

UNIVERSITATEA BABEȘ-BOLYAI
FACULTATEA DE STUDII EUROPENE

TEZĂ DE DOCTORAT

Conducător științific:

Acad. Prof. Univ. Dr. Basarab NICOLESCU

Doctorandă:

Gabriela TOMA

Cluj-Napoca

2015

Ministerul Educației, Cercetării, Tineretului și Sportului
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
Facultatea de Studii Europene

Gabriela Toma

TEZĂ DE DOCTORAT

Reprezentări tanatologice în spațiul românesc
și în cel mexican: o abordare transdisciplinară

Componența comisiei de doctorat

Numită prin ordinul Rectorului Universității „Babeș-Bolyai”

Președinte: Prof. univ. dr. **Nicolae PĂUN**, Decanul Facultății de Studii Europene, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj Napoca

Conducător științific: Acad. prof. univ. dr. **Basarab NICOLESCU**, Facultatea de Studii Europene, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj Napoca

Referenți:

Prof. univ. dr. **Simona MODREANU**, Facultatea de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași

Cercetător principal gr. I Dr. **Ion GHINOIU**, Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”, Academia Română

Conf. univ. dr. **Ion COPOERU**, Facultatea de Filozofie, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

2015

Mulțumiri. Tlazojkamati

Mulțumesc **Profesorului Basarab Nicolescu** pentru faptul că mi-a revelat acest drum care nu putea fi altul decât transdisciplinar; unde dialogul dintre cele două culturi se înfățișează sub forma „unității lor deschise”, a transculturalului, fără a le reduce la un studiu comparativ și fără a le reduce una la cealaltă.

Mulțumesc **Excelenței Sale Agustín Gutiérrez Canet**, Ambasador Extraordinar și Plenipotențiar al Statelor Unite Mexicane în România, pentru continuarea consolidării dialogului între cultura mexicană și cea română, în diversele și bogatele sale forme de exprimare.

Mulțumesc domnului **Rodolfo Herrera Saldaña**, responsabil cultural în perioada 1995-2014, în cadrul Ambasadei Mexicului în România, pentru sprijinul și îndrumarea sa, ca artist mexican și veritabil cunoscător al credințelor și ritualurilor tradiționale.

Mulțumesc profesoarei **Maria Cristina Nuñez Madrazo** pentru oferirea cadrului și instrumentelor necesare pentru a da viață proiectului transdisciplinar „Viziunea asupra morții în Mexicul actual în oglinda cosmoviziunii prehispanice”, pe care l-am realizat la Universidad Veracruzana - Centro EcoDialogo, în perioada martie-noiembrie 2012.

Mulțumesc profesoarei **Simona Antonescu** pentru faptul că mi-a fost alături pe tot parcursul anilor și al scrierii tezei, pentru generozitatea sa, pentru sfaturile dăruite, și pentru îndrumarea intelectuală pe care mi-a oferit-o de-a lungul timpului, ca un adevărat mentor.

Mulțumesc maestrului **Yoltetezca**, cel care mi-a încredințat **tletl**, focul ritual, și mi-a dăruit încrederea sa pe tot parcursul cercetării tradiției în spațiul veracruzian.

Mulțumesc maestrului **Tepole**, care mi-a fost călăuză în cultura nahuatl și spiritualitatea din Sierra de Zongolica și maestrului **Juvenal** din Querétaro pentru noaptea de veghe și transformare.

Mulțumesc în mod special artistului **Mircia Dumitrescu** pentru generozitatea împărtășirii ideilor legate de reprezentare, arta gravurii și lectura operelor de artă.

Mulțumesc cercetătorilor cu care am lucrat în timpul stagiului de cercetare în Mexic, Dr. **Felix Baez Jorge** (Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, Veracruz) și Dr. **Patrick Johansson** (UNAM, Ciudad de Mexico).

Mulțumesc cercetătorului **Ion Ghinoiu** pentru sprijinul acordat în clarificarea aspectelor legate de reprezentarea „morții generatoare de viață” în viziunea tradițională a spațiului românesc.

Mulțumesc profesorului de filosofie **Constantin Aslam**, de la Universitatea Națională de Arte din București, pentru bucuria împărtășirii ideilor filosofice și pentru clarificarea unor aspecte esențiale privind așezarea în dialog a celor două culturi.

Mulțumesc profesorului **Rafael Pisot** pentru darul său de a preda limba spaniolă și pentru sprijinul constant în lămurirea unor aspecte legate de traducerea unor fragmente și expresii din limba spaniolă în limba română.

Mulțumesc lui **José Islas**, maestru al grupului **Ome Acatl**, pentru cursurile de limbă și cultură nahuatl, pentru primirea în cadrul grupului și pentru împărtășirea învățăturii legate de cosmoviziunea prehispanică.

Mulțumesc **Ce Acatl Xalitlic** din Xalapa, **Ollin Quiahuitl** din Orizaba, **Metzcualo-Tonalyeztli Calpulli** din Ciudad de Mexico pentru împărtășirea cunoștințelor legate de dansul prehispanic și filosofia ancestrală.

Mulțumesc în mod deosebit lui **Isaac Antonio Gutiérrez Bonilla** care m-a ajutat să mă cunosc pe mine însămi de-a lungul întregului proces de cunoaștere, să-mi amplific percepția, să acord atenție lucrurilor fine, imperceptibile, în

mod obișnuit, care leagă existența de moarte, **a simți de a gândi**.

Mulțumesc în mod deosebit lui **Leonardo Velasco Cruz**, tatălui său cacique **José Andres Velasco Rangel**, mamei sale, **Maria del Carmen Cruz Perez**, și bunicii sale, **María Aurelia Rangel Viuda de Velasco**, călăuze ale cosmoviziunii și tradiției mezoamericane, moștenitori ai unei îndelungate cunoașterii ancestrale.

Mulțumesc celor care se dedică dansului prehispanic **Yaohecatl**, **Maria Dolores García Dias** „sahumadora”, **Mario Sánchez Villa**, **Mayra Iveth Fernandez Garcia**, **Jorge Gómez Ortiz - Ketzal Miquiztli**, **María Fernanda Jiménez Millán**, **Carlos Ollin**, în special lui **José Raúl Contreras López** și soției sale **Maria Teresa Espinosa** („sahumadora”, „curandera”) pentru împărtășirea cunoștințelor legate de temazcal, de vindecare și de transformare permanentă.

Mulțumesc **Libiei Maldonado Ferreira** din Orizaba pentru prietenia sa și surorii sale, **Carmen Maldonado Ferreira**, pentru împărtășirea ideilor legate de ceremoniile de veghe dedicate Zilelor Morților în Mexic.

Mulțumesc prieteniei doctorului **Antonio Cruz Soto**, scriitorului **Carlos Manuel Cruz Meza**, **Elenei García Filobello** și lui **Víctor Hugo Mendoza Cortés** pentru informațiile împărtășite legate de viața mexicană actuală.

Mulțumesc familiei mele, tatălui **Gheorghe Toma**, fratelui **Marian Toma** și lui **Răzvan Vasile**, prieteniei dăruite de **Gabriela Voicu**, **Maggie Chițoran**, **Valeria Voicu**, **Sebastian Țărălungă**, **Daniel Ciobanu**, **Iuliana Gașpar**, **Adriana Angela Buciu Cimponeriu** și **Radu Adrian Cimponeriu**, **Abdullah Akgündoödu**, **Andrei Vălean** și **Arpad Czirjak**.

Mulțumesc mamei mele, **Gherghina Toma**, bunicilor **Margareta**, **Neda** și **Veselina Ilie** (născută **Jugăurs**), **Gheorghe Toma** și **Matei Chifor**, pentru iubirea lor și călăuzirea de dincolo de ape.

Cuprins

Mulțumiri. <i>Tlazojkamati</i>	3
Cuprins.....	5
Introducere	8
Capitolul I. Metodologia transdisciplinară	15
1.1. Dualitate și ternaritate transdisciplinară	15
1.2. Dualitatea ritualului și reprezentarea integratoare.....	20
1.3. Surse și resurse ale renovării ființei	26
1.4. Ternarul cunoaștere-înțelegere-trăire (Ce).....	29
1.5. Ternarul reprezentare - limbaj - confuzie	32
1.6. Ternarul imaginație - imaginar - imaginal	37
Cele 13 trepte ale cerului.....	39
Capitolul II. Ome (doi).....	39
2.2. Dualitatea cosmogoniei	40
2.2.1. Dumnezeu, Diavolul și peticul de pământ.....	40
2.2.2. Creațiile repetate. Ridicarea lumilor din moarte.	45
2.2.3. Structura și desfășurarea lumii	49
2.3. Întemeierea unei lumi.....	51
2.3.1 Întemeierea limbajului.....	52
2.3.2. A intra în cochilie -A intra în floare.....	53
2.3.3. Temazcalul.....	54
Capitolul III. Yei (dincolo de doi).	59
3.1. Opozițiile și dincolo de articulația acestora.....	59
3.2. <i>Tessera hospitalis</i> . Simbolul	62
3.3. Nașterea. Primirea unui nume.....	64
3.3.1. Nașterea	64
3.3.2. Botezul și dobândirea unui chip	66
3.4. <i>Tonalli</i> și multiplele reflecții ale sufletului	73
3.5. Orfanul.....	77
Capitolul IV. Nahui (patru)	80
4.1. Nahui (patru)	80
4.2.Cele patru lumi distruse - Cei patru Tezcatlipoca integratori.....	81
Capitolul V. Macuilli (cinci). Mișcarea și piatra. Crucea.....	84
5.1. Macuilli (cinci).	84
5.1.1. Intersecția. Centrul și mandala	84
Capitolul VI. Homshuk. Oglinzirea. Ashkan -nikanka.....	89
6.1. Chicuace (șase).	89
6.1.1.Sămânța ființei și a cunoașterii. Omul-sămânță.....	89
6.1.2. Binecuvântarea semințelor. Păpușa lui Dumnezeu	90
6.1.3. Lutul și cenușa.....	91

6.1.4. Ofranda porumbului și jertfa grâului	93
6.1.5. Ceremonia de semănat	96
6.1.6. Ceremonii de renovare	98
6.1.6.1. Homshuk	98
6.1.6.2. Moartea Regelui	101
6.2. Chicome (șapte)	105
6.2.1. Altarul: Celălalt eu	105
6.2.2. Însoțitorii. Șarpele casei	107
6.2.3. Maestrul	109
6.2.4. A vindeca. Legătura tămăduitor - bolnav	110
6.2.5. Ceremonia ridicării umbrei	112
6.3. Chicueyi (opt)	114
6.3.1. Grijă față de ființă. Întregirea	115
Capitolul VII. Dansul. Încercarea. Întoarcerea la <i>Ce</i>	118
7.1. Chicnahui (nouă). Desprindere și renovare	118
7.1.1. Veghea	118
7.1.2. Înăuntrul cercului	120
7.1.3. Dansul	121
7.2. Matlactli (zece). Dualitatea înfăptuirii	125
7.2.1. Schimbarea chipului. Oglinda și masca	126
7.3. Matlactli ihuan ce (11). Încercarea. Întâmpinarea celui alt	130
7.3.1. Piatră și lemn	130
7.3.2. Întâlnirea culturilor. Întâmpinarea celui alt	132
7.3.2.1. Reconfigurarea ritualică	140
7.4. Matlactli ihuan ome (12)	148
7.4.1. Memoria materialului	148
7.4.2. Uitarea - adevărata moarte	149
7.5. Matlactli ihuan yei (13). Rodul sub timp. Întoarcerea la <i>Ce</i>	150
7.5.1. Nodurile și timpul	150
7.5.2. Strămoșii	153
7.5.3. Recapitularea. Epitaful	155
Capitolul VIII. Porțile (ne) lumești	156
8.1. Moartea ca inițiere	157
8.1.2. Lepădarea de obișnuit. Timpul deschiderii și al vederii	158
8.1.2.1. Dansul în fața morții	166
8.2. Transformarea în nagual	166
8.3. Moartea ca generator al înțelegerii prin intermediul artei	169
8.4. Poezia ca punte între lumi	170
8.5. Tărâmul îndepărtat al lumii de dincolo și cuibul morții din inima omului	172
8.6. Luntrașii	172

8.7. Călăuzele sufletului.....	173
8.8. A vorbi mortului și a vorbi în numele morților	175
8.9. Între lumi. Destrigoiera	177
Capitolul IX. Cele nouă niveluri ale lumii de dincolo	180
9.1. Treptele	180
9.2. Ritualul funerar.....	182
9.2.1. Așezarea în mormânt în perioada precreștină.....	183
9.2.2. Ritualul funerar, azi	188
9.2.2.1. Pregătirea trupului.....	191
9.3. Vămile și cele nouă niveluri ale lumii de dincolo	214
9.4. Pregătiri pentru vizita sufletelor. Zilele morților	221
9.4.1. Pregătirea spațiului, pregătirea trupului casei.....	225
9.4.2. Altarul prehispanic și tradiția actuală.....	227
9.4.3. Ceremoniile închinare sufletelor.....	231
9.5. Vizita la cimitir.....	235
9. 6. Recapitularea – exercițiu spiritual – întoarcerea la <i>Ce</i> (Unu)	238
Capitolul X. Concluzii.....	239
10.1. Actualitatea dualității.....	239
10.2. Elemente de originalitate.....	241
Bibliografie.....	242
Cursuri de specialitate.....	259
Comunicări și conferințe.....	259
Publicații.....	259

Anexe

1. Glosar de termeni
2. Lista intervievaților
3. Fotografii

Introducere

Așezarea în dialog a culturii române și a celei mexicane pe tema dualității *existență-moarte* întregeste înțelegerea viziunii asupra vieții în ambele spații, printr-un demers deopotrivă cultural și existențial, realizat prin crearea punții dinspre celălalt spre noi înșine.

Tematizarea morții, în sensul heideggerian, așezarea înaintea privirii (întâmpinarea¹) și, de aici, așezarea în inimă, se înfăptuiește pe un drum asumat transdisciplinar. La rădăcina reprezentării *tanatologosului*, a vorbirii despre moarte, se află paradoxul constitutiv al oricărei deschideri adăpostind alteritatea și rezonanța cu celălalt.

Pentru noi, celălalt devine sursă de înțelegere adâncă a propriei culturi, prin adăpostirea sa în raport cu intimitatea profundă a ființei, marcând totodată o cale de comunicare a propriei alterități spre identitatea celuilalt.

Ceea ce propunem în această lucrare este o perspectivă cuprinzătoare asupra problemei morții prin aducerea omului actual în fața unei teme care, ocolite fiind, a produs cu mult mai multe, subtile și diversificate forme de a se manifesta în spațiul public; reșezarea în rost a omului de azi într-o perioadă în care tehnosciența și reflecția asupra prezenței acesteia în viața noastră sunt în contratimp.

Tema morții se află, de altfel, în centrul oricărui tip de cunoaștere a ființei umane, a întregului și întregirii sale, fie ea cunoaștere filosofică, antropologică, poetică sau religioasă.

Motivația alegerii celor două spații culturale rezidă în faptul că acestea au cunoscut rupturi și coagulări, apropieri și desprinderi asemănătoare formal și simbolic, peste a căror cultură s-a grefat o cultură străină, dominantă, căreia i s-a răspuns printr-un proces prin care **structura de rezistență** s-a impregnat de cultura Celuilalt în straturile identitare lizibile, însă a păstrat substanța ancestrală, lucrătoare în straturile sale adânci.

Diferențele de viziune între ortodoxism și catolicism în ceea ce privește concepția asupra universalității creștine, în special, diferența temporală a prezenței religiei creștine în ambele spații, diferența majoră în ceea ce privește suprafața teritorială a celor două țări, toate acestea și alte aspecte pe care le vom înfățișa ulterior au făcut posibilă o asimilare a elementelor precreștine de influență daco-romană și slavă, în principal, de către ortodoxismul românesc, realizând o țesătură mai coerentă, diferită de tabloul atât de divers al Mexicului actual.

În cele 31 de state mexicane și un district federal, cu o populație de peste 118 milioane, se vorbesc, alături de limba oficială – spaniola - alte 68 de limbi indigene și 364 de dialecte recunoscute (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2008). Fiecare limbă are propria viziune

¹ Martin Heidegger, 2003, p. 481.

asupra existenței și a morții, structurează gândirea, determină un mod propriu de a se raporta la realitate și de a o exprima. Mai mult, există o hartă a diversității culturale specifice fiecărei regiuni care și-a creat propria formă religioasă, propria poveste a apariției lui Iisus, propriile Sfinte Fecioare asociate Mamei-Pământ și arhetipului matern, atribuind sfinților, trăsături locale.

În acest sens, există zone catolice fanatice și zone temperate în Mexic, există grupuri de dans *concheros* (continuatori ai tradiției prehispanice încă din perioada imediat următoare întâlnirii popoarelor, camuflate sub denumirea sfinților catolici) și există grupuri de tradiție – *mexica*, *azteca-chichimeca*, *huasteca*, *totonaca* și *maya* - care urmează învățătura prehispanică cu precădere, negând orice legătură cu religia catolică. Grupurile *mexica* își fac apariția în Zocalo, în anii '80, odată cu mișcarea culturală *mexicayotl*, o re-cucerire (*reconquista*) a dreptului la tradiție². În spațiul românesc, nu putem vorbi despre o revigorare a tradiției în acest sens, ci de o continuitate în forme discrete, milenare, situate între „pitoresc și revelație”³ ca o determinantă stilistică.

Viziunea asupra ritualurilor de trecere, de transformare și renovare a ființei în întregul Mexic este un puzzle ce rămâne de realizat, în sensul arhitecturii unitare ritualice care capătă semnificația unei demnități culturale, un efort în sensul atlaselor etnografice realizate sub coordonarea cercetătorului Ion Ghinoiu.

Ceea ce apropie în mod profund cele două culturi sunt cultul morților și al strămoșilor, o viziune similară asupra dualităților existență-moarte, moarte-renaștere și o concepție asupra vieții axată pe ritual și pe ritualizarea existenței.

Traducerile lui Francisc Păcurariu (în special *Istoria generală a lucrurilor din Noua Spanie* a călugărului Bernardino de Sahagun și *Antologia literaturii precolumbiene*) și analizele sale dedicate literaturii Americii Latine, jurnalul mexican al lui Octavian Paler (*Caminante*), paginile de jurnal ale lui Marin Sorescu (*Romanul călătoriilor*), analiza comparată, dar segmentară a unor articole poetice și artistice sunt primele încercări de apropiere a celor două culturi.

Abordarea temei dualității existență-moarte în această lucrare este ternară: propria trăire ritualică bazată pe experiența anilor petrecuți în satul Dragomirești-Vale (jud. Ilfov), documentarea întreprinsă în bibliotecile și institutele de cultură din cele două țări și documentarea pe teren în ambele spații, în calitate de observator și participant la ceremonii și ritualuri.

Întâlnirea cu Celălalt a dus la o *reconfigurare ritualică*, un concept pe care-l introducem pentru a înlocui ideea de sincretism. Prin aceasta, înțelegem o *stratificare ritualică* prin care elementele precreștine nu numai că au supraviețuit, dar au sporit semnificațiile creștinismului adus

² Yólotl González Torres, 2005, pp. 192-194.

³ Lucian Blaga, 2011, p. 243.

în aceste spații, atribuindu-i o ipostază cosmică⁴, și-au format propria existență lărgind cadrul restrictiv religios sau au continuat ca structuri independente de rezistență în afara creștinismului.

Lucrarea este construită pe ideea urcării treptelor spre înțelegerea din aproape în aproape a sensului dualității, asemănătoare apropierei semnificațiilor unui codex, ce se lasă descoperit pe măsura interiorizării imaginii.

Lucrarea își propune o incursiune în ansamblul reprezentărilor dualității existență-moarte, moarte-renaștere din cele două spații pornind de la credințele legate de cosmogonie, nașterea omului, primirea unui nume și împlinirea sa ca destin, moartea ca transformare prin odihnă și regenerare, ritualul de înmormântare, ceremoniile de aducere aminte, vizita sufletelor și întoarcerea acestora în lumea de dincolo, revenirea la *Ce (Unu)*, în sensul ciclic al timpului și al recapitulării.

Lucrarea este formată din patru părți. În prima parte, sunt prezentate elementele-cadru privind înscrierea temei tanatologice – a *vorbirii despre moarte* - în viziunea cultural-ritualică, pregătind astfel spațiul de expunere pentru următoarele părți ale lucrării, metodologia, afirmând cele trei valori fundamentale ale atitudinii transdisciplinare: rigoare argumentativă, deschidere în fața imprevizibilului și toleranța față de existența pozițiilor contrare ale argumentelor desfășurate în teză⁵. Următoarele trei părți sunt divizate potrivit cosmoviziunii prehispanice tradiționale, *Cele treisprezece trepte ale cerului, Porțile (ne)lumești, Cele nouă niveluri ale lumii de dincolo*. Acestor părți principale li se adaugă concluziile, bibliografia și publicațiile personale, anexele (glosar de termeni, lista intervievaților, fotografii).

Reprezentarea integratoare realizată prin ritual transmite și face să existe acea energie transformatoare care dezvăluie nivelurile reprezentării eului până la revelarea dimensiunii transpersonale. Generatorul oricărei înțelegeri rituale a lumii interioare și a universului exterior sunt înseși moartea (dezintegrarea) și renașterea (integrarea). Ritualul implică o anumită vigilență pentru ca energia să se concentreze (să se refacă), acesta pune în joc toate conflictele, tensiunile, contradicțiile individuale și ale comunității. Pentru a-și îndeplini întru totul menirea, ritualul trebuie îndeplinit cu *enthousiasmos* („entuziasm”), în sensul etimologic, de „a fi locuit sau posedat de o divinitate”⁶.

Reprezentarea creează și ascunde ceea ce a creat; între ceea ce numim reprezentare și contrariul acesteia, există o tensiune pe care o preia un al treilea termen, acea intenție proiectivă și transformatoare ce se dovedește a fi, în lectură lacaniană, *ascunsul ce nu se ascunde*, din *Scrisoarea furată* a lui Edgar Allan Poe, pe care toți o caută cu înverșunare în cele mai subtile locuri, iar ea se

⁴ Mircea Eliade, 1990, p. 130.

⁵ Basarab Nicolescu, 1999, pp. 141-144.

⁶ Francis E. Peters, 1993, p. 90.

află, în mod paradoxal, la vedere⁷. Reprezentarea stabilește mai ales o relație asemănătoare celei între interpretare și creația poetică, privind „echivocitatea deschisă” (Gadamer), care este legată de echivocitatea ființei umane⁸.

Cosmodernitatea, concept introdus de Basarab Nicolescu, definește o nouă viziune a lumii, al cărei cadru conceptual este definit de nivelurile de realitate ce există simultan fără a deveni contradictorii și fără a crea situații de criză, deoarece între aceste niveluri există o *zonă de non-rezistență*. Trecerea de la un nivel de realitate și, respectiv, de percepție la altul corespunde, în această lucrare, perioadei ritualice de trecere de la un statut vechi la unul nou în vederea înscrierii într-un nou plan ontologic. Cosmodernitatea anunță nașterea unei noi spiritualități prin „integrarea vechii noțiuni de cosmos” și introducerea unui al treilea termen ce nu poate fi redus nici la Obiect, și nici la Subiect, Terțul Ascuns, prin așezarea în dialog cu „diferite cosmosuri”⁹. Între structura cosmoviziunii și cea a cosmodernității există similitudini vizionare, ambele având în componență ideea de *kosmos*, de ordine. Ordinea sau rânduiala prin care se traduce *kosmos*-ul vechilor greci stă la baza viziunii asupra universului, întrucât ideea „ordonării de către zei a elementelor *preexistente* ale lumii” este vizibil mai importantă decât cea de creație a acesteia¹⁰.

Integralismul dualității și noua viziune pe care o aduce transdisciplinaritatea în matricea cosmodernității sunt schimbări revelatorii ale percepției, ale raportului subiect-obiect în cunoaștere și etic-estetic în artă, schimbări ce privesc responsabilitatea față de sine și față de ceilalți, înțelegerea relației deschise ce se instituie între domeniile cunoașterii și între rețelele sociale de componente integrate¹¹. Cele două matrice - antică și cosmodernă, puse față în față, pot să întărească relația slăbită între trecut și prezent, fără a uita de procesul transformării reprezentărilor, precum și de nodurile ritualice care au loc între aceste două matrice.

Tabloul viu al gândirii prehispanice (cunoașterea - *tlamatqui*) și viziunea cosmodernă împărtășesc așadar elemente comune: legătura între *a simți* - *a gândi*, *a avea* - *a fi*, importanța relației, legătura totului cu tot, interacțiune universală, responsabilitatea față de sine și față de comunitate, desfășurarea proiectului ființei sub orizontul valorilor.

Viziunea cosmodernității nu este una continentală, închisă într-un punct de vedere, ci este legată de centrarea ființei umane, de poziționarea într-un loc al centrului, unde centrul, în viziunea creatorului transdisciplinarității, nu este un punct pe harta spiritualității, ci o rază, o proiecție. Supunând analizei locul interiorității, Mihai Șora îl identifică în rază, în coborârea „spre inima

⁷ Edgar Allan Poe, 2008, pp. 200-218.

⁸ Hans-Georg Gadamer, 2000, p. 11.

⁹ Dezbaterele Phantasma: *Cosmodernitatea sau provocările unui concept transdisciplinar* (Dezbateri 14), <http://phantasma.lett.ubbcluj.ro/?p=3363>, consultat în data de 8 iulie 2014.

¹⁰ Constantin Aslam, 2013, p. 77.

¹¹ Suzi Gablik, 2008, passim 198-206.

sferei”, „născându-se mereu în tot ce murind se naște”¹².

Legăturile-valori la care ne întoarcem privirea în această lucrare au fost pierdute sau „suspendate” în modernitate și postmodernitate - prin suprasolicitarea obiectivității, a unui singur nivel de realitate, a caracterului mortifer. Repunerea în discuție a valorilor pierdute este una dintre mărcile transdisciplinarității ce descrie viziunea asupra unei lumi-ce-va-să-fie. Prin graba sa și dorința de a intelectualiza totul, omul modern „usucă tot ce este viu în juru-i, aduce cu el pustiirea și moartea”.¹³

Între „geneza neîntreruptă”¹⁴ specifică lumii prehispanice și viziunea despre lume ca oportunitate de renovare și recreare, propusă de *cosmodernitate*, există o legătură puternică. Lumea prehispanică și lumea cosmodernității caută punctele de referință, își caută îndrumătorii și călăuzele spirituale, cele care „enseñan a la gente adquirir y desarrollar un rostro (*teixcuitiani y teixtomani*)”¹⁵. Cuvântul *rostro* („chip”), în spaniolă, vine din latină, *rostrum*, care a dat în limba română „rost”, dar și „gură”, „deschidere”, „limbă”, „tăiș”, „rost”, „temei”, „țesut”¹⁶.

În viziunea românească, persoana este ea însăși o reprezentare a dualității: sub aspectul metafizic al *insului* și sub cel lumesc al feței sau *chipului*, care-l individualizează¹⁷. Spre deosebire de concepția occidentală a individului, „people see themselves not so much as independent individuals (with the opposition of soul and body), but rather as an integral part of their surroundings with which they feel connected in numerous ways”¹⁸. Întru înțelegerea culturii Celuilalt, este necesară înțelegerea *intersubiectivității* (Abraham Kaplan)¹⁹, în sensul în care toți membrii comunității sunt interconectați ca parte a unui organism viu și unitar, spre deosebire de conceptul occidental al „individului” și de înțelegerea în sens mecanic a comunității.

Concepția cosmodernității din perspectiva terțului inclus este apropiată de concepția heraclitiană a contrariilor, a ceea ce Jean-Jacques Wunenburger numește „înțelegere traversată de conflict” și de dialogica lui Edgar Morin, „o practică a dialogului, mergând spre contradicția ce servește drept pârghie pentru a deschide o cale spre un adevăr”, unde cel Viu și Moartea „sunt înțelese deplin doar prin intermediul formulelor paradoxale, a trăi din moarte și a muri din viață,

¹² Mihai Șora, 1978, p. 119.

¹³ Matei Călinescu, 2004, p. 138.

¹⁴ Gheorghe Vlăduțescu, 1982, p. 164.

¹⁵ „îi învață pe oameni să dobândească și să împlinească un chip”, Miguel Leon Portilla, 2006, p. 190, traducerea îmi aparține.

¹⁶ Constantin Noica, 2011, pp. 23-31.

¹⁷ Mircea Vulcănescu, 1996c, p. 149.

¹⁸ „oamenii se văd nu atât ca indivizi independenți (ca opoziție trup-suflet), ci mai degrabă ca o parte integrantă a mediului lor cu care se simt conectați în nenumărate feluri”, Markus Eberl, *Death and conceptions of the soul*. În: *Maya: Divine Kings of the Rainforest*, 2006, p. 311, traducerea îmi aparține.

¹⁹ Gheorghică Geană, 2005, p. 105.

observabile de la nivelul celulelor până la formarea planetelor și galaxiilor”²⁰.

Cosmoviziunea prehispanică implică relația între destinul ființei umane și lectura cerului, Teotihuacan este „copia sacrada del cosmos”²¹, legătura totului cu tot, faptele unei persoane influențează toate celelalte persoane, sunt oglinzi ce se privesc unele pe celelalte pentru a se contempla și transforma. În momentul în care munca noastră este rezultatul-ogindă a ceea ce purtăm în interior deja transformat, iar faptele noastre sunt cuvintele noastre și invers, suntem pe un „camino con corazón”²², în sensul învățaturii date de Don Juan lui Carlos Castaneda.

În acest sens, cosmodernitatea vine să realizeze „unirea transformatoare”²³ a aparentelor opoziții, printr-o meditație asupra nivelurilor de identitate, prin așezarea scării spirituale în fața omului actual.

Prima parte a lucrării este dedicată *Metodologiei transdisciplinare*, în care sunt prezentate contextul apariției transdisciplinarității, motivația alegerii acestei metodologii, conceptele-cheie de *dualitate* și *ternalitate transdisciplinară*, legăturile-valori ale cosmodernității și cosmoviziunii, procesul reprezentational și rolului ritualului în înțelegerea acestuia, obiectivul general și obiectivele specifice ale lucrării, modalitatea de studiere a temei prin cercetarea documentară și prin cercetarea experiențială.

Cele 13 trepte ale cerului reflectă o structură a treptelor pornind de la reprezentarea tanatologică în cosmogonie, de la ridicarea lumilor din moarte (încercările repetate de creare) până la ființarea, desfășurarea lumilor, întreaga călătorie fiind generată și călăuzită de ideea permanentei transformări pentru dobândirea chipului.

Porțile (ne) lumești reprezintă vămile văzduhului, legăturile prin care lumea de aici comunică cu lumea de dincolo prin intermediul deschiderilor în spațiu și timp, prin intermediul ceremoniilor ritualice, poeziei și *impersonalizării*. În acest capitol, se vor analiza pe larg conceptul de „a doua vedere” (Carlos Castaneda), cel de „transviziune” și „imaginar fără imagini” (Basarab Nicolescu).

În *Cele nouă niveluri ale lumii de dincolo* este descrisă trecerea spre lumea de dincolo prin traversarea celor nouă niveluri (în viziunea tradițională mexicană) și, respectiv, a celor 24 de vămi (în viziunea tradițională românească), precum și pregătirile pentru vizita sufletelor de Ziua Morților, în Mexic, și în zilele prilejuite comunicării celor două lumi, în spațiul românesc (d.e. Moșii anotimpurilor).

²⁰ Edgar Morin, *Lupasco și gândirile care înfruntă contradicțiile*. În: *La confluența a două culturi*, 2010, pp. 91-94.

²¹ Linda Manzanilla. *El concepto de inframundo en Teotihuacan*. În: *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*. Elsa Malvado, Gregory Pereira, Vera Tiesler (coord.), 1997, p. 137.

²² „drum de urmat cu inima”, Carlos Castaneda, 1999, p. 29.

²³ Roger Caillois, 2006, p. 43.

Parcursul lucrării se realizează permanent dinspre celălalt spre noi înșine, dinspre cultura mexicană spre cea românească. Trecerea de la matricea precreștină la cea creștină și de aici de la cea modernă și actuală este caracterizată printr-un șir de rupturi și de lianți ai rupturii. Toate imaginile dualităților formate într-o matrice sunt suprapuneri sau reconfigurări ritualice ale dualităților matricelor anterioare. Reprezentarea este astfel, un rezultat al suprapunerii ritualice a matricelor și a elementelor transversale specifice trecerii de la o matrice la alta.

Contribuția științifică a lucrării constă în inițierea unei apropieri și vecinătăți culturale, la nivelul reprezentărilor tanatologice, din perspectiva dualității, între cultura română și cea mexicană, prin situarea *vorbirii despre moarte* în orizontul transdisciplinarității, prin înțelegerea bazată pe ideea terțului inclus, pe complexitate și pe tensiunea creatoare, rezonanța pragurilor dintre, între și dincolo de antropologie, literatură și filosofie.

Atitudinea transdisciplinară (Roberto Juarroz) ce însoțește lucrarea este o permanentă căutare a argumentării precise a drumului și punții dinspre Celălalt spre noi înșine, prin recunoașterea dualităților, prin explorarea permanentă a ceea ce este afară și a ceea ce este în interior. Există o căutare în sensul ieșirii din sine pentru a-l întâlni pe celălalt, o descentrare, o lepădare de cunoscut, de familiar în călătoria spre celălalt, pentru a ne putea întoarce și a articula ceea ce suntem după întâlnirea cu celălalt.

Capitolul I. Metodologia transdisciplinară

Metodologia transdisciplinară este complementară celei disciplinare, luând în considerare terțul inclus, nivelurile de realitate, interacțiunea dintre obiectul transdisciplinar (reprezentările *vorbirii despre moarte*) și subiectul transdisciplinar (eu, căutătorul de sens) făcând posibilă comunicarea dintre fluxul de informație și fluxul de conștiință, dintre exterior și interior.

Contextul apariției transdisciplinarității este legat de efervescenta începutului de secol XX ce aduce schimbări majore de viziune, o altă înțelegere a lumii care face trecerea de la cauzalitatea locală la cauzalitate globală și non-separabilitate, de la determinism la indeterminare și aleatoriul cuantic, de la continuitate la discontinuitate, de la obiect la eveniment și relație. Tabloul acesta, neliniștitor pentru unii chiar și în ziua de astăzi, revelator pentru alții, nu ar fi putut duce la crearea unei metodologii noi fără stâlpii și fundamentele introduse de creatorul transdisciplinarității, Basarab Nicolescu, și anume: *terțul inclus, nivelurile de realitate și complexitatea*.

1.1. Dualitate și ternaritate transdisciplinară

În majoritatea textelor pe care le-am studiat, conceptul de *dualitate* este așezat în sinonimie cu *binom*, *dual* sau *spirit dual*, *natură duală*, *coexistența a două elemente opuse*.

Pentru a explica structura realității, s-au formulat mai multe metode de abordare corespunzătoare sistemelor filosofice disciplinare sau sistemelor filosofice categoriale: monismul (Spinoza), dualismul (Platon, Descartes), pluralismul (monadologia lui Leibniz), triada lui Hegel (teză, antiteză și sinteză), structura teatradică a lui Constantin Noica (ființă, devenire, devenire întru ființă, ființă regăsită) și structura pentadică a lui Alexandru Surdu (subsistență, existență, ființă, realitate, existența reală).

Mircea Florian inventariază cele 40 de dualități categoriale constitutive gândirii și filosofiei europene, toate acestea sugerând o structură duală, antitetică, în sensul unei „dualități recesive”, ce opune două „noțiuni limită” sau „noțiuni prime”²⁴.

Astfel, Florian propune sudura celor doi parteneri ai dualismului recesiv, unul ca posibilitate a celuilalt. Termenii se întretes fără a se contopi²⁵, autorul neconsiderând necesară existența celui de-al treilea termen care să lege unitatea, să o afirme. Florian neagă posibilitatea instituirii unui echilibru între opoziții, echilibrul nefiind niciodată definitiv, ci doar „fază de trecere de la un pol la

²⁴ Mircea Florian, 1983a, p. 9.

²⁵ idem, p. 84.

altul”²⁶, răgaz și punte între antiteze, astfel că nici monismul radical și nici triada, în sensul celui de-al treilea termen „ce slăbește opoziția”²⁷, nu rezolvă problema dualității. Pentru Florian, însăși experiența noastră „este străbătută de dualisme care țin trează reflexia”, iar recesivitatea ca dualitate „este factorul tulburător, neliniștea lumii, asimetria cosmosului”, unde cei doi termeni inegali nu se află într-un raport temporar, astfel că nu există un *înainte* și un *după*²⁸.

Distanțându-se de Hegel care, „încearcă să depășească / să abolească (*aufheben*) polaritățile antagonice”, Basarab Nicolescu se apropie de viziunea lui Ștefan Lupașcu care „încearcă mai degrabă să le asume și să le integreze”.²⁹

Dualitatea este înțeleasă, în această lucrare, ca fiind un concept-vizionar al prehispanității, sugerând unirea în aceeași imagine sau chip a două complementarități pentru a sugera terțul ce hrănește și constituie întregul de privit. Disjuncția *sau-sau* nu se regăsește în sistemul de reprezentări de la care dualitatea se revendică; raporturile de tip cuantic *și-și*, *nici-nici* sunt mult mai apropiate în acest sens pentru înțelegerea realității. Am optat pentru termenul de *dualitate* (anexa 3.2.) , având în vedere forța conceptuală și încărcătura semantică a termenului în spațiul filosofic mexican, considerând inutilă atribuirea și așezarea unui alt concept în locul unuia care explică cel mai limpede viziunea și abordarea acestei lucrări.

Dualitatea este o reprezentare integratoare sau ritualică, ambivalentă și complementară. Este generatoare, sugerează un mental explicit și o forță implicată, interiorizarea marilor întrebări pe care aceasta le implică și exteriorizarea lor într-o imagerie bogată. Procedul de integrare sugerează faptul că o reprezentare trimite la cealaltă și toate sunt legate între ele. Astfel, întreaga țesătură a dualității, a înfășurărilor și desfășurărilor de sens, are în vedere aspectul îngemănat al reprezentărilor existență-moarte, în sensul de sporire reciprocă, pentru a surprinde tocmai miezul viu, poetic al vieții.

La nivelul reprezentării, dualitatea nu trimite la cele două fețe ale aceleiași realități, precum chipurile lui Ianus ce necesită gestul de răsucire, de întoarcere a părții nevăzute spre a fi văzută, suspendând-o pe cealaltă. Dualitatea este același chip al celor două fețe înjumătățite sau aceeași față în timpuri-etape diferite; jumătatea participă și comunică întregul și întregului; cele două jumătăți sunt unite printr-o articulație naturală, printr-un terț ce aparține *chipului* însuși; întregul fiind articulația a ceea ce a fost și a ceea ce nu este încă. Dualitatea se situează deasupra opozițiilor, dincolo de ele. Reprezentarea duce astfel la un dialog între proiecțiile ritualice și logosul thanatic, între procesiunea în tăcere și cuvântul cântat ori dansat. Pentru a putea urca pe treptele cunoașterii,

²⁶ Mircea Florian, 1983a, p. 85.

²⁷ idem, p. 65.

²⁸ idem, p. 75.

²⁹ Basarab Nicolescu, 2009, p. 39.

este necesar să coborâm înăuntrul nostru. În acest sens, dualitatea este scara ce se naște pe măsură ce e urcată, reprezentarea ce se formează pe măsură ce este trăită.

Între structura ternară în viziunea lui Jakob Böhme și principiul antagonismului energetic și starea T corespunzătoare terțului inclus - formulat în *Principiul antagonismului și logica energiei* de Ștefan Lupașcu - pe de-o parte, și între concepția lui Peirce asupra „legăturii și nodului necesar al armoniei lucrurilor”³⁰, exprimată prin *trei*, pe de altă parte, există ceva în comun: ideea unei tensiuni creatoare între cei doi termeni ai opoziției.

Realitatea are o structură ternară, fiind văzută ca o desfășurare între doi poli: actualizare și potențializare; așa cum realitatea ființei se situează între omogenitate și eterogenitate. Actualizarea înseamnă prezentificarea, încarnarea a ceea ce există ca potențial, „memorare a ceea-ce-nu-s-a-manifestat-încă”.³¹ În acest sens actualizarea este ceva mort, iar potențializarea un nu-încă, sugerând posibilitatea-de-a-fi-actualizat. Între acestea două, terțul este dinamismul, devenirea, mișcarea, trecerea, tensiunea definite prin antagonism, „antagonism creator de lume” în țesătura și complexitatea sa. Terțul face posibilă întâlnirea dintre „omogenitate - procesul îndreptat spre identic (...) moartea concepută ca nemișcare și eterogenitate - procesul îndreptat spre diferit”³².

