

TREI TABUURI ALE SOCIETĂȚII PRIMITIVE

Claudia Maior

DOI 10.46522/CT.2024.01.04

Abstract

Three taboos of primitive societies

The study entitled *Three Taboos of Primitive Societies* analyses three of the most powerful taboos of primitive society: the taboo of *living corpses*, the taboo of masters and that of incest. Starting out from Freud's assumption according to which any ritual practice has its origin in primordial crime, we can assert that all taboos of primitive societies are derived from the taboo of death. It is from this taboo that all others are derived, becoming consequences of the fear of death: the dream, the trance, crime, visions, violence. This obsession with death gives birth to monsters. Among its offspring we might count: incest, animism, the act of relating to enemies, the tendency to associate with a master, the fear of *living corpses*.

Keywords:

taboo, totem, animism, ritual, primitive society

Tabuul este o componentă importantă a *moștenirii* umane. Deși este foarte asemănător cu interdicția, în special în ceea ce privește mecanismele sale de apariție și instaurare, cu mențiunea că sunt mult mai vechi în cazul tabuului și țin de universalitate, de o *moștenire* a societății primitive, el trebuie înțeles din perspectivă antropologică. Diferența de bază dintre interdicție și tabu este legată de caracterul religios al tabuului și de temporalitatea în care

funcționează cele două: regula și interdicția sunt bine ancorate într-o periodicitate istorică, pe când tabuul este *moștenit*, nu are nevoie nici măcar de o tradiție orală, aparține memoriei colective a unui grup sau a unei populații.

Pornind de la afirmația lui Freud conform căreia orice practică rituală, orice sens mitologic își are originea într-o crimă ce ține de origini, într-o crimă primordială, vom putea situa pe primul loc acest tabu al morții și tot ceea ce decurge din el. Din acest tabu iau naștere toate celelalte care, în mod direct sau indirect, devin consecințe ale fricii de moarte: visul, transa, crima, viziunile, violența. Această obsesie a morții naște monștri. Printre copiii ei s-ar putea număra: incestul, animismul, raportarea față de dușmani, relaționarea cu stăpânul, frica de *cadavrele vii*, complexul lui Oedip etc.

Teama de *cadavrele vii*

Activitatea inconștientului – vise, fantezii, viziuni, fabulații – a fost dintotdeauna factorul care a pus în mișcare viața umană, de la activitățile practice, cotidiene, până la artă. Activitatea inconștientului omului din societățile primitive nu se distingea de a noastră decât prin intensitate și amploare. Dar trebuie să înțelegem termenii *intensitate* și *amploare* în sensul lor cel mai puternic și, din păcate, dramatic.

Omul este produsul final al unei decizii luate la începutul timpului: aceea de a ucide pentru a trăi. Într-adevăr, hominienii au reușit să-i depășească pe strămoșii lor, devenind carnivori¹. A doborî animalul vânat și, mai târziu, animalul domesticit echivalează cu un sacrificiu. La triburile primitive, oasele, craniul au o valoare ritualică importantă, pentru că se credea că ele găzduiesc sufletul sau viața animalului și că, pornind de la schelet, *Stăpânul Animalelor* va face să crească o carne nouă. Începând din mustermanian, se poate vorbi cu certitudine despre morminte. Utilizarea ocrului roșu, substituit



1. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I: *De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis*, traducere și postfață de Cezar Baltag, București, Editura Științifică, 1992, p. 14.

al sângelui, simbol al vieții, demonstra credința într-o viață post-mortem.

Oamenilor societății primitive le era teamă de așa-numitele *cadavre vii* – cadavrele erau în poziție ghemuită și, uneori, legate cu sfoară. Această teamă se explică prin credința într-o renaștere; la alte popoare, mortul e așezat într-o poziție fetală. În Paleoliticul Superior, prezența obiectelor personale ale defunctului accentuează credința în continuarea activității specifice mortului, într-o altă lume. Sepulturile confirmă credința în supraviețuire, de pildă prin înhumările orientate spre răsărit, marcând intenția de a lega soarta sufletului de traiectoria soarelui, deci speranța unei post-existențe.

