

# Etnografie explicită în studiul antropologic al satului Tilișca (județul Sibiu, 1997-1999)\*

**Marin Constantin**

Institutul de Antropologie „Francisc Rainer”, București

*The article is describing and interpreting the experience of a fieldwork pursued in 1997-1999, in the village of Tilișca (the county of Sibiu). The author presents several ethnographic situations (including his participation to a local Orthodox ritual, his relationships with the village authorities, a vernacular biographic narrative, his participant observation of the pastoral life, and the ethnographic usage of camera), which are equally relevant in defining a research topic, and in the accessibility conditions the researcher faces when approaching such a topic. The text argues on the need for making explicit the ethnographic stage of a social research, in that the inherent inter-subjectivity of such a research should be methodologically undertaken and exploited, on the theoretical ground of cultural anthropology.*

**Cuvinte-cheie :** etnografie explicită, istorie de viață, observare participativă

**Keywords :** explicit ethnography, life history, participative observation

În antropologie, informația de teren este în cel mai înalt grad al cuvântului, o „mărturie”, în măsura în care etnograful este „martorul” faptului social pe care îl descrie și interpretează. Ceea ce distinge ca atare mărturia de alte relatări „immediate” ale aceluiași fapt este o filtrare dublă din perspectiva cercetătorului de teren : în acest caz,

etnograful observă și se observă, într-un proces de cunoaștere definit ca participativ și cooperativ la nivelul comunității de referință. În alți termeni, etnograful este acel cercetător social ce face din sine și din poziționarea sa socială, mijloc de studiu al unor oameni reprezentați nu doar ca „informatori”, ci și ca „parteneri”.

---

\* Cercetarea ce stă la baza articolului s-a desfășurat cu sprijinul *École Doctorale en Sciences Sociales* și a avut loc în cadrul unei burse postuniversitare în perioada 1996-2000, în cadrul unor stagii de studiu în București și la Neuchâtel, Elveția. Cu aceasta ocazie îmi exprim profunda recunoștință pentru ajutorul profesional și moral primit : Prof. Zoe Petre (Universitatea București), Prof. Rose-Marie Lagrave (École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris), Prof. Gheorghiu Geană (Institutul de Antropologie „Francisc Rainer”, București), Prof. Anne-Marie Losonczy (Université Libre, Bruxelles), Prof. Pierre Centlivres și Prof. Christian Ghasarian (Institutul de Etnologie al Universității din Neuchâtel). De asemenea, mulțumesc din inimă interlocutorilor și prietenilor mei din satul Tilișca, județul Sibiu. Ca autor, îmi asum responsabilitatea pentru rezultatele cercetării și pentru cele scrise aici.

## Pentru o definiție a practicii etnografice în cercetarea antropologică

Cu puțin timp în urmă (1999), Eric R. Wolf remarca faptul că „antropologia a rămas astăzi una dintre puținele științe observaționale”. Observația directă ar ajuta pe profesioniștii acestei discipline „să separe normele în raport cu comportamentul și să vadă relația dintre ele ca fiind problematică”. În același timp, scrie Wolf, „insistența pe observație” face ca antropologia să rămâne într-o situație „periferică” față de „jocul factorilor de putere” pe care îl descrie și interpretează (cf. Wolf, 1999, 132).

Se pune întrebarea dacă exercițiul etnografic de documentare și-ar putea afla cumva corespondent în observarea caracteristică simțului comun sau în evocarea de tip literar. Fără îndoială, este vorba despre specii înrudite de a percepție și reflecție asupra „realității sociale”. Din acest punct de vedere, etnografia – ca metodă a antropologiei culturale – învață foarte mult din practici sau modele culturale ce o precedă și care, în orice caz, fac obiect al interesului său științific. Un proverb, bunăoară, reflectă experiența adunată tocmai prin observarea și cugetarea (poate, seculare) asupra vieții sociale. Arătând că „filosofarea despre om este [...] filosofie antropologică, iar nu antropologie filosofică”, Gheorghiu Geană consideră că „[...] în antropologia generală, filosofia își face loc în primul rând pentru că ea însoțește orice știință care își caută fundamentele, iar în al doilea rând pentru că omul, adică obiectul antropologiei, reprezintă în același timp originea și sensul oricărei filosofii”. Ca atare, autorul definește „comportamentul ideatic al omului” drept obiect de studiu, sau „noimă”, al/a antropologiei filosofice, cu includerea atât a formelor doctrinare ale filosofiei, cât și „starea de mentalitate folclorică a acesteia” (cf. Geană, 2005a, 82-83).

În mod similar, o narațiune autobiografică este nu doar înșiruirea unor evenimente personale, ci și o „filosofie” asupra evenimentelor

respective. Definind-o drept o „formă fundamentală de comunicare umană”, Robert Atkinson face o paralelă între narațiunea (auto)biografică cu o „istorie sacră” ce îndeplinește niște funcții similare miturilor: psihologică (de integrare a personalității), socială (de adaptare la comunitate), mistico-religioasă (deslușirea misterului ființei, al vieții, al eternului), cosmologico-filosofică (de formare și exprimare a concepției despre lume) (cf. Atkinson, 1998, 1, 9-10).

Unde se sfârșesc atunci folclorul și literatura și unde începe observarea „etnografică” a realității? A răspunde la această întrebare prin aceea că „etnografia este o observare sistematică” nu este de ajuns (orice creație folclorică sau literară, sau jurnalistică, sau „artistică” etc. este sau decurge, sau participă – la un sistem ideatic sau cultural).

Afinitatea dintre etnografie și alte practici de observare și (re)prezentare a societății nu diluează identitatea acestei metode de documentare cultural-antropologice, din moment ce „sistemul” exercițiului etnografic este nu doar metodologic, ci și conceptual. Un turist, de pildă, poate ca prin comensalitate cu gazda sa, să se familiarizeze cu „secretele” bucătăriei locale sau cu normele culturale ale aceluia cod culinar; el, turistul, va putea chiar să ofere o descriere coerentă a comensanilor săi și a gusturilor alimentare ale acestora. Reprezentarea pe care și-o face turistul este organizată după criteriile simțului comun sau după categoriile intelectuale specifice educației sale<sup>1</sup>. Totuși, atare criterii sau categorii nu participă la sistemul de noțiuni antropologice, afară doar de cazul în care acel turist are o asemenea formație! Altminteri, turistul nu-și va putea organiza descrierea – și nici măcar observația! – în termeni precum „tabu alimentar”, „reciprocitate generalizată” sau „consumerism”. Pe scurt, etnografia este o specializare și, ca orice meserie, ea se învață și se practică după reguli specifice, exprimate printr-un limbaj propriu.

În cele ce urmează, noțiunea de *etnografie* și toate sintagmele asociate acesteia (cercetător etnograf, observație etnografică, note etnografice, stagiul etnografic, efort etnografic,

relație etnografică etc.) sunt folosite în accepțiunea dată lor în antropologia culturală, ca parte integrantă a metodologiei de teren proprie acestei discipline. O asemenea accepțiune diferă de sensul conferit etnografiei ca disciplină autonomă, dedicată studiului culturii materiale și spirituale tradiționale (vezi, pentru România, Vlăduțiu, 1973; Butură, 1978).

### Întâlnirea cu Tilișca. Etnografia unei slujbe ortodoxe

În 1997, am început studiul etnografic al satului Tilișca din Mărginimea Sibiului. Interesul meu științific era legat de înțelegerea practicii pastorale a transumanței în contextul structurilor sociale sătești. Primul pas al muncii mele de teren a fost participarea la ritualul duminical al bisericii ortodoxe locale<sup>2</sup>. Am păstrat notele etnografice asupra acestui ritual.