Adevărata dualitate pe care o urmărim se reflectă în meditația lui Ștefan Lupașcu (*L'univers psychique*): prin actualizarea vieții, conștiința însăși „se umple de moarte”.³³ Pentru fiecare fenomen există un anti-fenomen, în sensul în care unul este potențializat prin actualizarea celuilalt; unde starea T, a terțului inclus este „nici actuală, nici potențială”³⁴. Această structură ternară specifică realității se reflectă în corpul uman prin faptul că „centrul intelectual reprezintă dinamismul eterogenizării, centrul motor - dinamismul omogenizării, iar centrul emoțional - dinamismul stării T”³⁵. În acest context, cele două elemente contradictorii A și non-A, aflate pe același nivel, sunt unificate și explicate pe alt nivel de realitate, în starea T, ce continuă la nesfârșit prin această structură ternară înscrisă în structura deschisă a tuturor nivelelor de realitate, contradicțiile de pe un nivel fiind rezolvate pe un alt nivel de realitate³⁶.

Logica terțului inclus implică faptul că ambii termeni se află pe un nivel de realitate diferit de starea T, tocmai pentru a se evita antagonismul termenilor și confuzia mesajului pe care fiecare element îl transmite. Terțul inclus face trecerea de la un nivel de realitate la altul, în sensul în care „starea T operează unificarea contradictoriilor A și non-A, însă această unificare se produce pe un

³⁰ Basarab Nicolescu, 2007, p. 178.

³¹ Basarab Nicolescu, 2009, p. 31.

³² Basarab Nicolescu, 1999, p. 33.

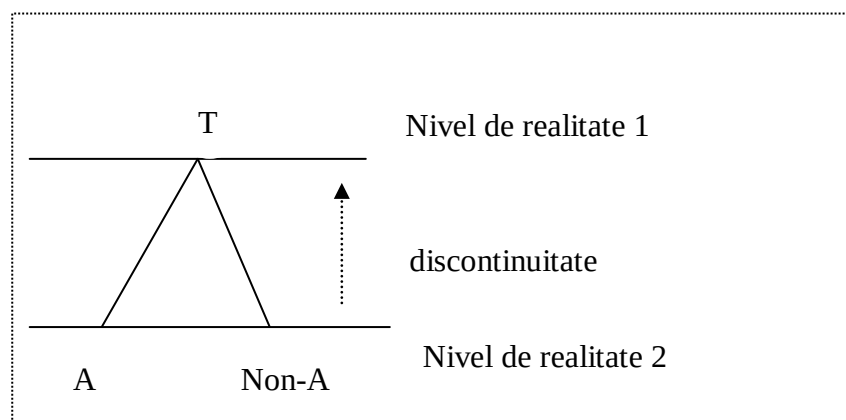
³³ Basarab Nicolescu, 2009, p. 168.

³⁴ idem, pp. 59-60.

³⁵ Basarab Nicolescu, 2007, p. 292.

³⁶ Basarab Nicolescu, 2009, pp. 82-83.

nivel diferit de acela unde se situează A și non-A”³⁷. Această perspectivă a actualizării a ceea ce a fost potențial și a potențialului ce încă nu este actualizat, unificată în starea T, avea nevoie de un alt concept pentru a nu crea confuzie și contradicție în noul mod de gândire, acela de *nivel de realitate*.



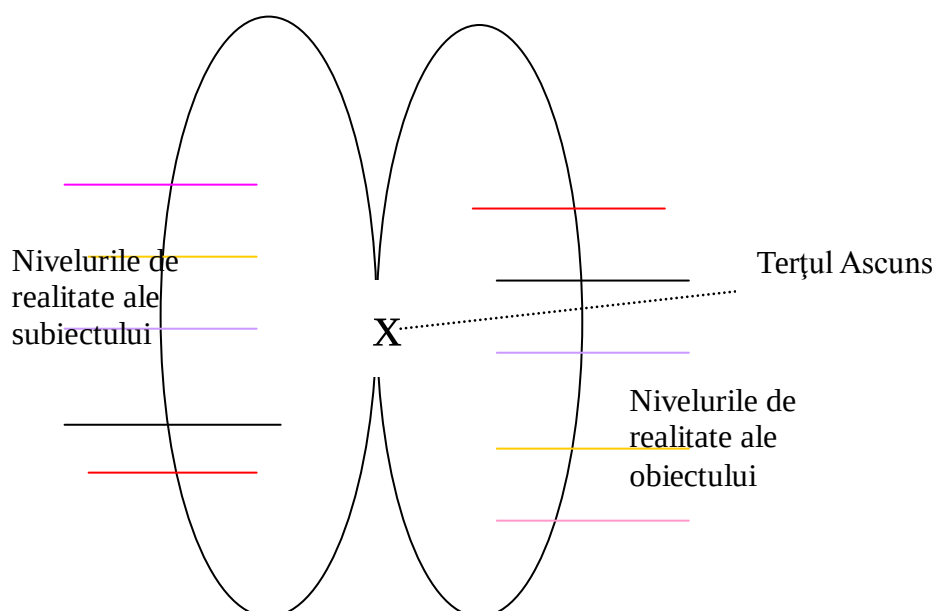
Față de triada hegelienă care implică succesiunea elementelor în timp, „triada de terț inclus” implică faptul că cei trei termeni coexistă *în același moment*, tensiunea dintre termenii duali fiind cea care creează un terț inclus ce le cuprinde pe celelalte două.³⁸

Nivelurile de realitate sunt ansambluri de „sisteme invariante la acțiunea unui număr de legi generale”³⁹, în sensul în care nivelul de realitate al religiei catolice europene se află pe un alt nivel de realitate decât cel al cosmoviziunii prehispanice. Odată înțeleasă această opoziție radicală a legilor, a conceptelor fundamentale, conflictul este suspendat. Astfel, poziționarea fiecăruia pe un alt nivel nu implică ierarhizare (un nivel nu este superior celuilalt) și nici clasificare axiologică (valorile etice, estetice ale spaniolilor nu sunt superioare celor prehispanice), ci viziune proprie caracterizată prin legi proprii, fiecare formând un sistem deschis, comunicant.

³⁷ Basarab Nicolescu, 1999, p. 59.

³⁸ idem, pp. 38-39.

³⁹ idem, 1999, p. 28.



Există o interconexiune la nivel orizontal, în cadrul unui singur nivel de realitate (în cadrul unei discipline), există o interacțiune la nivel vertical, de traversare a mai multor niveluri de realitate (arta, poezia) și există *sensul sensurilor* Realității care traversează toate nivelurile de realitate ale Obiectului și toate nivelurile de percepție ale Subiectului, precum și Terțul Ascuns - alogic, nesupunându-se adică nici unei logici, este accesibil prin experiență, rațional, dar neraționalizabil și transreprezentational, adică se află dincolo de reprezentărilor noastre, corespunzând sacralui, dar neidentificându-se însă cu acesta.

Un alt aspect pe care îl vom lua în considerare este cel legat de paradoxul celor două culturi. Spațiul românesc se definește prin bogăția întâlnirii și intersecției dintre lumea occidentală, lumea slavă, lumea orientală și lumea răsăriteană, ce contribuie substanțial la *Weltbild*-ul său. Din această întâlnire roditoare și hrănitoare a identității românești, ființa românească își revendică paradoxurile constitutive.

În spațiul mexican, Octavio Paz scrie *Labirintul singurătății* la jumătatea vieții pe când se afla în afara țării, pentru că, așa cum observa Juan Pablo Contreras, compozitorul operei homonime a lui Octavio Paz, „Cuando estás lejos del país ves las cosas un poco más claras, tienes una perspectiva lejana, no estás tan involucrado y puedes escribir de manera más objetiva”⁴⁰. Paradoxul are o logică culturală în spațiul mexican ce se reflectă în realitatea de zi cu zi și în muzică, cum observa Contreras, în întrebarea sa retorică: „¿por qué tenemos una música tan alegre, si hay tanta tragedia?”⁴¹.

⁴⁰ „Când ești departe de țară, vezi lucrurile un pic mai clare, ai o perspectivă mai distantă, nu ești atât de implicat și poți scrie într-un fel mai obiectiv”, Alondra Flores, *El laberinto de la soledad, pieza orquestal de búsqueda y coexistencia de identidades*, *La Jornada*, 22 de septiembre de 2013, p. 6, traducerea îmi aparține.

⁴¹ „de ce avem o muzică atât de veselă când există o tragedie așa de mare?” Alondra Flores, *El laberinto de la soledad, pieza orquestal de búsqueda y coexistencia de identidades*, *La Jornada*, 22 de septiembre de 2013, p. 6, traducerea îmi aparține.

În noua cunoaștere, esențiale sunt căutarea corespondențelor, vederea transdisciplinară, responsabilitatea căutătorului de sens prin echilibrul spirit-minte-corp. Întâlnirea cu Celălalt înseamnă dezvăluirea propriei alterități, nicidecum mascarea identității. Dacă evoluția biologică a fost îndeplinită, omul este pe drumul spre „un nou tip de evoluție, legată de cultură, știință, conștiință, relația cu celălalt”⁴².

1.2. Dualitatea ritualului și reprezentarea integratoare

Cultura tuturor popoarelor, în general, și cea mexicană și cea românească, în special, sunt străbătute de viziunea dualității, prin participarea forțelor complementare pentru a scoate la lumină creația, pentru a institui tensiunea creatoare necesară vieții înseși. Existența umană își expune forțele creative și distructive pentru a da naștere unor tensiuni vii, pe care și-o asumă în vederea desăvârșirii sale. Înțelegerea acestei lecturi culturale necesită însă modificări de percepție ritualică și de *vedere*.

Traversarea nivelurilor de realitate, trecerea de la o etapă la alta implică o *moarte simbolică*, o discontinuitate, o detașare de vechea lege, traversarea *unei zone de non-rezistență*. În cazul ritualului, această zonă este neutră, este prag, zona corespunzătoare liminalității (Victor Turner), o armonizare a etapelor de segregare și agregare, de la stadiul biologic la ritmurile cosmice, așa cum dubla mișcare a inimii trimite simbolic la expansiunea Universului și la absorbția sa⁴³.

Credem într-o altă modalitate de așezare a reprezentării în lume, prin intermediul ritualului (ca terț inclus), cel care mijlocește și deschide această posibilitate de a urca sau a coborî pe niveluri diferite de conștiință, unde opozițiile comunică.

Lumea ca reprezentare este o țesătură și (pre)textul acestei țesături, iar vorbirea despre lume și moarte, o recunoaștere a acesteia. Omul, aflat între textul descrierii desfășurate a lumii și lumea însăși, caută să înțeleagă și să-și reprezinte realitatea așa cum se înfățișează ea pentru sine și, totodată, în relația cu Celălalt. Reprezentarea morții (*mikkapantli*) trimite, prin complexitatea abordării, la reprezentarea existenței, în sensul în care odihna trupului și reintegrarea acestuia în natura-mamă trimit, pe de-o parte, la munca trupului și, pe de altă parte, la lucrarea sufletească prin așezarea în rostul bun și în solidaritate cu firea.

În cazul civilizațiilor precolumbiene, retorica reprezentării are un pronunțat caracter proiectiv, în timp ce, la traco-geto-daci, aceasta are un caracter predominant introiectiv. Aparenta reprezentare anepigrafă are în spate, se pare, o intenție precisă de ocultare a numelui divinității,

aparține.

⁴² Basarab Nicolescu, 1999, p. 87.

⁴³ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, vol. 2, 1993, p.151, trad. Olga Zaicik.

reprezentările în general, și cele tanatologice, în special, fiind create pentru a fi codificate și decodificate de către elite⁴⁴. Aniconismul sistemului religios geto-dac este evident în cele 30 de sanctuare unde nu s-a găsit nici o reprezentare a divinităților⁴⁵. Refuzul de a reprezenta echivalează cu interiorizarea semnificației sacre, întrucât „adevăratul templu este un suflet sfânt. Căci nu ne putem apropia de divinitate decât prin gândire”⁴⁶ (Plutarh „Vita numas”, 8).

Reprezentările precolumbiene relevă o structură dinamică, de transformare a formei, a numelor, a însușirilor, se îndepărtează de simpla reproducere a naturii, dând naștere unei viziuni simbolice.

În spațiul românesc precreștin, există o suită de simboluri integratoare. Lipsesc însă reprezentări ale zeităților morții, precum și o imagologie, acele referințe necesare ale geto-dacilor despre ei înșiși, fiind nevoiți să apelăm la „mărturii” străine, istoriografice și geografice greco-latine prin scrierile lui Herodot, Tucidide, Strabon, Pomponius Mela sau literare prin Ovidiu, Horatiu, majoritatea acestora redactându-și scrierile departe de spațiul analizat, neavând statutul de martori, de observatori direcți. În cazul civilizațiilor precolumbiene există un adevărat tratat de imagologie, precum și mărturii străine care să interpreteze sau să trădeze pentru a-și apropia un sistem de reprezentare străin într-unul familiar.

Una dintre notele lui Radu Vulpe la *Dacia* lui V. Pârvan clarifică problema henoteismului la geto-daci, comun tuturor popoarelor indo-europene, și-l diferențiază de monoteism. Henoteismul nu excludea politeismul, dar implica existența unui zeu suprem⁴⁷, credința în mai mulți zei fiind ilustrată prin prezența într-un loc a mai multe sanctuare ca dovadă a practicării de ritualuri închinare unor zei diferiți⁴⁸. Sensul mai profund al politeismului este, din perspectiva unei analize a imaginarului, „primitiv de imagini” (iconofil), spre deosebire de îndoiala creștinismului timpuriu asupra adevărurilor plurale și asupra imaginilor, într-un anume sens, determinând, în timp, un mecanism paradoxal al nevoii și chiar al dependenței de a produce și de a consuma imagini⁴⁹.

Moartea nu este reprezentată, ci este sugerată printr-o serie de elemente și simboluri la nivelul unei cosmoviziuni sau printr-o situație pe nivelurile de descriere a lumii. Moartea, „cea din flori urzită (...) întrupată-n zarea roșă de străbunii care-au stat priveghiind, îndemn spre celălalt tărâm”⁵⁰, moartea, ca parte a descrierii lumii, pune în mișcare întreaga existență precreștină, pentru ca, după instaurarea creștinismului și până azi, sacrificiul christic, anunțat în Sâmbăta lui Lazăr,

⁴⁴ V. Sîrbu, G. Florea, 1997, p. 110.

⁴⁵ idem, p. 60.

⁴⁶ Dan Oltean, p. 334.

⁴⁷ Vasile Pârvan, 2002, p. 149.

⁴⁸ A. Vulpe, *Dacia înainte de romani. Religia*. In: *Istoria românilor*, 2001a, p. 439.

⁴⁹ Gilbert Durand, 1999, pp. 126-127.

⁵⁰ „Cântecul lui Axayacatl”, Axayacatl. In: Francisc Păcurariu, 1973, p. 121.

dinaintea Floriilor, să rememoreze și să reia vechea idee a salvării ființei umane prin sacrificiul de sine al divinității.

Moartea este, în concepția mezoamericană studiată de Alfredo Lopez Austin⁵¹, una dintre formele de posesie divină, dar și de extaz (ἔκστασις), de „ieșire din sine”, de exprimare, eliberarea, așadar trimiterea în afară, a presiunii interioare.

Pornind de la reprezentarea prehispanică a ființei ca fiind *in ixltli in yollotl* („chip și inimă”), Patrick Johansson relaționează *ixiptla* cu „la imagen de dios, es mas que la imagen, es el Dios en sí, porque *tlacuilo* seria „la imagen”, „pintura”. Dentro de la imagen hay una relación compleja”⁵².

Florescano traducere *ixiptla* prin „imagen, delegado, sustituto o representante”⁵³ și mai profundă, în opinia noastră este interpretarea pe care Lopez Austin o da acestui concept atunci când face referire la „piel, cobertura, cascara”⁵⁴. În acest sens, este importantă diferența pe care Serge Gruzinski o face între idol și imagine: primul concept trimite la prezență, al doilea la reprezentare, la o prezență care este dincolo de forma reprezentată, în inima celui prezent în reprezentare, pentru acesta *ixiptla* înseamnă epifanie și opusul conceptului european de imagine, „el *ixiptla* se situaba en las antípodas de la imagen: subrayaba la inmanencia de las fuerzas que nos rodean, mientras que la imagen cristiana, por un desplazamiento inverso, de ascenso, debe suscitar la elevación hacia un dios personal, es un vuelo de la copia hacia el prototipo guiado por la semejanza que los unía (...) Alla donde los cristianos buscaban idolos, los indios no conocían sino *ixiptla* (Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, 1990, pp. 61-62)”⁵⁵.

Tot astfel erau gândite măștile în spațiul românesc, persoanele care le purtau erau epifania energiei divine sau forței întruchipate, astfel devin junii „sfînții lui Crăciun”, iar colacul „fața lui Christos”, astfel ființa umană „nu mai era cine era, ci ceea ce părea”⁵⁶. Într-un sens foarte subtil, cuvântul invocării trezește nu doar reprezentarea, imaginea pe care o purtăm în minte asupra lucrului, „ci întreg cortegiul de emoții, idei, trăiri legate de acesta”, coborându-și lucrarea asupra stării ființei, nu asupra lucrului însuși⁵⁷. Astfel, tanatologosul, vorbirea despre moarte, atrage un întreg complex de reprezentări, credințe, superstiții, spaime pe care, astăzi, avem tendința de a le

⁵¹ Alfredo Lopez Austin, „Religiile Americii precolumbiene”. În: *Istoria religiilor*, vol.V, 2008, p. 45.

⁵² „imaginea zeului este mai mult decât imagine, este zeul însuși, deoarece *tlacuilo* ar fi „imagine”, „pictură”. Înăuntrul imaginii, există o relație complexă”. Interviu cu dr. Patrick Johansson, cercetător științific gradul I, UNAM, Ciudad de México, 13 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁵³ „imagine, delegat, substituit sau reprezentant”, Felix Báez-Jorge, 2008, pp. 107-108.

⁵⁴ „piele, acoperământ, carapace”, idem.

⁵⁵ „*ixiptla* se situează la antipozii imaginii: subliniază imanența forțelor care ne înconjoară, în timp ce imaginea creștină, printr-o glisare diferită, de înălțare, trebuie să promoveze ascensiunea la un Dumnezeu personal, este trecere dinspre copie spre prototip călăuzit de asemănarea care le unește. Acolo unde creștinii căutau idoli, indigenii aveau doar *ixiptla*”, Fernando Zamora Águila, 2007, p. 332.

⁵⁶ Traian Herseni, 1977, p. 264.

⁵⁷ idem, p. 264.

îngropa.

Sculptura ce-o înfățișează pe Coatlicue, energia divină a Pământului, a fost descoperită și îngropată la loc, din cauza terorii pe care o provoca vederea acesteia. Îngroziți au fost, de asemenea, și parizienii, atunci când sculptura a fost prima oară expusă în spațiul european. Maeștrii de tradiție care înțeleg și acceptă reprezentarea pământului ca fiind monstruoasă, afirmă „así es la tierra, es una transformadora”⁵⁸, iar motivul acestui mod de a o reda este legat de faptul că „aquí es horrorosa porque esa te va a ultrajar, te va a integrar, te va a transformar, por eso en todas las advocaciones de esta Gran Señora, es como Ixcuina, es como Tlazoltéotl, la comedora de inmundicias, es como la faldellín de estrellas, es la madre de todos los dioses, Teteoina, esta el rostro femenino de dios, hasta allí llega, en *tlatocayotl*, esta así y la horrorocidad porque esta esculpida de lados por encima y por la base, serpientes, tiene un trabajo de formas espiraladas que a veces se nos manifiestan o sentimos que nos rodean, tan cerca de nosotros. Entonces, toda esta fuerza regeneradora, viviente de esta tierra, germinadora, dadora de vida. Cuando uno ya lo ve de esta manera, que grandeza de estos personajes que la fueron creando!”⁵⁹.

În Codexul Borgia există o reprezentare a Pământului, un șarpe în dreapta și unul în stânga, dar dacă privim cu atenție⁶⁰, este un singur șarpe care privește spre noi, este acea înțelegere care întregeste orice imagine a dualității și, în ultimă instanță, orice reprezentare (ce recuperează sau ce recunoaște).

Însă pentru ca o reprezentare să fie înțeleasă, este necesară conștientizarea legăturii ritualică dintre privitor și ceea-ce-se-lasă-privit. Toate pictogramele și desenele stilizate sunt descifrate cu ajutorul discursului ritualic însoțitor. Cultura tradițională prehispanică acorda o mai mare atenție vorbirii rituale, sub forma acelor *huehuetlahtolli*, discursuri învățate și rostite ca atare în diferite circumstanțe și pe anumite teme, precum tema morții, discursuri ce „v-au fost lăsate, vă sunt încredințate de bărbații și de femeile de demult, au fost înfășurate cu grijă, înmagazinate în

⁵⁸ „așa este pământul, este un transformator”, Interviu cu maestrul Yoltetezca, Ixhuatlancillo (Veracruz), 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁵⁹ „Aici (în Mexic n.tr.) este înfiorătoare pentru că ea te va maltrata, te va integra, te va transforma, de aceea în toate denumirile acestei Mari Doamne, cum este Ixcuina, cum este Tlazoltéotl, consumatoare de murdării, este cea care poartă fusta de stele, este mama tuturor energiilor, Teteoina, este chipul feminin al divinităților, până aici ajunge, domnind, este astfel, iar oroarea este pentru că poartă sculptați de-o parte și de alta, în parte de jos și în partea de sus, șerpi, are o lucrare de forme spiralate care deseori ni se manifestă sau simțim că ne înconjoară, atât de aproape de noi. Astfel este toată această forță regeneratoare, existentă pe acest pământ, germinatoare, dătătoare de viață. Când cineva o vede în acest mod, ce grandoare a personajelor care au creat-o!”. Interviu cu maestrul Tepole, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁶⁰ *Atenție* în sensul dat de David Bohm, „prestar una atención total” („a acorda o atenție totală”), ideea centrală a Seminarului despre „Creativitate” susținut de Cristina Nuñez Madrazo în Centro EcoDialogo, discutând cartea lui David Bohm și David Peat, *Ciencia, orden y creatividad* (Barcelona, 1997), în Centro EcoDialogo, unde există un spațiu dedicat re-învățării transdisciplinare prin efortul de formare și trans-formare, prin însoțirea procesului de învățare de experiențe semnificative; este „o propunere-sămânță”, cum a fost numit de Cristina Nuñez Madrazo, ce se adresează fiecărui participant în funcție de propriile nevoi de dezvoltare, de creștere, de drumul pe care îl descoperă sau îl urmează, Xalapa, 7 mai 2012.

măruntaiele voastre, în gâtlejurile voastre”⁶¹. (Codexul florentin, VI 35).

Pentru a interpreta cu atenție pictogramele prehispanice, trebuie avut în vedere faptul că pictograma „notează experiența, nu și limbajul”⁶². Codexurile prehispanice nu au un ghid în care să se explice semnificația imaginilor și a culorilor. Chiar și discipolii primesc o explicație destul de redusă, fiind încurajați să mediteze singuri, să valorifice imaginea în interiorul lor, să o lase să lucreze, prin parcursul ritualic al înfășurărilor și desfășurărilor de sens; între privitor și ceea ce este privit, între sine și lume se află conștiința transpersonală, iar sacrul este „izvorul conștiinței”, cele două polarități ale acestuia fiind viața și moartea⁶³. Tot astfel, conținutul autentic, esența tradiției orale în spațiul românesc nu poate fi înregistrată și nici consemnată în întregime pentru a servi generațiilor următoare, precum se întâmplă în domeniile științifice. Totul se transmite prin viu grai, în momentul potrivit pentru fiecare stadiu pe care ființa îl traversează, în funcție de vârstă, deschiderea și priceperea fiecăruia. Munca de teren a etnologilor și antropologilor consemnează cu scopul de a conserva obiceiuri, credințe, datini pe cale de dispariție, dând naștere la teme de cercetare ce dovedesc bogăția unei culturi, vecinătatea culturală pe care o stabilesc cu alte neamuri, diferențele, unicitatea etc. Însă pentru tradiție, în momentul în care aceste datini, obiceiuri nu mai sunt transmise prin viu grai unei alte generații, ele încetează să mai existe, își pierd valabilitatea și *adevărul* (în sensul de întemeiere) sau se camuflează sub forme moderne, simplificate, profane.

Ambivalența cuvântului *sacru* (*sacer* și *hagios* înseamnă deopotrivă „sfânt și spurcat, impur”)⁶⁴ traduce o „polarizare a realității” care dă naștere unor „opoziiții, binare sau ternare (graduale)”, opoziiții regăsite în toate marile religii.⁶⁵ Spațiul sacru este spațiul răsturnat, în oglindă, dedublând lumea noastră prin lumea Cealaltă, diferită de lumea morților.

În lumea prehispanică există niveluri de sacralitate,⁶⁶ particula *teo*, în nahuatl, din compunerea anumitor cuvinte desemnează sacrul, divinul așa cum, la alt nivel, *xochitl* („floare”, „ceea ce înflorește”) reprezintă sacrul, dar în sens metaforic, poetic, de descriere de lumii prin alăturarea elementelor contradictorii într-o unitate tensională.

Lucrarea este însoțită de inserții din poezia românească, prehispanică și mexicană, comentarii legate de opere de artă și cinematografice reprezentative pentru ideea dualității și a spațiului de trecere dintre lumi. Artei îi este atribuită capacitatea de a „surprinde esența adevărului”, în sensul mărturisirii și al statutului de martor al dualității, în sensul unui adevăr ce se situează

⁶¹ Tzvetan Todorov, 1994, p. 78.

⁶² idem, p. 77.

⁶³ Mircea Eliade, 1990, p. 132.

⁶⁴ Antoaneta Olteanu, 1997, p. 126.

⁶⁵ idem, p. 127.

⁶⁶ Patrick Johansson K., *Miquitzli: La muerte en el mundo náhuatl prehispánico* (curs), UNAM, Ciudad de Mexico, 15 iunie 2012.

deasupra celui lumesc și spre a cărui înțelegere tinde ființa umană pentru a deveni completă⁶⁷.

Într-un dialog despre raportul dintre sacru și credință, profesorul Constantin Aslam a clarificat faptul că, din perspectiva credinciosului, „credința este cea care produce adevăr. Noi am confiscat adevărul și l-am dus în știință. În realitate, credința este cea care produce adevăr, pentru că adevărul înseamnă încredere, adică ceva de care nu te îndoiești”⁶⁸. Schimbările percepției asupra categoriilor au avut drept consecință majoră tocmai „respingerea considerațiilor bazate pe noțiunile de valoare, perfecțiune, armonie, sens sau scop și, în cele din urmă, devalorizarea completă a Ființei, divorțul total între lumea valorilor și lume faptelor”⁶⁹.

Pentru a înțelege o comunitate în sensul de apropiere a viziunii acesteia, este necesară accederea la sistemele de reprezentări existențiale⁷⁰. Întâlnirea cu o altă cultură îndepărtată, precum este cea mexicană, necesită o descentrare și o recentrare ulterioară pentru înțelegerea tocmai a acestor reprezentări existențiale înscrise într-o viziune culturală ce comunică cu restul culturilor prin elemente-punte sau elemente-ritual ce străbat nivelurile de reprezentare ale fiecărei culturi și care se unesc/reflectă în ceea ce este transcultural.

Ritualul este parte a matricei, generator și mediator al interacției; este o reprezentare lucrătoare care favorizează un timp al deschiderii și toleranței necesare înțelegerii, este mediere între forțele ambivalente ale universului, o structură interioară și exterioară, totodată. Simbolul ritualic este purtător de două chipuri: deja-manifestatul și încă-nu manifestatul, actualizare și potențializare. În acest sens, ritualul este o experiență a întâlnirii unificatoare a omului, interiorul său cu exteriorul său, precum și o punere în discuție a legăturii dintre subiect și obiect.

Abuzul tehnostiinței în viața omului poate fi asemănată imaginii trupului viu asupra căruia medicul Herofilus își exercită experimentele, încercând să afle „secretul vieții și al morții în măruntaiele acestui om”, până ce acesta își pierde viața⁷¹. Nivelurilor înstrăinării: de sine (la nivelul identității și al cunoașterii de sine), de magister (la nivelul alterității superioare pentru a trezi „centrul vital al ființei omenești”), de transcendent (desacralizarea, experimentul nesfârșit) le corespund, ca soluții în oglindă, nivelurile de reprezentare ritualice: nivelul biologic - ființa umană fiind purtătoare de informație ritualică, nivelul conștientizării ritualice prin participare la ritual și nivelul meditației deschise, manifestare pleneră a noii spiritualități a cosmodernității.

Reprezentarea este recunoaștere a imaginilor, ceremoniei, cântecului și descântecului, dansului, jocului, portului și credințelor în mod mijlocit sau nemijlocit, este *vorbirea despre moarte*,

⁶⁷ În acest sens, de consultat Irina Rotaru, „Despre adevărul artei: trei repere fenomenologice”. In: *Hermeneia, revista de studii și cercetări hermeneutice, Artă și interpretare*, nr. 7, 2007, pp. 60-70.

⁶⁸ Interviu cu dr. Constantin Aslam, profesor de filosofie la Universitatea Națională de Arte din București, 18 fev. 2014.

⁶⁹ Alexandre Koyre, 1997, pp. 5-7.

⁷⁰ Interviu cu dr. Constantin Aslam, profesor de filosofie la Universitatea Națională de Arte din București, 18 fev. 2014.

⁷¹ Vintilă Horia, 1990, p. 143.

o dublă absență, vorbirea despre ceea ce încă nu s-a desfășurat pe sine și care întrerupe mersul existenței celui care vorbește despre ea.

Trecerea de la prezență la reprezentarea nevăzutului, neînfățișatului, nedesfășuratului este sensul transreprezentării. Relația este o apropiere, o îmbinare a unui timp cu altul, o vibrație care se manifestă plenar în condițiile în care întreg universul *este* vibrație, corzi vibrante care populează întreg spațiu-timpul.

Reprezentarea este un instrument ritualic prin care comunică și se comunică sensul lumii de dincolo și al renașterii spirituale și umane. A intra în comunicare cu o anumită reprezentare (a vibra) înseamnă a-i face loc în interiorul tău pentru ca sensul să te locuiască, este o conectare sub forma unor desfășurări de sens: *gând-simțire* dinspre imagine și spre respectiva reprezentare. Este poetica reprezentării, relația dintre lucruri. Ființa primește sensul, acesta o locuiește, pentru ca ea să-l transmită mai departe îmbogățit sau sărăcit, după nivelul de înțelegere al primitivului.

Reprezentarea tanatologică la care facem referință este lucrătoare și integratoare, întrucât ceremonialul este însuflețit de cel care-l privește, întâlnind totodată privirea celui care l-a creat. Drumul privitorului către reprezentare este acela pe care un vizitator îl realizează într-un spațiu sacru, traseu viu de înțelegere și cuprindere.

1.3. Surse și resurse ale *renovării* ființei

Hermeneutica transdisciplinară înscrie vorbirea despre moarte în miezul cunoașterii, așezând în dialog cosmodernitatea și cosmoviziunea (rânduiala și armonia unei viziuni culturale tradiționale) prin apropierea unor valori comune și expresii existențiale unificate: *a simți-a gândi, a fi-a avea*; descrie urcușul și traversarea, interogarea și răspântia unui drum lucrător și tainic. Temelia lucrării și adevărurile ei s-au înălțat pe măsura parcurgerii drumului. Pentru a nu cădea în tentația antropologilor de a inventa concepte în care să așeze conținuturile spirituale ale unei culturi și experiențiale proprii (tentația Levi-Strauss) este de preferat desfășurarea nodală a sensului cu care a fost investită o reprezentare (soluția lui Marcel Mauss⁷²), căci tradiția are propriile forme de a numi fenomenele rituale.

Alegerea acestei teme a fost determinată de un șir de situații, întâmplări și întâlniri admirabile. Primele conversații în limba spaniolă cu fratele meu, primele experiențe relaționate cu tema morții pe care le-am trăit în Dragomirești-Vale alături de bunica Margareta și de mătușa mea, Stela Marin, satul în care am copilărit, au reprezentat adevăratele începuturi. În sat, moartea era integrată organic în viața oamenilor, în rost și rânduială.

Am căutat, în ambele spații culturale, acele locuri în care s-a păstrat vigoarea ritualică și

⁷² Ofelia Văduva, 1997, p. 34.

forța tradiției. Timpul petrecut în Mexic mi-a dat posibilitatea unei călătorii-recapitulări a vieții cu ajutorul profesorilor și măestrilor de tradiție nahuatl. Maestrul Yoltetezca mi-a oferit această explicație a sensului major al călătoriei, în urma unei întrevederi: „Para mi eres una tejedora de dos culturas, estas amarrando las dos culturas de los dos paises, un corazon cristal, la vientre de luz, lo que esta mas abajo, lo que amarra la tierra, los siete rumbos, la superficie y despues al corazon cristal, donde todo esta fortalecido. Ojala en tu camino se encuentre gente que contemple tu mundo, tu pensamiento”⁷³, adăugând că în tot procesul pe care l-am început, Tezcatlipoca (*oglanda fumegândă*) e prezent, lucrarea internă și oglinda ce transformă, moartea ca transformare.

Depășind vechea formulă a comparatismului și istorismului, cercetarea pe care o propunem nu căutăm să arate sinonimiile culturale și nici desfășurarea lor cronologică, ci procesul reprezentărilor, metamorfoza acestora, modalitatea în care ființa românească și mexicană și-au mărturisit participarea la un univers viu, prin solidaritatea cu întreaga natură, în dualitate cu reprezentările asupra morții ce statornicesc și întemeiază viziunea asupra vieții. Este sensul pe care îl afirma Basarab Nicolescu legat de recunoașterea rolului morții în viața noastră prin care „descoperim dimensiuni nebănuite ale vieții înseși”⁷⁴.

Legăturile culturale interne și cele care trimit la nucleul dur al semnificațiilor universale privitoare la concepția existență-moarte apropie viziunile celor două culturi și ceea ce se află dincolo de acestea două, captând însă esența fiecăreia, ca actualizare a unei potențialități în cadrul unui dialog despre recunoaștere și renovare spirituală (de la *spiritus* care înseamnă „respirație”⁷⁵).

Prin intermediul surselor livrești - documente de antropologie, literatură și filosofie - am intuit și am analizat vecinătățile simbolice și de viziune ale culturii românești și mexicane, pentru ca ulterior, să recurg la cunoașterea *in vivo*, în timpul celor 17 luni petrecute în spațiul mexican, să pot trăi și înțelege cu adevărat apropierea de viziune și de trai între cele două culturi, prin uimire, împărtășire, prin includerea valorilor în demersul meu, realizând corepondența între obiect și subiect, dar și între corp, inimă și minte.

Meditația asupra lumii actuale, în general, și în cele două spații culturale, în particular, având în centru problematica dualității existență-moarte, a determinat o serie de întrebări: Ce este dualitatea și care este sensul ei întemeietor? Unde se plasează reprezentarea morții pe drumul existenței și al cunoașterii ființei umane? Care sunt reprezentările morții prin care viața însăși se

⁷³ „Pentru mine ești o țesătoare a două culturi, unești cele două culturi ale celor două țări, inima cristal, pântecul de lumină, care se află în stratul cel mai adânc, care cel mai mult leagă pământul, cele șapte direcții, suprafața și în final inima cristal, unde totul se întemeiază/ fortifică. Sper să întâlnești în drumul tău persoane care să contemple lumea ta, gândurile tale”, Interviu cu maestrul Yoltetezca, Ihuatlancillo, Veracruz (Mexic), 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁷⁴ Basarab Nicolescu, 1999, p. 56.

⁷⁵ <http://etimologias.dechile.net/?espi.ritu>, consultat în data de 11 august 2013

afirmă în cele două spații culturale? Cum privim și cum înțelegem cultura Celuilalt din perspectiva transdisciplinarității? Ce este transculturalul? Care este impactul vorbirii despre moarte pentru omul actual?

Aceste întrebări au stat la baza formulării *obiectivului general* al lucrării: conturarea unei hermeneutici tradisciplinare a reprezentării *morții creatoare de viață* în spațiul cultural mexican și spațiul cultural românesc, dinspre Celălalt spre noi înșine.

De aici, considerăm că obiectivele specifice necesare realizării tezei sunt:

1. identificarea locului reflecției asupra morții în cadrul cunoașterii lumii actuale;
2. identificarea sensurilor întemeietoare ale triadei viață-moarte-renaștere în cadrul cosmodernității și cosmoviziunii;
3. identificarea terțului în dialogul dintre cele două spații din perspectiva transreprezentării, transculturalului, a *vorbirii despre moarte* și a tanatomorfozei.

Cercetarea în bibliotecile universitare și în institutele de antropologie și istorie din ambele spații a fost secondată permanent de cunoașterea vie, de observație directă și participare; de dialogul cu profesorii și doctorii în antropologie și semiologie, cu maeștrii de tradiție, cu bătrânele satului și cunoscători recunoscuți sau anonimi ai culturii tradiționale. În acest sens, s-au realizat înregistrări care au dezvoltat tema vieții în dualitatea sa: existență și moarte, viață ceremonială, arborele vieții personale și comunitare. Unele interviuri au fost însoțite de înregistrări video și de fotografii. În participarea directă și în interviuri, o importanță deosebită a fost acordată gesturilor, expresiilor ce completează informația muncii de teren: discursul și confesiunea.

Argumente privind necesitatea interviurilor practicate în cadrul unei cercetări avem de la începutul secolului trecut. Ovid Densușianu considera că moștenirea basmelor și a credințelor religioase trebuie permanent completată de explorarea realității de teren „partea vie, veșnic în mișcare”, adică tot ceea ce locuitorul crede și gândește despre acestea și despre actualitate⁷⁶.

În procesul de aprofundare a informației primite, am avut oportunitatea să petrec mai mult timp în preajma persoanelor intervievate pentru a înțelege mecanismele subtile care leagă concepția despre existență (obiceiurile casnice, rolul fiecărui membru al familiei, repartizarea sarcinilor într-o comunitate) de concepția despre moarte. În procesul de scriere a tezei, am menținut contactul cu persoanele intervievate, având astfel posibilitatea revenirii, clarificării și aprofundării aspectelor tezei.

Interviurile din spațiul românesc au fost realizate cu locuitori ai satelelor din Teleorman, Giurgiu, Vaslui, precum și cu reprezentanți ai tradiției și coordonatori ai proiectelor de cercetare

⁷⁶ Ovid Densușianu, 1966, p. 44.

(Ion Ghinoiu) pentru a putea clarifica și verifica actualitatea datelor de teren, comparându-le, în cazul celor trei zone, în principal, cu cele cinci volume de sinteză ale Institutului de Etnografie, *Sărbători și obiceiuri*, coordonate de Ion Ghinoiu. În spațiul mexican, au fost realizate interviuri în comunitățile din statele Veracruz (tradițiile nahuatl și totonacă), Oaxaca (tradițiile mixtecă, zapotecă, triquis) și Ciudad de Mexico (tradiția nahuatl), Chiapas (tradiția maya tseltal, tsotsil, zoque, tojol-ab'al, tojolabal). Plecând de aici, s-a dorit identificarea unui mecanism comun al reprezentării și viziunii tanatologice din întreg spațiul mexican.

Întreaga lucrare are în vedere *ternarul* cunoaștere-înțelegere-trăire, *ternarul* reprezentare/recunoaștere, limbaj, confuzie și *ternarul* imaginație - imaginar - imaginal.

1.4. Ternarul cunoaștere-înțelegere-trăire (Ce)

Ce (unu). Începutul și originea drumului. Calea către o țintă. Intenția și atenția acordată urcușului, transformării, schimbării și închiderii ciclurilor.

În poemul poetului persan Attar, intitulat "Graiul păsărilor", după ce străbăt târâmurii primejdioase pentru a-și găsi Simurgul (conducătorul), păsările ajung înaintea celei din urmă văi, locul în care este și noapte, și zi în același timp, unde a fi muritor și veșnic sau a fi în centru și la periferia acestuia este totuna, este *valea* în care *uimirea* preia frâiele contradicției instituite la nivelul familiarității pentru a așeza înțelegerea omului pe o treaptă cu mult mai înaltă. La finalul călătoriei, păsările își întâlnesc conducătorul care nu este altceva decât oglinda tuturor păsărilor⁷⁷. Ființa se poziționează, astfel, între cunoașterea și înțelegerea exteriorului și a interiorului, esențială fiind trăirea lor în acord și în dialog neîntrerupt.