La popoarele arhaice din zilele noastre, se păstrează aproximativ aceleași obiceiuri care dovedesc bogăția și profunzimea simbolismului religios. De exemplu, înmormântarea unei tinere fete din triburile indiene din Sierra Nevada de Santa Marta, Columbia: după ce a ales locul gropii, șamanul (mama) execută o serie de gesturi rituale și declară: „Aici este satul morții; aici este casa ceremonială a Morții; aici este uterul. Voi deschide casa. Casa nu este deschisă; eu o voi deschide. După care anunță: Casa este deschisă!”² Și se retrage. Moarta este înfășurată în pânză albă și tatăl său coase giulgiul. În tot acest timp, mama și bunica întonează un cântec lent fără cuvinte. Pe fundul gropii se pun pietricele verzi, scoici și cochilia unui gasteropod. Apoi, șamanul încearcă zadarnic să ridice corpul, simulând că e prea greu, de abia a noua oară reușește. Corpul este așezat cu capul spre răsărit și abia apoi se închide casa, adică se umple groapa. Urmează alte mișcări rituale împrejurul mormântului și, în cele din urmă, toți se retrag. Ceremonia durează două ore. Prin acestea, putem afirma că oamenii primitivi simțeau nevoia de a verbaliza cimitirul ca *sat al morții*, verbalizarea gropii ca *locuință* și *uter* (ceea ce explică poziția fetală a corpului, culcat pe partea dreaptă), urmată de verbalizarea ofrandelor ca *hrană pentru moarte* și ritualul *deschiderii și închiderii casei – uter*. Purificarea finală prin circumvalația rituală desăvârșește ceremonia.



2. *Ibidem*, p. 16.

Când șamanul ridică de nouă ori cadavrul, el simbolizează întoarcerea corpului în stare fetală, parcurgând în sens invers cele nouă luni de gestație. Și pentru că mormântul este asimilat cu lumea, ofrandele funerare primesc o semnificație cosmică. În plus, ofrandele *hrană pentru moarte* au un sens sexual (în mituri, vise și reguli de căsătorie, actul mâncării simbolizează actul sexual) deci constituie o *sămânță* care o fertilizează pe *mamă*. Scoicile îi reprezintă pe membrii vii ai familiei, în timp ce cochilia de melc îl simbolizează pe *soțul* moartei, căci dacă obiectul nu se găsește în mormânt, tânăra va cere un soț, ceea ce va provoca moartea unui tânăr al tribului.

Omul preistoric a știut, cu ajutorul anumitor droguri, să-și provoace visuri, să le dea amploare și chiar să le dirijeze. În orice caz, visul i-a sugerat interpretări ale mării enigme a existenței sale: moartea. Aceasta trebuie să fi fost de neconceput pentru omul primitiv. Când un om părăsește viața, el apare încă, desigur, ca fiind viu, în visurile rudelor și ale membrilor tribului său. În acest stadiu, visul e o realitate. Mortul trăiește cu adevărat. De aceea, are nevoie de tot ce îi era necesar în timpul vieții: hrană, haine, arme, uneori chiar femei și servitori.

Pentru Raymond Lantier, așezarea cadavrului în groapă denotă clar o schimbare în natura raporturilor dintre vii și morți. Grija de a fixa cadavrul în mormânt este expresia unui sentiment de teamă și de bănuială. Indiferent de sentimentul resimțit de oamenii din epoca de piatră în fața morții, este sigur că aceștia erau înmormântați cu mare grijă și, desigur, cu mai multă dragoste decât teamă. Dacă n-au elaborat o metafizică adevărată, cel puțin credeau, într-o oarecare măsură, în viața de după moarte și, evident, în existența unui suflet.

În sens restrâns, animismul este doctrina referitoare la reprezentările despre suflet, pe când în sens larg face referire la reprezentările legate de ființele spirituale, în general. Animismul desemnează și o învățătură ce atribuie viață naturii, care pare neanimată. Primitivii credeau că oamenii conțin suflete care își pot părăsi lăcașul și pot migra în alții. Ei au ajuns la această concluzie prin urmărirea somnului (a visului), ca fenomen, și a morții, care se aseamănă între ele. Umanitatea a cunoscut succesiv trei asemenea moduri de a

gândi: concepția animistă (mitologică), concepția religioasă și cea științifică.

Strategia animismului constă într-un corp de instrucțiuni care prescriu cum să procedezi pentru a stăpâni spiritele oamenilor, ale animalelor și ale lucrurilor, adică un corp de instrucțiuni de *vrăjitorie și magie*. Magia constituie partea primordială, și cea mai importantă, a tehnicii animiste. Unul dintre procedeele magice folosite pentru a-i face rău unui dușman constă în a-i confecționa efigia. Putem enumera și o serie de practici magice pentru ploaie și recolte bogate: „pentru ploaie se imitau norii și furtuna, iar pentru recolte se oferea spectacolul raporturilor sexuale umane. Acest tip de magie se numește imitativă sau homeopatică”³. Canibalismul apare de asemenea în stadiul animist și însemna însușirea prin ingestie a unor caracteristici favorabile cu care este dotată persoana respectivă. Astfel că la rădăcinile acestui gest care pe noi ne oripilează stă o explicație simplă, căreia nu avem nimic a-i reproșa: la stadiul de dezvoltare la care se afla, omul primitiv nu se poate face în totalitate vinovat de actul său canibalic.