Ajung la biserica ortodoxă din Tilișca pe la ora 8.40 [duminică, 8 iunie 1997]. Primul lucru ce mi se spune (de către Gheorghe Domnariu, 67 de ani, „îngrijitor” al bisericii) este despre separația rituală dintre bărbați (situați în naos) și femei (al căror loc este în pronaos). Intrarea în biserică este și ea distinctă pentru fiecare din cele două genuri.

De Înălțare, la poarta fiecărei case se pune leuștean. Aflu că oamenii de aici „se bat” cu leuștean cu acest prilej. Ion Moga, un enoriaș, îmi și arată cum, bătându-mă cu leuștean pe umărul stâng: „Așa e obiceiul!”. De Rusalii, se aduce [la biserică] un snop de grâu, precum și ramuri de mesteacăn. Înainte (mi se spune), până prin anii '60, slujba se făcea la capetele satului, apoi această datină a fost interzisă. Rusaliile sunt „limbile de foc ale Sfântului Duh, la pogorâre”.

La intrarea [pentru bărbați] în biserică, se află o listă (dactilografiată, înrămată) cu istoricul acestui lăcaș de cult, cu hramul Sfinților Mihail și Gavril. Clădirea bisericii a fost zidită în anul 1782, prin contribuția și munca enoriașilor. În 1937, a fost introdus aici iluminatul electric.

În curtea bisericii, se găsește un cimitir, unde odihnesc preoți, profesori, dar și oameni de rând; aici a fost un prim cimitir al comunității, apoi a fost amenajat un altul, la capătul satului.

În spatele pronaosului, există o galerie de portrete înrămate ale unor preoți locali, tată și fiu (Petru Iuga, 1868-1919; Petru Iuga, 1868-1932; Ioan Iosof, dec. 1906; Ioan Iosof, 1868-?; Simion Vecerzan, 1910-1981). Tot aici este portretul lui Dumitru Miclăuș – tribun în oastea lui Avram Iancu –, cu supranumele „Popa cel Mare”, dat fiind că „era voinic cât un munte”. De asemenea, sunt portretele lui I.P. Zeicu, „Burlacul”, un localnic necăsătorit, fără copii, și care a donat bisericii întreaga sa avere. Se mai află în biserică de la Tilișca portretul lui Andrei Șaguna, episcop al Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania (1865).

Slujba este anunțată cu toaca și clopotul. Înregistrez toaca [pe casetă], bătută de Niculae Stancu (18 ani). Mai întâi, înregistrez toaca de fier (am pierdut momentul când s-a bătut cu toaca de lemn). Mi se spune că la sfârșitul slujbei, toaca va fi bătută iarăși.

Fetele care au trecut de clasa a VIII-a (14 ani) până la măritiș stau în podul bisericii, iar cele mai mici, ca și băieții, stau în pronaos. Intelectualele satului (preoteasa, profesoarele etc.) pot intra în biserică pe ușa bărbaților.

Dl Moga, zis și „Croitorul”, îmi dă o lumânare (din păcate, nu am bani mărunți, pentru a cumpăra mai multe), pe care o depun la masa „viilor”; aceasta, ca și „masa morților”, se află într-un mic separeu, în spatele pronaosului. Mă închin apoi în pronaos, iar dl Moga îmi atrage atenția că „aici se închină femeile” (sunt doar patru femei, momentan, în biserică); trecem amândoi în naos, apoi, și ne închinăm.

Sunt aduse pentru slujbă două pite (una din ele făcută în gospodărie), ce sunt comercializate curent, la prețul de 3.000 lei. Alături de acestea, pe masa din fața altarului, se mai află două farfurioare cu bomboane, două sticle cu vin alb și două pomelnice.

În momentul întâlnirii cu preotul (Ion Teșu, 50 de ani), am încercat să-i sărut mâna (așa fusesem învățat), însă acesta s-a opus.

Dascălul – „cantor” – cântă sau citește în fața unui microfon, care însă nu este conectat la priză.

Ion Moga are în biserică rolul de epitrop (vinde lumânări); ceilalți bărbați prezenți la slujbă au de asemenea roluri prestabilite: „cantor” (Petru Bratu, 40 de ani), „cântăreț” (Paraschiva Iuga, 68 de ani), „epitrop” (V. Iuga), „îngrijitor” (Gheorghe Domnariu). [...]

Spre sfârșitul slujbei, vin din nou în pronaos, spre a mă întâlni cu băiatul care bate toaca, N. Stancu. O femeie – Paraschiva Lalu (65 de ani) – după ce îmi atrage atenția că aici este locul unde stau femeile, îmi spune că despre băiatul amintit că „bate frumos toaca”.

În acest moment, la slujbă sunt 33 de femei, cele mai multe în vârstă.

Un detaliu important: când l-am rugat pe N. Stancu să bată cu toaca de lemn (după ce bătuse cu cea de fier) – ca să-l înregistrez [pe casetă] – acesta s-a împotrivit. După ce a bătut toaca la sfârșit, a dorit însă să audă înregistrarea pe care am făcut-o.

Încă ceva: la început, I. Moga l-a întrebat pe Gh. Domnariu „cine sunt”; acesta i-a răspuns: „Un student la teologie, la Sibiu!” (la Sibiu este o facultate de teologie).

Spre sfârșitul slujbei, observ o stație de amplificare (difuzoare), ceea ce dă o rezonanță deosebită vocii preotului, până în pronaos.

Sunt citite pomelnicile neamurilor Dumitru, Teodor, Vasile etc. Este vorba despre prenume general românești: Maria(n), Ion, Cristina, Mihaela, Mihai, Nicolae, Dumitru, Vasile, Ana. Alături de acestea: Andrada, Paraschiva, Filofteia, Eugenia, Camelia, Lucia, Alexandra, Pavel, Carmen.

Este pomenit Antonie Plămădeală, mitropolitul Ardealului, precum și „binecredinciosul popor român” și „eroii săi”.

După câte am reușit să număr, la slujbă au participat peste 125 de enoriași.

La sfârșit, asist la botezul unui copil – „Diana-Maria” (nr. de casă al finului: 230, al nașului: 230). Prefer însă să-mi păstrez locul din naos, întrucât ritualul pare unul discret (nu sunt prezenți decât copilul, mama, nașa, dascălul și preotul).

Seara, părintele îmi dă o listă a enoriașilor de la Tilișca (mai precis, a capilor de

familie); este vorba despre o evidență a contribuabililor; nivelul contribuției este de 50.000 de lei pe an).

Fără îndoială, nu este vorba despre o descriere completă a ritualului ortodox: detaliile reținute, nu puține, rămân totuși inegale și lacunare. De exemplu, prea puțin se spune despre conținutul ritualului, mai precis, despre predica preotului. În pofida preocupării de a observa participanții la slujbă, nu reiese cu claritate statutul social al acestora. Anumite date sunt furnizate cu privire la vârsta enoriașilor și la responsabilitățile lor liturgice, însă, iarăși, aceste date nu sunt exhaustive.

În general, etnograful se străduiește să memoreze cât mai mult din ceea ce întâlnește: numele și vârsta persoanelor cu care discută, elemente de „decor” (portretele expuse în biserică, „obiectele” rituale) și de antroponomie locală etc. Din nou, această „atenție distributivă” este fluctuantă; mai degrabă, este vorba despre niște „prim-planuri” care, fără a „înregistra” totul, înfățișează o „piesă” culturală în succesiunea *unora* dintre scenele sale constitutive. Ce valoare are atunci etnografia în discuție?