Ternarul cunoaștere-înțelegere-trăire corespunde primei trepte, *Ce (unu)*, drumului cunoașterii ca transformare. *Ce (unu)* este originea a tot ce există, unitatea corpului uman și a părților sale. *Ce* călăuzește drumeții care au pornit în zori de zi pentru înfăptuirea lucrurilor⁷⁸, este „el trabajo en union buscando objetivos comunes con la capacidad, la energia y la sutileza para unir criterios”⁷⁹.

Originea drumului nu este totuna cu începutul acestuia, care are un evident caracter istoric. Karl Theodor Jaspers trasează această diferență în studiul său asupra originii filosofiei, origine legată de uimire, îndoială și experimentarea unor situații-limită, de conștiința pierderii de sine

⁷⁷ Basarab Nicolescu, 1999, p. 79.

⁷⁸ Arturo Meza, 1999, pp. 96-97.

⁷⁹ „lucrarea în armonie, căutând aceleași obiecte cu destoinicie, energie și subtilitate, pentru a uni punctele de vedere”, Arturo Meza, 1999, p. 97, traducerea îmi aparține.

pentru dobândirea cunoașterii și regăsirii de sine.⁸⁰

Drumul este *ollin* (mișcare) și *tlawepalistli* (transformare), începe cu „intenția (una preparación personal, una depuración de uno mismo, de lo que no es”⁸¹), pregătirea, veghea (*vigilia*), străbaterea căii cu atenție. Atenția este complementară caracterului dispersant al intenției, pe care o redresează continuu, oprindu-i orice fel de „evadare laterală”⁸².

Intenția instituie un moment de criză, *krisis*, cuvânt ale cărui semnificații sunt relaționate cu „juicio”, „separación”, „algo que se rompe”, dar și cu „elección”⁸³. Este momentul discernământului, al trezirii dintr-o *absență* a întrebării legate de dualitatea existență-moarte, de integrarea temelor ce au fost separate injust, filosofia mișcându-se timp de jumătate de mileniu în jurul ideii de subiect și obiect, de opoziții binare interminabile și de ascundere a temei morții sau reducerii sale la un sfârșit banal sau catastrofal (nenumăratele scenarii ale sfârșitului lumii). Ființa și neființa sunt cuprinse în conceptul de fire, cuvânt format de la verbul *a fi*, care totodată “dă totuși socoteală de a nu fi”⁸⁴. Existența omului se poate reprezenta printr-un drum în spirală ce se desfășoară și se înfășoară, deschizând perioade și închizând altele.

Moartea nu este înțeleasă ca un capăt al drumului, ci un permanent însoțitor ritualic pentru trecerea la un nivel la altul de cunoaștere și existență. Fără această trecere, oamenii ar stagna pe un singur nivel, unde „se găsesc gatainstalați în gatagăsit”, adică „gatamort”⁸⁵. Adevăratul început al oricărei biografii este moartea, pentru că sensul vieții, semnificația ei profundă poate fi formulată doar odată cu ieșirea din timp, un trecut „spre care prezentul aruncă lumini schimbătoare”⁸⁶.

Tensiunea între omogenitatea confortabilă a mitizării trecutului și eterogenitatea incertă a viitorului poate fi creatoare de viață dacă se construiește pe principiul *aici și acum*, cum este cel al filosofiei prehispanice. Reprezentările dualității existență-moarte (schimbare, transformare, transfigurare) sunt, mai degrabă, procese în sensul metamorfozei și metaforei deschiderii foilor de ceapă, dinspre actual/ vizibil spre începuturi/ ascuns, de la metafora craniului elegant și vesel creat de gravorul mexican Jose Guadalupe Posada, Catrina, la *tzompantli*, zidul prehispanic al craniilor umane. Această perspectivă, dinspre timpul prezent spre trecut, se extinde și la istoria omenirii, „istoria reconstrucțiilor noastre, așadar, este istoria ființei noastre”⁸⁷.

Drumul cunoașterii este, totodată, un drum spre sine. Îndemnul grecesc γνωθι σεαυτόν

⁸⁰ Karl Jaspers, 1986, pp. 5-12.

⁸¹ „o pregătire personală, o purificare a unuia însuși, de ceea ce nu e”. Interviu cu Isaac Antonio Gutiérrez Bonilla, Xalapa, 6 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁸² Mihai Șora, 1978, pp. 44-45.

⁸³ <http://etimologias.dechile.net/?crisis>, consultat în data de 11 august 2013.

⁸⁴ Constantin Noica, 2011, p. 46.

⁸⁵ Mihai Șora, 1978, p. 84.

⁸⁶ Matei Călinescu, 2003, p. 7.

⁸⁷ Gheorghe Vlăduțescu, 1990, p. 8.

(cunoaște-te pe tine însuși) are un corespondent în limba și viziunea nahuatl *ximiximati*⁸⁸, a se cunoaște pe sine însuși prin a cunoaște mortalitatea, este oglinda pe care Tezcatlipoca o așază în fața lui Quetzalcoatl și îi cere să privească în adâncul său, spre realitatea adevărată. Acest însemn se regăsește în literatura patristică, în special la Sf. Vasile cel Mare și implică o mișcare de interiorizare a lucrurilor exterioare și totodată o căutare a sinelui, ca dublă oglindire și asumare.

Re-învățarea transdisciplinară înseamnă „a învăța să cunoști” prin crearea punților, „a învăța să faci” în sensul de *poiein*, „a crea, a scoate la iveală potențialitățile creative” ale unei „meserii întrețesute”, „a învăța să trăiești alături de ceilalți” („a te recunoaște pe tine însuși în chipul celuilalt”) și „a învăța să fim”, ce ține de urcușul fiecăruia, locul bun în lume⁸⁹.

Mircea Eliade, atrăgând atenția asupra transpunerilor ritualului în literatură prin legătura ce se realizează între tema inițiativă specifică ritualului (străbaterea drumului către o țintă) și tema literară a înțierii (traversarea obstacolelor și primejdiilor spre dobândirea a ceva)⁹⁰ scoate în evidență importanța ritualului pentru *ieșirea (...) din moarte*⁹¹. Eroii civilizatori, eroii epopeelor și basmelor călătoresc departe pentru a ajunge la cunoașterea de sine; eroii ne vorbesc despre om și călătoria sa în lume ca despre un drum întreprins în spații îndepărtate sau pe căi necesar ocolite, trecând printr-un șir lung de morți și învieri, omul fiind însoțit întotdeauna de reprezentări în sensul larg pe care-l dăm termenului în această lucrare - imagine, vorbire, simbol, gest, cântec și dans, spectacol, ritual, ceremonie. Drumul - pe care eroul îl parcurge traversând cumpenele vieții până la echilibrarea forțelor inegale ale lumii - este viața însăși.

Există, în dualitate cu Valea Uimirii, o altă vale, cea a Plângerii, din basmul românesc *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte*. Valea Plângerii este însă tărâmul din care se alunecă pe scara timpului, este întoarcerea în punctul de plecare a unui destin ce poartă în sine un dar ce trebuie întors în lume: energia primul suflu, gest echivalent cu întâlnirea propriei morți: moartea moare, paradoxal, odată cu omul.

Contemplarea Văii Uimirii este momentul întâlnirii *față către față* (Sf. Pavel, I Cor. 13, 12) a celor 30 de păsări cu ele însele, contemplarea este clipa în care oamenii se întâlnesc în vorbă, gând și faptă.

Pe măsură ce parcurge drumul, omul contemplă, și, în aceeași măsură, locuindu-se, în contemplare, străbate căi nebănuite. Este zona unde totul rămâne deschis, unde am putea rosti precum Alexander von Humboldt, făcând referire la vechiul tărâm Anahuac al prehispanității,

⁸⁸ Patrick Johansson K., *La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica*. In: *Estudios de Cultura Nahuatl*, no. 43, enero-junio 2012, p. 55.

⁸⁹ Basarab Nicolescu, 1999, pp. 34-35

⁹⁰ Mircea Eliade, 1992d, pp. 112-117.

⁹¹ idem, p. 118.

„Viajero: has llegado a la región más transparente del aire”⁹².

Cunoașterea înseamnă eliberarea ființei creative, este locul unde se întâlnesc și se încrucișează punctele de vedere, dar și energiile, este *ohmaxac*, *onepanco* sau *omaxalli*, intersecția.

Moartea este percepută ca un hotar, dar în înțelesul dat de Constantin Noica, un hotar care nu este nicidecum capăt sau margine, ci, precum orizontul, deschide, îndrăznim să spunem, desfășoară ceea ce hotărânicește⁹³.

În cultura tradițională nahuatl, există concepția –împărtășită de maestrul José Islas - că există două feluri de cunoaștere: una reprezentată de trestia de zahăr (*caña*), care este plină în interior și totodată în interior își caută înțelegerea și resursele de cercetare a realității, și cealaltă, reprezentată de *carrizo*, rogozul gol pe dinăuntru, care are nevoie permanentă să primească din afara sa, să se umple permanent de cunoaștere. În procesul de învățare, lupta fiecăruia este diferită, pentru că nevoia interioară și raportarea la realitate sunt diferite.

1.5. Ternarul reprezentare – limbaj - confuzie

„Viața noastră este astfel nesfârșită după cum câmpul nostru vizual este fără limite”

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*

În concepția lui Ludwig Wittgenstein, totul este precedat de existența cuvintelor, toate problemele se rezolvă în interiorul limbajului, întrucât suntem captivi acestuia. Filosofia este, astfel, o „practică terapeutică”, cu scopul de a dezvrăji gândirea de capacanele limbajului, „adică de ciocnirile care survin fără să ne dăm seama între subînțelesurile jocurilor noastre de limbaj” , și tocmai aici, identifică Malherbe „o întreagă practică a terțului inclus”⁹⁴. Ceea ce trebuie cercetat este, de fapt, *practica vorbirii*, adică diferitele feluri de viață, iar pentru acest lucru, este necesar „un exercițiu avansat de descentrare și de critică fără de care nu poți ajunge la aceste niveluri”⁹⁵.

Teoria cunoașterii, teoria imaginii, adică a tabloului, propusă de Wittgenstein, tratează imaginea ca „model al realității”, în baza unui izomorfism „între structura propozițiilor limbajului ideal și structura faptelor descrise”, fără a pune semnul egal între acestea, pentru că propoziția nu poate spune ce are în comun cu realitatea pe care o reprezintă, ci doar arată, întrucât referirea nu se face în mod direct la fapte, ci la „modul de a vorbi despre ele”⁹⁶, astfel că toate neînțelegerile și

⁹² „Călătorule, ai ajuns pe tărâmul unde aerul este cel mai limpede cu putință”, Vicente Quirarte, *El nacimiento de Carlos Fuentes*. In: Carlos Fuentes, *La región más transparente*, 2008, p. L, traducerea îmi aparține.

⁹³ Constantin Noica, 2011, p. 210.

⁹⁴ Jean-Francois Malherbe, *Schiță pentru o istorie a eticii după măsura „terțului inclus”*. În: *La confluencia a două culturi: Lupasco astăzi*, 2010, p. 45.

⁹⁵ Interviu cu Dr .Constantin Aslam, profesor de filosofie la Universitatea Națională de Arte din București, 18 februarie 2014.

⁹⁶ http://www.caslam.ro/docs/curs_filosofie.pdf, consultat în data de 6 noiembrie 2014.

problemele își au cauza în limbaj, în felul în care acesta este folosit⁹⁷.

În interpretare gadameriană, reprezentarea nu se identifică cu ideea reprezentată, ci arată spre aceasta; reprezentarea este recunoaștere în sensul dualității, o descriere a lumii, proiecție (în sensul de expresie, exteriorizarea presiunii interioare) și introiecție a lumii în interiorul ființei, precum și mecanismul ritualic implicit de traversare.

Argumentul reprezentării: Proiecția celuilalt sau oglindirea - *alteritatea adăpostită*, intrinsecă - *eu sunt tu*.

Argumentul lingvistic are în vedere cunoașterea acelor rădăcini lingvistice care se apropie în chip autentic de viziunea unor culturi pentru a înțelege și surprinde ce se află între cuvinte și dincolo de ele, în articulația lor. Rădăcinile vechi ale limbii - etimologii latine, grecești și prehispanice, cu precădere nahuatl și maya, vorbite și astăzi în Mexic - sunt reprezentări-instrumente la care vom recurge constant deoarece ne oferă o imagine mai clară a sensurilor profunde ale cuvintelor și, deci, ale reprezentării realității, în mod implicit. Acestea reflectă adevărata gândire întemeietoare, caracterizată deopotrivă prin rigoare și uimire, utilizând metafora și paradoxul în descrierea și reprezentarea lumii. Limbajul este legat în mod profund de realitatea culturală în care s-a format, este „locul de întâlnire între continuu și discontinuu, între viu și gânditor, actualizare și potențializare, omogenitate și eterogenitate. Limbajul este un adevărat fenomen cuantic”⁹⁸.

Potrivirea (*encajar*) reprezentărilor și credințelor după adevărul și limba străinului (limba spaniolă pentru lumea prehispanică) constrânge, oprimă și deformează până la anulare adevărurile proprii, născute și înscrise într-un orizont, în continuă prefacere în funcție de nevoile identității culturale. Înțelegându-le însă nu ca opoziții, ci ca niveluri de realitate diferite (lumea europeană și lumea prehispanică, lumea romană și cea geto-dacă), conflictul se suspendă.

Tot astfel, logica cuantică implică un alt nivel de realitate și un alt limbaj decât cele cunoscute până acum, determinate de marile schimbări ale secolului XX, dintre care principiul complementarității la Niels Bohr, ideea fundamentală a lui Alfred Korzybski că orice lucru este contrariul său, logica antagonismului energetic a lui Lupașcu, propozițiile lui Gödel despre indecidabil și teoria sistemelor deschise (deținătoare de *poesis*), autoreferențialul, gândirea sistemică (Ludwig von Bertalanffy) și non-separabilitatea sistemelor, conceptul de indeterminare a lui Heisenberg, principiul de excluziune a lui Pauli. Toate acestea au avut rezonanțe și au vibrat în toate domeniile cunoașterii, creând astfel un nou nivel de realitate, un nou limbaj adecvat viziunii noi asupra lumii.

⁹⁷ http://www.caslam.ro/docs/curs_filosofie.pdf, consultat în data de 6 noiembrie 2014.

⁹⁸ Basarab Nicolescu, 2007, p. 309.

Trupul este filtrul, este cel care percepe cel mai intens realitatea, el „știe mai mult”, literatura fiind astfel un pariu de „a scrie trupul, fără a-l alfabetiza”⁹⁹. Iar scrierea nu este decât explicarea, desfășurarea lumii. Prin scris și, în special, într-un jurnal, „eul se depliază, ca eu care se multiplică”¹⁰⁰, se arată pe sine până la ipostaza ultimă, a morții.

Nikola Milošević atribuie imaginarului o funcție antropologică. Autorul consideră că antropologia literaturii se explică prin necesitatea ființei umane de a realiza o extindere, o dedublare și o reproducere în imaginar. Literatura relevă astfel structura de adâncime care instituie reacțiile și ritualurile la nivelul societății¹⁰¹. Imaginarul determină în același spațiu creativ sentimente de neliniște legate de finitudinea ființei umane, dar și de speranță a posibilei completitudini¹⁰².

Una din formele de reprezentare a dualității existență-moarte este scrisul, mai precis, legătura intimă dintre scris și moarte. Există o complicitate între scriitor și „pântecul luminos al colii de hârtie” care înghite viața celui ce scrie și care, la rândul lui, închide lumea înconjurătoare¹⁰³, mai cu seamă pentru că „pofa de scris este thanatică, pentru că ea înscenează în pagină utopia lumii de dincolo. Scrisul este această lume. Lumea de dincolo de mâna care se zbate sub ochi pentru a prinde conturul literelor. Aceasta este marginea, această mână. Mâna mea dreaptă ca linie de separație”¹⁰⁴.

Trupul este însă cel care devine un instrument de explorare a spiritualității, de explorare lăuntrică în sensul castanedian care să modifice și să dea o altă direcție realității exterioare. Trupul conectează ființa umană la energiile văzute și cele nevăzute. Ideea trupului ca instrument este regăsită și în arhitectura simbolică a Annei de Souzenelle, unde trupul este laborator și totodată lucrarea în sine a fiecăruia, a devenirii sale¹⁰⁵.

Între a participa și a observa/ analiza, este important să existe o clarificare a ceea ce vrea antropologul să facă, a observa însemnând a desface „întregul unitar al Universului” și a elibera paradoxurile, în contextul legăturii strânse între ființă și obiectul observației sale în termeni de influență și creație¹⁰⁶.

Clifford Geertz (*The Anthropologist as Author*, 1988) apropie antropologia de literatură, optând pentru antropologia interpretativă care-și propune să identifice formele simbolice călăuzitoare ale culturii, unde cultura este asociată unui text ale cărui scriere și descriere presupun călătoria la fața locului, lucru care permite realizarea unei *descrieri dense* a contextului și a tuturor

⁹⁹ Gheorghe Crăciun, 2006, p. 21

¹⁰⁰ idem, p. 71

¹⁰¹ Nikola Milošević, 1983, V-VII.

¹⁰² Jean Burgos, 2003, p. 39.

¹⁰³ Gheorghe Crăciun, 2006, p. 33.

¹⁰⁴ idem, p. 33.

¹⁰⁵ Annick de Souzenelle, 1999, p. 55.

¹⁰⁶ Stanislav Grof, 2007, p. 79.

performerilor ritualului și așezarea acestuia în contextul major al reprezentărilor și relațiilor simbolice.

Departate de a-și fi construit niște reguli dictatoriale, antropologia și literatura au trăit, poate, cel mai intens mișcarea ideilor, morfologia stărilor de spirit ale epocilor. Antropologia poetică încearcă astfel să redea reprezentări cât mai apropiate de *realul-realitate* (Juan Carlos Olivares Toledo, *El umbral Roto: escritos en antropología poética*, 1995), în termenii unei rigori poetice.

Utilizarea figurilor de stil, spre exemplu, nu este o preluare a instrumentelor specifice literaturii într-o cercetare științifică, ci este mai degrabă traducerea cât mai fidelă și mai riguroasă a înregistrării, consemnării datelor de pe teren. Tensiunea pe care am identificat-o în cazul ritualului, există și în procesul metaforic și de simbolizare, ca tensiune vie, reflexivă. Ea include mecanismele de traversare ale ritualului. A descrie această tensiune înseamnă a descrie ceea ce Prattis numea „breșa lingvistică”, o parte foarte importantă pe care limbajul cotidian și cel științific o pierd. În acest sens, omul este „cel mai important și mai complet simbol”, ființa care și-a perfecționat arta simbolizării sinelui și a habitatului, cel care creează și „suportă” această simbolizare¹⁰⁷.

Iván Carrasco M. consideră că antropologia poetică este „una textualidad multifacética”¹⁰⁸, în sensul în care textul acompaniază exploratorul realității pe drumul său. Finalitatea este aceea de a vorbi despre sine pornind de la altul sau, cum afirma Francisco Gallardo în articolul său, *Cruzando a través desde el otro lado*, („Traversând dinspre cealaltă parte”), rezolvând astfel o tensiune la nivelul canoanelor antropologice și literare, creând o *teoría de frontera* („teorie a frontierei”). Autorii antropologiei poetice caută o nouă formă de discurs, o reflecție antropologică, în sensul în care percepem realitatea învățând „ce să percepem”¹⁰⁹. Antropologia poetică este cea care pune, astfel, sub semnul întrebării reprezentările asupra lumii, asupra cuvintelor și simbolurilor care o descriu.

Mișcarea aceasta inversă dinspre celălalt spre propria persoană este specifică ritualului, interiorizării ceremonialului ce reface mitul, ce reia povestea umană de fiecare dată pentru a identifica locul și sensul său în această lume. Există o tensiune a discursului antropologiei literare, care se reflectă în dimensiunea sa poetică și în cea antropologică deopotrivă, așezând poezia printre reprezentările importante ale unei civilizații, cele ce radiografiază haosul trăirilor și tensiunilor pentru a le reda ordinea (adică înțelegerea) și pentru a re-crea realitatea.

Alteritatea nu poate fi prezentată dintr-un singur unghi, ea este evident multireprezentățională. În același timp, discursul polifonic pare o necesitate a ființei umane actuale

¹⁰⁷ Vintilă Mihăilescu, 2009, p. 37.

¹⁰⁸ „o textualitate multifacetică”, Iván Carrasco M., *La antropología poética como mutación disciplinaria*, http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132003003800001, consultată în data de 19 fev. 2012.

¹⁰⁹ Carlos Castaneda, 2000b, p. 53.

de a-și regăsi identitățile în spații culturale diferite.

Ajungând la o nouă treaptă de dezvoltare a instrumentelor de observare a naturii, astăzi trăim în cadrul unei noi mitologii, unde *agonia* („înfrentarea”) se poartă acum în Univers. Sistemul nostru solar este înscris într-un univers permanent în mișcare, străbătut de forțe ambivalente, de integrare și dezintegrare. În această nouă mitologie a universului există numeroase reprezentări integratoare: creșe stelare, pitica brună, pitica albă, giganta roșie (prefigurare a Soarelui mort), pulsarii, găurile negre, „spuma cosmică” (John Archibald Wheeler).

Limbajul hermeneutic este instrument de interogare, afirmare, dar și mărturisire a ceea ce a fost găsit. Experiența transdisciplinarității nu poate fi descrisă în limbajul comun, disciplinar. Reducerea la limbaj creează contradicții sau o traducere a experienței în limbaj neadecvat. Acest transfer din planul existenței în planul limbajului este un compromis al contradicției. În acest sens, este necesară „unificarea a ceea ce știu cu ceea ce sunt” (îndemnul profesorului Basarab Nicolescu), precum și unitatea cunoașterii, o cunoaștere deschisă orientată spre participare și solidaritate, spre uimire și nădejde: cunoașterea fiind interioară (doar interioară, este moartă) și exterioară (doar exterioară, este goală).¹¹⁰ Confuzia este legată de neîmpărtășirea aceluiași tip de dicționar de termeni, de separarea lucrurilor ce trebuie înțelese împreună, intelectual și afectiv.

Așezăm astfel o seamă de interogații în inima și mintea omului tehnocrat, în inima și mintea omului de știință, ce a inventat instrumente de explorare a distanțelor și obiectelor cosmice, apropiindu-și-le, lărgind însă distanța dintre sine și Celălalt și în inima și mintea omului de azi, stânjenit de fiecare dată când se aduce în discuție chiar și cuvântul „moarte”.

Fragmentarea cunoașterii în discipline și închiderea specialiștilor în cadrul frontierelor acestora au dus la specializarea terminologică și de aici la fragmentarea existenței, gândirii și vederii omului. Fiecare ființă este conștientă de *umwelt*-ul său (David M. Eagleman), de fragmentul de realitate pe care îl percepe într-un anumit fel și presupune că acesta este adevărata natură a Realității, pentru că este singura formă la care are acces, care îi este prezentată sau re-prezentată. Prin transreprezentare, ființa are acces la o perspectivă transversală în care se include, la care participă și asupra căreia meditează.

Hermeneutica reprezentărilor tanatologice nu înseamnă reluarea unor concepte sau termeni vechi într-o nouă ordine, ci reîntoarcerea la forța și sensul prime ale conceptului. Pentru înțelegerea lumii de astăzi, este necesară cunoașterea stratului formator, desfășurarea acestuia în spațiu-timp, precum și a ceea ce s-a pierdut în desfășurarea devenirii și a ceea ce este necesar omului actual.

Vorbirea despre moarte, acest *thanato-logos*, cunoaște, în această lucrare, mai multe

¹¹⁰ Basarab Nicolescu, *Curs de transdisciplinaritate*, aprilie-mai 2010, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

înfățișări: închiderea ciclurilor și etapelor, purificare, arderea etapelor și depășirea obstacolelor, schimbarea chipului, schimbarea statutului, schimbarea numelui, moartea în pântecul temazcalului, călătoria în lumea de dincolo prin porțile lumești sau prin cele nelumești; moartea ca născătoare a transformării continue a ceea ce ești spre ceea ce te-a afirmat sau te-a „împat” („aruncat”) în lume.

Hermeneutica forează în adâncul cuvântului, pe urmele poeticului, însoțit de propria interogație existențială. În încercarea de a traduce dintr-o limbă în altă limbă, există și o trădare, întrucât totul se face sub semnul aproximativului, tocmai pentru că mesajul se formează din pauza dintre cuvinte, propoziții. Taina nu se află în cuvinte, ci în repetatele desfășurări și înfășurări ale acestora, în tăcerea dintre ele, în articulația dualității, în nod, în gestul și rostul nodului.

Pentru a pătrunde și a te lăsa locuit de adevărul Celuilalt, este necesară descentrarea, un exercițiu de umilință și flexibilitate, recunoașterea faptului că cercetătorul, inițial, nu știe nimic din ceea ce ar trebui *să vadă* și totodată acesta învață să-și cunoască propria cultură din perspectiva Celuilalt pentru a o înțelege mai bine.

Dincolo de beneficiile dialogului pluricultural (a se uita în oglinda celuilalt, a interpreta cultura celuilalt de către propria cultură¹¹¹), sau de interculturalitate „trăsăturile chipului Celuilalt ne permit să ne cunoaștem mai bine propriul chip”, primind viziuni și aspecte fundamentale noi, transculturalul reușește cu adevărat o „deschidere a culturilor către ceea ce le traversează și trece dincolo de ele”¹¹².

1.6. Ternarul imaginație - imaginar - imaginal

Sufletul însuși, în concepția lui Lupașcu (*L'univers psychique*), este creatorul artei și literaturii „pentru a psihiza universul și a-l absorbi în el însuși prin imaginile și conceptele puterii sale interioare”¹¹³.

În sensul său primar, *imago* este stadiu ultim al transformării (după ou, larvă și pupă), al insectelor antropode¹¹⁴, reprezentare a întregului, așa precum imaginea fluturelui-adult (*imago*) este cea care ocultează pentru neștiutor fostele transformări. Este o „cunoaștere în raport cu starea intermediară”¹¹⁵. În *imago* re-cunoaștem, prin trăire asumată, așa cum, în ritualul așezării mortului-sămânță în pământul-mamă, acceptăm existența de „starea larvară a mortului”, întoarcerea acestuia în starea amorfă, ca pe o „nouă posibilitate de germinare”¹¹⁶. În acest sens, există o „imagine larvară”, interioară, cea care este învăluită, *înfășurată* și care necesită experiența fiecăruia dintre noi

¹¹¹ Basarab Nicolescu, 1999, p. 129.

¹¹² idem, pp. 124-125.

¹¹³ Basarab Nicolescu, 2009, p. 168.

¹¹⁴ <http://dexonline.ro/definitie/imago>, consultat în data de 24 decembrie 2013.

¹¹⁵ Jean-Yves Leloup, 2008, p. 110.

¹¹⁶ Mircea Eliade, 2006, p. 100.

pentru o putea *desfășura* și a-i înțelege mesajul. Utilizată pentru a indica desenul-semn ce se află în interiorul hexagoanelor fagurelui, „imaginea larvară” este folosită în chip desăvârșit ca *impresa* în lucrarea de ceramică „Lada de zestre” (2014) realizată de Valeria Voicu (anexele 3.2.r și 3.2.s.).

Imaginile create de limbaj și imaginile iconice sunt rodul imaginației (de tip mimetic sau de tip creator, vizionar ca „explorare a potențialităților”¹¹⁷, în opinia lui Jean-Jacques Wunenburger, cel care face clarificări importante în privința celor trei termeni *image-imaginație-imaginar*. Wunenburger propune o așezare a imaginii „entre-deux”, *imaginea* fiind mixtă, este „totodată sensibilă și inteligibilă, totodată prezentă și absentă”¹¹⁸. Imaginația este „facultatea de sinteză”¹¹⁹ prin care se adaugă reprezentări la alte reprezentări, iar diversitatea acestora se înscrie într-o singură cunoaștere.

Basarab Nicolescu realizează diferențe subtile între *imaginație*, *imaginar* și *imaginal*. Imaginația este o simplă activitate a psihicului care produce reprezentări, situată pe un nivel de realitate, netraversând celelalte „niveluri de realitate legate prin discontinuitate”, precum este înțeles *imaginarul*. În sens transdisciplinar, mult mai subtil, *imaginarul cuantic*, acest “*imaginar fără image*”, ce corespunde “*imaginarului fondator, adevărat, creator, vizionar*”¹²⁰ (Henry Corbin), este „accesibil omului aflat într-o stare transpsihică, permițându-i contemplarea imaginilor, cunoașterea fără intermediar, față în față”, este intersecția, întâlnirea între zonele de non-rezistență ale Subiectului și Obiectului în misteriosul punct al “plinătății ternare a celui ce privește (Subiectul) și a obiectului privit”¹²¹. Wunenburger leagă *imaginarul* de procesul prin care noi producem sens și valoare, implicând probleme de ordin estetic, epistemologic și axiologic: „Această folosire a lui în domeniul francofon, care a cunoscut un mare succes și în România, cunoaște o înflorire specială în arii culturale precum America Latină sau Extremul Orient unde raționalitatea europeană occidentală a întâlnit tradiții anterioare autohtone, în care imaginile, afectivitatea și sensibilitatea, corpul joacă un rol important”¹²². Despre *imaginal*, termen ce-i aparține lui Henry Corbin, Wunenburger clarifică necesitatea utilizării sale dincolo de ancorarea istorică a conceptului, mai cu seamă deoarece imaginile prezente în marile opere literare sau în *imaginarul colectiv* sunt transpersonale¹²³.

¹¹⁷ Muguraș Constantinescu, „Jean-Jacques Wunenburger: *Prea multe imaginiucid imaginația*”. În: *România literară*, http://www.romlit.ro/jean-jacques_wunenburger_prea_multe_imaginiucid_imaginaia?makePrintable=1, consultat 23 mai 2010.

¹¹⁸ *ibidem*.

¹¹⁹ Jean-Yves Leloup, 2008, p. 160.

¹²⁰ Basarab Nicolescu, 1999, p. 85.

¹²¹ Basarab Nicolescu, *Imaginație, imaginar, imaginal*, <http://www.romaniaculturala.ro/articol.php?cod=7196>, consultat în data de 10 iunie 2013.

¹²² Muguraș Constantinescu, Jean-Jacques Wunenburger: „*Prea multe imaginiucid imaginația*”. În: *România literară*, http://www.romlit.ro/jean-jacques_wunenburger_prea_multe_imaginiucid_imaginaia?makePrintable=1, consultat în data de 23 mai 2010.

¹²³ *ibidem*.

Cele 13 trepte ale cerului

Capitolul II. Ome (doi)

Ome (doi). *Esența dualității și a spiritului. Cosmogonie și cosmoviziune. Punerea de acord pentru înfăptuirea lumii. Adevărul ca întemeiere: ritualul de întemeiere a unui neam, a unei case și construirea de sine. „Intrarea în scoică” și „intrarea în floare”.*

Manifestare a dualității întregii firi și a ființei umane, *Ome* este prezent ca feminitate și masculinitate în tot ceea ce există. *Ometeotl* este esența duală creată de *Ometecuhli* și *Omeciuhuatl*, Domnul și Doamna Dualității. Rostit la începutul și sfârșitul ceremoniei sau cu intenția exprimării „cuvântului înflorit” (*xochitlahtolli*), ce pornește din inimă, *Ometeotl* este esența generatoare, primordială a dualității lumii¹²⁴.

Fiecare element reprezentat conferă forță celuilalt din structura dualității: „La muerte lo veo integrada, como nos decían que la vida y la muerte son contrarios, pero más bien están juntos siempre. Aquí se dice que *Ometeotl* son los opuestos complementarios. Si, son opuestos, pero van juntos, si no, no puede haber nada. Es una metáfora cuando dicen que están peleando los opuestos”¹²⁵.

În concepția nahua din Sierra Norte de Puebla, existența și moartea dau chipul vieții; moartea este un proces „en el que se involucra la vida”; „la prueba mas certera de que los difuntos no estan aun lejos del mundo del hombre”¹²⁶. Respectând tradiția prehispanică, pentru mexicanul de azi, existența și moartea se regăsesc într-un stadiu de îngemănare; esența duală se află în toate, *ome* este relaționat cu *omitl*¹²⁷, oasele ce constituie structura de bază a trupului și partea sa nemuritoare.

Dualitatea este ilustrată în spațiul românesc în desenele țesute pe covoare și costumele tradiționale. În analiza pe care o face covorului de la Căușani, Virgil Vasilescu identifică reprezentări ale spiritului dual „ce stă la baza existenței”¹²⁸, prin „semnele dualității: viața (unghiuri roșii, în creștere) și reversul acesteia prin semnul în declin”¹²⁹. Dualul este redat și prin înscrierea

¹²⁴ Arturo Meza, 1999, p. 98.

¹²⁵ „Moartea o văd integrată, cum ne spuneau că viața și moartea sunt contrarii, mai bine spus sunt împreună tot timpul. Aici se spune că *Ometeotl* sunt opozițiile complementare. Da, sunt opuse, dar merg împreună, dacă nu, nu poate fi niciuna. Este o metaforă atunci când se vorbește despre lupta contrariilor”, Interviu cu Isaac Antonio Gutiérrez Bonilla, Xalapa, 6 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹²⁶ „în care este implicată viața”, „dovada cea mai sigură că morții nu sunt atât de departe de lumea omului”, Lourdes Baez. „Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”. In: Lourdes Baez Cubero, Catalina Rodriguez Lazcano, 2008, p. 57, traducerea îmi aparține.

¹²⁷ Arturo Meza, 1999, p. 98.

¹²⁸ Virgil Vasilescu, 1995, p. 157.

¹²⁹ idem, p. 158.

mișcării în cerc, sau mai degrabă intensificarea acesteia prin brațele crucii ce ies în afara cercului, unde mișcarea perpetuă redă „cumpăna sensului dual al existenței”¹³⁰. Cuadratura cercului, reprezentare a cerului și a pământului, este un simbol integrator, precum gestul ritualic de împrejmuire a bisericii în Săptămâna Mare sau hora din jurul gropii și a stâlpului funerar, înrudit cu stâlpul de casă¹³¹.

2.2. Dualitatea cosmogoniei

2.2.1. Dumnezeu, Diavolul și peticul de pământ

Cosmogiunile românești și mexicane sunt geocentrice, creația lumii este împărtășită de Dumnezeu și de Diavol, care **s-au pus de acord** pentru a crea lumea. Cosmogonia românească are la bază ideea așezării lumii în rânduială¹³², facerea și des-facerea lumilor pentru a găsi acel *kosmos* în care ființa umană să aibă **intenția** de a căuta un sens, de a se îngriji de esența sa vitală, de reflectarea divinului în propria existență. Orice formă de ordine implică și dezintegrare, aceasta din urmă fiind văzută ca „poziția logică contrară a ordinii”, constituindu-se într-o relație necesară: „Nici una nu poate fi concepută fără cealaltă”¹³³. Miezul pământului este dual, este apă și foc, având „sarcina de a se înfrâna unul pe altul”¹³⁴, iar eroii basmului trec prin „buricul pământului” din lumea nevăzută în cea văzută și invers, prin „pătișorul de odihnă” făcut de cei doi frați creatori ai lumii pentru a se odihni, Dumnezeu și Diavolul, Fârtatul și Nefârtatul¹³⁵.

În cosmogonia românească, Dumnezeu îi cere Diavolului, Nefârtatul, să coboare în adâncul apelor pentru a lua un pumn de pământ pentru a crea lumea. Diavolul ia peticul de pământ “în numele său”, însă firea (natura) nu-l ajută. După ce Dumnezeu se așază spre a se odihni, diavolul rămâne treaz cu intenția de a-i fura creația. Diavolul încearcă să-și aproprieze creația prin străbatere, dar pământul se mărește sub pașii lui, realizând astfel cele patru direcții cardinale, crucea¹³⁶, semn al dualității primordiale. Într-o subtilă analiză a cumpenei și a dualității Dumnezeu-lume, Bine-Rău, Irina Petraș sintetiza astfel: „În absența dușmanului, a Răului, a amenințării constructive și mobilizatoare, rostul existenței slăbește”¹³⁷.

Co-participant la facerea și re-facerea lumilor este, de obicei, un animal mitic. În *Libro de Chumayel*, cartea mayașă în care este înfățișată crearea lumii, zeitatea *albină* contribuie la

¹³⁰ Virgil Vasilescu, 1995, p. 163.

¹³¹ Ion Pogorilovski, 2001, p. 48.

¹³² Ernest Bernea, 1985, p. 69

¹³³ Friedrich Cramer, 2001, p. 41.

¹³⁴ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 32.

¹³⁵ idem, p. 39.

¹³⁶ Ovidiu Papadima, 1995, p. 23.

¹³⁷ Irina Petraș, 1995, p. 69.

distrugerea, adică refacerea lumii, acoperind ochii, lui Oxlahuntiku¹³⁸, „al creator de los trece cielos”, întunecând lumea, într-o zi în care acesta se unește cu Stăpânul celor nouă niveluri ale lumii de dincolo, Bolontiku¹³⁹, care răpește astfel esența vitală și lasă lumea sleită de puteri¹⁴⁰, unirea spațiilor complementare fiind asociată cu moartea lumii, iar viața, cu desprinderea din această unire.

Lumea românească a fost creată de Dumnezeu cu ajutorul *albinei* care fură taina ariciului, precum tinerele femei ce trebuie să fure cuvintele descântecului. Albina este, alături de fluturi, o reprezentare a sufletului, fiind și cea care-l ajută pe eroul basmelor românești să străbată obstacolele în desăvârșirea de sine. *Ariciul* este făurarul, co-participant la creație alături de Dumnezeu¹⁴¹, cel care „răsuțește firul vremii”, legând noaptea de zi, ziua de noapte, odihna de muncă și existența de moarte, împreună cu Dumnezeu, ariciul este singurul care poate culege iarba fiarelor, cea care deschide intrarea în lumile nevăzutului și are putere asupra vieții și asupra morții¹⁴².

În „Graiul păsărilor”, divinitatea întinde ziua strălucitoare și înfășoară noaptea, înnegrind-o¹⁴³, iar prin „îngemănarea a tot ce este mai înalt cu ceea ce este mai jos”, omul este unul dintre secretele nedesluite și „cel mai de mirare”¹⁴⁴.

Esența vitală și sacralitatea au fost reprezentate deseori, în ambele spații, sub forma punctată. Epifania zeiței vieții și regenerării sub forma unei albine punctate, făcându-și apariția din craniul unui taur sacrificat este identificată pe Valea Siretului superior, în mileniul IV a.Chr.¹⁴⁵ (anexa 3.12.a.) Sacrificarea taurilor în cadrul ritului de fundare și depunerea craniilor acestora în gropi apar atestate în cadrul culturii Cucuteni (Basarabia)¹⁴⁶. Reprezentarea punctată a forței vitale este prezentă în Codexul de la Paris în mai multe ipostaze. Semnul nr. 209 înfățișează inimi suprapuse ce prezintă în partea superioară liniile punctate ale spiritualității, semn încadrat de Paul Arnold ca „foarte prețios”¹⁴⁷ (anexa 3.12.c.). Preotul-jaguar este înfățișat având o gură pătrată și o ureche foarte mare sau inversată. Paul Arnold interpretează semnul gurii pătrate sau dreptunghiulare cu un cadru punctat ca fiind cuvântul mortului, semnul punctat simbolizând sacrul¹⁴⁸.

Cunoașterea - oglindirea în conștiință a realității exterioare - este înveliș, desfășurare și

¹³⁸ Federico Navarrete Linares, *Living in the Nahua Universe, Arqueologia mexicana. Mitos de la creation*, vol. X, num. 56, julio-agosto 2002, p. 83.

¹³⁹ „creatorului celor 13 ceruri”, Mercedes de la Garza, „El mito cosomogonico en los Libros de Chilam Balam y su pervivencia en los mayas de hoy”. In: Ruth Gubler, Patricia Martel, 2001, p. 187.

¹⁴⁰ Federico Navarrete Linares, *Living in the Nahua Universe, Arqueologia mexicana. Mitos de la creation*, vol. X, num. 56, julio-agosto 2002, p. 83.

¹⁴¹ Mihai Coman, 1996, pp. 81-82.

¹⁴² idem, pp. 87-88.

¹⁴³ Farid Uddin Attar, 1999, p. 6

¹⁴⁴ idem, p. 11.