În stadiul animist, omul își atribuie lui însuși atotputernicia; în stadiul religios, el o cedează zeilor, fără însă a renunța la ea, deoarece el menține posibilitatea influențării zeilor; în stadiul științific, omul își cunoaște micimea și se resemnează în fața morții. Cu toate acestea, în încrederea în puterea spiritului omenesc supraviețuiește o parte din credința primitivă în atotputernicie. Există un singur domeniu în civilizația noastră unde s-a menținut atotputernicia ideilor – arta. Arta nu a debutat ca *art pour art*, ci s-a aflat în serviciul unor tendințe care aveau intenții magice. În timp ce magia încă folosește integral atotputernicia ideilor, animismul a cedat o parte din această atotputernicie spiritelor, deschizând, în felul acesta, calea religiei.



3. Sigmund Freud, Opere, vol. I: *Totem și tabu. Moise și monoteismul. Angoasă în civilizație. Viitorul unei iluzii*, traducere, cuvânt introductiv și note de Leonard Gavriliu, București, Editura Științifică, 1991, p. 38.

Tabuul stăpânilor și tratarea dușmanilor

Există o serie de prescripții legate de uciderea unui om, dintre care patru sunt elementare, devenind un fel de reguli ale omului societății primitive: 1. împăcarea cu dușmanul ucis, 2. restricțiile, 3. actele de expiere și de purificare a ucigașului, 4. executarea unui anumit ceremonial.

În insula Timos, se respectă o serie de obiceiuri de reconciliere cu dușmanul ucis: venind de la o luptă cu capetele dușmanilor, războinicii puneau în scenă un dans însoțit de cântec, în care se imploră iertarea din partea dușmanului ucis. Triburile sălbatice din Borneo care se întorceau acasă cu un cap al vreunui vrășmaș îl tratau luni de zile, adresându-i cuvinte drăgăstoase, *hrănindu-l* cu cele mai bune mâncăruri. Pe lângă aceste daruri, care se pare că aveau scopul de a-l mitui, era rugat să-și urască vechii prieteni și să-și dăruiască dragostea noilor sale gazde. Autorestricțiile aveau un caracter aparte, existau chiar și autorestricții vestimentare, făptașii purtând doliu pentru dușmanul ucis.

Toate aceste obiceiuri își au explicația în faptul că popoarele respective erau stăpânite de frica superstițioasă față de spiritele celor uciși. Se pare că la acești sălbatici era vie porunca *Să nu ucizi!* Când un indian pima ucidea un apaș, îi era interzis să se atingă de carne și sare, să privească flăcările sau să vorbească cuiva timp de șaisprezece zile. El trăiește în pădure, îngrijit de o bătrână care îi aduce hrană frugală, se îmbăiază în râul cel mai apropiat și poartă o bucată de lut pe cap. Aceste prescripții decurg din ambivalența impulsurilor afective față de dușmani. Interesantă este atitudinea pe care acești sălbatici o aveau față de stăpânii lor. Ei se fereau de stăpâni, deoarece aceștia aveau o încărcătură magică ce îi putea ucide, cei din urmă fiind neprotejați. Se vehiculează și ideea că tocmai această dorință de protejare a regilor și a preoților a iscat aceste tabuuri în jurul lor.

Toate aceste practici pot fi observate și în Roma Antică unde, cei care aveau menirea de a conduce fiind considerați trimișii divinității pe pământ erau supuși la o serie de tabuuri, cu scopul de a fi protejați: „Flamen Dialis, marele preot al lui Jupiter din Roma antică [...] nu avea voie să călătorească, să

vadă vreun cal sau vreun om înarmat, nu putea purta decât inele sparte, nu trebuia să aibă niciun nod la veșminte și nici să atingă făina de grâu sau aluatul, iar capra, câinele, carnea crudă, fasolea și iedera nu trebuia să le numească niciodată cu denumirile lor; părul nu-i putea fi tăiat decât de un bărbat liber, cu un cuțit de bronz, iar firele de păr și unghiile tăiate trebuiau îngropate sub un arbore purtător de noroc, nu avea voie să-i atingă pe cei morți⁴⁴.