Să spunem, mai întâi, că atenția etnografului (evident, limitată) urmează un fir conducător, cel al separației generurilor în timpul slujbei. Cum s-a văzut, aceasta este o cutumă cu implicații și asupra cercetătorului, care, tocmai pentru că se află acolo prima dată, este îndrumat cu rigurozitate către locul său convenit. Atare prescripție rituală lasă loc altor considerații, în planul general al organizării sociale sătești și al conlucrării productive la nivelul fiecărei gospodării.<sup>3</sup> Fără a anticipa datele anchetei sociale, putem sublinia de pe acum că prezența etnografului la biserică – o „situație socială cu intrare liberă” – capătă relevanță în măsura în care ea prilejuiește sesizarea unor aspecte importante pentru restul cercetării.

În fapt, observația etnografică – chiar dacă fragmentară și „poziționată” – deschide calea investigării aprofundate a unor „câmpuri” sociale distincte deși omogene: viața religioasă, simbolismul, structura socială

și politică, economia... Este vorba despre categorii de analiză antropologică a căror alegere ca obiect de studiu depinde direct de ceea ce etnograful observă la începutul studiului său.

Din acest punct de vedere, descrierea slujbei de la Tilișca este relevantă mai ales pentru corelațiile sociale pe care ea le întrevede, precum raportul dintre lista contribuabililor și mărirea comunității locale. Cum vom vedea, datele parohiale amintite se vor verifica și completa cu cele ale primăriei; împreună, ele vor facilita un demers esențial al anchetei etnografice de față, acela de ordin genealogic. În mod similar, informațiile istorice culese în biserica de la Tilișca (de pildă, data construirii lăcașului de cult, cu primul cimitir) oferă un important indiciu al vechimii și dezvoltării demografice a satului. În sfârșit, cuantumul contribuției enoriașilor, ca și prețul pitei sfințite, sunt detalii însemnate pentru considerațiile viitoare despre economia locală.

Toate secvențele de mai sus trebuie deci evaluate în relația lor efectivă cu ansamblul vieții sociale sătești, și nu într-o semnificație intrinsecă, imediată. Etnografia apare astfel ca o tehnică de „culegător”, a descoperirii treptate și cumulative, adeseori discontinuă și ezitantă, și nu ca o expertiză a descifrării sau diagnosticării spontane a sensurilor culturale. În teren, etnograful este mai degrabă stângaci: el nu știe unde îi e locul în biserică, nici când se bate toaca sau cum să se poarte înaintea preotului. Mai este aceasta o „specializare”?

Adevărul este că în această fază a muncii sale, etnograful învață de la toți cei ce îi ies în cale și pe care își propune să îi înțeleagă. Tocmai pentru că este vorba despre o fază incipientă a anchetei, culegerea datelor se face în detaliu și fără o grilă prealabilă, urmând ca fazele ulterioare să aducă o sistematizare analitică și interpretativă. Pentru moment, etnograful a făcut, prin ritual, un prim pas în efortul său de documentare, cu implicații însemnate pentru credibilitatea sa și a cercetării sale, la nivelul comunității locale.<sup>4</sup>

## Istoria de viață, ca semn al ospitalității locale

Fără a fi cunoscut alți tilișcani în afara enoriașilor amintiți, am hotărât apoi să mă plimb pur și simplu pe ulițele satului, în căutarea unor eventuali interlocutori și a unei ambiante de conversație.

În după-amiezile de vară, tilișcanii (cei care pot fi găsiți acasă) ies pe la porțile caselor. Spre a le câștiga încrederea, mi-am prezentat la tot pasul identitatea de student și obiectivul cercetării mele. Auzeam (cu plăcere) în urma mea: „Ce face omul acesta?” „Caută ceva!”. Într-adevăr, era ceea ce făceam, atunci, acolo, „a căuta”, neștiind prea bine ce și cum, dar rămânând mereu la fel de curios.

Astfel, am ajuns înaintea porții gospodăriei cu numărul 250, casa soților Iuga; la Tilișca, porțile – masive, de lemn – nu permit celui din stradă să vizualizeze interiorul gospodăriei. Aici am fost recunoscut de Paraschiva Iuga, cantor al bisericii din Tilișca; această femeie vârstnică (68 de ani) mă observase puțin înainte, la slujba sătească. Interlocuțoarea mea și soțul său, Constantin, au practicat multă vreme transumanța, în Banat. După câteva întrebări generale din partea mea asupra acestui subiect, Paraschiva Iuga m-a invitat în casă, spre a-mi arăta niște ștergare și cuverturi tradiționale. Apoi gazda mea m-a ospătat. La un moment dat, Paraschiva Iuga începu a-mi depăna o istorie din viața sa păstorească.

„[Era] în '70 ... Eram cu oile sus, pe deal. Și au venit elicopterele, pe oameni i-a înconjurat Mureșul... [Apa] lua țigla de pe acoperișuri și de-acolo îi lua [pe oameni] cu elicopterele, și noi ne uitam de pe dealuri, sus, la ei... [...] Aveam 150 de oi și 700 ale CAP-ului [Cooperativa Agricolă de Producție]. Din cauza ploilor, iarba a fost otrăvită... Au fost ploi otrăvitoare, și oile au făcut gălbează la ficat. Am adus doctori din Lugoj, din Timișoara... Am cheltuit bani și noi, și colectivul; fiecare am plătit ce a fost al nostru. N-am putut salva nimic; le scotea

cu seringă de argint apa, câte o găleată de apă, vreo două găleți... Și nimic n-am făcut : din nou, până dimineață, era la loc apă. Și așa s-au făcut... gunoi, nu s-au mai putut ridica de jos... Toate [oile] s-au distrus. Și CAP-ul a rămas fără ele, și noi.

A luat Mureșul și-n '73, și-n '74, și primăvara, și toamna. Am venit acasă fără un kilogram de grâu. Nimic din muncă nu ne-au adus [oile]... Să ne judecăm cu statul, nu puteam nicicum... Ce să ne dea statul, când a luat Mureșul tot ? ...

[...] Am fugit pe niște dealuri, cam zece kilometri, să nu mai stăm aproape, nu mai puteam să ne ducem la stână, de apă. Era apă cât vedeai cu ochii... Șapte kilometri. La Ilia, în '70, avea Mureșul lățime... Vă dați seama ce-a fost acolo... Ne uitam, sus, de pe dealuri, cum era apa... Când am ajuns, înapoi, după vreo trei luni, cred, că ne-am întors toamna, era pământul uscat și crăpat, de ziceai că-s tot cărămizi puse pe jos, la soare... Așa, de nămolul ăla, ce l-o lăsat apa, ce-a dus Mureșul ; a dus vite, a dus grajduri, a dus pomi, a dus tot ce-a întâlnit în cale... Apoi, la Ilia, în orașul ăla, în gară, o vară întregă nu s-au gătat corturile... În satul unde am fost noi, nu a mai fost voie de atunci să se construiască nici o casă. Că venea Mureșul de la Săvârșin... Sunau clopotele și fugeam... Ne duceam la marginea Mureșului și puneam un băț mare semn. Ne trezeam peste noapte, la un ceas, la două... Aveam aparat mic, din ăsta [de radio] după noi, pe hotar, și ascultam cotele apelor. Și când auzeam «Alba Iulia... Săvârșin...», noi eram gata, că ne înconjura apa. Trăgeau clopotele la biserică și fugeam... Și uite că – din tot chinul ăsta – am rămas fără nimic, cu anii [de muncă] neplătiți.