¹⁴⁵ Marija Gimbutas, 1989, p. 100.

¹⁴⁶ D. Monah, *Organizarea socială, religia și arta în epoca neo-eneolitică. Religia*. In: *Istoria românilor*, 2001a, p. 181.

¹⁴⁷ Paul Arnold, 1996, p. 170.

¹⁴⁸ idem, p. 127.

înfășurare de reprezentări: idei, credințe, ritualuri și ceremonii, atitudini ritualice și integratoare. Cunoașterea vieții care cuprinde dualitatea existență-moartea se manifestă sub forma corespondenței lumilor: lumea manifestatului și lumea ne-manifestatului, a potențialului, lumea de aici și lumea de dincolo.

În cosmogonia eminesciană, (Mihai Eminescu, *Scrisoarea I*), genunea sau noianul cuprinde în sine contrastele nemanifestate, neascunse, deși „tot era ascuns”, închis în sine, înfășurat asupra-i, „pătruns de sine însuși, odihnea cel nepătruns”¹⁴⁹, unde punctul care produce mișcarea, produce și efectul invers, „în dezlegarea universală ceva intră în înfășurare”.¹⁵⁰ Acel punct este stăpânul nemărginit „peste toate marginile lumii”, adică peste ceea ce s-a mărginit, s-a limitat prin faptul că s-a desprins ca existență de general¹⁵¹.

Petrecerea sau săvârșirea vieții - în sensul desfășurării acesteia - are și sensul de „sălaș”, „de pierdere a vieții”, „moarte”, „sfârșit”, „însoțire a celui săvârșit”, „alaiul care însoțește”¹⁵². În acest sens, săvârșirea omului nu este altceva decât împlinirea timpului desfășurat și înfășurat al existenței sale.

Moartea care locuiește ființa umană, este un leit-motiv al poeziei mexicane, nodul profund ce leagă ființa de intimitatea sa profundă, pentru că, numai murind, ne putem elibera cu adevărat de moarte¹⁵³. Moartea vine din mare, „de la tela del mar que nos envuelve”¹⁵⁴, din gura și din vaginul întunecat al mării. Dumnezeu vine din pământ, din stânci și din oase, iar divinitatea este „el mano de cien manos,/ ciego de tantos ojos”¹⁵⁵. Emergența este totodată o desprindere, o moarte, o ieșire dintr-un spațiu pentru a *exista* în altul.

Alexandre Koyré descria universul imperfect al lui Cusanus sub forma unei desfășurări (*explicatio*) a divinității, redate sub aspectul multiplicității - *complicatio* („a plia”, „a împături”) și separației, în locul unității tuturor determinărilor opuse ale ființei¹⁵⁶.

Fizicianul David Bohm¹⁵⁷ este creatorul teoriei *universului înfășurat, încifrat*, caracterizat prin două tipuri de serii, una care descrie ordinea generatoare implicată (*implicate order*), transcendentală, prin reflectarea părții (a particulelor subatomice care se dizolvă și se reformează) în întreg și cuprinderea întregului în parte, și o altă serie ce descrie ordinea fenomenală explicată

¹⁴⁹ Constantin Noica, 1978, p. 68.

¹⁵⁰ idem, p. 72.

¹⁵¹ idem, p. 81.

¹⁵² Constantin Noica, 2011, pp. 62-63.

¹⁵³ Xavier Villaurrutia, *Decima muerta*. În: *Antologia general de la poesia mexicana: De la epoca prehispanica a nuestros dias*, 2012, p. 425.

¹⁵⁴ „din pânza mării ce ne înfășoară”, idem, traducerea îmi aparține.

¹⁵⁵ „mâna a mii de mâini, /Orb de atâția ochi”, idem, traducerea îmi aparține.

¹⁵⁶ Alexandre Koyré, 1997, p. 13.

¹⁵⁷ Anthony Peake, 2009, pp. 44-45.

(*explicate order*) prin care fiecare nivel al realității cuprinde o proiecție a nivelurilor superioare, într-un proces continuu de înfășurare și desfășurare, respectiv de încifrare și descifrare continuă de informație. Însăși conștiința este supusă acestui proces. Referindu-se la raportul „lumea de aici” - „lumea de dincolo”, Jankélévitch oferă o imagine extrem de sugestivă: relația este constituită dintr-un ghem al morții ce se înfășoară pe măsură ce firul vieții se desfășoară¹⁵⁸. În același sens, cele șase dimensiuni de spațiu de la Big Bang, în timp, s-au compactificat, s-au rulat, s-au înfășurat în regiuni infinitezimale de spațiu, ultima dintre ele, prin procesul de înfășurare, degajând o energie imensă. Cele șase dimensiuni înfășurate sunt în noi înșine. Între *Big Bang*, singularitatea universală, limita cunoașterii noastre legată de univers, nașterea spațiului și a timpului, și acel punct de mișcare „cel întâi și singur”, se desfășoară „negura eternă” în fâșii, timpul, astrele, existența și moartea.

Teoria supercorzilor permite astăzi conștientizarea unei legături a totulului cu tot, *bootstrap* (Geoffrey Chew) „înscris în sine”, precum și conștientizarea necesității unei „uniri transformatoare”¹⁵⁹ a noii viziuni asupra lumii pe care o aduce transdisciplinaritatea, ce va putea implica și o schimbare în viziunea fragmentară actuală a omului, în sensul în care vom putea percepe ființa în lumina armonizării nivelurilor sale de identitate, părăsind astfel specializarea strictă în favoarea reintegrării fiecărui fragment al cunoașterii în discursul coerent al complexității viului. „Matricea ritualică” este cea care „devine textură închisă asupra ei înseși”¹⁶⁰ și, totodată, deschisă în ceea ce privește medierea și interacțiunea.

În *Popol Vuh*, Balam Quitze (*Brujo del Envoltorio*) lasă o amintire, puterea Pizom Galal, o forță misterioasă, magică, înfășurată și nemanifestată, dar nu pierdută, a cunoașterii ancestrale a culturii maya: „Y entonces Brujo del Envoltorio dejó el signo de su existencia (...) la Fuerza Envuelta, así llamada; su faz no se manifestaba, sino que estaba envuelta; no se la desenrollaba; la costura no aparecía porque se la envolvía sin que fuese visible (...)”¹⁶¹.

Învelișurile sacre din codexuri reprezintă ofranda și cunoașterea, necesare conectării ființei la energiile divine. Există o **înfășurare ritualică**, o sintagmă ce descrie, în opinia noastră, sensul de *actuar-reflexionar* („a acționa-a cugeta”, unde *reflexionar*, în sensul etimologic, înseamnă „a împături asupra sine însuși”¹⁶²) proprii cunoașterii prehispanice și tradiționale, concept-de-putere ce reflectă dualitatea, sub formele ei diverse de manifestare.

Legătura dintre cunoaștere și moarte se oglindește în treptele pe care cunoscătorul le urcă,

¹⁵⁸ Vladimir Jankélévitch, 2000, p. 190.

¹⁵⁹ Roger Caillois, 2006, p. 43.

¹⁶⁰ Pascal Lardellier, 2009, pp. 87-88.

¹⁶¹ „Și atunci Vrajitorul Învelișului a lăsat o mărturie a existenței sale (...) Forța Înfășurată, numită astfel; fața sa nu se arăta, întrucât era înfășurată; nu o desfășurau; cusătura nu era de văzut, căci se înfășura fără să se fi văzut (...)”, Miguel Ángel Asturias, 1997, p. 317, traducerea îmi aparține.

¹⁶² <http://etimologias.dechile.net/?reflexion>, consultat în data de 7 februarie 2011.

trepte ce trimit la o desprindere-moarte, la o transformare a sa. Cunoaștere a sensului înfășurat și desfășurat totodată, lectura codexului înseamnă interiorizarea mesajului, un parcurs pe care fiecare îl face în mod diferit pentru a ajunge la semnificațiile acestuia. Lectura oricărei cărți sacre reprezintă o călătorie în adâncimea mesajului, în contextul „creșterii minții ca loc al înțelegerii și al asimilării”¹⁶³. *Tlamatini*, cel care deținea cunoașterea lecturii semnelor codexurilor, lucra în armonie cu *tlacuilli*, pictorul, echilibrând și încercând o corespondență a cuvintelor și culorilor pentru a transmite mesajul sacru, în cadrul culturii nahuatl. Interiorizarea mesajului este relaționată cu ascultarea cu atenție și intenție a ceea ce textul și culoarea transmit fiecăruia dintre „cititorii” unei realități specifice.

Realitatea și proiecțiile ei comportă niveluri diferite de interpretare ce conturează unitatea de sens, unde un element așezat în contextul său generator amplifică și pune în mișcare mecanismul ritualic de trecere de la nivelul distribuțional la cel integrativ¹⁶⁴ și invers, îmbogățindu-și astfel sensul în mod continuu.

Legătura dintre moarte și cunoaștere se răsfrânge și în tema baladelor ce au fost inițial colinde, „Meșterul Manole” și „Miorița” („colindă cu funcție de bocet”¹⁶⁵). Mircea Eliade leagă prezența elementelor funerare arhaice pe care le cere ciobănașul mioritic de întreruperea violentă a existenței păstorului, astfel că întreaga sa energie vitală însuflețește obiectele cu care dorește a fi înmormântat¹⁶⁶. Dincolo de această interpretare, precum și de cea a morții-nuntă (H.H. Stahl. C.Brăiloiu) – asociat obiceiului atestat etnografic de însoțire ritualică a mortului nenunțat cu o persoană în viață sau cu un brad în cadrul ceremoniilor - sau a „luptei inegale” între cei trei ciobani (Ion Tlaloș), interpretarea colindului transilvan al „Mioriței” propusă de Al.I. Amzulescu este cea care desprinde sensul inițiativ al „însmormântării fictive și aparente”, al „morții simbolice” a „celui mic și străin”, inițierea și încredințarea acestuia legii celei vechi¹⁶⁷. Atât în „Meșterul Manole”, cât și în „Miorița”, teama de proiectul neterminat se regăsește la un nivel mult mai tainic, legat de construirea de sine prin inițiere. Tensiunea trimite la renunțarea legăturilor cu lumea albă, lumea de aici, abandonarea slăbiciunilor firii umane. Sub formă de colindă a zidarilor, aceasta constituie un „text cu funcție rituală” cântată la ridicarea casei zidarilor. Sacrificiul Anei și cel al lui Manole, deopotrivă necesare pentru dănuirea mănăstirii, sunt o metaforă pentru sacrificiul necesar întemeierii unei vieți spirituale, unei opere valoroase¹⁶⁸. „Sunt vultur!” este strigătul meșterului Manole în căderea sa (în dramatizarea și regia artistică a lui Titel Constantinescu a legendei),

¹⁶³ André Scrima, 2010, p. 93.

¹⁶⁴ Al.I. Amzulescu, 1986, p. 319

¹⁶⁵ Prefață de Iordan Datcu. In: *Balade populare românești*, 1977, p. VI.

¹⁶⁶ Mircea Eliade, 2006, p. 379.

¹⁶⁷ Al.I. Amzulescu, 1986, pp. 86-96.

¹⁶⁸ Constantin Eretescu, 2004, p. 186.

precum strigătul regăsit în numele ultimului conducător aztec, Cuauhtemoc („aguila que descende”) ¹⁶⁹.

2.2.2. Creațiile repetate. Ridicarea lumilor din moarte.

„e suficient să se pună problema salvării (...) pentru ca viața cosmică să se regenereze la nesfârșit”

Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*

Într-una dintre cosmogoniile precolumbiene, ochiul jaguarului luminează pământul înainte de crearea lumii și a astrelor. Crucea cu brațele egale sau Crucea Sf. Andrei, asociată „glifei zeului-jaguar” ¹⁷⁰, apare printre simbolurile reprezentate pe Blocul P, unul dintre cele patru de la Quiriguá, care înfățișează un om „vomitat” din gura jaguarului, părăsind astfel tărâmul întunericului ¹⁷¹.

Cel mai adesea, există două proiecții ale lumilor ce trebuie re-făcute, una este legată de ființele care nu-și pun întrebări asupra creației și sensului vieții (întrebarea având funcție vitală în existența umană, precum în povestea Golemului) și cealaltă este legată de ființele care au vederea prea largă, forța și înțelegerea prea mari, asemenea creatorilor, dând naștere unui statut imposibil, aproape de egalitate, între creator și ființa creată, unde ființa „ar fi în întregime memorie, memorie fără speranță”, ce ar duce la anihilarea acesteia ¹⁷².

În mitologia românească, Dumnezeu reușește să creeze omul abia a treia oară, oamenii celei de-a treia creații, „oamenii de astăzi” ¹⁷³. Printre ființele locuitoare pe pământ, în viziunea românească, au fost jidovii, urmați de urieșii care aveau printre preocupări strângerea pietrelor prețioase, alături de care se îngropau; întregul neam al uriașilor sfârșind sub ape; căpcăunii nevorbitori care erau jumătate om, jumătate câine; piticii - trimiși de creator pe celălalt tărâm, unde curge Apa Sâmbetei - prea mici pentru a isprăvi un lucru, „atât de mici că **9 blajini** lucrau la un cuptor” ¹⁷⁴; „jumătățile de oameni”, slabi la minte și oamenii cu șapte mâini ¹⁷⁵.

Într-una dintre viziunile asupra formării lumii în spațiul mexican, Dumnezeu a creat neamul *raramuri* din lut și cenușă, figurine închise la culoare, iar Diavolul, neamul *chabochis* sau *tarahumaras*, figurine albe, cu barbă. Dumnezeu este cel care îl învață pe Diavol cum să sufle asupra figurinelor pentru ca acestea să prindă viață, acesta neavând această putere sau cunoaștere. ¹⁷⁶

¹⁶⁹ „vulturul ce coboară”, traducerea îmi aparține.

¹⁷⁰ Angelo Morretta, 1998, p. 58.

¹⁷¹ idem, p. 152.

¹⁷² Vladimir Jankélévitch, 2000, p. 191.

¹⁷³ Marcel Olinescu, 2004, p. 82.

¹⁷⁴ idem, pp. 70-82, sublinierea îmi aparține.

¹⁷⁵ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 331.

¹⁷⁶ Philip C. Weigand, „Creacion al estilo Norteno”. In: *Arqueologia mexicana. Mitos de la creation*, vol.X, no. 56, julio-agosto 2002, p. 56.

Popol Vuh este povestea mayașă legată de nașterea universului și a omului. Ceea ce este bine conturat aici este ideea de aducere împreună a lucrurilor. Astfel, cei care au creat lumea *s-au pus de acord*, au vorbit între ei, au comunicat sau mai degrabă au cuminecat¹⁷⁷ cu cele patru direcții, cu centrul, a cincea direcție și cu susul și josul, a șasea și a șaptea direcție, acord reiterat în cadrul oricărei ceremonii sacre. Există așadar un acord cu noi înșine și un acord între noi și realitate ce constă în conștientizarea sau deșteptarea adevărului ce sălășluiește în noi. Din concepția adevărului preexistent, deșteptat în om prin maieutica socratică, Platon deduce existența sufletului nemuritor¹⁷⁸. Această încercare de aducere în conștiință a adevărului, de amintire a sa este apropiată îndemnului cosmoviziunii prehispanice „prede una vela, la luz esta dentro”¹⁷⁹.

Hurakan, centrul cosmic în viziunea mayașă, este Creatorul lumii, Inima Cerului, „Zeul cu un singur picior”, care conduce Lumea împreună cu trei frați ai săi, Caculha Huracan, Chipi-Caculha, Raza-Caculha¹⁸⁰.

Distrugerea repetată a lumilor înseamnă și ridicarea creației din moarte, așa cum transpare în fragmentele cosmogonice din „Popol Vuh”¹⁸¹. Creatorii aveau nevoie de ființe care să-i „hrănească” și să le dea viață. Prima creație, a **oamenilor din lut**, a fost distrusă printr-un potop, pentru că „era moale (....) fără vlagă”. Astfel, „și-au stricat și și-au desfăcut lucrarea și creatura”, trecând la a doua creație, a **oamenilor din lemn**, distrusă de asemenea, pentru că „nu aveau suflet, nici înțelegere”, pedepsiți „pentru că nu s-au gândit la mama lor și la tatăl lor, la Inima Cerului numit Huracan”, din cauza uitării și neaducerii de ofrande Creatorului, aceștia având ca urmași maimuțele.¹⁸² **Oamenii de tzite și de papură**, lipsiți de înțelegere, de asemenea, sfârșesc înecați în rășină și zdrobiți. În întunericul nopții, Tepeu și Gucumatz se sfătuiesc și, cu ajutorul lui Yac, Utiu, Quel și Hoh, adică al pisicii de munte, al lupului, coțofenei și corbului, descoperă porumbul din care plămădesc corpul primilor oameni. **Oamenii creați din porumb** aveau o vedere largă, adică o înțelegere neobișnuită, cuprinzând toate lucrurile de pe lume din locul în care se aflau, asemenea zeilor. Inima Cerului le reduce vederea, acoperindu-le ochii cu un abur, dăruindu-le, în somn, femei frumoase, împreună cu care sunt zămislîți oamenii celor dintâi triburi.

Părintele Stăniloae vorbește despre starea adamică neîntrebătoare și despre vederea clară, de început; ființele umane fiind mai întâi „răspunzătoare și în al doilea rînd existențe interrogative”; întrebarea este, în acest sens, relaționată cu îndoiala și cu pierderea clarității vederii; prin ascultare,

¹⁷⁷ Constantin Noica, 2011, p. 229.

¹⁷⁸ http://www.caslam.ro/docs/curs_filosofie.pdf, consultat în data de 6 noiembrie 2013.

¹⁷⁹ „aprinde o lumânare, lumina este înăuntru”, Interviu cu Maestrul Yoltetetzca, 1 noiembrie 2012, Ixhuatlancillo, traducerea îmi aparține.

¹⁸⁰ Angelo Morretta, 1998, p. 291.

¹⁸¹ Francisc Păcurariu, 1973, pp. 250-266.

¹⁸² În sensul unei creații ne-drepte, în spațiul românesc, Dracul – încercând să sufle asupra figurinei sale modelate în lut – a creat maimuța, Marcel Olinescu, 2004, p. 84.

omul este totodată răspunzător¹⁸³. Moartea pătrunde în lume odată cu întrebarea, îndoiala și separarea, necesare de altfel apariției vieții. În concepția maya, Divinitatea a smuls din ea însăși, a creat cerul și pământul în 1-*Chuen*, și abia în 3-*Chimil* a fost „gândită” moartea, spre sfârșitul creației (*Chilam Balam*)¹⁸⁴.

Vederea superioară implică și vederea morții. Moartea era vizibilă „în vremuri de demult”¹⁸⁵. Dispariția capacității de a o vedea are un caracter protectiv: într-una din legende, vederea morții provoca teamă și dispută între oameni¹⁸⁶; în alta, Dumnezeu interzice vederea morții, pentru a nu fi oprită din drumul ei și pentru a nu păți nimic¹⁸⁷.

Creația omului, în viziunea nahuatl, este posibilă datorită apropierii forțelor complementare, sângele lui Quetzalcoatl („șarpele frumos” sau „geamănul prețios”) și oasele imortale ale strămoșilor¹⁸⁸, pe care Quetzalcoatl „los recoge (*conpepena*), los reúne (*quinechicoa*) y los envuelve (*conquimiloa*)”¹⁸⁹, le macină cu ajutorul lui Quilaztli.

Popol Vuh relatează, de asemenea, călătoria lui Hunahpu (Vânătorul, Soare) și a fratelui său geamăn Ixbalanque (Copilul-Jaguar, Lună) în lumea de dincolo. Hun Hunahpu și Vucub Hunahpu, părinții lor, au fost decapitați de Stăpânii lumii de dincolo, după ce au pierdut la jocul cu pelota. Născuți miraculos din Fecioara Ixquic și din copacul *jicaro*, în care atârână capul lui Hun-Hunahpu, gemenii hotărăsc să-și răzbune părinții. Aflând că stăpânii din Xibalba intenționează să-i ucidă, gemenii își pregătesc o moarte rituală: „să fie oasele lor măcinate cu pietre așa cum se macină bobul de porumb ca să se facă făină”, iar praful oaselor să fie aruncat în râu. Gemenii renasc după cinci zile, având capacitatea de regenerare infinită: ardeau casele și le făceau la loc cum erau înainte, „se tăiau bucăți pe ei înșiși” și înviau, interpretând diferite dansuri. În momentul în care Stăpânii lumii de dincolo le cer să-i taie pe ei înșiși în bucăți și să-i învie, gemenii, pentru a se răzbuna, îi omoară fără a-i readuce la viață¹⁹⁰.

Ziua și noaptea se nasc din tensiunea și despărțirea a ceea ce este înrudit. Însuși Soarele este înghițit de energia Pământului, Tlaltecuhli, în ipostaza de divinitate a morții, precum în poemul lui Nichita Stănescu „Al Pământului”: „Înapoia mea răsare/ acoperit de grâu și de porumb/ soarele.”¹⁹¹

¹⁸³ Dumitru Stăniloae, 1992, pp. 201-202.

¹⁸⁴ Francisc Păcurariu, 1973, pp. 248-249.

¹⁸⁵ Marcel Olinescu, 2004, p. 237, iar pentru semne și superstiții pp. 237-247.

¹⁸⁶ idem, pp. 237-247.

¹⁸⁷ Marcel Olinescu, 2004, p. 376.

¹⁸⁸ Johannes Neurath, „Envoltorios sagrados y culto a los ancestros: los huicholes actuales y el antiguo reino de Nayar”. In: *Arqueología Mexicana. El culto a los ancestros en Mesoamerica*, Editorial Raices, INAH, México, vol. XVIII, no. 106, 2010, p. 62.

¹⁸⁹ „le strânge (*conpepena*), le reunește (*quinechicoa*) și le înfășoară (*conquimiloa*)”, Patrick Johansson, 1997, p. 84, traducerea îmi aparține.

¹⁹⁰ Francisc Păcurariu, 1973, pp. 278-285.

¹⁹¹ Nichita Stănescu, 2004, p. 448.

Crucea solară ce se așază pe pânza albă a ceremoniilor de veghe, care se înalță a doua zi în zori, reprezintă Soarele ce călătorește ziua însoțit de sufletele războinicilor, iar pe timpul nopții, de sufletele femeilor care au murit în durerile facerii, pentru a reapărea pe cer; dansul reprezentând această bucurie a renașterii, a renovării după perioada de introspecție (anexa 3.28.s.). Femeile lucrează aranjamentul ritualic floral pe pânză, pe sol (anexele 3.28.l., 3.28.m.), sugerând odihna, repaosul, noaptea, iar bărbații înalță aceleași flori pe bastoanele ceremoniale și pe crucea verticală, ca o anunțare a răsăritului luminii din lumea tenebrelor (anexele 3.28.o, 3.28.p). Întovăășirile Soarelui sugerează mișcarea înălțării și a coborârii, apariția pe pământ și dispariția sub pământ, în sensul deplin al dualității.

Divinitatea aztecă a lunii, Coyolxauhqui, moare în fiecare noapte pentru ca Soarele dăător de viață să poată renaște. Balada *Soarele și luna*¹⁹² (culeasă de la C.Mustătea, com. Malu, jud. Ilfov, 14 nov.1962, apărută în *Cântece bătrânești*, Al.I.Amzulescu, Ed.Minerva, 1974) preia tema unirii /dezunirii a doi frați și călătoria lor în Rai, călăuziți de strămoșul Adam. Soarele construiește inițial scara de fier care să atingă cerul, până la strămoșul Adam. Pentru a împiedica iubirea incestuoasă, Luna se aruncă în mare și se transformă într-o piatră. Aparținând celor două lumi simultan, Soarele este de două ori creat, în mitologia românească. Fântatul creează soarele din cremene și aur, iar Nefântatul, din ochiul stâng al Drăcoacei¹⁹³. Coborârea astrului în regatul morții în momentul apusului nu este înțeleasă ca o moarte, Soarele străbate tărâmul de dincolo fără a muri¹⁹⁴. Este motivul pentru care Soarele este însoțitorul sufletului pe scara de ceară, scara de argint și scara de os¹⁹⁵, „cu ai nouă colăcei/ și cu nouă bani de iei/ și cu nouă luminioare/ să-și vadă căile,/ să-și plătească vămile. (Kahane-Georgescu, p. 664)¹⁹⁶.

Boii fermecați ai Soarelui îl poartă într-o lume în alta, Zorilă spre răsărit, iar Murgilă spre lumea de dincolo, precum boii albi ce duc sufletul pe calea cea dreaptă, luminată și semănată cu sămânță de grâu¹⁹⁷: „Să mergi cu soarele/ Iar nu cu apele/ Că soarele-i mergător/ Și apoi întorcător/ Dar apele-s curgătoare/ Și-napoi ne-ntorcătoare”¹⁹⁸.

Soarele coboară în lumea morților pentru ca mama acestuia să-i spele cămașa. Bocetul ei se adresează feciorului mort, a cărui transformare-schimbare se oglindește în folosirea diminutivelor: sprâncenele transformate în buruiene, ochișorii în bozișori, mânuțele în trebuțe, picioruțele în

¹⁹² *Balade populare românești*, 1977, pp. 3-11.

¹⁹³ Romulus Vulcănescu, 1986, p. 370.

¹⁹⁴ Mircea Eliade, 2008, p. 153.

¹⁹⁵ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 299.

¹⁹⁶ *ibidem*.

¹⁹⁷ Mihai Coman, 1996, p. 35.

¹⁹⁸ Teodor T. Burada, 2006, p. 25.

urmuțe¹⁹⁹. Diminutivul în limba română, „într-un sens sporește, căci înființează”, și, precum orice creație, sugerează, în opinia lui C.Noica, „un fel de micșorare, de restrângere și delimitare”²⁰⁰, asemănător diminutivului cu sens reverențial al limbii nahuatl („-tzin” sau „tzintli”) și al limbii spaniole vorbite în Mexic.

Povestea populară din Ardeal, *Voinic de Plumb*²⁰¹, leagă ideea de restabilire a lumii de cea de moarte-renaștere. Voinic de Plumb împreună cu frații săi mai mari pleacă în căutarea celor care au furat soarele, luna și stelele. Frații mai mari „n-aveau astâmpăr”, se grăbesc fără să cunoască drumul. Este graba celor care sar peste etapele cunoașterii, ignorând că fiecare experiență poartă în sine o moarte, în sensul de schimbare de statut. Ei nu vor participa, nici măcar prin faptul de a privi, de a fi martori, la încercările lui Voinic de Plumb: sunt transformați de acesta inițial în tăciuni, ulterior în două izvoare, înainte de înfruntările sale cu zmeii. Voinic de Plumb ucide cei trei zmei (partea masculină a dualității); la întoarcere trebuie să înfrunte partea feminină a dualității, nevestele zmeilor uciși, care îi pun la încercare capacitatea de a rezista ispitelor. Ajungând la acest nivel al cunoașterii, Voinicul dorește să-și găsească dublul sau geamănul său, spre a se face frate de cruce cu el. Însă Voinic de Fier îl tăie în bucăți și-l trimite la curtea lui moș Călugăr. Acesta pune „încheietură la încheietură” și le unge cu unsoarea magică însoțită de „cuvinte năzdrăvenești”. Trupul, deși „mai frumos ca înainte”, rămâne inert. Pentru a-l învia, îl spală „cu un fel de apă”. Moartea-preschimbare, în basmul românesc și în povestea mayașă, este astfel un proces dual: re-facere (a trupului) și apoi re-însuflețire a acestuia.

Începutul lumii este legat de ridicarea creației din întuneric, din ne-ființă. Prin fiecare gest de întemeiere, omul vieții tradiționale reiterează gestul creator al divinității pe care o invocă la începutul și la sfârșitul lucrării sale.

2.2.3. Structura și desfășurarea lumii

Între „marea albie a cerului” (*la gran jicara celeste* precum este denumită în Mexic), întregul cosmos și lumea pământească, se așază „vămile văzduhului”, pline de încercări și de îngeri căzuți, în acest ortodoxism românesc „rudimentar, fără prea multe putințe de zboruri în transcendent - dar organic și adânc”²⁰².

În viziunea nahuatl, lumea celor vii (*tlalticpac*) din lumea vizibilului și a manifestatului este situată între lumea celor morți (*mictlan*) și lumea zeilor (*topan*), potrivit viziunii prehispanice, astfel: cele 13 ceruri și nouă lumi ale transformării, „los regiones cósmicas superpuestas y

¹⁹⁹ Nicolae Panea, 2003, pp. 137-138.

²⁰⁰ Constantin Noica, 2011, p. 253.

²⁰¹ *Voinic de Plumb (poveste populară din Ardeal)*. In: *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte*, 1961, pp. 2-19.

²⁰² Ovidiu Papadima, 1995, p. 29.

separados entre si por una especie de travesaños”, „pisos o caminos sobre los cuales se movían los varios cuerpos celestes”²⁰³ (anexa 3.1.a.).

Viziunea românească închipuie lumea ca „înaltul cerului”, unde se află vămile văzduhului, celălalt tărâm unde se află zmeii și toate ființele fantastice, „afundul pământului” și marginea sa (anexa 3.1.b.).

Viziunea românească atribuie doar omului suflet, firea (natura cu toate elementele ei: apă, vânt, foc, pământ) fiind dăruită doar cu reflexul acestui suflet, având doar conștiință, trupul neînsuflit al omului întoarcându-se la fire, până la identificarea și integrarea în natura-mamă²⁰⁴.

Problema întemeierii identității (*neneukayotl*) unui neam și a formării identității persoanei sunt strâns legate de concepția despre moarte, de confruntarea cu gândul morții și de dorința de a lăsa un semn în urma scurtei treceri a omului pe pământ.

Ființa românească trăiește această dialectică închis-deschis, o închidere care tinde spre delimitarea granițelor, spre orizontul fără margini, este mai degrabă o închidere ce se deschide, se desfășoară din interior spre exterior, imagine ce surprinde mișcarea de interiorizare și exteriorizare care definește întreaga creație umană și fiecare cultură în parte, totodată.

Reproșându-i unui băștinaș faptul că încă practică obiceiuri de rit păgân, acesta îi răspunde călugărului dominican Diego Durán, preocupat de evanghelizarea prehispanicilor, faptul că indienii sunt încă *nepantla* (cuvântul *pantli* în nahuatl însemnând “steag”, “stindard”), adică se situau la mijloc, fără o călăuză reprezentativă pe care ar putea-o **recunoaște**, neputând practica vechea religie și nesituându-se plinar în cea creștină²⁰⁵; astfel că, la mai multe secole de la întâlnirea cu spaniolii, mexicanii au rămas acefali, decapitați, o cultură decapitată²⁰⁶.

Reprezentările tanatologice – ale *vorbirii despre moarte* - analizate în această teză sunt dansul și cântecul morții, crucea de lemn și de crucea de cenușă, de var, de pământ, de nisip, de *cempoalxochitl*, floarea morților; vestitorii și semnul doliului așezat deasupra intrării sau care înconjoară casa; privirea ce așteaptă liniștită sau în agonie; piatra ce invită la meditație în muzee și în miezul centrelor ceremoniale; ulcica de lut, ulciorul ars sau spart în mod ritualic în cadrul ritualului funerar; Xolot - geamănul nostru, ce ne trece puntea către Mictlan și lumina ce ne însoțește în trecerea vâmlor.

²⁰³ „regiunile cosmice suprapuse și separate între ele printr-un fel de trepte”, „niveluri sau drumuri deasupra cărora se mișcau diferite corpuri cerești”, Miguel Leon Portilla, 2006, p. 114.

²⁰⁴ Ovidiu Papadima, 1995, p. 48.

²⁰⁵ Tzvetan Todorov, 1994, p. 197.

²⁰⁶ Interviu cu Maestrul Tepole, Ixhuatlancillo (Veracruz), 1 noiembrie 2012.

2.3. Întemeierea unei lumi

Stâlpul de fundație era bătut în vatra satului de către conducătorul acestuia, despre care se crede că „nu mai trăiește mult”, transferând din energia sa vitală gestului de întemeiere, delimitarea moșiei satului stabilindu-se prin tragerea cu arcul sau prin trasarea brazdei în funcție de puterea de muncă a oamenilor care se încredințau să se îngrijească de ea²⁰⁷.

Poarta de la intrarea în gospodăria lui Nicolae Popa (unul dintre meșterii prezentați de Cornel Gheorghiu în filmul documentar „Masquerade”, France/ Romania, 2001, 52 min.) conține obârșia neamului, având sculptate chipurile strămoșilor, un bărbat dac și o femeie dacă alături de un bărbat roman și continuând cu rudele cele plecate și cu cele în viață, inclusiv chipul meșterului Popa, stâlpi de casă, într-o asociere evidentă cu stâlpul funerar ca element de construcție.

María Aurelia Rangel Viuda de Velasco,²⁰⁸ în vârstă de 101 ani la data interviuării, își amintește că la temelia casei se îngropa o găină vie, o tradiție pe care a întâlnit-o în Catemaco. Aceste sacrificii vizau protecția forțelor ambivalente ale lumii de dincolo, protecția moșilor și strămoșilor. Obicei păstrat încă din perioada prehispanică, în Mexicul actual se aduc ofrande păzitorului la ridicarea unui temazcal, prin îngroparea unor reprezentări ale esențelor divine sau sacrificarea unor animale²⁰⁹.

La români, capul de găină neagră sau chiar o găină întreagă trebuia sacrificat(ă) pentru că o construcție nouă „cere suflet”, iar în unele cazuri, „se puneau oase de animale ca jertfă”²¹⁰. Capul păsării sacrificate se așeza pe pragul casei nou construite. Nu lipseau frunzele verzi și florile, ofrandă adusă fertilității, fumul de tămâie ca parte a ritualului sfeștaniei și crucea așezată pe casă la terminarea ultimei părți a construcției, acoperișul. În unele locuri, la temelia casei se îngropa umbra furată a unui om, cu credința că, în scurt timp, acesta va muri²¹¹.

Cultul zeiței-mamă, cultul taurului și cel al morților sunt cele trei mari manifestări ale religiozității din perioada neolitică, în întreg Orientul Mijlociu. *Pasărea* este și ea un element integrator și mijlocitor între material și imaterial, între văzut și nevăzut, între viață și moarte. Ea apare triplu ipostaziată: femeie-pasăre, zeița-șarpe și zeița-gravidă pe care Gimbutas o numește „mama morților”, devenită Mama Pământ în neolitic²¹². Soția zeului mayaș al creației, *Itzamna*, este *Ixchel*, „mama noastră”, înfățișată în Codexul Dresda alături de simbolurile morții – oasele – reprezentate pe veșminte, purtând pe frunte un șarpe (anexa 3.2.p.).

²⁰⁷ Paula Popoiu, 2007, p. 162.

²⁰⁸ Interviu cu María Aurelia Rangel Viuda de Velasco, Rio Blanco, Veracruz, 8 martie 2013.

²⁰⁹ Vicenza Lillo Macina, 2007, p. 173.

²¹⁰ Cornelia Pleșca, „Sărbători și obiceiuri în calendarul agro-pastoral”. În: *Sărbători și obiceiuri*, vol.III, Transilvania, 2003, p. 331.

²¹¹ Ion Ghinoiu, 1999, pp. 62-63.

²¹² Marija Gimbutas, 1989, p. 93

În privința discursului ritualic al vechilor mexicanii, un loc aparte îl ocupă sinonimia semantică a „cuvântului vechi”, (*huehuetlahtolli* - moștenit prin tradiție) și a „adevărului”²¹³ (*neltiliztli*, stabilitate, întemeiere, înrădăcinare), unde „profeția este înrădăcinată în trecut”, „Profeția este memorie”²¹⁴. Ideea adevărului înseamnă și nesepararea lucrurilor, aducerea lor împreună, acordul, subliniind „funcția de legătură”²¹⁵. Astfel, *neltiliztli*, adevărul în nahuatl, corespunde înrădăcinării, fermității, caracterului hotărât al oamenilor, înseamnă „susținere” sau “întemeiere”.

Marcel Detienne, analizând felul în care „gândirea mitică” a vechilor greci înțelegea termenul de **adevăr** (*aletheia*), observa faptul că, în cadrul schemei prefilosofice, poetice, profetice, există o legătură strânsă între adevăr și memorie, iar opusul acestora nu este lucrul neadevărat, falsul propozițiilor, ci **uitarea** (*lethe*), astfel că adevărul profetului sau al poetului (fiind deseori unul și același), al poveștii mitologice, cosmogonice, întemeietoare de lumi din *illo tempore* nu este supus îndoielii nici o clipă, prin intermediul lor, adevărul este făcut cunoscut lumii, fiind smuls din uitare²¹⁶.

Lucrarea bine întemeiată a lumii, pe care Nefărtatul îl ajută pe Fărtatul Dumnezeu s-o făptuiască, pe care principiile generatoare ale lumii prehispanice reușesc s-o aducă la viață cu ajutorul animalelor mitice, este dualitatea existențială, înseamnă facerea și desfacerea altor lumi - nepotrivite intenției inițiale a Creatorului - înseamnă sacrificiul, ofranda și stâlpul-semn de întemeiere, cuminecarea tuturor zărilor - *Tezcatlipoca* în cele patru ipostaze ale sale: alb, roșu, albastru și negru - pentru împlinirea în acord a gândului dătător de viață.

2.3.1 Întemeierea limbajului

Între limbaj - gândire - lume se instituie categoric un izomorfism. Moartea cunoaște, de la etimologia cuvântului până la semnificația transcendentală, o locuire în limba fiecărei culturi, ceea ce înseamnă un mod propriu de gândire și de reprezentare a sa; unicitate ce se întâlnește în nucleul vizionar amplu al omenirii și în transcultural, în ceea ce se află înăuntrul culturii (omogenizare), între culturi (eterogenitate) și dincolo de acestea (tensiunea omogenizare - eterogenitate). Izomorfismul se instituie în cuvinte ce „vin din adâncurile limbii și din structurile prime ale gândirii, izomorfe cu cele ale lumii”²¹⁷.

Particula *miqui* sau *miki*, ce trimite la moarte apare în componența multor cuvinte și expresii,

²¹³ Tzvetan Todorov, 1994, p. 80.

²¹⁴ idem, p. 82.

²¹⁵ Dumitru Stăniloae, 1992, p. 25.

²¹⁶ Marcel Detienne, 1983, pp. 18-35.

²¹⁷ Gheorghe Vlăduțescu, 1990, pp. 28-29.

în nahuatl pe care Maestrul Tepole mi le-a împărtășit²¹⁸. Totul trimite la moarte, „todo es Mikilistli” („totul e moarte”), dar în sensul de transformare a ceva în timpul activării energiei interne, în timpul întâlnirii celuiilalt, a trecerii de la o stare la alta, de la un stadiu social la altul, o schimbare a stării.

Moartea răpește siguranța reîntâlnirii după salutul de rămas-bun al fiecărei dăți. Maeștrii de tradiție obișnuiesc să spună „No me despido” („Nu-mi iau rămas bun”); întâlnirea *namiki* conține în sine ideea de moarte *miquiliztli*, ca și „a dormi” sau „a visa”, „a vedea printre vise” *cochmiqui*, „a acorda”, *tlanamiqui*, „a sfătui”, *tlahtolnamiqui*, „recunoaștere”, *tlahtolnamiqui*, „înstrăinat” sau „amintit” *ilnamiquilli*, „a-și aminti”, *ilnamiqui*²¹⁹.

Moartea este întâlnită („a-și găsi moartea”) sau căutată („a-și căuta moartea”), omul se săvârșește găsind-o, se pierde în moarte, se stinge, crapă (în sensul întregului), se mută, se prăpădește; moartea este topenie, scădere, răposare, odihnă²²⁰.

2.3.2. A intra în cochilie - a intra în floare

Desprinderea de cele lumești pentru călătoria interioară este o inițiere care se realizează în singurătate, o transpunere a sinelui în starea de așteptare și de înțelegere.

André Scrima interpretează prezența imaginii cochiliei melcului, regăsită deasupra chiliei de la Antim, ca fiind o analogie, în sensul *itineranței*, a interiorizării spațiului chiliei de către monah, aflându-se în sine, purtată cu sine²²¹.

Imaginea melcului (anexa 3.16.b.) din care ies energiile divine în spațiul mexican este asemănătoare și revelatorie la Kahrye Djami („și cerul s-a înfășurat ca o carte făcută sul...”), unde cartea (sul) și cosmosul se află într-un raport de „conaturalitate”²²², îngerul poartă în brațele sale un melc imens reprezentând tocmai înfășurarea timpului, a lumii.