O altă strategie era legată de alegerea regelui: înainte cu o zi de înscăunare, regele era bătut și se întâmpla de multe ori ca bătaia să fie atât de mare, încât acesta să nu reziste decât câteva zile după înscăunare. De multe ori, mai marii tribului îl alegeau drept rege pe unul împotriva căruia nutreau o ură ascunsă. Ostilitatea lor se disimula într-un ceremonial. Interesantă este strategia omului primitiv de a-și elimina dușmanii, această disimulare prin care *vinovatul* nu va putea fi niciodată pedepsit, ba mai mult, nu există un vinovat (ci doar aparent). Ritualul este cel care cere această *inițiere*, de cele mai multe ori, fatală.

Menirea regelui căruia îi era atribuită puterea supremă asupra ploii, vântului, soarelui era aceea de a fi calul de bătaie, dacă membrii tribului nu aveau o vânătoare bună sau pradă bogată de război. Freud face o analogie între sălbatic și nevrotic în ceea ce privește relația sălbaticului cu stăpânul său, care funcționează după același model și după aceleași principii după care funcționează și relația copilului cu tatăl său.

Canibalismul populației tupinamba este cunoscut prin textele unor observatori europeni, care au adus un adevărat prestigiu acestei populații. La ei, cadavrul dușmanului ucis în timpul unei bătălii este mâncat pe loc, fără altă formalitate. În afara comunității și a legilor sale nu e loc pentru rit. Canibalismul ritual propriu-zis nu se exercită decât asupra dușmanilor aduși vii în sat. Acești prizonieri vor petrece luni în șir, uneori chiar ani întregi, în intimitatea celor care vor sfârși prin a-i devora. Ei participă la activitățile lor, se amestecă în viața lor zilnică, se căsătoresc cu una din femeile lor; într-un cuvânt, ei stabilesc cu viitorii lor sacrificatori legături aproape identice cu cele care-i



4. *Ibidem*, p. 56.

unesc pe aceștia din urmă unii cu alții. Prizonierul face obiectul unui tratament dublu, contradictoriu. Uneori el este un obiect de respect și chiar de venerație. Favorurile sale sexuale au căutare. Alteori, este insultat, disprețuit, supus violenței. Cu puțin timp înaintea datei fixate pentru moartea sa, este încurajată ritual evadarea prizonierului. Nefericitul este repede prins și, pentru prima dată, i se leagă o frânghie grea de glezne. Stăpânul său nu îl mai hrănește. În tot acest timp îi era îngăduit să bată, să lovească, să fure găini, găște și alte bunuri și să facă tot ce e mai rău cu putință ca să-și răzbune moartea, fără ca cineva să-l împiedice. Pe scurt, sunt încurajate acțiunile ilegale ale viitoarei victime, sortind-o transgresiunii. Scopul acestor acțiuni este, desigur, metamorfozarea prizonierului în țap ispășitor: „cu cât prizonierul va comite mai multe acte criminale, cu atât răzbunarea asupra lui va fi mai legitimă. Dar nu se pune deloc problema de a calma vreo nevroză sau de a flata vreun sentiment de culpabilitate; este vorba de a obține niște rezultate concrete”⁵.

Atâta timp cât gândirea modernă nu va înțelege caracterul extraordinar de operatoriu al țapului ispășitor, fenomenele esențiale ale oricărei culturi umane vor continua să îi scape. Ciudata adopție a prizonierului oferă un indiciu în plus și, cu siguranță, remarcabil în favoarea tezei apărute aici, care face din *victima ispășitoare* o ființă dinăuntru, un apropiat al celor care l-au asasinat.

Grecii numeau *katharma* obiectul malefic respins în timpul operațiilor rituale, practică fără îndoială foarte asemănătoare cu aceea a șamanismului. Cuvântul *katharma* desemnează în primul rând o victimă sacrificială umană, o variantă de *pharmacos*. Cuvântul *katharsis* semnifică în esență beneficiul misterios pe care cetatea îl obține din uciderea acestui *katharma* uman. El este în general tradus prin purificare religioasă. Operația este concepută în maniera unui drenaj, a unei evacuări. Înainte de a fi executat, *katharma* este plimbat solemn pe străzile orașului: „Victima trebuie să atragă spre sine toate relele și să le evacueze cu scopul propriei sale eliminări”⁶.



5. René Girard, *Violența și sacrul*, traducere de Mona Antohi, București, Editura Nemira, 1995, p. 299.

6. *Ibidem*, p. 312.