Am venit la gară, la vagon, numai cu caii și cu câinii ; n-am mai avut nici un picior de oaie... Și cu copilașul de mână ; unul era în Sibiu, la școală, iar celălalt l-am avut în Lugoj, la școală. Și când am ajuns la gară, erau veniți niște ciobani, din Pătlăgina, tot din părțile Sibiului. Eu au fost departe, sus, cu oile la munte. Și au venit tot în gara aia,

unde-am încărcat noi, lângă Ilia, la Lăpușul de Jos, și să le aducă cu noi, în vagon, în garnitura aia de tren. Noi aveam niște fân, numai caii, câinii, niște bagaje mărunte ce-am avut, și restul... nimic. Iar ei [ciobanii] au închis oile în grădina gării. Și soția ciobanului a rămas cu mine în gară, și cu moșu-meu, cu copilul ăla, toți trei. Și bărbate-meu cu băiatul s-au întors la stână, să aducă bagajele cu căruța, să vină în vagon, să plecăm cu toții la Sibiu.

Iar eu plângeam în gară, în sala de așteptare, către ea [soția ciobanului], că mă duc acasă, zic, îmi vine să m-arunc sub tren ! ... Că nu mai aveam nimic... Bărbate-meu era operat, gâtul tot o apă îl are... În 20 ianuarie l-au operat la gât (avusese cancer la buză, la gât...). Uite : moșu-meu, să te uiți la gâtul lui, să vezi cât îi de tăiat... Și mă uitam la el : și operat, și fără oi... Zic : eu... la ce să mă mai duc la Sibiu, că n-aveam nimic de-acum, n-aveam cereale, plată de la colectiv, n-aveam oi : n-aveam nimic. Ea [soția ciobanului] plângea cu mine, și zicea : «Multumește lui Dumnezeu că ți-a scăpat bărbatul... Că oile, dacă a scăpat bărbatul, repede se fac, dacă sunteți sănătoși ! ». Și ea mă mângâia pe mine, și eu plângeam, iar ea – săraca – tot mă îmbuna, ca să nu mai plâng și să nu mă mai supăr, că e păcat ! Mie îmi venea să mă arunc sub tren, de supărată. Zic : «Dumneata te duci cu oi acasă, eu mă duc fără nimic acasă ! ».

La un moment dat, vine o călătorie rapidă, de la Lugoj, de la Timișoara. Și-atât a șuiert de tare... Nu mai era multă lume în gară, decât câțiva. Oile s-au scărpinat așa de scândură, de gardul ăla din oborul unde au fost închise (cu lacăt au fost închise !), și au ieșit toate pe linie, și pe toate le-a omorât trenul ! Atunci, la moment, a trecut o călătorie rapidă prin ele, praf le-a făcut pe toate ! Și eu, când am văzut... biata femeie și-a mișcat mintea-n mâinile mele. Cu un ceas înainte, mă îmbuna ea pe mine, și acum ea [sta] în mâinile mele să moară, când a văzut oile [lovite de tren], îți dai seama...

A ieșit șeful de gară, să curățăm linia, că erau numai coarne și lână... Era la Anul

Nou, oile erau pline de lână. Vai, săraca [soția ciobanului]! A venit salvarea, a dus-o. După vreo doi ani, a murit... Am căutat-o și la spital (au dus-o la Sibiu). Ea și-a pierdut mintea, nu s-a mai putut îndrepta. Când i-a venit bărbatul, cu băiatul, și a văzut că nu mai are nici o oaie... Am zis: «Eu nu mai supăr pe Dumnezeu niciodată, că e păcat, zic, că nu știm noi cum ne pedepsește Dumnezeu...» Ea [soția ciobanului] a adus oile la gară, eu am zis că ea le are, și că eu nu am nimic. Ea a rămas, ca și mine, fără nimic... De-atunci am zis, «eu nu mai supăr pe Dumnezeu, că e păcat!» Voia lui Dumnezeu, ce să facem?...»

Pentru Paraschiva Iuga, prezența mea la slujbă era cea mai bună recomandare: faptul că fusesem acolo, pleda pentru credibilitatea mea imediată, în acea primă zi a anchetei mele de teren. Ospitalitatea și, mai ales, istoria de viață nu ar fi fost probabil oferite (sau nu atât de rapid) unui necunoscut „pur și simplu”. În această privință, ritualul ortodox mijlocește acceptarea etnografului ca interlocutor de încredere pentru „oamenii locului”.

Evocarea biografică a Paraschivei Iuga propune o legătură între credința ortodoxă locală și dramatismul drumurilor de transumanță. Detaliile narațiunii sunt diverse – inundații, CAP, familii de oieri, transportarea feroviară a turmelor și a acelorilor pastorale, accidentul feroviar, drama umană –, dar coerente. Etnograful află – fără a fi făcut deocamdată un „design” al cercetării – lucruri importante despre viața ciobanilor sub comunism, deși evident ele sunt doar contextul, „decorul”, istoriei de față.

La sfârșit, etnograful a înțeles să depășească acel cadru „profesional” de discuție, prin a adăuga unele detalii despre sine și viața sa. Mai mult decât o „informație”, este vorba aici despre o relație socioumană, ce avea să folosească cercetătorului și în viitor, în efortul său de a cunoaște și alți localnici.<sup>5</sup>

## Din partea notabilităților locale

Într-una din zile, am ajuns și la casa părintelui Teșa. Cum am amintit, cunoscusem preotul local în timpul slujbei. De această dată, părintele a avut răgazul și bunăvoința de a-mi spune o seamă de lucruri despre comunitatea locală. Am aflat astfel că Tilișca (atestată documentar încă din secolul al XIV-lea) cuprinde în prezent 1.224 de „suflete”, toate fiind ortodoxe. Mi s-a spus, de asemenea, că 60% dintre săteni sunt oieri, 20% sunt crescători de vite, 15% sunt agricultori, iar 5% sunt comercianți. Părintele Teșa mi-a împărtășit și poreclele unora dintre localnici, precum „al lui Șchiopul”, „Boerescu” („mai înstărit”), „Cătănuțu” („mai autoritar”), „Hulanu” (de la „hulă”, parte a unui teren). Între Crăciun și ziua Sfântului Ion, copiii și „junii” colindă; la Bobotează, un reprezentant al colindătorilor – „judele” – mulțumește satului în fața bisericii. Muzica populară este cântată de lăutari străini de comunitatea de la Tilișca.

În continuarea stagiului meu etnografic, am cunoscut și alte notabilități locale, precum Ion Iuga, profesor de geografie și director al școlii din Tilișca și soția sa Elena, secretar la primăria satului. Între lucrurile aflate cu acest prilej, a fost calendarul sezonier al transumanței tilișcane: vara, la munte, toamna și iarna, în câmpie; potrivit profesorului Iuga, „nomazii... se tot duc și nu mai vin, spre deosebire de păstorii transumanți”. Inspectoratul școlar județean aprobă ca elevii tilișceni să aibă o vacanță de vară mai lungă (de la sfârșitul lui mai până la începutul lui octombrie), tocmai ca aceștia să poată ajuta pe părinți la stână, pe timpul văraticului. Doamna Iuga a precizat că, în prezent, ciobanii locali preferă plaiurile mai joase decât cele de pe munte, întrucât sunt și mai ieftine, și mai bine acoperite cu pășune: astfel, se obține mai mult lapte.

Prin mijlocirea doamnei Iuga, am cunoscut apoi și primarul de la Tilișca, Dumitru Răceu. Astfel, am beneficiat din plin de sprijinul primăriei locale în studierea registrului agricol și a registrelor de stare civilă, cu obținerea

unor informații foarte prețioase despre populația și categoriile profesionale ale satului. Mi s-a îngăduit chiar fotocopierea unor hărți cadastrale, precum și lectura cererilor și petițiilor înaintate de săteni, autorităților locale. Aceeași doamnă secretară mi-a descris legăturile de „fraternitate” dezvoltate – îndeosebi pe linia turismului rural – între Tilișca și comunitatea franceză din Aubais, după 1990.