A fi pe drumul uceniciei implică o experiență paradoxală, dualitate reprezentată prin cerul „înfășurat ca un sul” din vremea Apocalipsei, o înfășurare și o desfășurare, „impresia unui cermelc”, după Scrima, o așezare în non-manifestat, strângerea creației anterioare pentru a intra în scoică, a se așeza în potențial, posibil, în „non-manifestat”²²³. Cartea este scrisă pe dinăuntru, pe

²¹⁸ *ilnamikilistli* – „gând”; *ilnamiki* – „a gândi în prezent”; *tlalamiqui* și *namicti* („a-și aminti”); *ilnamiktli* - amintire, memorie; *namiqui* - „a întâlni o persoană”, *tenamiki* – „a se întâlni (pe sine)”, *tenamikilistli* – „ceea ce a fost găsit”, *tlauelmikilistli* – „supărare”, *yolopatsmiki* – „a fi trist”, *yelimiki*, „persoana care cultivă”, *cochmiqui* – „cel ce doarme”, care înseamnă, de fapt, „estar al borde de la muerte” („a fi pe punctul de a muri”), *tenamiki*, „a săruta”, *tenamikistli*, „sărut”; *namiktli* – „cuplu”; *mamiktilistli* sau *nemictiliztli* - „căsătorie”, *namiktli*, „soț”, *tlajtolnamikilistli* „sfat”, (*tenanamiki* – „a sfătui”), *yolmiki* – „a leșina”, „a dispărea”; *tlailnamiki* – „a-i fi dor”; *amonamiki* – „a diferi”, *tlanamiki* – „a uni”; *tlanamiki* – „a ajusta”, „a potrivi”; *tepanamikilistli* – „vecinătate”, Interviu cu maestrul Tepole, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012.

²¹⁹ <http://aulex.org/nah-es/>, consultat în data de 4 ianuarie 2013.

²²⁰ <http://dexonline.ro/definitie/muri>, consultat în data de 29 iulie 2013.

²²¹ André Scrima, 2010, p. 139.

²²² idem, p. 98

²²³ idem, p. 95.

dinafară și este pecetluită, paradox ce sugerează, de fapt, „două registre de ființă și de semnificație a cărții: înăuntru și în afară”. Cartea reflecta „circularitatea cosmică”, forma ei ținea și de un sens al conținutului; modificarea de la forma circulară la cea rectangulară a determinat „o mutație decisivă în istoria omenirii”²²⁴. Dualitatea se reflectă și în structura codexurilor prehispanice, filele acestora fiind pliate precum un acordeon, scrise pe ambele fețe, cu intenția clară a unei *desfășurări* ritualice de la stânga la dreapta, dinspre centru spre margini, încadrarea ideogramelor în pași de lectură. Odată cu venirea spaniolilor, modalitatea de reprezentare s-a schimbat, transformând codexul într-o carte ilustrată, unde deciptarea mesajului prin textul însoțitor lipsește lectorul de efortul personal și necesar totodată de interiorizare a mesajului, a culorilor.

Privindu-se în oglindă, Quetzalcoatl se cunoaște pe sine însuși, cu atitudinea cea mai smerită, îndepărtându-se de exterior pentru a face călătoria interioară, pentru „introducirea în la flor”²²⁵ (anexa 3.16.a.). Corpul său este oglinda lumii și a cosmosului: toracele este muntele, inima și plămânii sunt floarea munților, pelvisul este primul fluture, vertebrele sunt o înlănțuire de fluturi ce însoțesc ființa umană în căutarea sa, este înlănțuirea focului vieții, craniul este receptacolul ceresc²²⁶.

2.3.3. *Temazcalul și baia rituală*

Una dintre formele actuale cu origini prehispanice de reprezentare a existenței și a morții este *temazcalul*, loc de rugăciune și loc al energiei focului.

Temazcalul este o construcție semicirculară realizată din bambus sau din piatră, jumătatea vizibilă a sferei insunuează o altă jumătate, invizibilă (anexa 3.6), având în centru un ombilic în care se așază pietrele încinse (numite metaforic *abuelitas*), care sunt stropite cu apa în care se fierb plante vindecătoare, printre care salvie, *romero* și arnică.

Metaforă a timpului ce revine, temazcalul reflectă concepția timpului ciclic, pentru că tot ceea ce s-a întâmplat va reveni²²⁷: „Otra vez así será, otra vez se extenderá el aquí y el ahora. Lo que se hacía hace mucho tiempo ya no se hace, pero otra vez se hará, otra vez pasará como pasó hace mucho tiempo: aquellos que hoy existen, otra vez existirán, serán”. (Cartea a VI-a, *Codexul florentin*)²²⁸.

În legenda mexicană a temazcalului, un băiat și o fată, gemeni răutăcioși, au ucis-o pe

²²⁴ André Scrima, 2010, pp. 98-99.

²²⁵ „pătrunzând în floare”, *Tula: espejo del cielo*, min. 20, traducerea îmi aparține.

²²⁶ *Tula: espejo del cielo*, min. 20-22.

²²⁷ Patrick Johansson K., *La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica*, Estudios de Cultura Nahuatl 43, enero-junio 2012, p. 81.

²²⁸ „Din nou așa va fi, din nou se va extinde ceea ce e aici și ceea ce e acum. Ce se făcea acum mult timp nu se mai face, dar altă dată se va face, încă o dată se va întâmpla ce a avut loc acum mult timp, acei ce azi sunt, altădată vor exista, vor fi”, Patrick Johansson K., 2012, p. 70, traducerea îmi aparține.

femeia care îi îngrijea, aruncând-o într-un cuib de viespi, ea s-a transformat în temazcal, iar gemenii în cele două astre ce nu se pot întâlni, soarele și luna. După nașterea copilului, în spațiul zapotec, acesta era prezentat în temazcal în cadrul unei ceremonii ce consta în hrănirea Bunicii, Ho'o Mashu', reiterând mitul gemenilor care au închis-o în temazcal: „Aquí te quedaras, Abuela Santa Ho'o Mashu' y vas a comer de lo que te den los hijos que vayan a nacer en el futuro. Si no te dan de comer morirán los niños. Todos recurrían a ti para tener fuerza”²²⁹. Mitul întărește puterea ritualului, o justifică, povestea sa se petrece *axkan nikanka* („aici și acum”) în timpul ceremoniei. În momentul în care oamenii nu mai cred în mit, în puterea pe care, spre exemplu, o plantă o are de a vindeca trupul și sufletul omului, totul dispare: planta nu mai vindecă, povestea nu mai tămăduiește.

Întâlnirea culturilor prehispanică și spaniolă a adus o altă abordare a vieții, îndepărtând comunitățile indigene de miturile și ritualurile sale pentru o vreme, pentru că acestea să-și găsească justificarea într-o formă nouă, camuflată²³⁰. Prima scaldă a copilului, baia rituală, în tradiția românească, este extrem de importantă și are puterea de a-i influența întreaga viață (anexa 3.10.c.), fiind realizată de nași, a doua zi după botez. Sub cada sau albia copilului se așază cărți, iar în apă, se pun semințe pentru bogăția hranei, miere pentru dulceața vieții, laptele pentru prospețime, pene pentru a crește și a se deplasa cu ușurință, iar monezile pentru a avea parte de bani²³¹. Vulturul, în ambele spații culturale, este asociat soarelui, fiind singurul care poate privi astrul zilei în față. În unele basme și colinde, doi vulturi se luptă în munții înalți pe un „fulg de aur” ce este cules sau vânat simbolic „de colindători și dăruit gazdelor”²³².

De asemenea, se pun busuioc, flori, muguri, monedă, semințe („nouă boabe de fasole”, „nouă boabe de porumb, ca să aibă noroc”), fulgi „ca să fie ușor și isteț, ca fulgul”, tămâie, cruce, cheie, ou, sare, lapte²³³, iar apa se varsă într-un „loc apărat”²³⁴, simbolizând sănătatea, frumusețea, bogăția, curățenia, protejarea și norocul copilului²³⁵.

Temazcalului i se vorbește în limba regiunii, nahuatl, maya, purepecha, în funcție de locul unde a fost ridicat. *Temazcalerul*, cel care conduce un temazcal, are ca primă misiune să deștepte sensibilitatea în fiecare dintre cei care participă la ceremonie, să le asculte inima și forma de a respira. José Raúl Contreras López se îngrijește împreună cu soția sa, Maria Teresa Monroy Montiel, *curandera* și *sahumadoare*, de Temazcalul Ome- Cozacuauhtli, acesta fiind inaugurat, în

²²⁹ „Aici vei sta, Sfântă Bunică Ho'o Mashu. și te vei hrăni din ceea ce îți vor da copiii tăi ce se vor naște în viitor. Dacă nu-ți vor da de mâncare, copiii vor muri. Totul se va întoarce la tine pentru a te întări”. „El nacimiento”, Centro Cultural Santo Domingo, Oaxaca, 16 septembrie 2012, traducerea îmi aparține.

²³⁰ Maestrii Tepole și Yoltetezca, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012.

²³¹ Informație împărtășită de Ileana S., București, 12 ianuarie 2015.

²³² Traian Herseni, 1977, p. 218.

²³³ Georgeta Moraru, „Nașterea”. In: *Sărbători și obiceuri*, vol.V Dobrogea, Muntenia, 2009, p. 17.

²³⁴ Botezul Iulianei S., Biserica Sf. Nicolae – „Dintr-o zi”, București, 19 octombrie 2013.

²³⁵ Georgeta Moraru, „Nașterea”. In: *Sărbători și obiceuri*, vol.V Dobrogea, Muntenia, 2009, p. 51.

prezența maestrului Grupului Ome-Acatl, José Islas Hernandez, prin primirea numelui potrivit zilei corespunzătoare în calendarul prehispanic, 2-Aguilla de Collar, numele fiind strigat – asemenea primirii numelui unei persoane – în cele patru zări. Sacrificiul curcanului este un obicei prehispanic ce se păstrează în anumite forme până astăzi, fiind legat de ritualul de întemeiere a temazcalului. Înaintea începerii ceremoniei propriu-zise, se realizează o purificare cu copal (anexa 3.7.), se alege un naș care va conduce întregul ceremonial. În Codexul Fejervary-Mayer, există o reprezentare a lui Tezcatlipoca ce apare deghizat în Xolot („el guajolote era un animal muy importante para ellos, como un símbolo de ofrecimiento a la divinidad, a lo que uno no alcanza entender, medirlo, palparlo, verlo”)²³⁶. Curcanului i se cere iertare înainte de a fi sacrificat, sângele său fiind oferit ombilicului temazcalului alături de ofranda de fructe, legume, semințe, flori; carnea curcanului este gătită pentru a se împărți tuturor participanților la sfârșitul ceremoniei. În cadrul însămânțării numelui temazcalului din Santa Ana Atzacan la care am participat, maestrul Tepole a realizat un *xochitlalis* în apropierea temazcalului (anexa 3.7.b.), unde a așezat ca ofrandă tortillas, mole, tamales, vin, apă, flori, curcanul căruia i s-a cerut iertare înainte de a fi sacrificat.

Pentru José Raúl Contreras López, cuvintele celui ce se îngrijește de ceremonia temazcalului, precum și cântecele alese au forța de a vindeca. În interiorul temazcalului, fiecare vorbește deschis, este o confesiune-vindecare, o desprindere de povara tuturor gândurilor apăsătoare ce îngreunează drumul omului. Senzația ce se experimentează – datorită mediului cald și siguranței create de grup - este aceea de a fi în pântecul matern.

Temazcalul este simbol al existenței și al morții, aici se întâlnesc cele patru elemente - apa în care se fierb plantele purificatoare, focul ce încălzește pietrele, aburul și fumul copalului ce se înalță în aer și pământul-mamă. Elementele ritualice (anexa 3.6.a.) integrează ființa umană și nivelele superioare ale conștiinței individuale și ale celei colective așa cum simbolurile integrează „códigos cuyas referencias estaban mucho más allá del ámbito de la emoción estética”²³⁷.

Apa și focul sunt elemente ale transformării (Códice Laud., pl. 46, anexa 3.2.g.)²³⁸, sub forma rășinei ce arde, împreună creează fumul, terțul inclus ce urcă dinspre pământ spre cer, spre esențe. În spațiul tradițional românesc, **focul** (anexa 3.6.b.) are o importanță însemnată, este considerat „al doilea după Dumnezeu”, este vegheat toată noaptea de Crăciun pentru a nu se stinge și este învelit seară de seară (Niculiță-Voronca)²³⁹. **Apa** – de la începutul vieții până la așezarea trupului-mort al omului-sămânță în pântecul pământului-mamă - are rol purificator, sub forma

²³⁶ „curcanul era un animal foarte important pentru ei, ca simbol al ofrandei divinității, al ceea ce ființa umană nu ajunge să cuprindă, să măsoare, să atingă, să vadă”, Interviu cu José Raúl Contreras López, 22 octombrie 2012, Puente Xalitlic (Xalapa), Veracruz, traducerea îmi aparține.

²³⁷ „coduri ale căror referințe se regăsesc dincolo de spațiul emoției estetice”, Vicenza Lillo Macina, 2007, p. 134.

²³⁸ Patrick Johansson, 2007, p. 78.

²³⁹ Antoaneta Olteanu, 2009, pp. 97-98

fântânii ce se ridică la răspântie, echivalentă ca rol, crucii de răspântie, pentru alungarea spiritelor rele, fiind complementară focului și însoțitoare pe tot parcursul ritualurilor de trecere.

Lumea intră în temazcal parcurgând cercul de afară și apoi, cu genunchii îndoiți, intră în temazcal rugându-se pentru purificarea trupului și a sufletului, conectându-se cu toate ființele umane, cu animalele, plantele, pietrele, cu întreg universul. La ieșire, așază fruntea pe pământ, în dreptul porții temazcalului și mulțumesc, ca și la intrare, energiei dualității, *Ometeotl*²⁴⁰ (Caqui-Xee, Caqui-Pilla sau Pije-Tao la zapotecas) esenței duale, principiului generator, celui care unește forțele contrarii, complementare, așa cum Tloque Nahuaque -, „el dueño del cerca y del junto”²⁴¹, cele două concepte de apropiere și de aducere împreună a lucrurilor într-un acord - este văzut ca unul. Tot astfel, în poemul său, Nezahualcoyotl vorbește despre divinitatea unică și invizibilă, numită și Ipalnemohuani, „Cel pentru care totul există”: „Ororile mormântului sunt leagănul soarelui, iar umbrele întunecoase ale morții arcul scânteietor de lumini din stele”²⁴².

Ieșirea din temazcal înseamnă părăsirea pântecului pământului-mamă ce ne-a găzduit spre vindecare. Temazcalul este un mesaj de pace și liniște pentru echilibrarea forțelor distructive ale comunității și tensiunile ființelor umane. În temazcal, se intră cu intenția de purificare, de încercare de a te naște din nou, „en el temazcal es entrar en la conciencia y corregir algo que haya pasado, por eso se recomienda que hables, cantes, porque es la forma de regresar hasta la etapa fetal y de allí iniciar nuevamente. Seria la cuestión de purificación, pero tambien de crecimiento espiritual, porque requieres de algo que te fortalezca. Por eso, en el temazcal, las curanderas serian las que hacían mas la ceremonia, las nanas las que trabajaban la ritualidad en limpiarte, ramiarte con las plantas, pero mas que nada fortalecimiento para poder llegar hasta el fin del camino”²⁴³. Această încercare de a te naște din nou corespunde acelei părți din noi ce neagă, potrivit lui Jean-Yves Leloup „ființa care se dăruiește”, este „intrarea în rezonanță cu Iuda” a cărei înrădăcinare în ființa noastră merită „pusă la încercare”²⁴⁴ pentru a-i verifica forma în care ne locuiește, probă necesară cunoașterii de sine.

O altă formă de purificare este *limpia*, organizate de *hueseros (omiketsani, în nahuatl)*,

²⁴⁰ Sesiuni de interviuri cu Manuel Gomez, practicant al Dansului Soarelui, responsabil de construirea și organizarea temazcalului în Centro de Eco-Alfabetización y Diálogo de Saberes, Universidad Veracruzana, 15-30 martie 2012.

²⁴¹ „stăpânul a ceea ce e aproape și împreună (cel ce aduce împreună toate lucrurile)”, *Dualidad*, 2008, p. 11, traducerea îmi aparține.

²⁴² Lewis Spence, 2011, p. 128.

²⁴³ „în temazcal înseamnă să intri în conștiință și să îndreți ceva ce s-a petrecut, de aceea se cere să vorbești, să cânti, pentru că este forma de a te întoarce până la etapa fetală și de aici să începi din nou. Ar fi o chestiune de purificare, dar totodată de creștere spirituală, deoarece soliciți ceva ce te poate întări. De aceea, în temazcal, vindecătoarele sunt cele care ar trebui să conducă ceremonialul, mamele care lucrează în cadrul ritualității pentru a te purifica, cu ajutorul plantele, dar mai mult decât orice pentru a întări ființa pentru a putea ajunge la capătul drumului”, Interviu cu maestrul Yoltetezca, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

²⁴⁴ Jean-Yves Leloup, 2008. pp. 16-17

curanderos (vracii). În cadrul ceremoniilor de purificare (*limpia*) la care am participat în Xalapa și Oaxaca, etapele sunt asemănătoare: după ce este sahumată persoana cu copal, vindecătorul rotește un ou pe fruntea persoanei, pe întreaga față, pe păr, în zona stomacului și pe picioare. Din când în când scutură într-o parte oul pentru a alunga energia negativă, folosind ulterior și un evantai de pene. Oul este spart într-un pahar cu apă limpede, unde vindecătorul citește „sufletul” persoanei: starea de sănătate și starea spirituală ale acesteia. Felipe Salas Ramírez, *omiketsani*, a folosit două elemente: un baston din lemn de circa 25 de centimetri și cercul de foc. Bastonul este încredințat persoanei pentru a-l ține în mâini în dreptul pieptului. Cu un șarpe de lemn, vindecătorul se conectează cu spiritul persoanei timp de câteva secunde bune, adresându-i-se acesteia: „Te voy a matar tres veces. Te voy a llamar”²⁴⁵. dându-i un nume, altul decât cel real, la care aceasta trebuie să răspundă „Ya voy”²⁴⁶. Trasează apoi un cerc în jurul persoanei cu un lichid și îi dă foc, în părțile ce continuă să ardă spre sfârșit, vindecătorul citește starea trupească și spirituală ale respectivei persoane.

Dualitățile existență – moarte se reflectă sub forma corpului de reprezentări-roiuri, solidare a căror parcurgere se desfășoară ritualic. Nașterea lumii și întemeierea unei case necesită, în aceeași măsură, un sacrificiu de întemeiere, înghițirea creațiilor imperfecte, dărâmarea structurilor nedurabile în timp. Pentru realizarea oricărui gest divin cosmogonic este necesară punerea de acord a tuturor celor ce iau parte la înfăptuire, pentru regenerarea lucrului înfăptuit fiind necesară parcurgerea ritualică a tuturor etapelor, de la punerea întrebării până la interiorizarea mesajului sacru și dobândirea celei „de-a doua vederi” sau a vederii dintâi.

²⁴⁵ „Te voi ucide de trei ori. Ți voi spune”, Felipe Salas Ramírez, 16 martie 2012, Xalapa, Veracruz, traducerea îmi aparține.

²⁴⁶ „Vin”, idem, traducerea îmi aparține.

Capitolul III. Yei (dincolo de doi).

3.1. Opozițiile și dincolo de articulația acestora

Yei (trei) este împlinirea lui doi în trei. Nașterea sau „moartea în spațiul pântecului”. Neofitul și reprezentarea ca epifanie. Tessera hospitalis. Tonalamatl, primirea numelui, separarea de părinți, tăierea cordonului ombilical, depășirea condiției umane.

Numărul trei este relaționat cu sângele, *yeztli*, cu apa și nașterea, cu integrarea și depășirea lui doi, cu inițierea și schimbarea. Trei sunt pietrele ce asigură echilibrul în vatra focului, *tlecuilli*, trei sunt picioarele acelor *sahumerios* în care arde în mod ritualic copalul²⁴⁷.

Trei sunt etapele ritualice ale trecerii de la un stadiu la altul, din basme și legende; prin repetare, trei conferă „certitudine și tărie morală”²⁴⁸. Ființa umană se întrește prin „cunoașterea și integrarea lui trei.”²⁴⁹ Ca număr integrator, în concepția pitagoreică, trei reprezintă armonia între contrarii, sinteză a unui număr impar și al unuia par, precum și ciclul vital, cele trei etape ce redau începutul lucrului, mijlocul și sfârșitul acestuia²⁵⁰; la greci, numărul este simbolul strămoșilor, *tritopatores*²⁵¹.

În lumea strămoșilor, a tenebrelor se află cuțitul-oglină, obisidianul ce taie²⁵², folosit de mayași în ritualul tăierii cordonului ombilical al copilului deasupra boabelor unui știulete de porumb. Semințele astfel însângerate se semănau „en nombre del niño”²⁵³ ce se hrănea cu recoltele ulterioare ce rezultau din însămânțarea semințelor până în ziua în care acesta va crește și va avea propria recoltă²⁵⁴. Sângele, ofranda cea mai prețioasă pentru divinități, unește ființa umană recent născută cu hrana sa, astfel că acest lucru se reflectă în autosacrificiul necesar, în sensul de disciplină, prin care era înțepată limba sau urechea, folosindu-se spini de agavă pentru a obține sângele cu care erau unse și hrănite gurile esențelor divine²⁵⁵. Moartea întemeietoare de viață este cea care intervine în tăierea cordonului ombilical al nou-născutului, scene ce apar reprezentate în Codice Laud. p.27, p.30 (anexa 3.2.j., anexa 3.2.k.)²⁵⁶. Mayașii rosteau o binecuvântare la nașterea

²⁴⁷ Arturo Meza, 1999, pp. 99-100.

²⁴⁸ idem, 1982, p. 99.

²⁴⁹ Jean-Yves Leloup, 2008, p. 110.

²⁵⁰ Gheorghe Vlăduțescu, 1982, p. 96.

²⁵¹ idem, p. 95.

²⁵² Felix Báez-Jorge, 2008, p. 195.

²⁵³ „în numele copilului”, J. Eric S. Thompson, 1975, p. 343, traducerea îmi aparține.

²⁵⁴ idem, pp. 343-344.

²⁵⁵ Lewis Spence, 2011, pp. 89-90.

²⁵⁶ Alfredo Lopez Austin, *Misterios de la vida y de la muerte*, În: *Arqueología Mexicana, La muerte en el Mexico prehispánico*, volumen VII, noviemvre-diciembre 1999, numero 40, pp. 6-7.

copilului care începea astfel: „Es tu salda en el mundo. Aqui brotas y aqui floreces”, iar **semințele udate de sângele** ce a curs la tăierea cordonului ombilical sunt plantate pe câmpul ce poartă denumirea de „sangre de la criatura”; destinul adultului este (pre)determinat de felul în care cresc plantele²⁵⁷.

Cordonul ombilical al nou-născutului se îngropa o parte în pământ, fiind închinată vieții, iar alta era dată câinelui care se transforma astfel, în fratele copilului, însoțitorul și protectorul său. În spațiul oaxaqueño, cordonul ombilical se semăna „en un lugar oculto y fértil o en los cuatro puntos cardinales de la casa”²⁵⁸. Tăierea cordonului ombilical însemna și oprirea „oricărei tentative a sufletului de întoarcere în paradisul uterin”, era tăiat de moașă și înnodat, iar nodurile acestuia erau desfăcute de copil la vârsta la care începea să vorbească²⁵⁹.

Însămânțarea cordonului ombilical în vârful dealurilor, aproape de rădăcina unui arbore transforma acel copac în dublul omului (Yaitepec)²⁶⁰, iar în spațiul românesc, mult timp, cordonul ombilical se îngropa sub prag. O comunitate indigenă, în general, și chatino în special, se caracterizează prin vorbirea limbii comunității, păstrarea obiceiurilor și „plantar sus ombligos”²⁶¹, locul îngropării acestora sugerând o legătură cu pământul respectiv, fiind totodată și locul „donde deben llegar en cada situacion critica de su vida para elevar sus plegarias al Santo Padre Sol”²⁶². Îngroparea cordonului ombilical al nou-născuților de către soldați era un obicei, astfel se credea că cel născut băiat va îndrăgi războiul, iar cea născută fată va îndrăgi vatra dacă, în cazul ei, cordonul ombilical va fi îngropat în apropierea vetrei²⁶³. Credința pornește din călătoria spre lumea de dincolo a lui Quetzalcoatl, ajutat de dublul său, Xolotl, „dublul interior”, cel care cunoaște nivelurile lumii de dincolo pentru că le-a traversat²⁶⁴.

Odată cu venirea spaniolilor, câinii au fost uciși pentru a distruge această legătură puternică între copil și câinele însoțitor în lume, între mortul ce călătorea și Itzcuintli care îl traversa râul spre Mictlan. Mortul nu putea merge: „con esta carra bonita a ver un ser horroroso, entonces como Xolot les horroroso, los dos van vinculados. **Xolotl va en frente**, el horroroso, protegiendo para no te sorprendas cuando veas a lo mas horroroso, cuando llegas a Mictlan, puedes entrar libremente,

²⁵⁷ „Este ieșirea ta în lume. Aici răsari și aici înflorești”; „sângele făpturii”, Alfredo Lopez Austin, „La conception del cuerpo en Mesoamerica. Elogio del cuerpo mesoamericano”. În: *Artes de Mexico*, revista-libro, numero 69, 2004, p. 34, traducerea îmi aparține.

²⁵⁸ „Într-un loc ascuns și fertil sau în cele patru direcții cardinale ale casei”, “Los ciclos de la vida”, Centro Cultural Santo Domingo, Oaxaca, 16 de septiembre 2012, traducerea îmi aparține.

²⁵⁹ Ion Ghinoiu, 2013, p. 55.

²⁶⁰ Laurette Sejourné, 1996, p. 64.

²⁶¹ „însămânțarea cordonului ombilical”, Jorge Hernandez Diaz, 1992, p. 111, traducerea îmi aparține

²⁶² „unde e necesar să ajungă în fiecare situație critică a vieții sale pentru a înălța rugăciuni Sfântului Tată Soare”, Jorge Hernandez Diaz, 1992, p. 111, traducerea îmi aparține.

²⁶³ Fray Bernardino de Sahagún, 1989, p. 117.

²⁶⁴ Laurette Sejourné, 2004, p. 66.

porque el te pasaría. No es pasar el río, es la mascara, el protector”²⁶⁵.

În basmul românesc „Omul de piatră”, Dafin-împărat, pentru a-și învia fratele de cruce împietrit (Afin), își sacrifică propriul copil și unge trupul de piatră al fratelui cu sângele copilului, pentru ca apoi, creștându-se la un deget, să trezească la viață fiul, cu sângele său²⁶⁶.

Aztecii creează o întreagă simbologie în jurul culorilor roșu (viața) – verde (renașterea). Sângele, „apă prețioasă” (*chalchihuitl*) este simbolizat prin jadul verde. În afară de obiceiul acoperirii cu ocră roșu a trupului neînsuflețit, se practica așezarea unei pietre verzi (jad) în gura decedatului, simbolizând ideea de renaștere a sufletului. Señor Ozuluama, poartă în cavitatea din dreptul inimii, ofranda de jad²⁶⁷ - ce se dăruia Domnului Surâsului Etern în Mictlan - reprezentat în momentul devorării sale de către pământ, purtând în partea din spate desenul unui schelet cu gheare, reprezentând simultan existența, moartea și transformarea. Pământul este întruchipat, în viziunea românească tradițională, ca o ființă, astfel că există „capul pământului”, „inima pământului” și „coada pământului”²⁶⁸.

Ocrul roșu este unul dintre elementele dualității din ritualul funerar al perioadei precreștine. Acoperirea cu ocră roșu a cadavrului simboliza hrănirea zeilor cu această putere existentă în corpul uman. În roșu au fost vopsite și templul sacrificial și mormântul Reginei Roșii, ocrul fiind folosit „în colțul sacru al locuințelor”, pregătind renașterea sufletelor celor îngropați sub vatră²⁶⁹, la mormântul de la Sf.Gheorghe-Covasna, unde au fost găsite „bulgări de ocră”, la Brăilița (cultura Gumelnița) „se menținea obiceiul de a stropi mormintele cu ocră”, „presărarea ocrului la articulații subliniază sintagma: viața presupune mișcare”²⁷⁰. Ocrul acoperă trupul ce și-a epuizat energia, asemenea îngropării seminței care conține în sine potențialul de a dezvolta o nouă plantă.

Lanțul firesc al vieții existență-moarte-renaștere este redat sub forma măștii dualității sau făcând trimitere la dualitate: chipul jumătate viu, jumătate descărnat, masca din teracotă de la Tlatilco (anexa 3.2.a.), piesa zapotecă de la Soyaltepec, Oaxaca (anexa 3.2.b.), figurinele feminine bicefale (d.e.Cultura Remojadas, Tierra Blanca), coloana ciclului vieții de la Tajin: jumătate soare, jumătate craniu; figura bicefală de la Texcoco, dintre care un cap este viu, altul descărnat; reprezentarea zeiței Coatlicue de la Coxcatlán ca imagine a morții purtătoare de simboluri ce indică viața. Această complementaritate este sugerată prin contrariile care **„alternan y engendran**

²⁶⁵ „cu fața asta drăguță pentru a vedea o ființă înspăimântătoare, prin urmare, cum Xolotl produce groaza, cele două sunt relaționate. Xolotl merge în față, cel ce îngrozește, protejându-te pentru a nu te înspăimânta atunci când vei întâlni ceva mai înfiorător, când ajungi în Mictlan, poți intra liber, pentru că el te va lăsa să treci. Nu înseamnă trecerea râului, el este masca, protectorul”, Interviu cu Yoltetezca, Ixhuatlancillo, Veracruz, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

²⁶⁶ *Omul de piatră*. In: *Omul de piatră. Basmele călătoriei în timp*, 1976, pp. 128-129.

²⁶⁷ *Dualidad*, 2008, p. 29.

²⁶⁸ Tudor Pamfilie, 1997, p. 421.

²⁶⁹ Virgil Vasilescu, 1995, p. 31.

²⁷⁰ idem, 1995, pp. 91-92.

mutuamente (...) morir es fecundar la tierra²⁷¹.

Există o nevoie a dinamicii universului reflectată în apropierea și glisarea tuturor opozițiilor. Chipul jumătate descărnat, jumătate viu implică al treilea termen, integrator, ceea ce unifică ambele elemente complementare într-un întreg.

Imaginile ce legată moartea de fertilitate sunt multiple, sunt reprezentate în fila 27 a Codexului Fejervary-Mayer, imaginea morții unite prin cordon ombilical cu un personaj ce reprezintă mișcarea. În Codexul Borgia (planșa 56, anexa 3.2.e.), Mictlantecuhltli și Ehecatl, moartea și existența, reprezintă o singură realitate. Ehecatl ține un instrument pentru a însămânța pământul, iar Mictlantecuhltli poartă un baston ceremonial, care are semnificația de „germinare ritualică”, toiagul este cel care împlântă pământul, deschizându-l pentru a elibera energiile²⁷².

Prin definirea și limitarea spațiului, acesta este sacralizat și îi este garantată reîntregirea, astfel că, într-un sens similar, „Jucând, feciorii și bătrânii urzesc o nouă lume”, trasând o „brazdă magică în jurul satului”²⁷³.

Spiritul uman este reprezentat în sensul dualității prin „axul afirmării de sine”, identificat prin „prezența Coloanei pe hexagonul pieptului” și prin celălalt ax, al morții, prin rombul de culoare alb-crem²⁷⁴. Cele două lumi complementare ale dualității se întrepătrund, precum realitatea și visul, somnul și moartea, precum în poemul lui Lizalde, unde realitatea din vis picură în realitatea trezirii: „Duerme el tigre./ La sangre de este sueno,/ Gotea./ Moja la piel dormida del tigre real” (Eduardo Lizalde, „El tigre en la casa”)²⁷⁵.

3.2. *Tessera hospitalis*. *Symbolon*.

Simbolul lucrător și integrator este creat și citit după logica terțului inclus, cele două elemente contradictorii sau complementare care se unesc, fără a fuziona sau a se contopi, sugerând tocmai tensiunea alăturării. Această zonă a tensiunii alăturării este rezonanța ritualică. Un simbol există pentru că celelalte simboluri există în același timp.

Tessera hospitalis este denumirea în latină corespunzătoare ***symbolon***-ului, concept esențial ce-și are originea în Grecia antică, un pact încheiat pe o tăbliță metalică ce se împărțea între oaspete și gazdă, astfel că moștenitorii celor două fragmente de tăbliță continuau legătura de ospitalitate și

²⁷¹ „alternează și se generează reciproc (...) a muri înseamnă a fertiliza pământul”, Michel Graulich. *Los dioses del Altiplano central*. In: *Arqueologia mexicana. Los dioses de Mesoamerica*, no. 53, 1996, p. 33, traducerea și sublinierea îmi aparțin.

²⁷² Interviu cu Dr. Patrick Johansson, cercetător științific gradul I, UNAM, Ciudad de Mexic, 13 noiembrie 2012.

²⁷³ Grigore Leșe, 2013, p. 150.

²⁷⁴ Virgil Vasilescu, 1995, p. 142.

²⁷⁵ „Tigrul doarme. / Picură sângele acestui vis, / Udă, / pielea cuprinsă de somn a tigrului real” Jaime Sabines, „Algo sobre la muerte del mayor Sabines”, *Antologia general de la poesia mexicana: De la epoca prehispanica a nuestros dias*, 2012, p. 608, traducerea îmi aparține.

după moartea celor care o creaseră²⁷⁶, validând un trecut și fiind și unificator între vii, precum și între morți și vii, în sensul pe care i-l dăm în această lucrare.

Reprezentarea morții este legată de ospitalitate, de această unire-prin-recunoașterea-celuilalt, în sensul „acceptării lui ca muritor”²⁷⁷ și al „uciderii simbolice a străinului din celălalt”, unde darul este o acceptare a morții ce va să fie, o desăvârșire realizată prin intermediul ospățului ritualic împreună cu strămoșii²⁷⁸. Dualitatea femeie-bărbat - cele două elemente semnificative ale familiei și motiv al întemeierii unui cămin – primenește oaspetele ce poate fi ruda sau străinul venit de departe. Participarea propriu-zisă la ospăț a gazdei și a oaspeților nu este decât „pregătirea în comun pentru moarte”²⁷⁹. Oaspetele își asumă condiția de călător și, respectiv, de străin într-un parcurs pe care frații săi îl refuză sau îl eșuează încă din apropierea casei părintești. Străinul se află mereu în mers, prin refuzul acceptării zonei confortului și familiartății, prin permanenta „rupere a legăturilor”²⁸⁰. „Străinul trimis” asupra căreia cugetă André Scrima, „deschide un nou spațiu și îl locuiește, *acum și aici*”²⁸¹, cale ce se arată pe măsură ce e parcursă.

Înțeles astfel, simbolul se apropie de viziunea lupașciană, în care contradicțiile nu-și pierd potențialitatea constituindu-se într-o sinteză, ci se individualizează tocmai prin integrarea într-un „sistem bogat al potențialităților contradictorii”²⁸².

Simbolul are o puternică funcție integratoare, alături de celelalte funcții și caracteristici – „unitate sensibilă”, „habitus”, „normativ”, „constructiv” și „real”²⁸³. Accentuând una dintre funcțiile sale, cea de integrare, reliefăm complexitatea relației pe care simbolul o instituie între viața în desfășurare, viața trăită și proximitatea morții.

Reprezentarea însăși este rezultatul acestui proces de reflectare și de instrumentalizare a tensiunii, o tensiune confundată inițial cu o contradicție sau un paradox, ținând cont de faptul că paradoxul „e închis în miezul spiritual al oricărei existențe”²⁸⁴.

Dar dincolo de imagologia grecilor și a romanilor - situarea străinului în afara lumii civilizate (concepție reiterată în secolul al XVI-lea și al XIX-lea, precum vom vedea) - dincolo de marile opoziții formulate de Platon, și care constituie moștenirea gândirii europene până azi, opoziții glorificate în secolul al XIX-lea, este esențial, în lucrarea de față, să subliniem importanța *relației*, a elementului de legătură în reprezentarea tanatologică prin intermediul ritualului și,

²⁷⁶ John Arthos, 2013, p. 138.

²⁷⁷ Nicolae Panea, 2005, p. 7.

²⁷⁸ idem, pp. 16-17.

²⁷⁹ idem, p. 23.

²⁸⁰ André Scrima, 2010, pp. 36-37.

²⁸¹ idem, p. 29.

²⁸² Gilbert Durand, 1999, pp. 68-69.

²⁸³ Vintilă Mihăilescu, 2009, pp. 30-37.

²⁸⁴ Mircea Vulcănescu, 1996a, p. 68.

respectiv, al repetiției ceremoniale.

Repetiția, unul dintre elementele-cheie regăsibile în structura stâlpului tradițional (stâlpi de casă sau stâlpi funerari), conferă o dinamică întregii compoziții; prin repetiția aceluiași element, stâlpul „trebuie *parcurs* cu privirea”, consolidează ideea, o subliniază, determinând o explorare în adânc a obiectului²⁸⁵, este „o formă a *înscrierii în totalitate*”²⁸⁶. Simetria în oglindă instaurează diferența și se regăsește în textele funerare prin „geografia speculară”²⁸⁷, prin oglindirea lumii de aici în lumea de dincolo.

Relația instauratoare pe care o propunem aici se situează dincolo de logica binară și terțul exclus, înscriindu-se într-o dialectică ce surprinde și al treilea element de legătură, instaurator, ritualic. Numai în acest fel putem înțelege că reprezentarea tanatologică are un rol călăuzitor, de afirmare a vieții și de instaurare a echilibrului vital.

Dacă redăm simbolului înțelegerea sa etimologică de dovadă a unirii prin ruptură, precum moneda ruptă în două și reconstituită (“σύν” și “βολή” cu sensul de „punere împreună”) ²⁸⁸, reprezentările tanatologice sunt de urmărit în complexitatea semnificațiilor prin intermediul mecanismului ritualic de traversare.

A fi egal cu sine înseamnă, în toate aceste ritualuri exhumiale, a fi prezent într-un stadiu (recunoscut de către ceilalți) și, în același timp, îndreptându-te spre un stadiu nou, *ce-va-să-fie*.

3.3. Nașterea. Primirea unui nume

3.3.1. Nașterea

Nașterea înseamnă părăsirea unui spațiu al apei, potrivit lui Patrick Johansson, „el niño nace del vientre de la madre, nace de la muerte”²⁸⁹, fiind „prisionero de la vida”²⁹⁰.

Un vas cu apă este întotdeauna așezat pe altarele caselor din Mexic și însoțește orice ritual de trecere în ambele culturi. Metafora apei din vastul și complexul poem „La hermana agua” („Sora apă”) de Amado Nervo, reprezintă apa multiformă, a cărei formă este în continuă transformare, a cărei stare se schimbă mereu, „Deja que en ti se cumplan los fines de la vida”²⁹¹, unde „El alma es

²⁸⁵ Ion Pogorilovski, 2001, pp. 78-79.

²⁸⁶ idem, p. 81.

²⁸⁷ idem, p. 95.

²⁸⁸ Luc Benoiste, 1995, p. 8.

²⁸⁹ „copilul se naște din pântecul mamei, se naște din moarte”, interviu cu Prof.univ.dr. Patrick Johansson, UNAM, Ciudad de Mexico, 13 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

²⁹⁰ „prizonierul vieții”, Paul Westheim, 1983, p. 45, traducerea îmi aparține.

²⁹¹ „Să lași să se împlinească în tine rosturile vieții”, *Antologia general de la poesia mexicana: De la epoca prehispanica a nuestros dias*, 2012, p. 281, traducerea îmi aparține.

un vaso/ que se llena con eternidad”²⁹² în poemul „La sed” („Setea”).

Ființa umană este identificată cu apa, *atl*, a noua zi din lună, potrivit calendarului prehispanic și cu *ollin* (anexa 3.2.f.), mișcarea, întâlnirea forțelor contrare, în poemul „Muerte sin fin”²⁹³ („Moarte fără sfârșit”) de José Gorostiza. Dualitatea apei creează și distruge. Este „apa prețioasă”, sângele, reprezentat în codexurile prehispanice cu un semn roșu. Vasul ce cuprinde apa, „que desnudez de agua tan intensa,/ que agua tan agua”²⁹⁴, este divinitatea. Universul este creat pe principiul dualității (concept prehispanic), al paradoxului (concept occidental), este vasul ce dă formă apei conținute, formă ce, odată creată, este supusă distrugerii²⁹⁵. Condiție a vieții, lanțul transformărilor este un șir inepuizabil al morților continue, unde totul devoră tot, animalul înghite planta, planta este ucisă de piatră, piatra de foc, până ce nimic nu mai există. În partea de final a poemului își fac apariția Diavolul și moartea, cea care îl vânează pe om și-l îndrăgostește: „Anda putilla del rubor helado,/ anda ¡vámonos al diablo!”²⁹⁶.