Pe lângă folosirea religioasă și folosirea șamanică, intermediară între cele două există o folosire propriu-zis medicală a termenului *katharsis*. Un remediu cathartic este un drog puternic, care provoacă eliminarea unor umori și materii a căror prezență este considerată nocivă. Remediu este frecvent conceput ca având aceeași natură cu răul, sau capabil cel puțin să-i agraveze simptomele și să provoace astfel o criză salutară din care se va trage vindecarea: „El constituie, în definitiv, un supliment de rău care împinge criza la paroxism și provoacă expulzarea agenților patogeni o dată cu eliminarea sa”⁷. Într-un asemenea context, este important să notăm printre sensurile *katharsis*-ului anumite ceremonii de purificare la care erau supuși, în mistere, candidații la inițiere. Nu trebuie să uităm să menționăm un alt sens al *katharsis*-ului: menstruația.

În lucrarea sa *Anthropologie de la Grèce antique*, Louis Genet a pus problema originilor pedepsei capitale la greci și a răspuns într-o manieră care pune în evidență legătura cu *victima ispășitoare*. Ne vom mulțumi cu această demonstrație unică. Pedepsa capitală se prezintă sub două forme care par să nu aibă nicio legătură una cu alta: prima pur religioasă, a doua străină de orice formă religioasă. O altă pedeapsă, frecvent menționată în texte, este expunerea delincvenților, precedată uneori de o procesiune dezonorantă pe străzile orașului.

Al doilea mod de execuție capitală nu se înconjoară decât de un minimum de forme, care nu au nimic religios. Este *apagoge*-ul, al cărui caracter expeditiv și popular ne trimite cu gândul la justiția din *western*-ul american. El funcționează mai ales în caz de flagrant delict și este întotdeauna omologat de colectivitate. „Caracterul public al crimei nu ar fi totuși suficient ca să facă posibile aceste execuții, adică să le asigure sancțiunea colectivă, dacă delincvenții nu ar fi în majoritatea cazurilor străini, adică niște ființe a căror moarte nu riscă să declanșeze răzbunarea interminabilă în interiorul comunității”⁸.



7. *Ibidem*, p. 313.

8. *Ibidem*, p. 325.

Teama de incest

Încă există oameni pe care îi putem socoti mult mai apropiați de primitivi decât de noi. În această categorie ar putea intra, potrivit studiului lui Sigmund Freud despre psihologia popoarelor, nevroticii, a căror psihologie este foarte apropiată de *psihologia popoarelor primitive*. Băștinașii Australiei, deși nu-și construiesc colibe, nu cultivă pământul, nu au domesticit nici măcar câinele, se hrănesc cu carnea tuturor animalelor posibile, sunt canibali, nu au religie, nici urmă de morală sexuală, au interdicția raporturilor sexuale incestuoase.

Interdictele nu sunt altceva decât violența însăși, întreaga violență a unei crize anterioare, literalmente ținută pe loc, zid înălțat pretutindeni împotriva întoarcerii a ceea ce a fost ea însăși. Dacă interdictul dă dovadă de o subtilitate egală cu aceea a violenței este pentru că, în ultimă instanță, e una cu ea. Tot din această cauză i se întâmplă să facă jocul violenței și să sporească furtuna când tulburarea cuprinde comunitatea: „Ca toate formele de protecție sacrificială, interdictul se poate întoarce împotriva celui pe care-l protejează”⁹. Toate acestea confirmă și completează ipoteza că sexualitatea face parte din violența sacră. Interdictele sexuale, ca toate celelalte interdicte, sunt sacrificiale; orice sexualitate legitimă este sacrificială. Cu alte cuvinte, nu este mai multă sexualitate legitimă decât violență legitimă între membrii comunității. Interdictele incestului și interdictele privitoare la orice crimă sau la orice sacrificiu ritual în interiorul comunității au aceeași origine și aceeași funcție.

Printre tabuurile primitive, unul dintre cele mai cunoscute se referă la sângele menstrual. El este impur, așa încât femeile care au ciclul trebuie să se izoleze. Li se interzice să atingă obiectele de folosință comună, uneori chiar propriile alimente, pe care le-ar putea contamina. Ciclul trebuie înțeles în cadrul mai general, al vărsării de sânge. Orice sânge răspândit în afara ritualurilor este impur, duce la violență. Societatea primitivă făcea totuși diferența între sângele vărsat într-un accident, într-o luptă, și sângele menstrual. Impuritatea sângelui



9. *Ibidem*, p. 234.

menstrual are un raport evident cu sexualitatea. Astfel, sexualitatea are raport evident cu violența. Cercetările științifice recente confirmă faptul că excitația sexuală și violența se anunță oarecum în același fel: majoritatea reacțiilor corporale măsurabile sunt aceleași în ambele cazuri.