Notabilitățile locale amintite mi-au înlesnit, ca o consecință directă, accesul etnografic printre oamenii satului. A fi vorbit cu „domnul primar Răceu” sau cu „părintele Teșa”, sau cu „domnul director luga” a fost de natură a-mi proba în mod decisiv credibilitatea în ochii interlocutorilor din teren. De pildă, atunci când am fost întrebat de săteni cu privire la sursa datelor de identitate ce mi-au orientat ancheta genealogică, am indicat registrele primăriei, lucru pe care informatorii mei din teren l-au admis. Autoritatea părintelui Teșa a fost de ajuns pentru ca folosirea de către mine a informațiilor conținute de registrul parohial să nu fie vreodată pusă în discuție de săteni. Pentru tilișcani, contactul meu „introdactiv” cu acele persoane deținând un status însemnat pentru viața comunității s-a dovedit astfel convingător pentru „bunele mele intenții” etnografice. Munca mea de cercetare devenea, dacă nu întotdeauna inteligibilă, oricum o activitate tolerată și chiar – cum se va vedea – ajutată la nivel local.

Se pune întrebarea dacă „lanțul de prezență” prin intermediul căruia etnograful ajunge de la biserică sau primărie, în gospodăriile satului, are și o valoare documentară, dincolo de eficiența sa „relațională”<sup>6</sup>. Din nou, observația etnografică s-a dorit a fi cât mai diversificată cu putință. Înainte de orice fel de interpretare asupra mărturiilor din teren, autorul cercetării a căutat să adune informație de la toate nivelurile sociale sau profesionale. În acest caz, chestiunea accesibilității este dublată de aceea a veridicității, în condițiile în care datele etnografice nu sunt, indiferent de sursă, relevante prin ele însele: ele trebuie să fie confruntate.

Fără îndoială, recomandarea notabilităților locale ridică și o altă problemă, și anume

receptarea locală a etnografului, ca „beneficiar” al acestei recomandări. Este pusă în discuție, astfel, poziționarea cercetătorului în raport cu sistemul local al relațiilor de putere: nu cumva etnograful apare ca exponent al autorităților? Ceva mai târziu, unii dintre săteni, abordați de mine în cadrul anchetei genealogice, m-au întrebat „dacă umblu cu recensământul”, „dacă încasez plata curentului electric”, și „dacă sunt adept al vreunui cult neo-protestant [practicând prozelitismul]”. Într-o anumită măsură anecdotice, asemenea întrebări sunt desigur legitime, din moment ce munca de teren atinge sfera vieții private. Efortul de a explica natura acestei munci a devenit, atunci, parte integrantă a demersului meu etnografic și condiție în abordarea eficientă a „informatorilor” tilișcani, fie printre autorități, fie prin sat.

### **Observarea participativă a vieții de la stână**

Munca de teren de la stânele păstorilor locali a fost o parte distinctă a documentării mele etnografice. A fost vorba în acest caz de o activitate în afara satului, mai precis pe dealurile din vecinătatea așezării Săliște, acolo unde ciobanii tilișcani, alături de cei din alte sate din Mărginimea Sibiului, își pasc oile pe timpul văraticului (din mai până în septembrie).

Am poposit astfel la stânele lui Ioan Bratu și Nicodin Zeicu (Tilișca) și la cele ale lui Samoilă Gligor (Săliște) și Ioan Bebeșelea (Jina). Voi reveni cu descrierea acestor stâne atunci când vom examina economia comunității de la Tilișca. Deocamdată, să ne oprim asupra unor fragmente din jurnalul nostru etnografic, referitoare la stâna lui Ioan Bebeșelea („baci”, 32 de ani), unde alături de acesta, munceau (în 1997, apoi și în 1999) Aurica Bebeșelea („băcița”, 30 de ani), Dumitru Bebeșelea (7 ani și jumătate, copilul celor doi) și Vasile Sorohan (55 de ani, cioban angajat).

Băcița mă întreabă destul de aspru, „Da’ ce dracu’ faci la București? Spun că sunt

„student în ultimul an” și că voi deveni, probabil, „profesor de istorie”.

Stâna este dotată cu aragaz, butelie, lanterne, radiocasetofon. Este singura stână la care observ o icoană (Maica Domnului cu Pruncul), încadrată de un ștergar.

Cum întrebările mele se referă și la viața familială la stână, sunt întrebat la rândul meu despre frați, părinți, locuință. Evoc decesul mamei, ceea ce-i inspiră băciței, compasiune. Sunt întrebat și despre stâna lui Samoilă Gligor („Cum e?”); spun că se simte acolo „lipsa unei mâini de femeie” – ceea ce interlocutoarea mea admite.

Învăț să tund o oaie, dar nu insist, spre a nu răni bietul animal. Aflu că un kilogram de lână costă 5.000 de lei. Tunsul unei oi costă 2.000 lei : „Cât un pachet de țigări” (I. Bebeșelea).

Același baci înjură o oaie : „Dumne-i zeamă acră să-i...”. Apare și copilul (Dumitru), înjurând oile astfel : „Fir-i ai dracu’ !” [...].

Vasile Sorohan îmi spune că merge acasă la trei-patru ani o dată. Îl întreb dacă are familie; zice : „Familia mea e aici !” și adaugă : „N-am muiere”. Observ apoi pe brațul său chipul tatuat al unei tinere femei.

Se produce un moment de derută, din cauza dispariției momentane a turmei. Mi se cere să țin o oaie [la tuns], pentru ca V. Sorohan să poată merge după oi.

Notez încă o înjurătură : „Dă-le-n turbă [pe oi] !” (Aurica Bebeșelea). [...]

Băcița Aurica gătește „de post” : mâncare de varză. [...] Aud și un cântec al Auricăi : „Vinde, tată, oile/ Și-mi plătește școlile./ Vinde-le, tată, pe toate/ Și mă dă la facultate !/ Și cu banii de pe caș/ Ia-mi o vilă la oraș !”.

Micuțul „Tică” (Dumitru) îmi aduce un țol, pe care mă întind, la umbra stejarului de lângă colibă. În jur, hălăduiesc în voie porci, găini, rațe, câini, cai, măgari [animalele ciobanilor]. Simt mirosul stânei, mirosul animalului... La un moment dat, un porc chiar mă atinge ! [...] Lângă mine, Tică (deja absolut al clasei I) îmi spune că a uitat să scrie ; totuși, ca la școală, micul păstor începe a silabisi : „stă-nă”, „scroa-fă”, „bi-doa-ne de

a-pă”, „co-li-bă”, „gă-i-nă”, „ra-ță”, „o-uă”, „li-ghean”, „că-ne”, „frâu”, „cal”, „[h]a-mu”, „co-mar-ni-cu”, „ța-ță” [gardul stânei], „strun-gar”. [...] Tot de la Tică, aflu și numele câinilor ciobănești : „Dida”, „Gruia”, „Virga”, „Boitar”, „Ciontu”, „Novac”, „Furnica”, „Brândușa”. [...]

După ora 16.30, începe mulsoarea. Soții Bebeșelea și V. Sorohan trec la comarnic – locul mulsoarii. Îi impresionez pe ciobani atunci când le arăt că știu această denumire.

Tică trece în strungă, să mâne oile. În față, este „oborul sterpelor”.

