensualitatea – Schimburile ca rit de agregare – Fraternizarea – Riturile de salut – Riturile sexuale de agregare – Domiciliul străinului – Călătorul : rituri de plecare și de întoarcere – Adopțiunea – Schimbarea de stăpîn – Războiul, vendeta, pacea	34
---	----

CAPITOLUL IV

SARCINA ȘI NAȘTEREA

Recluziunea ; tabuurile ; riturile profilactice și simpatetice – Sarcina ca perioadă de prag – Riturile de reintegrare și de revenire la viața socială. Caracterul social al riturilor de naștere	47
---	----

CAPITOLUL V

NAȘTEREA ȘI COPILĂRIA

Tăierea cordonului ombilical – Unde stă copilul înainte de a se naște – Riturile de separare și de integrare – India, China – Darea numelui – Botezul – Prezentarea și expunerea la soare și la lună 55

CAPITOLUL VI

RITURILE DE INIȚIERE

Pubertatea fiziologică și pubertatea socială – Circumcizia – Mutările corporale – Clanurile totemice – Confrețiile magico-religioase – Societățile secrete – Societățile politice și războinice – Clasele de vîrstă – Misterele antice – Religii universaliste ; botezul – Confrețiile religioase – Fecioarele și prostituatelor sacre – Clase, caste și profesii – Ordinația preotului și a magicianului – Întronarea șefului și a regelui – Excomunicarea și excluderea – Perioada de prag 67

CAPITOLUL VII

LOGODNA ȘI CĂSĂTORIA

Logodna ca perioadă de prag – Categoriile de rituri care constituie ceremoniile de logodnă și de căsătorie – Perioada de prag la populațiile kalmyk (poligini), toda și bhotia (poliandri) – Riturile de separare : riturile numite de răpire sau de furt – Rituri de solidaritate sexuală restrînsă – Rituri de solidaritate pe bază de rudenie – Rituri de solidaritate locală – Rituri de separare – Rituri de agregare – Durata și semnificația perioadei de prag – Căsătoriile multiple sincrone – Asemănări între ceremoniile de căsătorie și cele de adopție, de întronare, de inițiere – Riturile de divorț 107

CAPITOLUL VIII

FUNERALIILE

Importanța relativă a riturilor de separare, de prag și de agregare în ceremoniile funerare – Doliul ca rit de separare și ca rit de prag – Funeraliile în două etape – Călătoria din lumea aceasta în cea de dincolo – Obstacolele materiale care se opun trecerii morților – Agregarea la societatea celor decedați – Topografia lumii morților – Renașterea cotidiană a celui mort în Egiptul

antic – Pluralitatea lumii morților – Morți care nu se pot agrega la societatea generală a celor decedați – Rituri de reînviere și de reîncarnare – Rituri în cazul când domiciliul mortului este casa lui, mormântul sau cimitirul – Lista riturilor de separare și de agregare	131
--	-----

CAPITOLUL IX

ALTE GRUPURI DE RITURI DE TRECERE

Despre unele rituri de trecere considerate izolat : 1 ^o păr ; 2 ^o vâl ; 3 ^o limbaje speciale ; 4 ^o rituri sexuale ; 5 ^o lovituri și flagelări ; 6 ^o prima oară – Ceremonii anuale, sezoniere, lunare, cotidiene – Moarte și renaștere – Sacrificiu, pelerinaj, jurământ – Pragurile – Paralelism ritual sistematizat în Egiptul antic.	147
CONCLUZII	164
INDEX	171
ADDENDA	177

În colecția PLURAL
au apărut

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aureville – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, – *Inconsistența miturilor: Ion Solacolu Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, – *Teoria generală a magiei*
Henri Hubert
9. Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*

În pregătire:

Carlo Ginzburg – *Poveste nocturnă*
Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
Sfântul Ignațiu de Loyola – *Exercițiul spiritual*
Michel de Certeau – *Fabula Mistică*
Georges Duby – *Anul 1000*
Paul Ricoeur, J.L. Marion ș.a. – *Fenomenologie și teologie*
Adrian Marino – *Politică și cultură*

Bun de tipar : martie 1996 Apărut : 1996
Editura Polirom, B-dul Copou nr.3, • P.O. Box 266,
6600 Iași • Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111



Tiparul executat la Polirom S.A. • 6600
Iași, Calea Chișinăului nr.32
Tel. & Fax (032) 230323 ; (032) 230485

Valoarea timbrului literar se virează la ASPRO,
cont nr. 45.108.012.108 deschis la BCR, filiala
sector 1, București