În locul tuturor instituțiilor religioase și sociale, găsim la triburile primitive sistemul *totemismului*. Cuvântul *totem* este preluat din ojibwa, o limbă algonkiană, vorbită în regiunea de nord a Marilor Lacuri nord-americane. Expresia *ototeman*, care înseamnă aproximativ *el este din neamul meu*, se descompune în: *o* inițial, *-t* epenteză (pentru a preveni o coalescență a vocalelor), *-m-* posesiv, *-an-* sufixul de la persoana a treia, *-ote* – care exprimă rudenția din Ego și un frate, mascul ori femelă, definind deci grupul exogam la nivelul generației subiectului. Apartenența la un clan era astfel exprimată: *pin-diken nindoten* – *intră, fratele meu de clan*.

Alături de aceste definiții de tip antropologic, găsim definițiile și explicațiile structuraliste ale lui Claude Lévi-Strauss, care afirmă că fenomenele totemice demonstrează existența unei cezuri între cultură și natură: „Totemismul este, înainte de toate, proiectarea în afara universului nostru, ca printr-un exorcism, a unor atitudini mintale incomparabile cu exigența unei discontinuități dintre om și natură, pe care gândirea creștină o consideră esențială”¹⁰.

Termenul totemism presupune relații, stabilite în chip ideal, între două serii, una naturală și una culturală. Seria naturală cuprinde, pe de o parte, categorii și, pe de altă parte, indivizi. Seria culturală cuprinde grupuri și persoane. Toți acești termeni sunt aleși în mod arbitrar, pentru a deosebi în fiecare serie „două moduri de existență, colectiv și individual și pentru a evita confundarea seriilor”¹¹. Totemul poate fi un animal, o plantă, forță naturală (apa, ploaia) care e în relație cu întreg grupul (apartenența comună fiind un factor de obligativitate). Astfel, au loc serbări în care tovarășii de totem reproduc sau imită mișcările și particularitățile totemului lor.



10. Claude Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică. Totemismul azi*, traducere de I. Pecher, prefață de Mihai Pop, București, Editura științifică, 1970, p. 21.

11. *Ibidem*, p. 37.

Există trei teorii care încearcă să explice proveniența totemismului: teoriile nominaliste, care spun că rădăcinile totemismului sunt de ordin practic și se află în nevoia triburilor de a se deosebi între ele prin numele lor (din acest motiv le și dădeau nume de animale); teoriile sociologice, care spun că orice trib primitiv se hrănea la început cu o singură specie de animale sau de plante cu care făceau și comerț (astfel, tribul era cunoscut după numele animalului, care ocupa un rol important în viața sa. Omul societății primitive avea interdicția de a mânca din propriul totem, în schimb aproviziona celelalte triburi cu el); a treia categorie de teorii, cele psihologice, reclamă totemul ca fiind un refugiu în care s-ar instala sufletul; cum nu se știa însă care dintre indivizii speciei respective era purtătorul sufletului, era menajată întreaga specie. În cadrul unui anumit ceremonial, omul gusta puțin din totemul său pentru a-și întări identitatea cu el, însă cumpătarea era foarte importantă, el nu avea voie să mănânce, să se sature din animalul totem, ci acest gest avea pentru individ scopul de a deveni una cu totemul – esența totemismului.

Nu putem crede însă că aceste triburi primitive sunt atât de naive, din moment ce se făcea o legătură între totemism și credința transmigrării sufletelor! Printre animalele totem, cele mai răspândite sunt animalele însuflețite: păsările, șerpii, șopârlele, șoarecii – aceasta datorită mării lor mobilități; ele par a fi destinate a purta sufletele care au abandonat corpurile celor morți. În acest stadiu, chiar dacă ritualul totemic este ghidat de un mic scenariu dramatic, scopul este de ordin religios. Legea exogamiei este asociată totemului: membrii aceluiași totem nu au voie să aibă relații sexuale între ei. De reținut este faptul că termenii de rudenie, la ei, caracterizează mai degrabă relațiile sociale, decât pe cele fizice, așa-numita *căsătorie de grup*.