Îi fotografiez la mulsoare, dar cei trei mulgători pretind să aștept până ce vor mulge niște oi mai „faine” : cele „bucălaie”, și nu cele „bâle” sau „mărcușe” (care le par mai puțin fotogenice !). [...]

Încerc, fără mult succes, să mulg o oaie. Ciobanii mă dezaprobă : „Atât de puțin lapte ai muls, că nu poți îneca acolo nici un șoricel !”, observă Aurica.

Ioan aduce în discuție plecarea cu oile la munte ; spune că, dacă aici, la șes, se ceartă cu oamenii, acolo se va certa cu lupul și cu ursul.

O oaie cade la pământ, părând bolnavă ; Vasile o frecționează pe spate, apoi îi sânge-rează buza cu briceagul ; după un minut, oaia își revine.

Se discută despre țigani ; în unanimitate, Ioan, Aurica și Vasile decid că aceștia nu-s buni de ciobani : „țiganul e țigan și-n ziua de Paști !”.

Vine vorba de un cioban de la Poiana Sibiului, Pavel Stoian, care – la o turmă de 1.300 de oi – are 17 ciobani angajați ; nevasta aceluși baci gătește (spune Aurica) zece verze pentru ciobani. Problema (după Ioan) este că „nu știe mâna ARO-ul”, „nu știe băga în viteze” etc. Același cioban are 17 vaci, 30 de porci... [...]

Ioan mă trimite să întorc o turmă de oi sterpe, care o luaseră razna peste deal ; spre bucuria mea, reușesc acest lucru fără prea multă caznă. Lauda lui Ioan pentru mine : „Ești bun de cioban !”.

Tică își exprimă nemulțumirea că „muma” sa îl solicită cu asprime, să mâne oile la

comarnic când mai des, când mai rar ; spune : „Nu voi mai sta strungar, am să stau la stână, să mergeți voi cu oile ! ”.

Unele oi au la ureche tăblițe cu numere – de exemplu, „9276” – , numite „trotal”, precum oile de la CAP.

Spre marele necaz al lui Ioan, se varsă puțin lapte din găleata plină ochi ; la înjurătura acestuia – „Cristosu’ lu’ Duniezău’ mă-si de oaie” –, Aurica intervine : „Ce tot sudui acolo ? ”.

Aduc încă o dată oile de pe deal ; mi se pare important să fiu, astfel, util stânei. Firește că aceste ipostaze nu mă califică drept „cioban”, dar este vorba totuși de observare participativă, sau măcar de începutul aplicării acestei metode.

Există o nervozitate pe tema atitudinii neascultătoare a lui Tică ; Ioan îi reproșează Auricăi următoarele : „Latri ca o cățea la lună ! Lovește-l [pe Tică] și gata ! ”.

Este cald, mulsoarea a început târziu și e vorba de 300 de oi ; toate acestea explică nervozitatea.

În câteva din situațiile descrise aici, etnograful caută (după propria-i spusă) „să fie util stânei”. Astfel, el încearcă să tundă și să mulgă oile – fără prea mult folos, însă. O oarecare utilitate (recunoscută, fie și cu amuzament, doar, de către oieri) pare să aibă efortul său de a întoarce oile sterpe de pe deal. Într-o notă de luciditate, etnograful conchide că „aceste ipostaze nu califică un cioban”, dar și că, în ceea ce-l privește, „este vorba despre începutul aplicării observării participative”.

Fără a aprofunda aici semnificațiile unei „participări” mai degrabă amatoristice și superficiale la munca de la stână, ne vom referi doar la funcția „socializantă” a acesteia. Deprinderea tehnică a oieritului, ca și a oricărei alte ocupații, începe desigur prin preluarea unor sarcini cu un grad scăzut de complexitate, iar într-un asemenea context de „ucenicie” ezitățile și stângăciile sunt în general permise sau tolerate. Oarecum în maniera ciobănașului Tică, învățarea „abecedarului” pastoral comportă repetarea

„noțiunilor” de bază, exersarea practică a acestora, dar și negocierea lor cu „autoritatea locală”, în acest caz – chiar părinții ucenicului păstor. Ce loc ocupă în tot acest proces străduința etnografului care, la un asemenea nivel, nu se poate compara nici măcar cu Tică?... Precizarea sa cum că, probabil, va deveni un „profesor de istorie” este, s-ar putea spune, compromisă în ochii interlocutorilor săi din teren tocmai de „participarea etnografică”. Înaintea oricărei „recomandări profesionale”, etnograful se confruntă acum cu nevoia sa de informație imediată, „de primă mână”. Ca și cum explicitarea muncii sale ar fi cerut un atare voluntariat, el, etnograful, presupune că a da pur și simplu o mână de ajutor la treburile stânei poate reduce din insolitul sau indiscreția anchetei sale de teren<sup>7</sup>.

Oierii deduc fără doar și poate că nu atât „păstoritul”, ca meserie, este obiectivul etnografic, cât propria lor identitate. Etnografia devine din nou, atunci, o pătrundere în sfera privată ; în consecință, ea ridică o foarte serioasă problemă de acces. Cum etnograful vedește, cel puțin, „tragerea de inimă” de a experimenta ceva din asperitățile de zi cu zi ale vieții de păstor, nevoia sa de cunoaștere este, măcar, tolerată, dacă nu întrutotul „inteligibilă”. În acest punct, prin participare, actul observării își pierde din agresivitate și sfârșește prin a fi admis și cumva „clasat” la nivel local : cei observați își pot vedea, de acum, de treburile lor, lăsând acest „student” să noteze ce vrea.<sup>8</sup>

## Camera de filmat ca unealtă etnografică

Într-un alt moment al muncii noastre de teren la Tilișca, am înregistrat pe o casetă video câteva imagini de la stânele de văratic ale localnicilor. Cele aproape 40 de minute de film conțin date despre munca de zi cu zi a păstorilor, cu o focalizare asupra mulgerii oilor și facerii brânzei.

Am considerat inițial acest film ca o anexă ilustrativă a studiului nostru, folositoare

îndeosebi prin informația vizuală despre modul de viață al oierilor și accesoriile lor tehnice. O dată ce am realizat filmul, ne-am pus problema posibilităților reale de valorificare a unui atare document (dată fiind și calitatea modestă a filmării noastre), și am hotărât a-i verifica acuratețea prin a-l expune pur și simplu în fața sătenilor de la Tilișca. Speram, în același timp, să măresc astfel disponibilitatea tilișcanilor față de ancheta mea.

Ajutat de Ilie Frăcea (70 de ani), am găsit la nora sa un videocasetofon, unde am vizionat filmul împreună cu încă patru săteni. În afară de bunăvoința acestora, aveam să apreciez mai ales comentariile lor la imaginile filmului. De pildă, Ilie Frăcea a observat la un moment dat cum ciobănașul Ilie Bratu (11 ani) seamăna cu mama sa, băcița Maria Bratu (33 de ani) „chiar și la dinți”. Nora lui Ilie Frăcea, Lucia Frăcea (31 de ani) a ridicat anumite obiecții la modul în care bătrânul baci Samoilă Gligor (66 de ani) pregătea brânza.

Astfel, observând reacțiile spectatorilor la imaginile luate de la stâne, mi-am extins munca de teren la nivelul unui criticism local și ale unei auto-interpretări din partea locuitorilor oieri ai Tilișcâi. Cum am văzut, constatarea sătenilor au relevanță și pentru antropologia fizică, și pentru antropologia culturală. Filmul etnografic câștigă în acest fel o proprietate experimentală, iar expunerea sa metodologică poate fi folosită ca un „laborator de teren”<sup>9</sup>.