Fiecare generație re-trăiește, în mod ritualic, raportarea la existență și la moarte. Legăturile dintre lumi trebuie refăcute, de asemenea ritualic. Apa este cea care hrănește viii, iar aceștia la rând lor hrănesc memoria strămoșilor. Îndemnul lui Blaga - cel ce „caută apa/ din care curcubeul/ își bea frumsețea și neființa” („Autoportret”)²⁹⁷ - este de a căuta **cunoașterea vie**, „jocul peste fapte”, deasupra și dincolo de ele, deoarece „misticul rod se rotunjește în altă parte” („Fiu al faptei nu sunt”)²⁹⁸, spre lumea înțelepciunii la care privește șarpele încolăcit la picioarele celui ce caută.

Nașterea miraculoasă este dublul compensator al nașterii naturale. În „Popol Vuh”, Fecioara Xquic a rămas însărcinată după ce capul lui Hun-Hunahpu (fructul copacului) i-a scuipat în palmă și a lăsat-o însărcinată, dând naștere gemenilor ce-și vor răzbuna părinții uciși. Nașterea acestora amintește de nașterea miraculoasă a lui *Huitzilopochtli* prin căderea unor fulgi în sânul lui Coatlicue. Acesta se pregătește să-și apere mama de furia fraților săi, nenăscut fiind încă, iar apariția sa pe lume înarmat ține de domeniul miraculosului. În basmul românesc „Pipăruș Petru și Florea Înflorit” (Ioan Pop-Reteganul)²⁹⁹ eroul se naște prin ingerarea unui bob de piper de către o văduvă

²⁹² „Sufletul este un vas/ ce se umple de eternitate”, *Antologia general de la poesia mexicana: De la epoca prehispanica a nuestros dias*, 2012, p. 283, traducerea îmi aparține.

²⁹³ citatele din poem provin din „Muerte sin fin”, Jose Gorostiza. În: *Antologia general de la poesia mexicana: De la epoca prehispanica a nuestros dias*, 2012, pp. 383-400.

²⁹⁴ „ce desfăcere de apă atât de intensă,/ ce apă atât de apă”, *Antologia general de la poesia mexicana: De la epoca prehispanica a nuestros dias*, 2012, p. 384, traducerea îmi aparține.

²⁹⁵ „No obstante —oh paradoja— constreñida / por el rigor del vaso que la aclara, /el agua toma forma” „Și totuși - o, paradox - constrâns /De strășnicia vasului ce o limpezește, /Apa prinde formă”, *Antologia general de la poesia mexicana: De la epoca prehispanica a nuestros dias*, 2012, p. 384, traducerea îmi aparține

²⁹⁶ „Hai, târfuliță cu roșeața înghețată, / Hai, să mergem la dracu!”, *Antologia general de la poesia mexicana: De la epoca prehispanica a nuestros dias*, 2012, p. 399, traducerea îmi aparține.

²⁹⁷ Lucian Blaga, 2007, p. 225.

²⁹⁸ idem, p. 126.

²⁹⁹ „Pipăruș Petru și Florea Înflorit”. În: *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte: basme populare românești*,

bătrână. Nașterea eroului are un caracter reparator, scopul său este acela de a-i reda văduvei copiii pierduți. În satul românesc, reiterând o lege strămoșească, femeile rămase văduve nu se recăsătoresc³⁰⁰, femeia care ar fi îndrăznit să încalce datina era în mod simbolic marginalizată. Văduva este și cea chemată, alături de fecioare, să înfăptuiască ritualurile de trecere în tradiția populară românească, neputând pângări ceremonia.

3.3.2. Botezul și dobândirea unui chip

„Ești în drum spre Damasc, și dintr-o dată tu nu mai ești Saul, ești Pavel, e botezul, convertirea.

Or, acesta este un act de credință, de fapt, este o schimbare a sensului lumii....

trăiești într-o altă lume, deși lumea nu s-a schimbat absolut în nici un fel”³⁰¹.

Constantin Aslam

Potrivit *tonalamatl*, studiul zilelor și al destinelor prezentat în Codexul Borgia, momentul nașterii definește caracteristicile unei persoane și soarta sa. Maestrul este înfățișat sub trei ipostaze în Codexul Fejervary-Mayer³⁰²: îndreptând metaforic cuțitul de obsidian spre ochiul omului (activând viziunea unei persoane), prinzându-l de ombilic, pentru a-i trezi energia plexului solar și o a treia ipostază, a impulsiei sale pe drumul pe care deja l-a ales (anexa 3.3.d.).

Numele copiilor se alegeau, pentru întărirea forței și caracterului acestora, dintre numele animalelor și, ulterior ale sfinților însoțiți de respectivele animale, odată cu impunerea creștinismului³⁰³, reprezentând nagualul și tonalul copilului. În același sens, în spațiul românesc, numele de animale date copilului aveau puterea de a întări forța acestuia. Schimbarea de statut se reflecta, în afara numelor, în cazul primirii unui dar la naștere: Porphyrios scria faptul că Zalmoxes a primit la naștere o blană de urs, în sensul dobândirii unui nou statut³⁰⁴.

Chiltzinacani Ohtli, numele pe care Chicuace Tecpatl mi l-a încredințat potrivit *tonalamatl*, înseamnă *Liliacul Roșu al Drumului*, iar explicația este legată de itineranța mea dintr-un spațiu în celălalt (drumul) și închiderea în peștera interioară (liliacul este animal nocturn, simbol al lumii de dincolo și al introspecției) pentru a scrie și a pune totul în ordine (culoarea roșie fiind asociată ordinii). În momentul primirii numelui, Isaac mi-a spus că nu este o trăsătură a ceea ce sunt acum, ci a ceea ce voi deveni. Încă nu purtam peștera cu mine, nu puneam ordine pe măsură ce înaintam

1961, pp. 130-154.

³⁰⁰ În scrierile Sfinților Părinți, cum observa Dan Horia Mazilu, văduvia avea loc de cinst, ea având un statut deosebit alături de orfan și străin în Biblie, fără a fi exclusă posibilitatea recăsătoriei, numită însă de Sf. Vasile cel Mare „poligamie” și „desfrânare”, Dan Horia Mazilu, 2008, p. 192.

³⁰¹ Interviu cu dr. Constantin Aslam, profesor de filosofie la Universitatea Națională de Arte din București, 18 fev. 2014.

³⁰² Interviu cu Isaac Antonio Gutierrez Bonilla, Xalapa, Veracruz, 6 noiembrie 2012.

³⁰³ Felix Báez-Jorge, 2008, p. 180.

³⁰⁴ Dan Oltean, 2008, p. 25.

pe drum, altfel spus, trăiam separat cele două etape: drumul și reflecția asupra drumului, neunificându-le.

Fiecare se naște cu un dar diferit de al celorlalți tocmai pentru a ne „întregi unii pe alții”, și acest lucru „cu scop comunitar și comuniant”, în sensul ortodox al termenilor.³⁰⁵

De-a lungul existenței, fiecare ființă este chemată să răspundă la două întrebări majore: care este darul cu care s-a născut și ce poate face cu acest dar, ce-l responsabilizează, pentru a sprijini comunitatea din care face parte (satul, țara, omenirea). A fi coerent cu sine însuși implică o chestionare permanentă a cunoașterii primite, identificarea și asumarea locului ce corespunde fiecăruia pe scena largă a vieții. Procesul implică o serie de morți-transformări și re-nașteri, necesare dobândirii capacității de a se renova, de a se reconecta la lume în perioadele de trecere, „Cada día vamos muriendo, pero con un poco mas de entendimiento” ceea ce înseamnă „preguntando por que estoy aquí, que es la misión que tengo que hacer, si es sembrar, adelante, si es danzar, adelante, si es escribir, como lo que haces, es ahora. Estamos conscientes que de una extrema a otra tenemos el mismo pensamiento, la misma ideología, entonces no hay nada que nos separe”³⁰⁶.

Yoltetezca înseamnă „la semilla que se refleja en espiral”³⁰⁷, reprezintă călătoriile dintr-un loc în altul, adunând și semănând cunoaștere, reflectarea asupra rolului plantelor de leac și a felului în care acestea pot vindeca. Practicând acest tip de cunoaștere înseamnă a putea urca împreună cu ceilalți, a te pregăti și a-i pregăti pentru a transcende. După primirea noului nume, maestrul Yoltetezca și-a luat rămas bun de la vechile legături, pentru că „ya no tengo padres, ya soy otra persona, ahora pertenezco a la tierra, al lugar, a la naturaleza. No puedo ser Yoltetezca cuando me convenga y cuando no, no. Oficialmente por un papel, si, pero para todo esto que es vida, no, es otra cosa”³⁰⁸.

Un alt moment al desprinderii constă în tăierea simbolică a cordonului ombilical, despărțirea de mediul familial, un proces de eliberare, o decizie dureroasă, care are loc înainte de moartea părinților, ca o asumare personală, sau odată cu moartea acestora: „Y cuando se fue doña Rosa (n.r. su madre), lloré un poquito y después a medio día, estaba yo danzando y llorando y ya. Allí nos vemos, que te vaya bien, lo que sigue, doña Rosa, sino lo estoy atando aquí en lo material”³⁰⁹.

³⁰⁵ Dumitru Stăniloae, 1992, p. 83.

³⁰⁶ „În fiecare zi, murim, dar cu puțin mai multă înțelegere”, „să mă întreb de ce sunt aici, ce datorie am de îndeplinit, dacă trebuie să semăn, semăn, dacă trebuie să dansez, dansez, dacă trebuie să scriu..., pentru că ceea ce faci, faci acum. Suntem conștienți că de la un capăt la altul (al lumii n.r.) gândim la fel, avem aceeași viziune, atunci nu există nimic care să ne separe”, Maestrul Yoltetezca, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

³⁰⁷ „sămânța ce se reflectă în spirală”, traducerea îmi aparține.

³⁰⁸ „nu mai am părinți, sunt altă persoană, acum aparțin pământului, locului, naturii. Nu pot fi Yoltetezca atunci când îmi convine și când nu, nu. În mod oficial pentru o hârtie, da, dar pentru tot ce înseamnă viață, nu, este altceva”, Interviu cu Yoltetezca, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

³⁰⁹ „și când a murit doña Rosa (n.r. mama sa), am plâns puțin și apoi la miezul zilei, dansam și plângeam și gata. Ne vedem pe acolo, să-ți fie bine, ce urmează, doña Rosa, pentru că altfel o leg de ceea ce e material”, Maestrul Tepole,

Separarea de părinți, în momentul **căsătoriei**, potrivit lui Yoltetezca, este, de asemenea, un fel de moarte „mueres para tu familia, se rompe el cordón umbilical, la superprotección, tienes que aprender a volar”³¹⁰. Într-un mod paradoxal, iubirea față de oamenii a pustniciilor trebuie împăcată cu uitarea lor, „uitare de părinți, de frați, de cei apropiați”, asumându-ne drumul nedespărțirii, al unității cu Împărăția Cerurilor, atunci când taina dumnezeirii se dezvăluie prin fiecare om în parte³¹¹.

Noaptea de veghe precede intrarea în temazcal, purificarea, și dansul de a doua zi în cadrul **însămânțării numelui**³¹² în prezența unui maestru de tradiție și prin alegerea nașilor. Ceremonia în cadrul căreia Maria Fernanda (4 ani) a primit numele în nahuatl **Tezcaquiahuitl** (26 mai 2013, Cerro Macuitemetl, Xalapa, Veracruz, anexele 3.8.a - 3.8.d.)³¹³, nașii - José Raúl Contreras López și Maria Teresa Monroy Montiel - s-au îngrijit de ofranda de flori, fructe, tamales, apă și copal, coronițele și șiraguri de flori albe, de obicei, margarete (anexa 3.8.d.), de așezarea pe tradiționalul petate, în recipiente mici (anexa 3.8.a.), a elementelor ritualice folosite pe parcursul ceremoniei și care simbolizează existența: apa ca element vital, sarea ce dă gust vieții, oțetul pentru experiențele neplăcute, dar care ne ajută să evoluăm, miere pentru clipele armonioase ale vieții. Cu o floare albă înmuiată în apă, se stropesc toate părțile corpului, pornind de la locul celor trei esențe: *teyolia*, *tonalli* și *ihiyot* (anexa 3.15.), continuând cu binecuvântarea mâinilor pentru realizarea lucrurilor bune și frumoase pentru sine și ceilalți, a picioarelor pentru a străbate drumurile potrivite pentru împlinirea numelui său.

Dualitatea este reprezentată în cadrul ceremoniei de semănare a unui nume în anumite grupuri de dans prehispanic prin folosirea cărbunelui aprins înmuiat în apă, ca stingere a unui statut și începerea unei noi etape în viață, ca forță și sens pe care ceremonia o conferă dualității³¹⁴. În satul tradițional românesc, nouă tăciuni de fag stinși în apa râului aveau putere descântătoare echivalent colacului înmuiat în apa a nouă izvoare (Candrea, *Folclorul medical român comparat*, 1999)³¹⁵.

După 20 de ani de căutări și regăsiri de sine, maestrul Yoltetezca a primit numele sacru, *coatloa*, Yoltetezcahuicoco. „A semăna un nume” este o responsabilitate pe care fiecare și-o asumă în legătură cu propriul *tonalamatl*, dedicându-se dansului, agriculturii, medicinei, artelor în funcție de darul pe care îl are, și ca un mare maestru, tuturor acestora la un loc. Toate cuvintele ce au în

Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

³¹⁰ „mori pentru familia ta, se rupe cordonul ombilical, supraprotecția, trebuie să înveți să te desprinzi”, Interviu cu Yoltetezca, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

³¹¹ Dumitru Stăniloae, 1992, p. 78.

³¹² Ceremoniile la care am participat, după numele primit, data și locul desfășurării: Xochipilli, 13 iunie 2012, Huatusco; Mictlancihuatl, 12 august 2012, Orizaba; Tezcaquiahuitl, 26 mai 2013, Xalapa.

³¹³ Informație completată în scris de Getsemani Marin (Omexochitl), 30 decembrie 2014.

³¹⁴ Interviu cu Maria del Carmen Maldonado Ferreira, Rio Blanco, Veracruz, 24 august 2012.

³¹⁵ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 199.

componență cuvântul *coatl*, șarpele, trimit la ideea de „căpetenie”, asociate capului, având un rol important în reprezentarea transformărilor (ciclul moarte-renaștere). Uciderea șarpelui – însoțitor al casei - echivala, în zona Olteniei, cu moartea capului familiei³¹⁶.

Botezul este una dintre reprezentările dualității, așa cum transpare din scrierea „Despre Sfântul Duh” a lui Vasile cel Mare: „Chipul morții este apa (care ne acoperă), iar arvuna ne-o dă Duhul (...) Apa redă imaginea morții, prin faptul că primește, în ea, trupul ca într-un mormânt, iar Duhul trimite puterea de viață făcătoare, care ne reînnoiește sufletele, aducându-le din starea de moarte produsă de păcat la viața cea dintru început” (*Scrieri*, I).³¹⁷

Botezul ortodox este o „dezlegare a legăturilor”, „dezbrăcarea de cele vechi”, o lepădare și o unire cu Hristos (anexa 3.10.). Primirea numelui are sensul recunoașterii, cinstirii și lăudării lui Dumnezeu, scrierea în „Cartea Vieții Sale”. Cele trei lepădări sunt adresate Diavolului, timp în care atât nașii, cât și părinții se îndreaptă spre apus, cu fața spre ieșirea din biserică: „teme-te, ieși și te depărtează de la zidirea aceasta și să nu te întorci, nici să te ascunzi în ea, nici s-o întâmpini pe ea, nici să lucrezi împotriva ei, nici noaptea, nici ziua, nici dimineața, nici la amiază, ci te du în iadul tău, până în ziua cea mare a judecății.” În cadrul slujbei, preotul întreabă de trei ori nașul de botez dacă se leapădă de Satana, de lucrurile, trufia și ajutorii săi, la care acesta răspunde „Mă lepăd”, lepădându-se, suflă și scuipă de trei ori spre apus. După acest moment al desprinderii, lepădării și dezlegării oricărei legături cu spiritul răului, nașul se îndreaptă spre răsărit pentru a-și mărturisi unirea cu Hristos, moment încununat de citirea Crezului. Exorcizarea spiritului unei lumi anterioare, în culturile antice, este asociată exorcizării Satanei în cadrul slujbei creștine, iar primirea numelui nou sau a „*spritului* protector colectiv” este asociată intrării copilului în comunitatea creștină³¹⁸.

Apa, ca și suflatul în cochilia ritualică, au rol de purificare, apa este asociată trecerii timpului, încercărilor (morților repetate) la care este supusă ființa umană care trebuie să dobândească acea stare de fluiditate pe care apa râului o are în curgerea sa. Apa în care este scufundat copilul spre botezare este „apă de izbăvire, apă de sfințire, curățire a trupului și sufletului, dezlegarea legăturilor, iertare păcatelor, luminarea sufletului, pentru a doua naștere, înnoirea duhului, har de înviere, îmbrăcăminte de nestrăcătare, izvor de viață”. Copilul devine astfel „fiu al Cerului”. Separarea de vechiul stadiu se reflectă în următoarea învățătură pe care preotul o împărtășește părinților: „Până acum a fost a dumneavoastră (n.r. numele copilului), de acum înainte, direcția vieții ei este una verticală”, copilul are „toate lucrurile bune de care are nevoie ea în viață, numai că ele sunt sub forma unei semințe duhovnicești, ca o sămânță să devină un arbore care aduce

³¹⁶ Alina Ioana Ciobănel, „Reprezentări mitice”. In: *Sărbători și obiceiuri*, vol.I, Oltenia, 2001, p. 354.

³¹⁷ *Părinții Capadocieni*, 2009, p. 119

³¹⁸ Arnold van Gennep, 1996, p. 77.

roadă, trebuie foarte multă grijă. Asta este misiunea dumneavoastră și a părinților spirituali, așa că Dumnezeu să vă întărească în această slujbă, în această slujire deosebit de complicată care este creșterea unui copil care ne aduce însă atât de multe bucurii”³¹⁹.

În viziunea tradițională, prima scaldă a copilului se obișnuia să se facă într-o oală nouă, iar apa să fie „adusă înainte de apusul soarelui și după răsăritul soarelui” pentru a evita ca duhurile rele „să spurce apa”³²⁰, imagine în oglinda dualității cu obiceiul de a săpa groapa mortului doar cu puțin timp înainte de înmormântare.

Pământul are aceeași forță de purificare, existând „botezul cu pământ”, ce pare a traduce un ritual străvechi: „Vino tinere, / ia țărână un pumn / și mi-o presară pe cap în loc de apă și vin. / Botează-mă cu pământ./ Umbra lumii îmi trece peste inimă” (Lucian Blaga, „Călugărul bătrân îmi șoptește din prag”) ³²¹.

Botezul înseamnă armonizarea contrariilor, după Sf. Pavel, unde cel botezat „nu mai este rob, nici slobod; *nu mai este parte bărbătească și parte femeiască* (Galateni, 3:28)”³²², botezul este regenerare spirituală, imersiunea în apă înseamnă așezarea lui Chirstos în mormânt „întru moartea lui ne-am botezat” (Rom., 6,3), ieșind din apa botezului ca părtași ai Învierii Domnului³²³.

Fașa albă cu care a fost legat și șters copilul cu mirul sfânt nu poate fi aruncată, ea se păstrează până la deteriorare, se poate arde sau îngropa. Lumânarea, de asemenea, este un obiect ritualic ce nu se aruncă, se poate aprinde în momentele importante sau dificile pentru familie.

Ritualul de semănare a numelui, în spațiul mexican, este precedat de o perioadă de pregătire: zilele de post, temazcal și veghe. Fiecare ceremonie se finalizează cu un dans, o sărbătorire a participării la bucuria creației, unde toți participanții se prind de mâini în cerc, asemenea unei hori (anexele 3.9.c., 3.10.b.).

Apa ca simbol integrator, apare în cadrul ritualului de botez descris de Jean de Torquemada, în cadrul căruia se rosteau anumite formule închinare energiei Apei numită *Chalchihuitlicue Chalchiuhtlatonal* „pentru că zeița Chalchihuitlicue Chalchiuhtlatonal e mama ta. Fie această baie să te curețe de păcatele părinților tăi”, corpul copilului fiind atins cu apă pe gură, pe piept și pe cap, rostindu-se „Primește, copile, pe mama ta, Chalchihuitlicue, zeița Apei”³²⁴. Este evidentă inserarea conceptului *păcat* în întregul ceremonial prehispanic, unde binecuvântarea, purificarea și întărirea forței spirituale realizate prin intermediul apei sunt interpretate și pe seama curățirii de păcate, în sens creștin.

³¹⁹ Botezul Iulianei S., Preot Nicolae Dima, Biserica Sf. Nicolae-„Dintr-o zi”, 26 noiembrie 2013.

³²⁰ Marcel Olinescu, 2004, p. 168.

³²¹ Lucian Blaga, 2007, p. 111.

³²² citat de Mircea Eliade, 1992b, p. 387.

³²³ Mircea Eliade, 2008, p. 209.

³²⁴ Mircea Eliade, 1993, p. 127.

Copilul este prezentat / închinat vieții, elementelor dualității apă (Chalchiuhtlicue) – foc (Tonatiuh- Tonametl), celor patru energii ale zărilor și îi sunt prezentate obiectele care simbolizează numele și darul său potrivit *tonamatl*³²⁵.

În creștinism, scufundarea în apă are semnificația morții și renașterii. Astfel, descrierea botezului de către Ioan Chrysostomul sugerează funcția de integrare, de unificare „Când noi cufundăm capul în apă ca într-un mormânt, omul vechi este scufundat și îngropat în întregime: când îl scoatem din apă, apare în același timp și omul nou” (Homi.in Joh, VVX, 2; Saintyves, Corpus, 149)³²⁶.

Simbol integrator, apa este cea care generează lucrurile și este cea care le trece în neființă „când li s-a împlinit sorocul”, pedepsindu-le prin potop în momentul în care acestea s-au considerat superioare firii care le-a generat³²⁷. Astfel, „pe plan uman, imersiunea echivalează cu moartea, pe plan cosmic, cu catastrofa (potopul) care dizolvă periodic lumea în oceanul primordial”³²⁸.

Apa este eliberată odată cu pruncul din pântecul mamei, fiind prezentă în toate ritualurile de intrare în viață prin botez, apele „ucid mortul”, „îl solidarizează cu semințele”³²⁹. Apa este turnată pe creștetul mortului, așteptat să se reîntrupeze după călătoria în Xilbaba. Apa era turnată în vasele ce se așezau în mormânt pentru ca mortul să-și astâmpere setea pe drumul spre lumea de dincolo³³⁰.

Ritualurile de la Teotihuacan, în perioada de început, implicau sacrificii de fluturi și păsări, precum și de iepuri și jaguari, sacrificii însoțite de cântece, „în ritmul unei muzici misterioase provenind de la o puternică sursă de apă”³³¹. Finalitatea acestui ritual, realizat înaintea luptei sau în timpul sacrificiilor, este legată de semnificația apei ca generatoare a vieții, ca factor purificator, ca putere supranaturală. Cultul apei la geto-daci este atestat de izvoarele antice prin sacralizarea fluviilor din care beau războinicii înainte de a pleca la luptă: „dacii beau apă din Istru ca pe un vin sfânt, înainte de a pleca la luptă - Vergilius, *Georgice*, III, 407; Ovidiu, *Epistolae* III, 4, 91-92”³³². Aristotel notează credința celor ce au trăit înaintea generației sale că apa este „substanța naturii”; iar zeii jurau pe apa Styxului³³³.

În vechiul Mexic exista un botez al focului, astfel că la nașterea unui copil se aprindea un

³²⁵ Fray Bernardino de Sahagun, 1989, pp. 214-216.

³²⁶ citat de Eliade, 1993, p. 130.

³²⁷ Gheorghe Vlăduțescu, 1982, p. 70.

³²⁸ Mircea Eliade, 2008, p. 208.

³²⁹ idem, p. 211.

³³⁰ Doris Heyden, *La muerte de Tlatoani, costumbres funerarias en el México antiguo*. În: *Estudios de cultura Náhuatl*, vol. 27, 1997, p. 101.

³³¹ Angelo Morretta, 1998, p. 100.

³³² citat de I. Glodariu, *Viața spirituală. Arta*. În: *Istoria românilor*, 2001a, p. 788.

³³³ Gheorghe Vlăduțescu, 1990, p. 32. .

foc ce trebuia să se păstreze nestins timp de patru zile pentru ca nou-născutul să aibă o viață cât mai lungă³³⁴.

Focul (anexele 3.11a -3.11.c.) se află în centrul oricărui ritual de trecere dintr-o etapă în alta, este baza, „temeiul tuturor, fiind și nefiind în toate”, „întregul divizat și nedivizat, muritor și nemuritor, logos (ordinea aceasta, adică, n.n) și veșnicie, tată-fiu” (Heraclit, fr.50).³³⁵

Xiuhtecuhtli sau Huehuateotl este focul și echilibrul, cel care are putere asupra contrariilor, „padre y madre de todos los dioses” despre care stă scris în Codexul Florentin și precum este înfățișat în Codexul *Fejervary-Mayer* (pl.1)³³⁶. Focul, fiind „unul dintre principiile explicației universale”, găzduiește contradicția³³⁷ și, în același timp, „leagă ce este mic cu ce este mai mare, soba cu vulcanul, viața unui buștean și viața unei lumi”, unde rugul este schimbare și renovare, reînnoire a ființei³³⁸.

În centrul lumii nahuatl se afla energia focului ce echilibrează toate forțele universului și ale celorlalte divinități situate în cele patru puncte cardinale (Codice *Fejervary-Mayer*, pl.1)³³⁹, tot astfel, în viziunea mayașă se află patru Ceiba, creatori ai lumii, ce pornesc din centrul acesteia (Codex *Madrid*, pl.75, pl.76). Omul, reflectare a universului mayaș, are patru structuri și un punct central *tipté*, situat în spatele ombilicului; care, părăsindu-și locul, dezechilibrează întreaga ființă³⁴⁰.

Huehuateotl (anexele 3.13.a, 3.13.b) este reprezentat purtând un *brasero* pentru arderea copalului, corespondent al tămâiei din spațiul românesc, pene de quetzal, dar și o oglindă de aur pentru a reflecta soarele. Această reprezentare a *brasero*-ului sugerează craterul vulcanului din munte, în interiorul căruia se află divinitatea.³⁴¹ Echilibrul lumii era creat de cei vii prin complexul ritualic și prin zilele dedicate memoriei celor plecați.

Femeia îngrijește focul vetrei până târziu în noapte prin suflul său vital, acesta întruchipează soarele ce trebuie îngrijit în tăcere. Prin intermediul ritualurilor cotidiene și al celor sacre, femeile transmit, dau naștere și poartă harul de a traversa lumile prin dubla deschidere pe care o au, purtătoare și dăruitoare.

Rugul este „o plantă vie”, arde fără a se mistui, scoate din ascundere prin hermeneutică

³³⁴ Lewis Spence, 2011, pp. 98-99.

³³⁵ Gheorghe Vlăduțescu, 1990, p. 36

³³⁶ „tată și mamă ai tuturor zeilor, după *Codexul Florentin*”, Miguel Leon-Portilla, „Mitos de los origenes en Mesoamerica”. In: *Arqueologia mexicana: Mitos de la creacion*, vol.X, no.56, julio-agosto 2002, p. 26.

³³⁷ Gaston Bachelard, 2002, p. 35.

³³⁸ idem, p. 44.

³³⁹ Eduardo Matos Moctezuma, „Huehuateotl - Xiuhtecuhtli en el centro de Mexico”, In: *Mitos de la creation*, vol.X, num.56, julio-agosto 2002, p. 63.

³⁴⁰ Alfredo Lopez Austin, „La conception del cuerpo en Mesoamerica”. În: *Artes de Mexico*, revista libro numero 69, 2004, p. 34.

³⁴¹ Eduardo Matos Moctezuma, *Huehuateotl - Xiuhtecuhtli en el centro de Mexico*, *Mitos de la creation*, vol.X, num.56, julio-agosto 2002, p. 58.

„spre epifanie”³⁴², astfel că „litera, imaginea, simbolul - incendiate de sens - nu sunt mistuite prin interpretare”³⁴³. Spiralele focului se înalță la cer odată cu rugăciunile credincioșilor, ca o ofrandă și hrană adusă zeităților, acele spirale ce se regăsesc în formele de la Cuina Turcului și la Dorohoi și pe veșmintele tradiționale românești. Veșmântul ce învelește trupul mortului este recunoscut de moșii și strămoșii neamului din care face parte ca semn identitar și comunicare cu nevăzutul. Astfel, reprezentările dualității existență-moarte sunt și reprezentări identitare.

3.4. *Tonalli* și multiplele reflecții ale sufletului

În viziunea românească, sufletul este „un abur închis într-o lăcriță în inimă”³⁴⁴, abur ce se păstrează de la prima suflare, fiind moștenită de la părinți de fiecare copil și eliberat în momentul morții; forma sufletului are același aspect ca și trupul, iar în lumea cealaltă, este asemenea umbrei trupului³⁴⁵. Găzduit de multiplele „adăposturi care se înghit unele pe altele”, sufletul divin – totalitatea tuturor sufletelor existente vreodată - „se găsește în tot și în toate, motiv pentru care lasă senzația că nu este niciunde”³⁴⁶.

În concepția vechilor civilizații prehispanice, îngrijirea sufletului însemna, de fapt, **îngrijirea ritualică a întregului** reprezentat de cele trei ipostaze-esențe ale sufletului uman, ce corespundeau celor trei niveluri cosmice: *teyolia*, *tonalli* și *ihiyotl*. Ființa umană primește energia prin vârful capului, locul unde se află *tonalli*, ce provine din cuvântul *tona*, „căldură”, energie, forță, este căldura soarelui (Tonatiuh), sufletul găzduit de smocul de păr din vârful capului, rămâne după moarte pe pământ, păstrându-se în rămășițele celui decedat.³⁴⁷

Teyolia (din *yollotl*, „inimă”) este sufletul-inimă, ofrandă a creației și hrană a Soarelui, simbol al vieții și renașterii. Frica de moarte și sămânța nemuririi își au sediul în inimă³⁴⁸. ***Ihiyotl*** (esența situată în ficat, energia respirației) se împrăștia pe pământ³⁴⁹. Cele trei entități au fost de neînțeles pentru preoții europeni care au impus opoziția trup-suflet și au redus cele trei ipostaze-esențe la o singură ipostază sufletească, *alma* (sufletul).

În studiile asupra comunității tzotzil, Calixta Guiteras transcrie această strânsă legătură a inimii și a minții precum i-o împărtășesc interlocutorii săi: inima fiind reprezentată precum o ladă

³⁴² André Scrima, 2010, p. 184.

³⁴³ idem, p. 188.

³⁴⁴ Marcel Olinescu, 2004, p. 226.

³⁴⁵ idem, pp. 226-227.

³⁴⁶ Ion Ghinoiu, 2013, p. 271.

³⁴⁷ Alfredo Lopez Austin, 1999, pp. 5-7.

³⁴⁸ Juan Alberto Román Berrelleza și Leonardo López Luján. *El funeral de un dignatario mexica*. În: *Arqueología Mexicana, La muerte en el México prehispánico*, volumen VII, numero 40, noviemv-re-diciembre 1999, p. 39.

³⁴⁹ Alfredo Lopez Austin, *Misterios de la vida y de la muerte*, În: *Arqueología Mexicana, La muerte en el México prehispánico*, volumen VII, noviemv-re-diciembre 1999, numero 40, pp. 5-7.

prețioasă „que lo guarda todo lo que vemos”³⁵⁰, iar mintea este numită „cabeza del corazon” (Calixta Guiteras, *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, FCE, 1965, pp. 180-181)
³⁵¹.

Sărbătorirea primirii numelui, în tradiția românească, implică un ritual prin care este tăiată o şuviță de păr, ce se păstrează alături de toate bunurile sale, întreaga viață. Pentru copilul ce suferea de o boală, pentru vindecarea și întărirea forței acestuia, părinții copilului sau nașii alegeau un alt nume, diferit de cel de botez și, uneori, prin descântec, cu ajutorul unei femei din sat; copilul era dat de pomană sau vândut simbolic unei femei născătoare de copii sănătoși, obiceiuri regăsite în întreg spațiul românesc.³⁵² Copilul bolnav se îngropa în mod ritualic, pentru însănătoșirea acestuia: se săpau două gropi legate între ele. O femeie, care stătea lângă groapa unde era copilul o întreba pe mamă ce face, iar ea răspundea „îngrop slăbiciunea, nesomnul și toată răutatea” și primea apoi copilul scos din mormântul simbolic de către cealaltă femeie.³⁵³

Într-o ladă de piatră, *tepetlacalli*, în cultura nahuatl, erau așezate cele mai de preț obiecte ale familiei: pene, haine, bijuterii, oasele strămoșilor³⁵⁴, obiecte din jad, obsidian, „los mechones de los familiares fallecidos o el cabello de los enemigos capturados por el jefe de la casa (...) allí quedaba una porcion de su historia, de su *tonalli*”, observație făcută de fray Juan de Torquemada (*Monarquía indiana*, V. VI, p. 299)³⁵⁵. *Tonalli* este energia ce supraviețuiește corpului timp de patru ani, cât timp îi ia seminței de porumb să răsară. *Tonalli* este, de asemenea, legat de cultul craniilor, cu bogate reprezentări în vechiul Mexic, cum este, spre exemplu, „Templul craniilor” (*tzompantli*) de la Cempoala, unde pereții sunt împodobiți cu cranii, imagine ce transpare în poemul lui Nichita Stănescu, „Morții”, „Ei stăteau la rînd,/ triumfiulari,/ înșirați pe maxilarul de templuri aztece”, iar umbrele lor, „triumfiuri netriumfiulare/ se deformau în nemurire”³⁵⁶.

Craniile prezente în cadrul ofrandelor închinatelor celor plecați se regăsesc sub forma *calaveras de azucar*, „craniilor de zahăr” pe altarele actuale din Mexic: „esa calavera es la imagen del cráneo, puede tener una metamorfosis en el mundo colonial con los franciscanos cuando uno de los símbolos franciscanos es la calavera que el propio San Francisco trae junto a si en iconografía

³⁵⁰ „ce păstrează tot ceea ce vedem”, Alfonso Villa Rojas, 1995, p. 188, traducerea îmi aparține.

³⁵¹ „capul inimii”, Alfonso Villa Rojas, 1995, p. 188, traducerea îmi aparține.

³⁵² Georgeta Moraru, *Nașterea*. În: *Sărbători și obiceiuri, Dobrogea, Muntenia*, 2009, pp. 58-62; *Sărbători și obiceiuri, Oltenia*, 2001, pp. 54-60; *Sărbători și obiceiuri, Transilvania*, pp.33-35, *Sărbători și obiceiuri, Banat, Crișana, Maramureș*, pp. 31-35; *Sărbători și obiceiuri, Moldova*, pp. 42-48.

³⁵³ Antoaneta Olteanu, 2009, p.29

³⁵⁴ Leonard Lopez Lujan, Marco Antonio Santos, „El tepetlacalli de la colección Leof: imagen cuatripartita del tiempo y el espacio”. En: *Cultura náhuatl*, 43, enero-junio 2012, pp .8-9.

³⁵⁵ „șuvițele de păr ale rudelor răposate sau părul dușmanilor capturați de către capul familiei (...) aici se păstra o parte din istoria sa, din *tonalli*-ul său”, Leonardo López Luján; Marco Antonio Santos, „El tepetlacalli de la colección Leof: imagen cuatripartita del tiempo y el espacio”. În: *Estudios de cultura náhuatl* no.43, enero-junio de 2012, p. 17, traducerea îmi aparține.

³⁵⁶ Nichita Stănescu, 2004, p. 439.

clásica”³⁵⁷.

Capul era considerat centru ce acumulează energiile vitale, spiritul sau energia manifestată care, în cultul strămoșilor, era păstrată și folosită ca protectoare, iar în cazul decapitării prizonierilor sugera o preluare și o acumulare a energiilor forței războinice și, totodată, o reprezentare a morții definitive, totale a adversarului³⁵⁸.

În opinia lui Paul Westheim, „la calavera haya sido precisamente el símbolo de la vida” („Arte antiguo de Mexico”)³⁵⁹. Sculptura „Zeul războiului” de Dimitrie Paciurea este, pentru Ion Frunzetti, „o întruchipare a Morții”, „un tânăr cu ochii afundați în orbite, cu maxilare puternice, cu o gură desenată cu cruzime, cu fruntea încruntată, purtând pe creștet, în loc de chivară, un craniu”³⁶⁰.

Grăitor în acest sens al forței atribuite capului este exemplul descoperirii unui „cap de negru” la Hueyapan, care a fost perceput de proprietarul terenului drept un real pericol. Proprietarul și-a manifestat dorința de a distruge și de a îngropa misteriosul cap, întrucât exista credința că este încărcat de putere³⁶¹.

Importanța acordată capului se regăsește în toate culturile arhaice; pilaștrii în formă de T reprezintă viața, spiritul, strămoșii ce revin pentru a întări forța comunității până la actualii mayași ce spală an de an craniile strămoșilor și le așază în pânze nou brodate până la noile teorii legate de simbologia corpului, capul este forța ce se întregește trăind, revenind, renăscând. În Palenque, camerele mortuare au în pereții piramidei sculptată litera T răsturnată. Este ființa umană în repaos, în lumea lui Xibalba. Creanga de brad cu vârful în sus, în spațiul românesc, este o reprezentare a vieții, iar răsturnată, aceasta simbolizează moartea, „drumul spre vârtejul adâncului, spre neînțelegere folosindu-se doar o simplă schimbare de poziție”³⁶².

O parte a obiectelor și monumentelor realizate de olmeci au fost demantelate și îngropate, un obicei practicat în perioada antică, întrucât exista credința că pământul absoarbe toate forțele negative și este, în plus, cel mai bun material de conservare. Coatlicue a fost descoperită pe 13 august 1790 și îngropată de trei ori la rând până să ajungă în Muzeul Național de Antropologie din Ciudad de Mexico, cauza acestor ocultări repetate constituind-o privirea neînțelegătoare a călugărilor

³⁵⁷ „această tigvă este o reprezentare a craniului, cunoaște o metamorfoză în lumea colonială odată cu venirea franciscanilor, unul dintre simbolurile lor fiind tigva pe care însuși Sfântul Francisco o aduce în iconografia clasică”, Interviu cu Félix Báez-Jorge, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana, Xalapa, 3 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

³⁵⁸ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, vol. I, 1993, p.244, traducere de Doina Uricariu.

³⁵⁹ „craniul a fost, în mod clar, un simbol al vieții”, Paul Westheim, 1983, p. 45, traducerea îmi aparține.

³⁶⁰ Dumitru Micu, Dan Grigorescu, Ioan Scurtu, *Literatura și artele*. In: *Istoria românilor*, vol.VIII, *România întregită (1918-1940)*, p. 742.

³⁶¹ Angelo Morretta, 1998, pp. 66-67.

³⁶² Virgil Vasilescu, 1995, p. 114.

spanioli și asocierea ei, asemenea imaginilor lui Mictaltecuhtli din codexuri, cu diavolul.

O reminiscență a cultului craniilor este prezentă într-una dintre variantele „Mioriței”: „Nu mă-mpușcați, nu mă tăiați/ Numai capul să mi-l luați/ Pe mine să mă-ngropați/ În turișu oilor/ În jocuțu mieilor”³⁶³.

Reamintim aici concepția asupra ființei umane la comunitatea de rit african cuileño din zona Cujila, potrivit căreia omul are *corp*, *suflet*, *umbră (sombra)* și *tono (tonus)*. Prin umbră, cuileño înțelege, lăcașul numelui, dacă umbra părăsea corpul omului pentru mult timp, acesta putea muri. Cei născuți cu o „umbră grea” aveau toate șansele să ajungă strigoi. Totodată, umbra este cea care călătorește în locurile în care persoana călătorise în timpul vieții, asemenea credinței românești în călătoria sufletului în timpul celor 40 de zile. După nouă zile de rugăciune, *sombra* și sufletul se unesc sub o singură denumire - spiritul mortului. După nașterea copilului, acesta era așezat la răspântie și ales de un animal, cel care avea să-i fie *Tono*³⁶⁴.