Mai mult decât atât, există diverse obiceiuri, prin care, odată cu adolescența, băieților li se interzice contactul direct și indirect cu mama sau sora lor. La triburile Akamba din Africa, o fată trebuie să-și evite cu cea mai mare grijă tatăl dacă este între pubertate și căsătorie. După căsătorie însă, nicio piedică nu mai stă în calea raporturilor ei cu tatăl. Tot de prohibiție ține și relația dintre bărbat și soacră. Este vorba de fapt de tentația

sexului opus, teama acestor popoare cu privire la tentația unui bărbat față de o femeie mai în vârstă care ar fi putut fi mama lui. Cu prelungire în zilele noastre, umorul popoarelor civilizate legat de subiectul soacrei își are rădăcinile în trecut, fiind o combinație de impulsuri de repulsie, tandrețe și dușmănie.

Identificarea mamei cu fiica merge atât de departe la unele femei, încât împărtășesc ele dragostea pe care ficele o au pentru bărbații lor. La fel este și în cazul ginerilor. În imaginea soacrei, aceștia o văd pe mama și pe sora lor și teama de incest îi determină să fie irascibili și uneori cu ură față de ea. Freud, în asocierea dintre gândirea popoarelor primitive și nevrotici, spune că „dorința de incest care domină relațiile cu părinții constituie complexul central al nevrozei”¹². La populația lovedu din Africa Australiană, incestul prezidează nașterea societății; el este cel care aduce pacea și fecunditatea oamenilor. În alte societăți, vedem cum se schițează toate dedublările mitului lui Oedip. Gândirea rituală este mult mai dispusă decât noi să admită faptul că binele și răul nu sunt decât două aspecte ale aceleiași realități. Ritul alege o anumită formă de violență ca fiind *bună*, aparent necesară unității comunității, față de o altă violență care rămâne *rea*, pentru că este asimilată cu proasta reciprocitate. Ritul poate deci alege anumite forme de incest drept *bune*, incestul regal de exemplu, față de alte forme care rămân *rele*.

Totemismul se află în relație strânsă cu exogamia, cu deosebirea că este o instituție mai veche decât cea din urmă. Această frică de incest nu a putut fi înțeleasă foarte clar până astăzi. Darwin o explică prin descendența din maimuțe și hoardele în care gelozia celui mai bătrân împiedica promiscuitatea sexuală. Sacrificiul semnifica la început împărțirea hranei (animalul) între divinitate și adoratorii ei. A-ți împărți prânzul cu divinitatea exprimă convingerea că omul este făcut din aceeași substanță cu divinitatea, prânzul neîmpărțindu-se niciodată cu cineva pe care îl consideri străin. Îmblânzirea animalelor și creșterea vitelor a determinat sfârșitul totemismului autentic al timpurilor preistorice.



12. Sigmund Freud, *Totem și tabu*, ed. cit., p. 67.

Odată cu nașterea ideii de proprietate privată, sacrificiul a fost făcut ca un dar adus divinității, ca un transfer, de către om, al unui lucru aflat în proprietatea lui. Implicațiile sacrificiului sunt pervertite însă în timp, căci se trece de la ritualurile în care doar se gusta din animalul totem pentru întărirea identității cu el, la un anumit tip de *serbări*, în care clanul ucide în mod barbar animalul-totem și îi consumă crude sângele, carnea și oasele. Participanții sunt îmbrăcați astfel încât să semene cu totemul, căruia îi imită sunetele și mișcărilor, reliefând identitatea cu acesta. Se săvârșește o acțiune interzisă fiecăruia în parte, dar care, realizată în colectiv, devine justificată. Odată ucis, animalul este regretat și deplâns. Jelirea este una disimulată, determinată de frica unei pedepse și are ca scop absolvirea de răspunderea uciderii.

După acest doliu, urmează *sărbătoarea*, cu dezlănțuirea instinctelor și înfăptuirea tuturor satisfacțiilor. Cu aceasta pătrundem în chiar esența sărbătorii și totodată facem trecerea la metamorfozarea scenariului ritualic, la laicizarea ritualului. Avem, de această dată, un scenariu complex, cu mecanisme de construcție avansate, anticipative, cu o construcție logică: gând-gest-sunet. Ba mai mult, acest scenariu beneficiază chiar și de o mizanscenă, costume, o mică regie, actorie, cu o estetică aparte, *mimesis* (îmită sunetele și mișcărilor animalului), dar și de teatralitatea disimulării (prin jelirea animalului).