## Concluzii

Am pretins la început că „etnografia este o specializare”, a fi învățată și practică „după reguli specifice” ce implică un „limbaj propriu”. Reflecția (critică și explicită) asupra propriei persoane, precum și „parteneriatul” cu interlocutorii din teren, în vederea unei documentări calitative, ar „particulariza” cercetătorului etnograf în raport cu alți profesioniști ai terenului. În antropologia post-modernă, un asemenea „parteneriat” capătă expresia așa-numitei „polifonii etnografice”

(Tyler, 1986), prin care descrierea unei culturi să reflecte nu doar „vocea” autorului cercetării, dar și pe cele ale interlocutorilor săi din teren. Munca de teren și etnografia ce rezultă ca „produs” al unui atare demers empiric pot fi (cel puțin teoretic) concepute de aceea ca întreprinderi „cooperative”, fapt socotit de natură a „relativiza” – și astfel valida cu atât mai mult – interpretarea antropologică (Tyler, 1986).

Ipoteza de lucru era aceea că nu orice tip de observație sau narațiune asupra realității sociale, fie ele și „sistematice”, echivalează cu practica etnografică. Având acum o referință precisă de teren, ne putem întreba cât de îndreptățite sunt considerațiile de mai sus și dacă ele nu riscă un anumit „epistemocentrism” antropologic.

În toate ipostazele descrise anterior, etnograful este „la lucru”: el nu doar că vede lumea și relațiile sociale locale dintr-o perspectivă teoretică dată, dar adună din răspuțeri informație și caută semnificație; cum nu știe ce relevanță au faptele și sensurile din jur, el, etnograful, primește practic ce i se oferă. Rânduiala de la biserică, povestea vieții unei bătrâne, „vorba bună” pusă pentru el de autorități, „mâna de ajutor” ce o întinde oamenilor stânii – sunt, pentru etnograf, date și întâmplări cu valoare euristică: ele deschid pentru acesta căi posibile de urmat (sau de rătăcit?) în cursul anchetei sale, începută deocamdată într-un mediu aproape necunoscut. A alege de pe acum și a respinge sau uita din aceste date, ar însemna renunțarea hazardată la „întregul” interesului antropologic în favoarea unor opțiuni fortuite, de ordinul contingentului și al simțului comun. Să spunem lucrurilor pe nume: „întregul antropologic” este mai curând aspirație, ideal de cunoaștere și înțelegere, program deontologic sau etic, și mai puțin un „produs finit” sau creație exemplară de reiterat. Dar alegem această aspirație în locul oricărei certitudini a imediatului, și această etică a căutării (sau rătăcirii?) în locul „descoperirilor” febrile, totale și definitive. Etnografia (ca metodă a antropologiei) se confruntă aici, desigur, cu modelul labirintului – dar tocmai

de aceea „firul” său „călăuzitor” stă în recunoașterea autorității locale în verificarea acurateții interpretării antropologice.

*Vignetele* etnografice de mai sus au în comun tema introducerii cercetătorului în comunitatea de intercunoaștere studiată. Trebuie să precizăm că munca noastră de teren în satul Tilișca nu a beneficiat de vreo recomandare exterioară mai îndepărtată de cei trei kilometri distanță de comuna învecinată Săliște, și de nici o asistență din partea administrației județene sau naționale. Am dorit astfel ca relația etnografică să nu se confunde cu o relație de putere care să distorsioneze natura și conținutul documentării noastre. Prin dialog și participare (cu limitele amintite), „am fost acolo”, un „martor” temporar printre sătenii de la Tilișca. Se înțelege că etnografia noastră a tins pe cât posibil, metodologic și uman, către familiaritate, „complicitate”, nonformalism... Însă, așa cum s-a văzut din

ezitățile „înrolării” pastorale a etnografului, familiarizarea noastră cu localnicii nu a însemnat vreodată o identificare deplină cu aceștia.

Ajung toate aceste precizări a delimita etnografia de evocări literare sau jurnalistice ale socialului? Nu cumva ceea ce se invocă aici drept „metodologie” sau „terminologie” a antropologiei culturale este în fond reducibil sau traductibil în tipuri de discurs de ordinul celor sugerate? Noi am încercat să definim efortul nostru etnografic în termeni de „căutare” și „participare”, ceea ce se poate spune într-adevăr și despre poeți și gazetari, mai ales când aceștia au și calitatea de „turiști”. O (posibilă) concluzie, potrivit căreia metodologia antropologică de teren nu produce prin sine însăși identitate epistemologică, cere, de aceea, ca etnograful să poată dovedi și *ce* anume caută (și, eventual, găsește), în raport cu „obiectul” căutării sau participării oricărui alt „călător”.

## Note

1. Într-un studiu dedicat „simțului comun ca sistem cultural”, Clifford Geertz arată (1983) mai întâi că simțul comun este, ca și mitul, pictura, epistemologia etc., construit istoric și supus ca atare unor „standarde de judecată definite istoric”. „Totalizant” ca orice „cadru de gândire”, simțul comun este la fel de „dogmatic” precum religia, la fel de „ambitios” ca știința, la fel de „general” ca filosofia. Din moment ce apare drept „formă paradigmatică a înțelepciunii vernaculare”, simțul comun nu se caracterizează prin vreo „cunoaștere esoterică” sau „tehnică specială”, sau, încă, „har specific”, ci prin „ceea ce numim redundant experiență și misterios, maturitate” (cf. Geertz 1983, 76, 84, 90-1).
2. Participarea la slujba religioasă locală este legată în principal de problema accesibilității și permisivității. James P. Spradley constată (1980, 49-50) că „în orice societate, unele situații sociale nu pot fi studiate fără permisiunea cuiva”, distingând apoi între situații sociale „cu intrare liberă”, „cu intrare limitată”, și cu „intrare restrictivă”. Din acest punct de vedere, comuniunea ortodoxă dintre subsemnat și sătenii de la Tilișca a fost un „numitor comun” (asemeni comuniunii de limbă), fapt ce a înlesnit „intrarea liberă” a etnografului în mijlocul comunității studiate.
3. Paul Henri Stahl semnalează (1998, 10-11) largă răspândire în lumea ortodoxă (Bulgaria, Albania, Caucaz...) a cutumei separației rituale dintre bărbați și femei în timpul slujbei de la biserică. Potrivit cronicarului Nicolae Stoica de Hațeg, pronaosul bisericilor românești din Transilvania era numit în secolul al XVIII-lea, „tinda femeilor”, similar cu „balconul femeilor” (*gynekiti*) în Grecia (Stahl, 1998, 11-12). Structurarea enoriașilor după neam (descrisă de Henri H. Stahl pentru satul Drăguș, în Făgăraș, în anii 1930, sau de Mihai Pop în Maramureș, în anii 1980) nu își află însă corespondent la Tilișca.
4. Arătând că alegerea unui sat pentru studiu se face mai mult „la întâmplare”, la recomandarea cuiva sau ținând seama de apropierea în teritoriu, John Clammer socotește (1984, 66-67) că

un atare obiectiv etnografic devine astăzi „impropriu” în condițiile în care „nu există sate cu totul izolate sau autarhice”. Cu toate acestea, satul rămâne o importantă unitate de analiză a vieții sociale în România, după cum o demonstrează etnografia satului Ieud, din Maramureș (Kligman, 1998) sau etnografia lui Jean Cuisenier (1994) asupra comunităților sătești din Sârbi (Maramureș), Dobrița (Oltenia), Sucevița (Bucovina). În ceea ce privește comuniunea religioasă dintre etnograf și informatorii săi, ca element auxiliar al muncii de teren, vezi detaliile Stellei Mascarenhas-Keyes (1987, 186) cu privire receptarea locală a „devoțiunii catolice” a cercetătorului în mijlocul comunității catolice din Goa (vestul Indiei).