Jacaltecos de azi, originari din Guatemala, dar locuitori în mare parte a Chiapas-ului din Mexic, consideră că există un suflet însoțitor, spirit vital (*pixan*), la care au adăugat, odată cu impunerea creștinismului, *anma*, primit în cadrul slujbei religioase a botezului; *anma* ține de lumea viilor, așa cum *pixan* ține de lumea morților³⁶⁵, ce se întoarce în lumea de dincolo, pe când catolicii au redus *anma-pixan* la un singur concept.

Printre entitățile sufletești ale viziunii prehispanice maya, există *ch'ulel* (credința comunității *tzeltal*, Chiapas) constituindu-se ca suflet nemuritor, sacru, ce are capacitatea de a se transforma în diverse animale, în dualitate cu *chanul*, entitate de altfel mortală, acestea putându-se diviza în nu mai mult de 13 segmente (Andrés Medina, *El cuerpo humano en la cosmovisión mesoamericana: una reconsideración etnográfica*)³⁶⁶; la moartea persoanei, *ch'ulel* este cel care părăsește corpul și care se odihnește un timp echivalent cu cel trăit de persoana respectivă, pentru ca apoi să renască pe pământ sub o altă formă³⁶⁷.

Alături de sufletul-respirație, exista în concepția maya și ideea sufletului-way, sufletului-însoțitor (*way*, „a dormi”, „a visa”, „a se transforma”, „a fermeca”), ce avea rol protector, reprezentat deseori ca jaguar, dar și ca animal compozit³⁶⁸. Tot ce se întâmpla ființei umane se reflectă în sufletul său însoțitor. Totodată, când tratează bolile corpului, șamanul nu are în vedere

³⁶³ Gheorghe Enache, 2006, p. 211.

³⁶⁴ Gonzalo Aguirre Beltran, „La sombra y el animal”. In: „Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (Siglos XVI-XX)”, Marcos Matias Alonso (comp.), 1994, pp.153-162.

³⁶⁵ Mario Humberto Ruz, „La comunidad atemporal. De vivos y difuntos en el mundo maya”. In: Juan Antonio Flores Martos, Luis Abad Gonzales, „Etnografías de la muerte y las culturas en America Latina”, 2007, p. 116.

³⁶⁶ Ramon Carrasco, „Ritos funerarios en Calakmul. Practicas rituales de los mayas del Clasico”. In: *Culto funerario en la sociedad maya...* 2004, p. 233, traducerea îmi aparține.

³⁶⁷ Manuel Maria Marzal, 2002, p. 420.

³⁶⁸ Markus Eberl, „Death and Conceptions of the Soul”. În: Nikolai Grube, 2007, p. 314.

strict trupul, ci tocmai interacțiunea între om și mediul său, ceilalți oameni, spiritele, animalele și plantele care-l înconjoară.³⁶⁹

Entitățile sufletești, precum *tonalli*, călătoresc după moartea omului timp patru ani (corespondentul *yolo* în rândul populației nahuas din Sierra Norte de la Puebla)³⁷⁰.

În San Mateo del Mar, nagualii, *neombasuk*, erau protectorii comunității, „Nace nagual, no aprende a serlo”³⁷¹ (Luigi Tranfo, *Tono y nagual*, In: Italo Signorini (ed.), „Los Huaves de San Mateo del Mar”, Ideología e Instituciones Sociales, INI 59, México, 1979, pp. 190-191). Există patru naguali ce veghează asupra celor patru direcții cardinale corespondente, în opinia lui Alain Ichon, stăpânilor focului, celor patru *taqsjoyut*³⁷².

Camera mortuară, drumul în spirală ce duce de la templu spre mormânt, este drumul simbolic al sufletului („white flowery breath”) ³⁷³ spre lumea de dincolo. Sufletele, pentru mayași, nu erau intangibile și nici invizibile, dimpotrivă, ele „can take an concrete form and materialize in special rituals such as blood sacrifices and dancing”³⁷⁴. Ele străbat toate cele nouă niveluri ale lumii de dincolo. Nouă sunt nivelurile Piramidei din Chichen-Itza, simbolizând cei nouă stăpâni ai nopții, cei care conferă ideea de armonie și unitate a lumii, călăuze în cunoașterea lucrurilor nevăzute, ascunse.

3.5. Orfanul

“....en donde nadie es huérfano, ni extraño, ni enemigo”³⁷⁵.

Concha Michel

Statutul orfanului este un leit-motiv în cântecele și discursurile funerare prehispanice și în unele bocete din spațiul românesc. Mortul nu are părinți, nu are rude „Parcă ești lăsat din piatră”³⁷⁶ (Bocet, XI, comuna Sofrăcești, Moldova), ființa umană este orfană în această lume și, la rândul ei, lasă orfani pe cei care-i urmează după moartea sa (*Codexul Florentin*, anexa Cărții III)³⁷⁷, exprimând în cântecele legate de condiția orfanului, în Cântecul lui Axazacatzin: “Ellos nos dejaron

³⁶⁹ Jean Patrick Costa, 2003, p. 54.

³⁷⁰ Lourdes Baez. *Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. In: Lourdes Baez Cubero, Catalina Rodriguez Lazcano, 2008, p. 60.

³⁷¹ „Se naște nagual, nu învață să fie”; citat de Felix Báez-Jorge, 2008, p. 191, traducerea îmi aparține.

³⁷² Felix Báez-Jorge, 2008, pp. 192-193.

³⁷³ „dalbul suflu înflorit”, Markus Eberl, „Death and conceptions of the soul”. În: *Maya: Divine Kings of the Rainforest*, 2006, p. 311.

³⁷⁴ „pot lua o formă vizibilă și se pot materializa în cadrul unor ritualuri speciale cum sunt sacrificiile de sânge și dansul”, Markus Eberl, „Death and conceptions of the soul”. În: *Maya: Divine Kings of the Rainforest*, 2006, p. 311, traducerea îmi aparține.

³⁷⁵ „unde nimeni nu este orfan, nici străin, nici dușman”, traducerea îmi aparține.

³⁷⁶ Teodor T. Burada, 2006, p. 61.

³⁷⁷ Patrick Johansson, *Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico*. In: *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol.34, 2003, p. 180.

huérfanos” (Ángel Maria Garibay, “Poesía náhuatl”, Tomo III, UNAM, México, 1968)³⁷⁸.

Orice ființă umană se naște orfană: „Nosotros nacimos huérfanos de abuelos, de hermanos, de tios, de nuestros ancestros y todos nos vamos a ir, nadie va a quedar aquí. Entonces vamos a recibir con alegría esa muerte porque nos vamos a ir todos. Estemos listos para marchar, porque nos van a despedir con flores y cantos, una comunidad con las animas, con la tierra y con todos lugares. El es Dios! Cantemos!”³⁷⁹.

După Edgar Morin, cosmosul însuși: „nació huérfano, sin Dios-Padre, ni siquiera Madre que le llevara en un útero pre cósmico (...) es el huérfano escupido por el infinito y proyectado en las separaciones del espacio y las separaciones del tiempo”³⁸⁰. Tema revine în poezia romantică a lui Ignacio Rodriguez: „Bailad mientras que llora/ El pueblo dolorido, /Bailad hasta la aurora/ Al compas del gemido/ Que a vuestra puerta el huérfano/ Hambriento lanzara./ Bailad! Bailad!”³⁸¹.

Orfanul este cel ce se simte abandonat, părăsit de către părintele plecat; a vorbi despre moarte înseamnă a vorbi despre o istorie necunoscută, imposibil de împărtășit, moartea este ceea ce unește și ceea ce separă în final mama de fiu și fiul de acel copil ce a fost, moartea este ca o liniște, ca „unico cordon umbilical tendido sobre la noche”³⁸².

„Asombro del tiempo” („Mirare a timpului”) este textul scris de Aridjis pentru stela închinată mamei sale, acelei prezențe constante de la începutul vieții și care dispare în mod absurd și inexplicabil, lăsând ființa orfană: „Ella estuvo conmigo. En mi comienzo./ Yo estuve con ella cuando murio, cuando nacio. /Se cerro el circulo. Y no se / Cuando nacio ella, cuando mori yo./ El rayo umbilical nos dio la vuelta”³⁸³, sugerând această legătură ombilicală, a creșterii dintr-un trup care este inert acum, toate drumurile trimițând la chipul și absența mamei: „Las palabras me llevan de ti a mi y de mi a ti / Y no puedo pararlas. Esto es poesia, dicen, / Pero es tambien la muerte”³⁸⁴,

³⁷⁸ „Ei ne-au lăsat orfani”, Eduard Matos Moctezuma, *El rostro de la muerte entre los nahuas*, UNAM, Mexico, 1994, min. 46, traducerea îmi aparține.

³⁷⁹ „Noi ne naște orfani de bunici, de frați, de unchi, de strămoșii noștri și cu toții ne vom duce, nimeni nu va rămâne aici. Atunci să primim cu bucurie această moarte pentru că toți vom pleca. Suntem gata de a pleca, pentru că ne vom despărți cu flori și cântece, întreaga comunitate de suflete, cu pământ și cu toate locurile. El este Dumnezeu! Să cântăm!”, Maestrul Ernesto Cabral, Huatusco, 17 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

³⁸⁰ „s-a născut orfan, fără Dumnezeu-Tatăl, fără măcar o Mamă care să-l poarte în pântecul pre-cosmic (...) este orfanul scuipat de nemărginire și proiectat în vămuirile spațiului și vămuirile timpului”, Edgar Morin, 1994, p. 287, traducerea îmi aparține.

³⁸¹ „Joacă în timp ce plânge / Poporul îndurerat, / Joacă până în zori / În ritmul geamătului / Pe care, la poarta voastră, orfanul / Înfometat îl va striga. / Jucați! Jucați!”, *Antologia general de la poesia mexicana: De la epoca prehispanica a nuestros dias*, 2012, pp. 162-163, traducerea îmi aparține.

³⁸² „singurul cordon ombilical întins peste noapte” José Carlos Bercerra, „Oscura palabra”, *Antologia general de la poesia mexicana: De la epoca prehispanica a nuestros dias*, 2012, p. 689, traducerea îmi aparține.

³⁸³ „Ea a fost cu mine. La începutul meu. / Eu am fost cu ea când a murit, când s-a născut. / S-a săvârșit cercul. Și nu știu / Când s-a născut ea, când am murit eu. / Strălucirea cordonului ombilical ne-a înconjurat”, *Antologia general de la poesia mexicana: De la epoca prehispanica a nuestros dias*, 2012, p. 742, traducerea îmi aparține.

³⁸⁴ „Cuvintele mă poartă dinspre tine spre mine și invers / Și nu le pot opri. Asta e poezie, se spune, / Dar este și moarte”, *Antologia general de la poesia mexicana: De la epoca prehispanica a nuestros dias*, 2012, p. 742, traducerea îmi aparține.

legătura ce se prelungește dincolo de moarte, pentru că în timp ce unul doarme, celălalt visează; pentru că unul se poate vindeca de moarte, dar nu se poate salva.

Pe fundalul condiției mexicane de civilizație orfană, în urma șocului întâlnirii cu spaniolii, pentru creoli și pentru metiși, raportarea și percepția asupra Fecioarei din Guadalupe a fost diferită. Pentru primii, Fecioara cu pielea închisă la culoare „Fue matriz y también tumba: enraizar es enterrarse. En el culto de los criollos a la Virgen hay la fascinación por la muerte y la oscura esperanza de que esa muerte sea transfiguración: sembrarse en la Virgen tal vez signifique lograr la *naturalización* americana”³⁸⁵, iar pentru metiși, principala problemă o constituie identitatea, problema originii, astfel că ei oscilează între „la madre violada, abierta al mundo exterior, desgarrada por la Conquista” și cealaltă reprezentare, a Tonantzin/ Guadalupe³⁸⁶.

În timpul existenței sale și în drumul spre Mictlan, fiecare ființă are un însoțitor, geamănul său, dublul său, Xolotl, cealaltă parte a dualității. Unul dintre simbolurile dualității este Xipe-Totec, energia schimbării, cel care îmbracă o piele nouă pentru a renaște (anexă 3.3.a.). Creștem fiecare însoțiți de un Xolotl, de un geamăn care poate fi un copac, o pasăre, o altă ființă umană ce se află în apropiere sau la zeci de kilometri depărtate, corespondentul *vayijelal* în credințele comunității *tzetzal*.

Există un ritual al despărțirii, al desprinderii care se realizează în cazul fraților gemeni, prin intermediul căruia se desfrătea fratele viu de cel mort prin coborârea și așezarea în mormânt și înfrățirea cu o altă persoană care îl scoate ritualic din groapa săpată pentru fratele mort și, prin gestul frângerii în două a colacului, devin frați de cruce³⁸⁷, corespunzând „vindecării printr-o nouă naștere”³⁸⁸. Constantin Noica sublinia solidaritatea între gestul frângerii, corespunzând inertului, osului, și frăgezimea asociată „organicismului și cărnii”³⁸⁹.

Dualitatea este reprezentă în tabloul Fridei Kahlo, „Cele două Fride” (Museo de Arte Moderno, Ciudad de México, anexa 3.14.a.). Una dintre proiecțiile Fridei redă inima pictată cu detalii anatomice, iar cealaltă, o inimă sângerândă; simbolizând două proiecții îngemănate și diferite, unde dublul este relaționat cu „duplicación, de la separación, de la discordancia, de la oposición, del conflicto, pero también del equilibrio (Murga, 1983, p. 83)”³⁹⁰; dualitatea este

³⁸⁵ „a fost pântec și totodată mormânt: înrădăcinarea înseamnă a se îngropa. În cultul creolilor pentru Fecioară, există o fascinație a morții și speranța umbrită că moartea ar fi o transfigurare: semănându-se în pântecul Fecioarei, pot dobândi *naturalizarea* mexicană”, Octavio Paz, „Entre orfandad y legitimidad” (prologo). In: J. Lafaye, 1977, pp. 21-23, traducerea îmi aparține.

³⁸⁶ „mama violată, deschisă lumii exterioare, chinuită în timpul cuceririi”, Octavio Paz, „Entre orfandad y legitimidad” (prologo). In: J. Lafaye, 1977, pp. 21-23, traducerea îmi aparține.

³⁸⁷ Artur Gorovei, 1995, p. 92.

³⁸⁸ Mircea Eliade, 2008, p. 264.

³⁸⁹ Constantin Noica, 178, p. 29.

³⁹⁰ „duplicarea, separea, discordanța, opoziția, conflictul, dar totodată echilibrul”, Arturo S. Mujica J., „Frente al espejo: Una aproximación a las obras *Autorretrato* (1926), *Las dos Fridas* (1939) y *La Venadita* (1946) de Frida Kahlo”. In:

prezentă în simbolul celor două figuri geometrice din jad pe care le ține K'ihnich Janaab' Pakal (Museo Nacional de Antropologia, Ciudad de Mexico, anexele 3.14.b. și 3.14.c.) în mâinile sale, cubul și sfera, ființa umană fiind cea care poartă și aduce împreună semnificația simbolurilor, prin conștiința rituală, cele patru zări înscrise în cercul sacru.

Reprezentarea tanatologică, a vorbirii despre moarte, înțelege în interiorul conceptului de dualitate, este recunoaștere și relație instauratoare între lumea de aici și lumea de dincolo prin intermediul ospitalității; este întregire prin dobândirea unui nume și a unui nou chip în cadrul ritualurilor exhumiale de „dezlegare a legăturilor”; este starea de *orfandad* de care ființa umană încearcă să se tămăduiască pe tot parcursul vieții; este asimilarea primelor forme de a fi, *Ce* și *Ome*, într-o a treia formă, într-un număr dealtfel integrator.

Capitolul IV. Nahui (patru)

Nahui (patru). echilibrul lumii. Cei patru Tezcatlipoca integratori.

4.1. Nahui (patru)

Nahui sugerează cele patru colțuri ale lumii. Tot ceea ce ființa umană primește de la natură, de la cele patru direcții cardinale, se reflectă în *nahui* „nos envuelve y nos da forma a cada uno de los seres humanos”³⁹¹.

În cosmogonia românească, cerul se sprijină pe patru pești mari (alteori sunt stele, uriași, stâlpi, trestii, boi³⁹²), Începătorul, Ascultătorul, Arătătorul și Somnorosul³⁹³, cutremurul fiind pus pe seama mișcării acestora³⁹⁴. În Mexic, pământul era imaginat ca un animal asemănător crocodilului, numit *cipactli*, care, atunci când se mișcă, provoacă cutremure. Casa este susținută de patru stâlpi, iar pământul de cei patru piloni situați în cele patru colțuri ale pământului, prin care zeii pătrund în lume. Pentru săvârșirea actelor în gospodăria țărănească, exista obiceiul de a aduna pământ din cele patru direcții cardinale și de a-l amesteca ulterior³⁹⁵, reprezentare a acordului simbolic.

Zeii cunoșteau transformarea și fuziunea, se subdivizau și se cumula, asimilau alte nume, alte rezonanțe, fiind supuși aceleiași mișcări transformatoare. Xiuhtecuhtli (anexă 3.1.3.a.), cel ce se află în centrul lumii și creatorul celor patru direcții cardinale, este cunoscut ca Nauhyotecuhtli,

Revista de Investigación vol.34 no.69, Caracas abr. 2010,
http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1010-29142010000100005&lng=pt&nrm=iso, consultat în data de 14 decembrie 2014.

³⁹¹ „ne înfășoară și da formă fiecărei ființe umane”, Arturo Meza, 1999, p. 102, traducerea îmi aparține.

³⁹² Antoaneta Olteanu, 2009, p. 33-34.

³⁹³ Marcel Olinescu, 2004, pp. 42-43.

³⁹⁴ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 21.

³⁹⁵ Ernest Bernea, 1985, p. 42.

„stăpânul împătrit” (anexă 3.13.b.).

Veșmintele la mayași poartă culorile simbolice negru și roșu, alb și galben, ce corespund celor patru direcții ale universului și totodată celor patru drumuri spre lumea mayașă de dincolo, Xibalba, pe care le străbat frații Hun Hunahpu, Vucub Hunahpu și cei patru Tukur, călăuzele. În viziunea românească, punctele cardinale creează o imagine a dualității: est și sud aparțin drepteii, iar nordul și vestul, părții stângi³⁹⁶, iar răscrucea este locul unde cele patru puncte cardinale se contopesc, loc al tensiunii și totodată loc al crucii, loc de odihnă, loc de troiță și de fântână³⁹⁷, drumul șerpuit fiind asociat transformărilor pe care ființa le trăiește de-a lungul vieții. Tot astfel, răscrucea tuturor ritualurilor de trecere este hrănită cu un „exces de vitalitate”³⁹⁸.

4.2.Cele patru lumi distruse - Cei patru Tezcatlipoca integratori

Nahui olin este o dată sacră, relaționată celor patru lumi distruse reprezentate în piatră și având în centru energia pământului, Tlaltecuhli – imagine confundată de mulți cercetători cu Tonatiuh. Cele patru lumi sunt Nahui Ehecatl (4 - Vânt), Nahui Ocelotl (4 - Jaguar), Nahui Atl (4 Apă) și Nahui Quiahuitl (4 Ploaie) (anexa 3.3.b.). Lumea actuală aparține celui de-al cincilea soare, cuprinzând întreaga desfășurare și prefacere a celor patru lumi anterioare.

Tezcatlipoca este *Oglindă fumegândă*, purtătorul oglinzii de obsidian în care se reflectă ceea ce a existat și ceea-ce-va-să-fie. Alături de Quetzalcoatl, Tezcatlipoca a creat lumea, prin faptul că și-a sacrificat un picior pentru a-l prinde pe monstrul apelor și a-i alungi corpul pentru a crea pământul, fiind reprezentat în codexuri ca fiind olog. Dansul aztec dedicat lui Tezcatlipoca este o reprezentare a semnificațiilor acestei energii divine (introspecția prin închiderea ochilor și aducerea brațelor deasupra corpului, sugerând peștera, ca loc al autoanalizei) și a legendei sacrificării piciorului, dansatorii imitând mersul unui olog. Locul ființelor ce așteaptă să se nască și al celor care mor este situat în punctul cardinal nord, unde se află *Tezcatlipoca*. Acestui punct cardinal îi corespunde negrul la azteci și roșul la mayași³⁹⁹.

„O, de-aș putea să fac să nu apară
această zi pe-al timpului răboj”⁴⁰⁰.

Ca ipostaze ale lui Omoteotl, Tezcatlipoca și Tezcatlanextia sunt, deopotrivă, reflectări ale ceasului zilei și ale ceasului nopții⁴⁰¹, sugerând „oglinda ce înfășoară lumea”. În unele tradiții,

³⁹⁶ Ernest Bernea, 1985, p.77.

³⁹⁷ idem, pp. 52-53.

³⁹⁸ Mihai Coman, 2009, p. 17.

³⁹⁹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, vol. 3, 1993, p.134, traducere de Laurențiu Zoicaș.

⁴⁰⁰ „Ispita lui Quetzalcoatl”. In: Francisc Păcurariu, 1973, p. 52.

⁴⁰¹ Cruz Alberto González Díaz, *La interpretación del mito en „La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes, 1956-2006”*. In: *Relaciones* 137, invierno 2014, p. 189.

Tezcatlipoca, fratele trădător, este opus Șarpelui cu Pene. Tezcatlipoca, deghizat, se înfățișează înaintea lui Quetzalcoatl, regele, și-l convinge să bea *pulque*. Quetzalcoatl uită de castitate și de promisiunea față de Quetzalpetlatl. Beția devine astfel metaforă pentru captivitatea în intențiile viclene ale celuilalt⁴⁰².

Quetzalcoatl, privindu-se într-o oglindă de obsidian, își vede chipul întunecat de erorile făcute. Decide să se purifice prin procesul numit *expiacion*⁴⁰³, diferit de grecescul *katharsis*⁴⁰⁴, aruncându-se în focul transformator, el renaște sub forma planetei Venus.

Transformarea ființei umane are de-a face cu „desdoblamiento (...) de los cuatro Tezcatlipoca”⁴⁰⁵. Dacă Quetzalcoatl este viața a ceea ce se vede, Tezcatlipoca este „oglanda fumegândă”, cunoașterea a ceea ce nu se vede. Oglinda nu este făcută pentru a reflecta realitatea, ci pentru a o transfigura, ridicând-o la nivel sacru, la nivelul real al realității. Este necesar un efort de curățare și purificare a vasului-trup, este necesară strădania, ceea ce face ca lucrul să fie pus în mișcare, mai cu seamă pentru că „Tezcatlipoca es el enemigo de los dos lados, es como el cuchillo que va por los dos lados. Eso de que me dices que se disfraza (n.r. platicamos de los disfraces de Tezcatlipoca), a veces se disfraza del contrario o se disfraza de que no está, pero si, está, o de que de verdad no está. Por eso, es importante saber que tenemos esta energía, ser consciente de la conciencia, que la conciencia se ve a si misma en el espejo. Tezcatlipoca es el espejo (humeante, n.tr.), pero lo importante no es ni el humo, ni el espejo, sino que es una parte, la otra parte es Quetzalcoatl. Siempre están juntos, la concepción, el pensamiento, la imagen, el imaginario, estadio real, cuando se materializa. El estado de Quetzalcoatl es cuando se materializa, cuando pasó por la conciencia, por la concepción, pasó por un orden y pasó por la acción de dar vida y ya se forma algo”⁴⁰⁶.

Roșul este culoarea cu care s-a născut primul dintre fiii lui Omoteotl, Tlatlauhqui Tezcatlipoca („espejo rojo que humea”)⁴⁰⁷, *negrul* este culoarea celui de-al doilea fiu, Yayauhqui Tezcatlipoca, al treilea fiind Quetzalcoatl, iar al patrulea, Huitzilopotchli, acestora din urmă atribuindu-li-se culorile *alb* și *albastru*. Cei patru fii sunt cele patru forțe fondatoare, cosmice.

⁴⁰² „Ispita lui Quetzalcoatl”. In: Francisc Păcurariu, 1973, pp. 49-52.

⁴⁰³ *Quetzalcoatl y el Hombre de hoy*, realizat de Alberto Beltrán, 1968, Xalapa, Veracruz.

⁴⁰⁴ catharsis sau „purificarea patimilor”, în Aristotel, *Poetica*, Comentariu VI, (1449b, 26-27), pp. 132-133.

⁴⁰⁵ „desfășurarea (...) celor patru Tezcatlipoca”, Miguel Leon Portilla, 2006, p. 390, traducerea îmi aparține.

⁴⁰⁶ „Tezcatlipoca este dușmanul cu două fețe, precum cuțitul cu două tășuri. Ceea ce îmi spui legat de deghizarea (n.r. deghizările lui Tezcatlipoca), uneori se înfățișează ca și cum nu ar fi, dar da, este, sau că, într-adevăr nu este. De aceea, e important să știm că avem această energie, a fi conștient asupra conștiinței, pentru că această conștiință se vede pe ea însăși în oglindă. Tezcatlipoca este oglinda (fumegândă, n.tr.), dar important nu este nici fumul, nici oglinda, ci faptul că este o parte, cealaltă parte este Quetzalcoatl. Întotdeauna sunt împreună, concepția, gândirea, imaginea, imaginarul, stadiul real, când se materializează. Starea Quetzalcoatl este atunci când se materializează, când a trecut prin conștiință, prin concepție, printr-o ordine și printr-o acțiune de a da viață și de a se forma ceva”. Interviu cu Isaac Antonio Gutierrez Bonilla, Xalapa, 6 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁴⁰⁷ „oglanda roșie fumegândă”, traducerea îmi aparține.

Fumul oglinzii roșii este ordinea, este Xipe Totec, cel care-și schimbă pielea; imaginea se reflectă în mișcările dansatorului îmbrăcat în fâșii de hârtie ce cad treptat pe măsură ce acesta ajunge la sfârșitul dansului. **Tezcatlipoca negru** este caracterul rece, cuțitul de obsidian, frigul ce înlătură lucrurile neesențiale, frigul ce străpunge carnea trupului așezat spre odihnă, **Iztakoliuhki**, este „cuțitul curbat”, conștiința, recapitularea necesară a trecutului pentru a construi viitorul, este ceea ce unul percepe cu ochii închiși, este **Ixquimilli**; sunt cele cinci zile de meditație și de lucrare internă. Oglinda albastră este Tezcatlipoca **Huitzilopochtli**, „colibrî de su lado izquierdo”⁴⁰⁸; partea stângă fiind partea inimii, forța voinței, capacitatea de decizie. Tezcatlipoca alb, **Iztak**, este alb în sensul culorii sării folosite cu caracter ritualic, este oglinda războinicului în care ne putem vedea, fiind format din toți ceilalți trei Tezcatlipoca⁴⁰⁹, integrându-le trăsăturile. Tezcatlipoca este Vântul nopții, *Yoalli Ehecatl*, este dătător de viață și de moarte, iar acest lucru este reflectat în rugăciunile care îi sunt adresate în perioadele de foamete sau boli cumplite⁴¹⁰.

În Codexul Borgia, în centrul celor patru sori se află Quetzalcoatl, centrul crucii fiind și cel de-al cincilea soare, cel al lumii actuale (*nahui ollin*), o lume care are datoria să împlinească lanțul ritualic al ființării, străbătând cele patru lumi imperfecte, distruse, pentru a crea cea de-a cincea lume, Soarele Mișcării, când Nanahuatzin s-a sacrificat pentru a fi transformat în soare (*Legenda sorilor*)⁴¹¹. La mayași, Chac purta patru nume, mai bine spus, cuprindea patru zei într-unul singur (așa cum trei îl cuprinde pe doi, așa cum doi îl cuprinde pe unu; așa cum întrebarea conține în sine toate modulațiile și potențialitățile⁴¹² nedefășurate, nemanifestate-încă), corespunzând celor patru puncte cardinale, asemenea celor patru Tezcatlipoca, astfel: Chaac xib Chaac - roșul și estul; Cxac xib Chaac - albul și nordul; Ex xib Chaac - negrul și vestul; Can xib Chac - galbenul și sudul.

Sacrificiile geto-dacilor aveau ca finalitate practicarea zeificării, dacă luăm în considerare traducerea verbului *athanatizo* realizată de Linforth⁴¹³. Astfel, geții, după Herodot („Istorie”, 4, cap. 94), trimiteau la Zalmoxis, la fiecare patru ani, câte un sol viu prin aruncarea în sulite⁴¹⁴, solul fiind purtător al mesajului celor inițiați sau chiar el însuși inițiat. Nu alta era intenția sacrificiilor mayașe, sufletele celor sacrificați ajungând în fața zeilor pentru a le cere ajutorul pentru cei vii. Simbolul sulitei în sacrificiile geților trimite la o moarte eroică, statutul sacrificatului fiind egal cu cel al războinicului ucis în luptă, ambii ajungând la Zalmoxis⁴¹⁵.

Inima reprezintă, în concepția aztecă, ceea ce este dinamic în ființa umană și ceea ce reflectă

⁴⁰⁸ „colibri din partea sa stângă”, traducerea îmi aparține.

⁴⁰⁹ Arturo Meza, 2009, pp. 73-88.

⁴¹⁰ Lewis Spence, 2011, pp. 71-72.

⁴¹¹ Francisc Păcurariu, 1973, pp. 45-46.

⁴¹² Constantin Noica, 1978, p. 31.

⁴¹³ Dan Dana, 2008, p. 36.

⁴¹⁴ Zoe Petre, 2004., p. 100.

⁴¹⁵ idem, p. 98

ritmul universului. Precum sublinia Miguel Leon Portilla, însuși cuvântul *yollotl*, care înseamnă „inimă” în nahuatl, ar proveni din cuvântul nahuatl *ollin* (anexa 3.9.b.), care înseamnă „mișcare”⁴¹⁶. În acest sens, este simbol integrator ce pune în mișcare întregul univers. Mișcarea înseamnă, în concepția românească, generare, creație; natura-cosmos, natura ordonatoare este „un fel de obârșie a lucrurilor”, iar ființa „păstrează treaz sentimentul adânc al lucrurilor în desfășurare”⁴¹⁷.

Nahui este structura de stabilitate a dualității, cele patru zări în plină mișcare și desfășurare ritualică (*desdoblamiento*), este totodată transformarea continuă a vieții în prezența celor ce se văd și a celor în așteptare, în odihnă, Quetzalcoatl și Tezcatlipoca.

Capitolul V. Macuilli (cinci). Mișcarea și piatra. Crucea

Macuilli (cinci). Centrul crucii, copacul-centru, Ceiba. Călăuza.

5.1. Macuilli (cinci).

Cea de-a cincea lume a fost creată din oasele strămoșilor; această lume este destinată transformărilor, conținând în sine cele patru lumi distruse, imperfecte.

5.1.1. Intersecția. Centrul și mandala

Pentru a evita ca lumea să se stingă și timpul să se oprească, aztecii au introdus în cosmoviziunea lor conceptul central de *ollin*, mișcarea ca regenerare, în centrul-cinci care este simbolul al echilibrului și al dezechilibrului, totodată, al celor patru elemente, *al rupturii și al instabilității*⁴¹⁸, *macuilli*, cunoscut precum „casa curbată” în Codexul Borgia, numărul „de la ruptura, del exceso y de la demasía”⁴¹⁹.

Centrul-cinci este o imagine în mișcare a unui simbol împietrit, sunt brațele crucii celor patru zări inscripționate pe o piatră în mișcare, este o mandala ce se lasă citită pe măsură ce este completată, în continuă transformare, pentru „reconcilierea contrariilor”⁴²⁰, aducerea lor împreună. Mai mult, contrariile sunt încleștate, „neputând fi gândite decât laolaltă”, așa cum neființa „există și nu există, prinsă în luptă cu ființa în curgerea devenirii”⁴²¹.

În viziunea românească, crucea este citită pe orizontală în funcție de punctele cardinale, raportate la timp, relaționate cu numărul șase: miazăzi, miazănoapte, cele două răsărituri și apusuri

⁴¹⁶ Miguel Leon Portilla, 2006, p.58

⁴¹⁷ Ernest Bernea, 1997, p. 96.

⁴¹⁸ Christian Duverger, 1986, pp. 30-31.

⁴¹⁹ „rupturii, excesului și al prisosului”, Laurette Sejourné, 2004, p. 66, traducerea îmi aparține

⁴²⁰ C.G.Jung, 1997, p. 94.

⁴²¹ Andrei Cornea, 2010, p. 29.

corespunzătoare echinocțiului și solstițiului⁴²². În funcție de acestea, țăranul român își construiește casa și își ordonează, își rânduiește lucrurile în ea, în dreapta - estul și sudul, pline de rod, generatoare de lumină, bine și frumos, în stânga - nordul și vestul, netrebnice, neroditoare⁴²³. Cele două brațe ale crucii reprezintă, în sensul verticalității, cerul, „cheia bolții”, iar în sensul orizontalității, „marginile pământului” care păstrează stabilitatea, iar între ele osia lumii, care „dă putere așezării și mișcării ei totodată”⁴²⁴.

Cele patru puncte cardinale sunt reprezentate în Cuadrilátero de las Monjas (Uxmal) unde nordul este casa cerului, estul și vestul sunt lumile intermediare, iar sudul este lumea de dincolo. În centru, al cincilea punct, este așezat arborele vieții, *Ceiba*, care leagă existența și moartea, cele 13 ceruri și cele nouă lumi de dincolo. Centrul universului este structurat pe trei niveluri: lumea subpământeană, situată la sud, lumea cerească situată la nord, unde se afla Itzamna și o lume intermediară păzită de cele două capete ale „monstrului cosmic”⁴²⁵. Structura universului este, astfel, împărțită în patru părți corespunzătoare celor patru puncte cardinale care înscriu locuința într-un univers simbolic și-i dau valențe cosmice, nefiind simple puncte cardinale, ci „regiuni concrete, patru moduri de a exista și a se manifesta calitativ”⁴²⁶.

Simbol integrator, *Ceiba* era venerat de mayași (era numit Yaxche, „copacul verde”, simbol al centrului universului⁴²⁷), glifa sa însemnând moarte, sugerând de multe ori sacrificiile umane, fiind reprezentat ca schelet. Ceiba este arborele ce hrănea, în concepția aztecilor, sufletele războinicilor și ale femeilor în durerile facerii.

În preajma⁴²⁸ arborelui, lumea ia deciziile importante, este locul odihnei și reflecției, al dezbaterii și informării.

În sudul țării românești, icoanele și crucile erau atârinate în copaci, un obicei asociat de Mihai Bărbulescu nu dendrolatriei, ci obiceiului „de a creștina idolii păgâni”, regăsit în evul mediu prin așezarea crucile deasupra dolmenelor⁴²⁹.

Stâlpul ce se ridică în cimitir este anunțat de o seamă de *cruci de trecere*, care sunt așezate la un pod, la o răspântie și lângă o apă. Aceste cruci creează un indiciu pe harta satului, un punct de reper, deoarece sufletul nu trebuie să rătăcească pe pământ. Simbolurile care apar cel mai adesea pe aceste cruci sunt pomul vieții⁴³⁰, soarele și luna pe brațul orizontal al crucii și pe linia verticală,

⁴²² Ernest Bernea, 1985, pp. 74-75.

⁴²³ idem, p. 77.

⁴²⁴ idem, p. 80.

⁴²⁵ Nikolai Grube, 2007, p. 286.

⁴²⁶ Ernest Bernea, 1985, p. 78.

⁴²⁷ Nikolai Grube, 2007, p.281.

⁴²⁸ „preajma” dobândește, în viziunea românească, un aspect temporar, Ernest Bernea, 1985, p. 38.

⁴²⁹ Mihai Bărbulescu, 2003, p. 300.

⁴³⁰ Pomul este interpretat ca fiind, mai degrabă, punte peste apă, Ștefan Dorondel, 2004, p. 308.

Iisus Hristos și Adam, ca o înțelegere a întregului, a împlinirii proiectului divin. Pierderea ritualică a unei stări vechi se regăsește în mitul căderii, o cădere eroică și necesară a cuplului primordial, o moarte simbolică prin care se ajunge la adevărata viață prin intermediul cunoașterii, trecerea de la un stadiu la altul al dezvoltării psihice aducând cu sine și tulburarea reprezentărilor stării vechi⁴³¹.

Cântecul aztecilor „De-acum se-nalță vesel...”⁴³² este închinat „Pomului Înflorit al vieții”. Crucea este asociată de Mircea Eliade, Arborelui Cosmic, fiind legătura ce unește, coloana vertebrală a lumii, simbolul ce înnoiește și regenerează la nivel cosmic, răstignirea pe cruce fiind tocmai viziunea integrată a proiectului adamic, desăvârșirea a ceea ce a fost început, neterminat, în afara țintei sacre⁴³³.

Mayașii așază pasărea-șarpe în vârful arborelui vieții, unde sunt reprezentate craniile, sufletele reîntoarse în viață, arbore de-a lungul căruia urcau sufletele morților⁴³⁴.

În pictura murală de la Tlalocan, Casa lui Tlaloc este cea care găzduiește ploaia, înfățișată sub forma Arborelui vieții și al cunoașterii, simbol al morții și regenerării permanente, deasupra peșterii ale cărei ape hrănesc pământul, „inimile” (esența plantelor), forțele germinării⁴³⁵.

În mitologia mexicană, cifra cinci este ambivalentă, sugerează centrul lumii, precum și cele cinci zile de meditație (de timp suspendat) din calendarul mayaș. Cele cinci zile din calendarul aztec, *nemontemis*, în opinia lui Patrick Johansson⁴³⁶ sunt zile goale, relaționate cu moartea, cu suspendarea timpului, există timp și nu există, zile în care oamenii nu lucrează, nu fac nimic. José Islas⁴³⁷ consideră însă că *nemontemi* („ceea ce completează divinul”) sunt zile de reflecție, de meditație, o odihnă asemănătoare odihnei seminței de porumb, reprezintă transformarea, revizuirea anului ce a trecut pentru a începe o nouă etapă.

Pământul însuși are nevoie odihnă în timpul prânzului, când nu se lucrează ogorul și de un an de odihnă după ce o perioadă neîntreruptă a fost rodnic, pentru că altfel „odihna și-o ia singur”, cauzând perioade de secetă și nerodnicie⁴³⁸.

Christian Duverger observa că *nemontemi* sunt zilele ce completează anul, așadar aztecii credeau într-un timp ce este și continuu, și discontinuu, totodată. Se propune o viziune asupra unui tip specific de discontinuitate a spațiului și timpului și, totodată, o formă specială de cauzalitate⁴³⁹.

⁴³¹ Edward F. Edinger, 2014, p. 50.

⁴³² Francisc Păcurariu, 1973, p. 171

⁴³³ Mircea Eliade, „Crucea și Arborele Vieții”. În: *Crucea*, 1993, p. 32.

⁴³⁴ Angelo Morretta, 1998, p. 156

⁴³⁵ Alfredo Lopez Austin, „Religiile Americii precolumbiene”. În: *Istoria religiilor*, vol.V, 2008, p. 53.

⁴³⁶ Dr. Patrick Johansson, *Miquiztli: La muerte en el mundo náhuatl prehispánico* (curs), UNAM, Ciudad de Mexico, 25 mai 2012.

⁴³⁷ José Ascencio Islas Hernández, maestrul grupului Ome Acatl, *Curs de limbă și filosofie nahuatl*, Xalapa (Veracruz), 6 mai 2012.

⁴³⁸ Tudor Pamfilie, 1997, p. 442

⁴³⁹ „acesta este un mod de a gândi cauzal, european. Eu cred că principala schemă de gândire a acestor oameni este o

După cele cinci zile de meditație din calendarul prehispanic mayaș, numite *uayeb*, un câine însoțit de o copie a sa realizată din lut ars erau aruncați de pe piramidă, ritual descris în *Chilam Balam*.⁴⁴⁰ Cifra cinci este legată de numărul de zile pe care sufletul le petrece între clipa morții și clipa când se înfățișează divinității, care-l trage spre sine cu o frânghie; de perioada de gestație a porumbului și de timpul petrecut de Quetzalcoatl în lumea morților, fiind și cifra care corespunde acestui zeu⁴⁴¹. Quetzalcoatl coboară în lumea morților pentru a-l întâlni pe „Stăpânul nopții”, „Împăratul cel tainic”, „Împăratul tăcerii” care îi încredințează oasele strămoșești, însă poruncește totodată așezarea de capcane în drumul său. Din oasele spălate de Quilantzli, înmuiate în cocă de mălai și udate cu „sângele cald din prohab”, iau naștere oamenii. („Facerea omului”).⁴⁴²

Spațiul are discontinuități, întreruperi pentru care există, ca și în cazul categoriei temporale, ritualuri de trecere sau „practici magico-religioase care întrețin buna stare și rodonicia trecerii”, pragurile, podurile, răscrucea sau hotarul sugerând tot atâtea discontinuități⁴⁴³. Timpul este, de asemenea, discontinuu și eterogen, cu evenimente ce anunță trecerea dintr-o stare în alta realizată prin ritual⁴⁴⁴.