În aproape toate societățile, există sărbători care păstrează multă vreme un caracter ritual. Observatorul modern vede în aceasta mai ales transgresiunea interdicțiilor. Promiscuitatea sexuală este tolerată, uneori cerută. În anumite societăți, poate merge până la incestul generalizat. Dar funcția sărbătorii nu este diferită de cea a celorlalte rituri sacrificiale. Este vorba de a însufleți și a reînnoi ordinea culturală prin repetarea experienței fondatoare, reproducând o origine percepută drept sursa întregii vitalități și fecundități: „în acel moment, unitatea comunității este cea mai strânsă, iar teama de a recădea în violența interminabilă este cea mai intensă. În spatele sărbătorii nu există deci, față de tabuuri, nici scepticismul, nici resentimentul care

ne caracterizează pe noi și pe care le proiectăm asupra gândirii religioase primitive¹³.

Alături de sărbătoare, trebuie să existe și o anti-sărbătoare. Riturile *Incwala swazi* (sărbătoare a regelui, în Swasiland, Africa de Sud) corespund, în multe privințe, definiției anti-sărbătorii. Pe toată durata lor, raporturile sexuale cele mai legitime sunt interzise. Indivizii trebuie să evite contactele fizice chiar și cu ei înșiși: ei nu trebuie să se spele, să se scarpine în cap etc. O amenințare iminentă de contagiume împură, adică de violență, apasă asupra tuturor ființelor. Cântecul și țipetele sunt interzise, copiii care fac prea mult zgomot când se joacă sunt certați. Logica anti-sărbătorii nu este mai puțin evidentă decât cea a sărbătorii. Este vorba de a reproduce efectele benefice ale unanimității violente evitând, în același timp, etapele cumplite care o precedă.

În cadrul sărbătorii, o nouă practică rituală se clarifică în lumina dublului monstruos: folosirea măștilor. Măștile se numără printre accesoriile obligatorii a numeroase culte primitive, dar nu putem răspunde cu certitudine la niciuna dintre întrebările pe care le ridică existența lor. Arta primitivă are o destinație religioasă, deci nu putem vorbi despre o necesitate estetică a măștii. Asemenea sărbătorii, în care ea joacă adesea un rol fundamental, masca prezintă combinații de forme și de culori incompatibile cu o ordine diferențiată, care nu este în primă instanță aceea a naturii, ci aceea a culturii însăși: „Masca unește omul și animalul, zeul și obiectul inert¹⁴. Ceremoniile rituale care cer folosirea măștii repetă experiența originară. Adesea, chiar înainte a sacrificiului, participanții își pun măștile, cel puțin cei care joacă în ceremonial un rol esențial. Astfel, putem spune că masca a înlocuit ritul.

Freud observă faptul că, în religie, opozițiile cele mai radicale coincid: bine și rău, tristețe și bucurie, permis și interzis. Sărbătoarea, de exemplu, este un „exces permis, chiar ordonat, violarea solemnă a unei prohibiții¹⁵. Această întâlnire



13. René Girard, *Violența și sacrul*, op. cit., p. 131.

14. *Ibidem*, p. 181.

15. *Ibidem*, p. 210.

dintre ilicit și licit în sărbătoare acoperă exact ceea ce se lasă observat în sacrificiu: când animalul este sacrificat ritual, el este plâns în mod solemn și nu e de mirare, de vreme ce „sărbătoarea și sacrificiul nu constituie, în definitiv, decât unul și același rit: sacrificiile și sărbătorile coincideau la toate popoarele, fiecare sacrificiu comportă sărbătoare, și nu există sărbătoare fără sacrificiu”¹⁶.

Prin urmare, putem trage concluzia că tabuul original este tabuul morții, cu toate derivatele sale: moartea naturală, boala, epidemiile, crima, somnul, visul, transa, viziunile, violența. Din acest tabu se ramifică toate celelalte, care devin consecințe ale tabuului morții. Astfel, putem identifica momentele cheie care au dus la crearea unui adevărat sistem al tabuului și la totemism.

Bibliografie:

- ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I: *De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis*, traducere și postfață de Cezar Baltag, București, Editura Științifică, 1992, p. 14.
- FREUD, Sigmund, *Opere*, vol. I: *Totem și tabu. Moise și monoteismul. Angoasă în civilizație. Viitorul unei iluzii*, traducere, cuvânt introductiv și note de Leonard Gavriliu, București, Editura Științifică, 1991, p. 38.
- GIRARD, René, *Violența și sacrul*, traducere de Mona Antohi, București, Editura Nemira, 1995, p. 299.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Gândirea sălbatică. Totemismul azi*, traducere de I. Pecher, prefață de Mihai Pop, București, Editura științifică, 1970, p. 21.



16. *Ibidem*.