5. Relevanța „istoriei de viață” ca document etnografic depinde în egală măsură de sensul conferit acesteia de povestitor și de măsura în care etnograful reușește să situeze „adevărul” narațiunii biografice respective într-o expunere veridică și coerentă despre comunitatea locală, ca întreg. Din perspectiva psihologiei, A.N. Perret-Clermont și Ph. Rovero constată (1987, 126) importanța „cadrelor interpretative” al autorului unei istorii de viață, precizând totuși faptul că „interpretarea [discursului biografic] este un fruct al interacțiunii celor două persoane [povestitorul și ascultătorul acestuia], în contextul întâlnirii lor”.
6. În descrierea muncii sale de teren în mijlocul comunității Lahu din nordul Tailandei, Delmos J. Jones evocă (1970, 253) tehnica „lanțului de prezentări” prin care accesul său etnografic a fost mediat de la o persoană la alta la nivel local. Încă o dată, însemnătatea comunității locale, ca o „comunitate de intercunoaștere” (Maget, 1956), este evidențiată în planul metodologiei antropologiei culturale, cu un accent pus acum pe recunoașterea caracterului structurat al relațiilor sociale studiate. În cazul nostru, etnograful a optat pentru operaționalizarea factorilor ierarhici și de prestigiu local, în facilitarea anchetei genealogice. Despre situația inversă, a contrângerilor întâmpinate de etnograf din partea autorităților locale (cu etichetarea muncii de teren drept „spionaj” sau „birocratism guvernamental”), vezi Donald A. Messerschmidt (1981b, 193-194).
7. Cum am arătat cu alt prilej (Constantin, 2007, 119), legat tot de aplicarea observării participative, „[...] opțiunea participativă a cercetătorului se face cu scopul unei receptări familiare a sa de către «informatori» și a degrevării muncii sale de orice notă sau impresie de agresivitate, accent ierarhic sau poziționare ideologică. În acest punct, trebuie spus, prezența etnografului «participativ» este mai puțin ca oricând una de tip «incognito»: cercetătorul are datorita de a face publică munca și obiectivele sale, chiar cu riscul restricționării accesului său etnografic”.
8. Gheorghită Geană evaluează (2005b, 117) observarea participativă drept o „atenuare pe cât posibilă a potențialului agresiv al cunoașterii științifice” din planul fenomenului uman, în temeiul unei transformări metodologice și etice a cercetătorului „de la agresiune la umilință”. Informația etnografică astfel obținută printre oierii de la Tilișca ridică însă problema poziționării „native” a cercetătorului. Dezbaterea pe această temă oscilează (între altele) între „discontinuitatea” dintre „proiectul teoretic” al antropologiei și „modul practic de cunoaștere” al nativilor (Hastrup, 1993, 156-157) și accesul privilegiat la „dimensiunea emoțională a comportamentului” – atribuit antropologiei de tip indigenist (Ohnuki-Tierney, 1984, 584). Desigur, „agresivitatea”, contrastul „teoretic” – „practic”, ca și aspectele „emoționale” ale interacțiunii etnografice transpar, în diferite tonalități, din relatarea de mai sus, dar ele se mențin la un nivel descriptiv, empiric, fără opțiuni conceptuale sau interpretative imediate.
9. O accepțiune similară este dată filmului etnografic de Otilia Hedeșan (1997), cu privire la expunerea retrospectivă a unei pelicule despre ritualul postfunerar la Mehadica (județul Caraș-Severin), înaintea familiei implicate (Gaiță). Potrivit autoarei, „filmul a servit două scopuri pentru mine: ca stimulent în discuțiile cu familia și ca document despre ritualurile postfunerare de la Mehadica în anii 1960” (cf. Hedeșan, 1997, 107). „Experimentalismul”, ca o „calitate-cheie a antropologiei vizuale”, este semnalat și de Chris Wright, în legătură cu separarea teoretică dintre „relevanța antropologică” și „compoziția estetică” (cf. Wright, 1998, 17, 21-22).

## Bibliografie

- Butură, Valer. (1978). *Etnografia poporului român. Cultura materială*, Cluj-Napoca : Editura Dacia.
- Atkinson, Robert. (1998). The Life Story Interview. *Qualitative Research Methods*, vol. 44. Thousand Oaks, CA : Sage Publications.
- Clammer, John (1984). Approaches to Ethnographic Research. *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct*, ASA Research : Methods in Social Anthropology. Londra: Academic Press, 63-85.
- Constantin, Marin. (2007). Observarea participativă a grupurilor sociale dintr-o vecinătate bucureșteană. *Sociologie Românească*, vol. V, 1, 103-119.
- Cuisenier, Jean. (1994). *Le feu vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpates*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Geană, Gheorghiuță. (2005a). *Antropologia culturală. Un profil epistemologic*, București : Criterion Publishing.
- Geană, Gheorghiuță (2005b). Cunoașterea ca agresiune. Despre o altă ipostază a așa-zisului rău. În Carmen Strungaru, Rainer Schubert (ed.). *Ce putem afla despre om de la găște ? 100 de ani de la nașterea lui Konrad Lorenz*. Iași : Editura Polirom, 109-123.
- Geertz, Clifford. (1983). *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York : Basic Books, Inc. Publishers.
- Hastrup, Kirsten. (1993). Native Anthropology : A Contradiction in Terms ? *Folk*, 35, 147-161.
- Hedeșan, Otilia. (1997). The Gaiță Family within and beyond the Ritual. *Martor. Revue d'Anthropologie du Musée du Paysan Roumain*, 107-115.
- Jones, Delmos J. (1970). Towards a Native Anthropology. *Human Organisation*, 29, 251-259.
- Maget, Marcel. (1955). Remarques sur le village comme cadre de recherches anthropologiques. *Bulletin de psychologie*, 7-8 (număr special VIII), 375-382.
- Mascarenhas-Keyes, Stella. (1987). The native anthropologist: constraints and strategies in research". În Anthony Jackson (editor), *Anthropology at Home*. New York, 181-191.
- Messerschmidt, Donald A. (1981). Constraints in Government Research : the Anthropologist in a Rural School District. În Donald A. Messerschmidt (editor), *Anthropologists at Home in North America*. New York, Londra : Cambridge University Press, 185-201.
- Ohnuki, Thierney. (1984). Native Anthropologists. *American Ethnologist*, 11, 584-6.
- Perret-Clermont, Anne-Nelly și Rovero, Philippe. (1987). Processus psychologiques et histoires de vie. *Histoires de vie. Approche pluridisciplinaire*. Neuchâtel : Editions de l'Institut d'Ethnologie ; Paris : Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 113-128.
- Stahl, Paul H. (1998). Structura sacră a bisericii. Structura socială a credincioșilor. *Sud-Estul și Contextul European (Buletin al Institutului de Studii Sud-Est Europene)*, IX-B, 9-23.
- Spradley, James P. (1980). *Participant Observation*. New York : Holt, Rinehart and Winston.
- Tyler, Stephen (1986). Post-modern Ethnography. From Document of the Occult to Occult Document. În James Clifford și George Marcus (editori), *Writing Cultures. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley : University of California Press, 122-140.
- Vlăduțiu, Ion (1973). *Etnografia românească*. București : Editura Științifică.
- Wolf, Eric R. (1999). Anthropology among the powers. *Social Anthropology*, 7, 2, 121-34.
- Wright, Chris (1998). The Third Subject. Perspectives on Visual Anthropology. *Anthropology Today*, 14, 4, 16-22.

Primit la redacție : martie 2008