Viața (*yoliztli*) – existență (*nemiliztli*) și moarte (*miquiztli*) – în sensul dualității – necesită o „ruptura del estado gemelar”, pietrificat⁴⁴⁵, necesită mișcarea. Mai mult, fiecare aspect ce descrie realitatea conține forțe opuse, complementare în același timp.

Deschiderea constitutivă a simbolului, capacitatea sa de a se impregna de sensuri noi, se observă atât în spațiul românesc, cât și în cel mexican, unde credințele și viziunile precreștine au proiectat creștinismul la nivel cosmic, înălțându-l din istoria unde-și află rădăcinile; Hermes este cel ce se transformă în Logos și este omologat lui Hristos⁴⁴⁶.

În concepția prehispanică, „todo es germinal”, „en todo - hasta en las piedras abandonadas y al parecer inertes - pulsa el alma y duermen oscuras potencias” (Mariano Iberico -, „La aparición”)⁴⁴⁷, oamenii se nasc sau se transformă în piatră, iar pietrele captează forma ființei. Piatra trimite la ceea ce este, în mod aparent, imobil, static, dar „todo se mueve, todo está vivo. La piedra tarda más en cambiar, lo que mas dura. Es bonito **mover** la pierda, transformarla, en esculturas, en

gândire prin scop, și nu prin cauză (...) o gândire finalistă, și nu cauzală”, Interviu cu dr. Constantin Aslam, profesor de filosofie la Universitatea Națională de Arte din București, 18 februarie 2014.

⁴⁴⁰ Angelo Morretta, 1998, p. 339.

⁴⁴¹ Jean Chevalier și Alain Gheerbrant, vol.1, 1993, p. 312, traducere din limba franceză de Daniel Nicolescu

⁴⁴² Francisc Păcurariu, 1973, pp. 47-48.

⁴⁴³ Ernest Bernea, 1985, p. 115.

⁴⁴⁴ idem, pp. 218-219.

⁴⁴⁵ „ruptură de stadiul îngemănării”, Patrick Johansson K., 2012, pp. 76-77, traducerea îmi aparține.

⁴⁴⁶ Mircea Eliade, 1992a, pp. 289-291.

⁴⁴⁷ „totul este fecund”, „în tot - chiar și în pietrele abandonate și aparent inerte - pulsează sufletul și dorm potențialități ascunse”, David Huerta, „Los cuerpos y los siglos. Elogio del cuerpo mesoamericano”. În: *Artes de Mexico*, 2004, p. 61.

arte”⁴⁴⁸.

Cele patru elemente identice „S” așezate încruciș pe axul rotitor au creat simboluri precum rozeta sau vârtelnița ca reprezentarea succesiunii anotimpurilor, ca „ornament cosmomorf”⁴⁴⁹, a mișcării și a energiei, regăsindu-se sculptată în piatră, pe furci, pe costumul popular românesc⁴⁵⁰ și în codexurile prehispanice, ca reprezentare a *ollin* sugerând forțele complementare ale lumii.

Orice spațiu al întemeierii și originii unui popor, orice loc de cult și ritual este centrul lumii, al cincilea punct, de intersecție și circulație a energiei divine. Tot astfel, ofrandele erau așezate în gropi rotunde numite *mundus*, denumire ce corespundea celui de-al cincilea punct, de intersecție, centru integrator ce făcea legătura celor vii cu lumea morților, asemenea unui cordon ombilical⁴⁵¹, traversat de toate potențialitățile și manifestările posibile.

Crucea - simbol legat de apă și fertilitate în spațiul românesc și în cel mexican - a fost asociată sărbătorii de la începutul lunii mai, a Sfintei Cruci, a fertilizării câmpurilor și, totodată asociată comemorii celor care au murit înecați sau de moarte violentă (otomies din Santa Ana Hueytlalpan)⁴⁵², când se realizează figurine din hârtie și se ridică altare împodobite cu floarea numită *cucharilla*⁴⁵³.

Centrul este mandala, în expresia lui Jung, este „expresia tuturor drumurilor”⁴⁵⁴. Mandala este mijloc și expresie, exprimare a Sinelui profund, „lumea unității arhetipale ne-manifestate” se află în corespondență cu „multiplicitatea manifestată la diferitele sale niveluri de realitate”⁴⁵⁵.

Asemenea Bacabilor (reprezențați ca arbori), *Voladores*, prin mișcarea lor rotitoare, susțin și reunesc contrariile, cele patru puncte cardinale, în al cincilea punct mayașii identificând adevăratul loc al sacralului, imagine regăsită și în structura piramidelor⁴⁵⁶.

Cinci este centrul rotitor, ce pune în mișcare întreaga existență, sunt zilele de meditație înainte de începerea unei noi perioade, este centrul ce se construiește continuu și se reflectă în mișcarea renovatoare a celor cinci *Voladores*.

⁴⁴⁸ „Totul se mișcă, totul e viu. Piatra întârzie cel mai mult în a se schimba, cea care durează cel mai mult. Este frumos să *miști* piatra, s-o transformi în sculptură, în artă”, Interviu cu maestrul Yoltetezca, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁴⁴⁹ Nicolae Dunăre, 1979, p. 78.

⁴⁵⁰ Virgil Vasilescu, 1995, p. 130.

⁴⁵¹ Dan Oltean, 2008, p. 36.

⁴⁵² Jacques Galinier, 1990, p. 75.

⁴⁵³ Yolanda Lastra, 2006, p. 367.

⁴⁵⁴ C. G. Jung, 2011, pp. 206-207.

⁴⁵⁵ Annick de Souzenelle, p. 19.

⁴⁵⁶ Philip C. Weigand, *Creacion al estilo Norteno, Arqueologia mexicana. Mitos de la creation*, vol.X, no.56, julio-agosto 2002, p. 54.

Capitolul VI. Homshuk. Oglindirea. Ashkan-nikanka

Chicuace (șase). Timpul răgazului. Homshuk-omul sămânță. Odihna morților. Fertilitate și ofrandă.

Chicome (șapte). Oglindirea. Formele vindecării. Morțile necesare.

Chicueyi (opt). Semnul integrării. Grija față de ființă. Celălalt, aici-și-acum.

6.1. Chicuace (șase).

Numărul șase este răgazul necesar și reflecția asupra experienței acumulate, ordinea din lucruri, echilibrul și stările transformatoare, meditând asupra prefacerilor determinate de *miquiztli* pe parcursul existenței; pasărea însoțitoare a numărului fiind *tecolotl*, cucuveaua, simbol al introspecției⁴⁵⁷.

6.1.1. Sămânța ființei și a cunoașterii. Omul-sămânță

„y enterrar a los muertos y olvidarlos
como la tierra los olvida: en frutos”,
Octavio Paz, „La vida sencilla”⁴⁵⁸

Sensul dualității se regăsește în viziunea românească geocentrică, unde reprezentarea Pământului ca ființă vie este corelată cu cea de pântec ce ne găzduiește trupul la sfârșitul vieții spre a renaște. Pământul este „femeie și în el Dumnezeu a pus toate semințele, ca să ne hrănească”, „pământul e mama noastră”⁴⁵⁹. Pentru ca viața „să crească”, omul trebuie să acceadă la statutul de sămânță, adică să se închidă într-o limită, iar reprezentările acestei limite sunt pântecul și, totodată, mormântul⁴⁶⁰.

Simbolul seminței este unul integrator. Înhumarea simbolică a trupului sub vatră se practica în diferite momente: fie la construcția casei (sacrificiu instaurator), în timpul folosirii casei (legătură cu strămoșii) sau în momentul părăsirii acesteia (moarte simbolică).

Trupurile copiilor decedați erau așezate în pământ precum semințele, considerate pure, urmând ca sufletele lor să revină pe pământ, să se reîntrupeze. Cei care nu apucaseră să consume alimente ajungeau în Chichihualcuaauhco, unde erau hrăniți de fructele în formă de sâni, în

⁴⁵⁷ Arturo Meza, 1999, pp. 107-108.

⁴⁵⁸ „și să-i îngropi pe morți și să-i uiți / precum pământul îi uită: în fructe”, traducerea îmi aparține.

⁴⁵⁹ Elena Niculiță-Voronca, 2008, p. 123.

⁴⁶⁰ Annick de Souzenelle, 1999, p. 83.

așteptarea unei noi vieți (*Códice Vaticano A, folio 3*).⁴⁶¹ Mama-Pământ primește în pânțele sale trupul celui mort pentru a-l renaște, pentru că pământul este generatorul formelor vii, prin excelență⁴⁶².

Îngropați sub vatră sau în apropierea caselor, morții ce deveneau strămoși, protectori ai locuințelor, în ambele spații culturale, aveau și un puternic rol în rodnicia casei și în fertilizarea pământului, sugerând astfel legătura spornică între cele două lumi.

6.1.2. Binecuvântarea semințelor. Păpușa lui Dumnezeu

Semințele sunt și astăzi binecuvântate în bisericile ortodoxe înainte de semănat. Nouă dintre spicele recoltei erau păstrate în casă pentru ca semințele să fie amestecate cu cele din recolta următoare sau, după caz, se cocea un colac pentru a-l împărți moșilor și strămoșilor, iar ultimele fire se legau cu ață roșie, numite „Păpușa lui Dumnezeu”, pentru hrana păsărilor sau se așezau la icoană ca ofrandă și rugăciune pentru viitoarea recoltă⁴⁶³. Când începea lucrul la butucii de vie, se lăsa, de asemenea, ca ofrandă ciorchini, iar din vinul vechi se consuma înainte de a începe lucrul pentru o nouă recoltă⁴⁶⁴, simbolizând legătura identitară între vechi și nou, între vii și morți. Perioada între anul vechi și anul nou era un prilej de practicare a obiceiului de a arunca ritualic semințe în case și peste acestea, în timpul Plugușorului (spațiul transilvan⁴⁶⁵). Colacul este jertfa grâului, nelipsit de la orice pomană, ce se aduce în diferite ocazii: de întâmpinare, la nuntă, de sărbătorile de Crăciun („colacul îngemanat”), de sfârșit și început de an⁴⁶⁶. Cele care alegeau semințele și le păstrau pentru recolta următoare erau femeile, datorită „afinității naturale cu grăunțele, despre care ele spun că sunt în stare gravidă”⁴⁶⁷.

Xochitlalis, ceremonia de mulțumire a Mamei-Pământ, prin așezarea ofrandelor în groapa pătrată, reprezintă hrănirea pământului și bucuria împărtășirii gândurilor și a împărtășirii hranei aduse de fiecare (anexa 3.20.e. – 3.20.g.). În cadrul ceremoniei „lo que ofrendo es la primera semilla para la ceremonia y la otra es para la tierra. Se hace una oración para que esta se multiplique. En cuanto yo levanto la cosecha, tengo que apartar nuevamente”⁴⁶⁸.

În spațiul mexican există o sărbătoare a binecuvântării semințelor (25 aprilie), *Peticion de la*

⁴⁶¹ Alfredo Lopez Austin, „Misterios de la vida y de la muerte”, În: *Arqueologia mexicana: La muerte*, noiembrie-decembrie 1999, volum VII, numero 40, p. 6.

⁴⁶² Mircea Eliade, 2008, p. 266.

⁴⁶³ Cornelia Pleșca, „Sărbători și credințe cu dată mobilă”. În: *Sărbători și obiceiuri*, 2001, p.277

⁴⁶⁴ idem, p.279

⁴⁶⁵ Ion Ghinoiu, Lucian David, „Înmormântarea”. În: *Sărbători și obiceiuri*, 2003, pp. 261-262.

⁴⁶⁶ Elena Niculiță-Voronca, 2008, p. 273.

⁴⁶⁷ Mircea Eliade, 2008, p. 270.

⁴⁶⁸ „ceea ce ofer este prima sămânță pentru ceremonie și o alta o încredințez pământului. Se înalță o rugăciune pentru a se multiplica. Atunci când ridică recolta, trebuie să pun deoparte încă o dată”, maestrul Yoltetezca, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

lluvia, o slujbă religioasă, în Teyapan, pentru ca ulterior, sătenii să ducă primele semințe din cele pe care le vor semăna acolo unde se crede că pietrele păstrează apa, precum odinioară dealurile. Dansatorii *atzatzilistle*, de Ziua Sfintei Cruci, invocă vânturile pentru ca ploaia să ude pământul⁴⁶⁹. Energia pusă în mișcare are rol de fertilizare a câmpurilor.

6.1.3. Lutul și cenușa

Vechiul oraș aztec Teotihuacan - unde se află centrele ceremoniale dedicate Lunii, lui Quetzalpapalotl și lui Tlaloc, Calea Morților (anexa 3.17.) - a dezvoltat rituri funerare foarte variate. Alături de îngroparea sub vatră, înhumări în gropi special create, în urne funerare, în interiorul altarelor, se practica ritul incinerăției pentru elite, cărora civilizația maya le-a acordat o atenție deosebită. Urna ce adăpostește cenușa celui mort este simbol integrator, asociat pântecului matern și unității ființei⁴⁷⁰. Templul și orice spațiu care adăpostea rămășițele strămoșilor căpătau putere magică, găzduiau energia vie a strămoșilor, fiind un spațiu al reverberațiilor, al odihnei prin intermediul transformării. Trupurile descărnate primeau un nou corp, mineral, nemuritor⁴⁷¹.

Imaginea pământului-matrice poate fi identificată și în ritualul de îngropare a copiilor asemenea semințelor, fiind răspândită ideea că sufletele vin din „locul celor șapte grote”, Chicomoztoc⁴⁷². Eliade a identificat binomul *homo-humus*, prin care explica faptul că „omul e țărână” în sensul fertilității, al viului și al nașterii, reîntoarcerii și al învierii din pământ precum o sămânță⁴⁷³, extinzând concepția trupului-sămânță și la rămășițele incinerate, reintegrarea în pământul-matrice semnificând și dobândirea statutului germinal, moartea fiind „o trecere de nivel”⁴⁷⁴. În același sens, urarea adresată de către cei vii, mortului „să-i fie țărâna ușoară” e pusă de Tudor Pamfilie, pe seama recunoașterii puterii pământului „de a ușura sau îngreua”⁴⁷⁵. Sămânța este reprezentare a luminii ce coboară în lumea tenebrelor pentru a renaște.

În viziunea maya, una dintre călăuzele sufletelor, *Serpiente Hueso Blanco* (Șarpele Os Alb), apare pe sarcofagul de la Palenque, al regelui Pakal (Chiapas, anul 683 p.Chr.). Mandibulele șarpelui primesc regele pentru ca acesta să-și găsească drumul spre lumea de dincolo și spre transformare. Copacul Vieții, axă a lumii, în formă de cruce apare reprezentat ca răsărind din trupul acestuia⁴⁷⁶. Ideea vieții ce urmează morții fizice este sugerată prin vasul ce conține rămășițele

⁴⁶⁹ Rosalba Diaz Vazquez, 2003, pp. 76-77.

⁴⁷⁰ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, vol. 3, 1993, p.415, traducere de Micaela Slăvescu

⁴⁷¹ Mircea Eliade, 1992a, p. 123.

⁴⁷² Mircea Eliade, 2008, p. 265.

⁴⁷³ ibidem.

⁴⁷⁴ Mircea Eliade, 1993, pp. 177-178.

⁴⁷⁵ Tudor Pamfilie, 1997, p. 438.

⁴⁷⁶ Markus Eberl. *Death and conceptions of the soul*. În: Nikolai Grube, 2007, p. 311.

decedatului din care țâșnesc frunze⁴⁷⁷, unde vasul, urna, este reprezentarea trupului viu. În cazul reprezentării de pe Templul de la Palenque, avem craniul din care răsare iarba (*malinalli* - iarba răsucită). „En yerba de primavera venimos a convertirnos;/ Llegan a reverdecer, llegan a abrir sus corales nuestros corazones:/ Es una flor nuestro cuerpo: da algunas flores y se seca” (version de Angel Maria Garibay K.)⁴⁷⁸, unde craniul este un substitut al urnei și al trupului. Aceeași idee a vieții ieșind din moarte este sugerată în cazul Stelei 50 de la Izapa, Chiapas din perioada preclasică (în jur de 300 î.Chr.), prin cordonul ombilical ce pornește din pântecul scheletului din piatră (anexa 3.13.c.). În același sens, gravura în lemn XXVIII (d.m./ d.h. 35cm x 200cm) - din ciclul „Nichita Azi” - a artistului Mircia Dumitrescu⁴⁷⁹ (anexa 3.19.c.), este o reprezentare a dualității existență-moarte-renaștere, unde din trupul neînsuflețit al omului, din plexul solar răsar știuleții de porumb.

Există diferite reprezentări ale morților în Codexul parizian: mortul în letargie, „mortul ce cheamă”, cu semnul „a chema” în dreptul creierului, „mortul abandonat”, cu privirea mânioasă, „mortul eliberat și clarvăzător” redat prin deschiderea capului ca un vas de sticlă; muribundul înfățișat ca având cutia craniană ocupată cu semnul *renaștere*⁴⁸⁰.

După călătoria în „lumea de dincolo”, atingând ultimul stadiu, sufletul se întorcea la stadiul de sămânță divină indestructibilă, așteptând o nouă întrupare. Sufletul pătimește pe pământ asemenea bobului de grâu în chinurile prefacerii. A ajunge iar sămânță este o afirmare și o împlinire a vieții înseși prin moarte (*miquiztli*) și renaștere.

Există o strânsă legătură între simbolul semințelor și al cenușii, reflectată în numeroase reprezentări funerare, în prezența lor în ritualul funerar, în mitologia „Popol Vuh” prin învierea Gemenilor la cinci zile după aruncarea cenușii lor în ape⁴⁸¹; în ritualul apotropaic realizat de mayașii de azi (triburile *chortis*) care constă în realizarea unei cruci din cenușă pe câmpurile fertile și amestecarea cenușii cu semințele⁴⁸² pentru protejarea acestora.

În cultura Gumelnița, precum și în culturile Precucuteni și Cucuteni au fost identificate figurine sau statuete antropomorfe feminine în a căror pastă au fost adăugate semințe de cereale pentru a sugera fertilitatea, „însămânțarea” simbolică prin practicarea unei magii simpatetice⁴⁸³. În neolitic, printre ofrandele așezate în morminte, alături de craniile de taur, oase de taur arse, vase,

⁴⁷⁷ Paul Arnold, 1996, p. 26.

⁴⁷⁸ „În iarbă de primăvară am venit să ne preschimbăm; / Au sosit să renască, au sosit să-și deschidă corali, inimile noastre/ O plantă înflorită este trupul nostru: înflorește puțin și se usucă”, Paul Westheim, 1983, pp. 28-29, traducerea îmi aparține.

⁴⁷⁹ http://mircia.ro/?page_id=255, consultat în data de 8 noiembrie 2014.

⁴⁸⁰ Paul Arnold, 1996, p.144.

⁴⁸¹ Jean Chevalier și Alain Gheerbrant, vol.1, 1993, p. 311, traducere de Daniel Nicolescu.

⁴⁸² idem, p. 283, traducere de Doina Uricariu.

⁴⁸³ D. Monah, *Organizarea socială, religia și arta în epoca neo-eneolitică. Religia*. In: *Istoria românilor*, 2001a, pp. 178-179.

ocru, se aflau și semințele plantelor considerate a avea virtuți magice⁴⁸⁴.

De la îngroparea morților sub vatră pentru a se păstra legătura cu cei vii, în perioada medievalității se trece la îngroparea sub pardoseala bisericii pentru ca, în timpul liturghiei, să se reitereze această legătură; biserica „încălzește sufletele celor morți trupește spre a le reda vieții veșnice, așa cum prin botez ea le face să se nască în lumea noastră”⁴⁸⁵. Treptat, cimitirul a fost mutat în afara bisericii și, apoi, în afara spațiului locuit. Aceste niveluri de proximitate reflectă, în ambele spații, o evoluție a conștiinței morții în viața oamenilor. Cu cât aceasta se sustrage din planurile ființei umane, așa cum se observă astăzi, cu atât moartea își revendică mai violent locul în reprezentările vieții.

Vechea civilizație europeană⁴⁸⁶ a societății matriarhale se caracterizează prin elemente specifice: crearea camerelor mortuare în cadrul gropii, acoperirea mormântului cu movile de piatră sau pământ⁴⁸⁷, sacrificiul animalelor și așezarea lor în gropi separate (animale psihopompe), coexistența ritului de înhumare și a celui de incinerare. La Fântânele s-a găsit un tumul cu trăsături particulare prin căptușirea pereților cu trunchiuri arse de stejar și prin prezența a șapte vârfuri de lance⁴⁸⁸. Alegerea lemnului de stejar nu este întâmplătoare, acest copac puternic însoțește, asemenea gorunului din poemului blagian, marea trecere, „și mut/ascult cum crește-n trupul tău sicriul,/ sicriul meu” („Gorunul”)⁴⁸⁹. Mormintele din Papantla au cruci de cedru⁴⁹⁰, acesta fiind lemnul cel mai durabil, asemenea stejarului în spațiul românesc.

6.1.4. Ofranda porumbului și jertfa grâului

Semințele măcinate de porumb sunt date de pomană peste drum de către femeia care așteaptă în casa celui plecat să se întoarcă participanții de la înmormântare⁴⁹¹. Semințele sacrificate la semănat ajung, potrivit concepției precolumbiene, în *Tamoachan*, trecând prin lumea subterană, sub călăuza zeului ploii până ce revin la viață, încolțind.

Transformarea grâului în colivă este redată ca un drum al trupului în lumea de dincolo, grâul are propriul suflet și propria conștiință „că vine cu jertfa ei în lumea de legi a Universului”⁴⁹².

⁴⁸⁴ D. Monah, *Organizarea socială, religia și arta în epoca neo-eneolitică. Religia*. In: *Istoria românilor*, 2001a, p. 187.

⁴⁸⁵ Philippe Ariès, 1996, p. 62

⁴⁸⁶ Marija Gimbutas, 1989, p. 243

⁴⁸⁷ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, vol. II, 1993, p. 320, traducere de Doina Uricariu.

⁴⁸⁸ Dan Oltean, 2008, p. 34.

⁴⁸⁹ Lucian Blaga, 2007, p. 23.

⁴⁹⁰ Crescencio Garcia Ramos, *Altar totonaco de Papantla, Veracruz*. In: Lourdes Aquino Rodríguez, Lourdes Beauregard Garcia, 2002, p. 92.

⁴⁹¹ Ștefan Dorondel, 2004, p. 87. Autorul exemplifică mai multe cazuri în care, deasupra corpului neînsuflit, s-au presărat semințe de cereale, datarea fiind secolele XI-XV.

⁴⁹² Ovidiu Papadima, *Înțelesuri vechi și nouă*,

http://documente.bcucluj.ro/web/bibdigit/periodice/gandromanesc/1937/BCUCLUJ_FP_BALP73_1937_005_008_010.pdf, consultat în data de 23 noiembrie 2013.

Coliva și colacul de înmormântare pregătit din grâu curat sunt simboluri ale morții și renașterii. Bobul hrănește pământul, asemenea trupului omului.

Moartea și renașterea naturii și omului au creat o matrice complexă, unde elementele își împletesc simbolistica: sămânța și oul, pâinea și sângele. Din grâu și struguri se fac pâinea și, respectiv, vinul ce devin, prin Euharistie, Trupul și Sângele lui Christos. Grâul și vița-de-vie sunt prezente în reprezentările Fecioarei cu Pruncul, anticipând sacrificiul lui Iisus pentru omenire⁴⁹³.

În înțelesul creștin, trupul muritor este așezat în pământ precum o sămânță pentru a da un rod mai bun, pentru a învia cu trup duhovnicesc. Sf. Irineu asociază lemnul viței și bobul de grâu așezate în pământ dând viață, desfăcându-se, trupului neviu al omului ce va fi înviat de „Cel care aduce nemurirea muritorilor” (Sf. Irineu, *Împotriva ereziilor*, 5.2.3)⁴⁹⁴.

Jertfa grâului avea loc la ridicarea vetrei (când se făcea slujbă și se aduceau ofrande precum untdelemn, bani, capete de pasăre sau o pasăre mică întreagă, tămâie); pe locul vetrei erau așezate pietre de râu, iar în cele patru colțuri ale construcției se depuneau boabe de grâu⁴⁹⁵.

Reprezentarea ființei umane își are corespondentul în sămânța ce cuprinde toate potențialitățile de a se desăvârși și totodată îngroparea trupului fără viață reprezintă un act simbolic de însămânțare după noaptea (noptile) de priveghi, de așezare a seminței în pântecul-matern pentru a muri și a da viață.

Porumbul este o plantă de mare importanță în spațiul mexican, corespondent al grâului din spațiul românesc. Esența divină a Porumbului la mayași este *Yam Kax*. Porumbul conține cele șapte forțe ale naturii, hrănindu-se cu cele șapte culori, precum ființa umană, în viziunea nahuatl. Cele șapte culori ale *cozamalotl* (curcubeu) se reflectă în cei șapte șerpi de energie ce ies din capul lui *Chicomecoatl*, ce reprezintă porumbul și învelișul trecător de carne al omului; de aceea „entre el ser humano y el maíz hay una relación plural.”⁴⁹⁶ În Palenque, conducătorul mayaș Kan Xul este reprezentat dansând în lumea morților în timpul renașterii sale purtând veșmintele divinității porumbului⁴⁹⁷.

În tradiția nahuatl, există o asociere între var (*tenextli*) și oase (*omitl*, partea ne-muritoare a omului), între porumb și carne, având în vedere folosirea varului în procesul de pregătire a porumbului pentru aluatul din care se fac *tortillas*, precum și forma de împăturire în foaie de palmier/porumb a aluatului de *tamal*.

⁴⁹³ Lucia Impelluso, 2009, p. 20, p. 36.

⁴⁹⁴ citat de Pr. John Behr, 2008, p. 135.

⁴⁹⁵ Monica Budiș, „Obiceiuri legate de construcții”. În: *Sărbători și obiceiuri*, 2001, p. 347.

⁴⁹⁶ „Între ființa umană și porumb există o relație plurală”, Interviu cu dr. Patrick Johansson, cercetător științific gradul I, UNAM, Ciudad de México, 13 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁴⁹⁷ Dorie Reentz-Budet, Ronald L. Bishop, Ellen Bell, „Secretos bajo la superficie: la cerámica maya y las antiguas practicas funerarias”. În: „Culto funerario en la sociedad maya: Memoria de la Cuarta Mesa Redonda de Palenque”, Rafael Cobos (coord.), 2004, p. 321.

Mayașii de astăzi consideră că lumea morților găzduiește semnele fertilității, precum semințele, suflul vital, indiferent cum este numit acesta: *wayjel*, *pixan*, *ch'ulel*, *anma*, *vayijel* - locul unei așteptări a sufletelor ce urmează să se nască, în concepția *tzeltales*⁴⁹⁸, așa cum observa și Pedro Pitarch Ramon, în studiul său *Ch'ulel: una etnografía delas almas tzeltales* (FCE, 1996).

Sămânța necesită forțele luminii și forțele întunericului, dualitatea, un echilibru al zilei și al nopții, al muncirii gândurilor și al odihnei sufletului.

Învățătura ortodoxă ne îndeamnă la sădirea în noi a grăuntelui spiritual pentru a crește în trupul muritor, așa cum Iisus, „cu moartea pe moarte călcând”, și-a spiritualizat trupul, primind un trup asemenea celui pe care-l vom avea în viața viitoare⁴⁹⁹, ce nu va mai avea nevoie de hrană materială, ci va fi de lumină, în sensul creșterii spirituale în lumină. Ceea ce grăbește sfârșitul lumii este faptul că oamenii se împrăștiează spiritual, devin egoiști, capricioși, neputincioși, dezuniți, astfel că ei înșiși „merg spre acest sfârșit”⁵⁰⁰.

Statutul special al *cihuateteo* este legat de atribuirea unui caracter sacru, profund ambivalent. Femeile care mureau în durerile facerii erau îngropate la răscruți, erau temute pentru capacitatea lor de a reapărea sub formă de moroi, provocând un efect de paralizie și convulsie celor pe care îi întâlneau⁵⁰¹ și, în general, boli sacre⁵⁰², printre care „aires” („boala de vânt” sau vântoasele) și epilepsia. Efectele prezenței lor sunt asemănătoare celor provocate de iele, în spațiul românesc. În concepția românească, omul afectat de iele rămânea „strâmb” sau putea chiar muri; „Rusaliile” au aceeași forță de a-i pedepsi pe cei care munceau și nu respectau ziua în care erau sărbătorite, așa cum *Joimărița*, de Joia Mare, putea ucide la miez de noapte⁵⁰³, precum Vântoasele, puteau poci pe om, care se putea vindeca dacă o altă persoană așeza o ofrandă, pentru acestea din urmă, fiind vorba despre ofranda de „pâine și sare” (alimente specifice de întâmpinare a oaspeților și de realizare a acordului privind înfăptuirea unei acțiuni) la rădăcina unui trandafir, cerându-i acestuia, în schimb, „leac, sănătate și veac” pentru respectiva persoană, care se scălda în apa neîncepută împreună cu rămurelele de trandafir în trei momente cheie: înainte de răsăritul soarelui, înainte de situarea sa pe bolta cerului și înainte ca acesta să coboare în lumea tenebrelor⁵⁰⁴.

⁴⁹⁸ Mario Humberto Ruz, „La comunidad atemporal. De vivos y difuntos en el mundo maya”. In: Juan Antonio Flores Martos, Luis Abad Gonzales, 2007, p. 117.

⁴⁹⁹ Dumitru Stăniloae, 1992, p. 209.

⁵⁰⁰ idem, p. 210.

⁵⁰¹ Christian Duverger, 1986, p. 31.

⁵⁰² Jean Chevalier și Alain Gheerbrant, vol.2, 1993, p. 316, traducere de Olga Zaicik.

⁵⁰³ Ion Ghinoiu, 2014, p. 158.

⁵⁰⁴ Lazăr Șăineanu, 2003, p. 66.

6.1.5. Ceremonia de semănat

„Acesta e ceasul de liniști nespuse
Materia doarme cu pumnii deschiși”
Cântec de odihnă, Nichita Stănescu

Una dintre manifestările ritualice de origine prehispanică ce se practică și astăzi în Mexic este ceremonia de semănat⁵⁰⁵, un ritual ce are loc în luna mai sau iunie și este precedat de o noapte de veghe pentru a cere îngăduința energiilor divine pentru a semăna, mulțumind Pământului-Mamă pentru transformarea seminței și a ființei umane ce însămânțează.

Asemenea cunoașterii-sămânță ce este așezată de maestru în ucenic, de către părintele duhovnic în fiii săi spirituali, sămânța așezată în pământ va da rod în trupul acestuia. Neofitul, *neophytos*, are semnificația în greaca veche de „iarbă nouă”⁵⁰⁶.

Un cerc se deschide înainte de timpul așezării seminței în pământ și se închide în timpul recoltei. În decembrie, se realizează o ceremonie pentru a aduce forța peyotelului din deșert și pentru a folosi această forță în timpul ceremoniei de semănat, din luna iunie.

Legenda peyote-ului povestește că locuitorii unui sat foarte sărac pornesc în căutarea hranei pentru comunitatea lor. În timpul vânătorii, întâlnesc un cerb care nu se lasă vânat, fiind protejat de energiile străbunilor, dar care le indică locul unde, sub nisipul deșertic, se ascunde *hikuri*, carnea sacră sau „cerbul albastru”. Se produce, așadar, o ruptură a nivelului de reprezentare între vânătorul atașat de animal și agricultorul atașat de plantă care descoperea o „taină”, un ritm al universului, un ciclu „în care viața e în chip necesar și intim legată de moarte”⁵⁰⁷. Vânătorul are ochi să vadă pentru că el vânează lumea interioară. Cerbul este un simbol al renovării în credințele și reprezentările Greciei antice, datorită „reînnoirii în fiecare an a coarnelor sale”, reprezentare ce se regăsește pe falerele de la Lupu⁵⁰⁸.

Ajutorul spiritual al mara'akame în găsirea peyotelui (*hikuri*) este Kauymali, un drum pentru deșteptarea conștiinței, un drum făcut cu inima (*iyari*). Kauymali este cel care „introduce la muerte entre los huicholes”, „al mismo tiempo venado y maíz”, „el Sagrado Venado. Es el compañero de Nuestro Abuelo, Nuestro Padre” (Anguiano y Furst, *La enduculturacion entre los huicholes*, 1978)⁵⁰⁹. Porumbul recoltei se duce apoi în deșert ca ofrandă adusă peyotelui.

⁵⁰⁵ Gabriela Toma, „Suntem ceea ce semănăm. În căutarea cerbului albastru”. In: *Cultura*, nr.6, 19 februarie 2015, pp. 16-17.

⁵⁰⁶ Mircea Eliade, 1993, p. 132.

⁵⁰⁷ Mircea Eliade, 1990, p. 115.

⁵⁰⁸ Ion Horațiu Crișan, 2008b, p. 173.

⁵⁰⁹ „aduce moartea între huicholes”, „cerb și porumb în același timp”, „Cerbul Divin. Este însoțitorul Bunicului Nostru, Tatălui Nostru”, Felix Báez-Jorge, 2008, p. 227.

Înainte de desfășurării propriu-zise a ceremoniei, există două perioade de pregătire: cu o lună înainte, când toți participanții se supun unei serii de abstinence, renunțând la sare, carne, băutură, sex, această lucrare internă fiind legată de concentrarea intenției asupra ritualului ce va urma, și al doilea moment de pregătire, noaptea de veghe dinaintea însămânțării.

Locul ceremoniei este ales cu grijă spre a fi con-sacrat, transformat. Trasarea unei brazde magice în jurul spațiului ceremonial⁵¹⁰ este reflectată în brâul costumului tradițional ce înfășoară/desfășoară energia protectoare. Veșmântul tradițional poartă în sine înțelegerea lumii, interiorizarea semnificațiilor sale și transformarea în simboluri cromatice și complexe simbolice care traduc forțele active și pasive, dăruitoare și cele receptoare, cele ce leagă prin rezonanță sufletul omului de sufletul lumii, lumea de aici de lumea de dincolo.

Locul ceremoniei este împărțit potrivit celor patru puncte cardinale: la vest se află *cantadora*; la est se așază ofranda participanților; la sud se află locul femeilor, iar la nord, locul bărbaților. Femeile și bărbații comunică între ei prin intermediul păzitorilor porții: o femeie, de obicei, sahumadoare, și un bărbat desemnați în acest scop.

Cantadora conduce întregul ceremonial, explicând semnificația ritualului, etapele, regulile de intrare și ieșire din spațiul ceremonial; bărbații cer permisul păzitorului-protector dinspre nord, iar femeile, protectoarei-păzitoare dinspre sud. Este important ca fiecare să-și păstreze același loc pe tot parcursul ceremoniei. Pentru fiecare lucru ce urmează a fi consumat sau împărțit, se cere îngăduința focului și se dăruiește o mică parte simbolică din ceea ce se va folosi. Odată ce focul a fost aprins, o persoană inițiată relatează legenda cerbului, asociat soarelui și renovării spirituale, ulterior fiind așezată ofranda, cu respect și reverență, ofrandă pentru inima nopții, focul, și pentru viață. Pregătirea ofrandei este însoțită de cântece adresate focului. Fiecare vorbește în dreptul focului, împărtășind celorlalți ceea ce simte-gândește.

Există numeroase exerciții de meditație utilizate în cadrul ceremoniei, printre care și cel al recapitulării prin care fiecare participant face câte un nod pe o sfoară pentru fiecare amintire tristă care-i împovărează sufletul, pentru ca la final fiecare să așeze firul înnodat în foc, odată cu intenția sinceră de a arde, de a se desprinde de acele amintiri ce sapă înlăuntrul său. Se oferă timp și energie pentru a învăța sau re-aminti maniera în care străbunii semănau. În așteptarea zorilor de zi, se veghează. Purificarea se face întotdeauna lângă foc, fiind la fel de importantă ca cererea acordului energiilor de a duce la bun sfârșit ritualul: „lo que se maneja precisamente en esta ceremonia es que vas a trabajar algo bien importante, que es el alimento. Entonces, tu energía tiene que ir más de acuerdo con este proceso que se va a empezar, se va a trabajar. Si eres un vicioso o hiciste un error

⁵¹⁰ Grigore Leșe, 2013, p. 150.

cuando vas a trabajar el alimento, necesitas limpia, estar en la disposición, en la vibración de las cosas”.⁵¹¹

După ce s-au purificat, participanții pot participa la însămânțarea celor trei semințe de porumb și două boabe de fasole în aceeași groapă, una activând valorile nutritive ale celeilalte, în sensul dualității. Femeile lucrează o jumătate a câmpului, iar bărbații, cealaltă jumătate, în tăcere. Înainte de sfârșitul ceremoniei, fiecare alege un element căruia îi va dăruia ofranda: pământului, prin îngropare, focului, prin ardere, mării, „dejar fluir las cosas”⁵¹², aerului, prin coborârea ofrandei de la înălțimea unui deal sau unui munte.

Întregul proces de purificare este cel al distrugerii, al răpunerii lanțului ce ține ființa captivă și în neputință de a comunica cu sine, cu celălalt, cu lumea și cu energiile universului. Arhetipurile, simbolurile, reprezentările nu dispar, se prefac, se ascund aparent și apar actualizate prin epifanii; „nu e vorba de reprezentări moștenite, ci de posibilități moștenite de reprezentări”⁵¹³.

6.1.6. Ceremonii de renovare

6.1.6.1. Homshuk

Cipactli este pământul ce devoră și, în același timp, locul din care porumbul crește (Codexul *Fejervary Mayer*, fila 29). Muribundul era așezat pe pământ, pentru a intra în contact cu pământul-mamă (quiches din Totonicapan)⁵¹⁴. În comunitatea zapotecă din Teotitlan de Valle, mortul se așază pe pământ pentru câteva ore înainte de a fi așezat în sicriu⁵¹⁵. Mâncarea ce se servește după ritualul de înmormântare este o reprezentare a felului în care pământul-mamă devoră corpul mortului. Totul se reintegrează pentru a trăi din nou.

Homshuk reprezintă, pentru populația nahuatl și zoque-popoluca din Veracruz, „el espíritu del maíz y a la vez sangre y cuerpo del Señor (Dios)”, sărbătoarea sa organizându-se în apropierea locului legendar al nașterii sale, râul Huazuntlan, pentru integrarea istoriei sale în slujba religioasă⁵¹⁶. Prehispanicii sărbătoreau *Atamalqualiztli*⁵¹⁷ prin dansul ce reprezenta odihna

⁵¹¹ „Ceea ce se întâmplă propriu-zis în această ceremonie este faptul că vei lucra ceva foarte important, alimentul. Prin urmare, energia ta e bine să fie în acord cu acest proces ce va începe, ce se va lucra. Dacă ești un vicios sau dacă ai făcut vreo greșală în momentul lucrului cu alimentul, ai nevoie de purificare, să fii în dispoziția necesară, în vibrație cu lucrurile, Interviu cu Isaac Antonio Gutiérrez Bonilla, Xalapa, 6 noiembrie 2012.

⁵¹² „a lăsa lucrurile să curgă”, Interviu cu Isaac Antonio Gutiérrez Bonilla, Xalapa, 6 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁵¹³ C.G.Jung, 1994, p.103.

⁵¹⁴ Mario Humberto Ruz, „Vidas y muertes plurales: Thanatos y comunidad en el mundo maya contemporáneo”. In: *Culto funerario en la sociedad maya*, 2004, p.562

⁵¹⁵ Efraín Cortez Ruiz, „Rituales a los muertos y su relación con el ciclo de cultivo del maíz entre los mixtecos y los zapotecos”. In: Lourdes Baez Cubero, Catalina Rodríguez Lazcano, 2008, p. 191.

⁵¹⁶ „spiritul porumbului și totodată sângele și corpul Domnului (Dumnezeu)”, Felix Báez-Jorge, 2008, pp. 269-270, traducerea îmi aparține.

porumbului, survenită odată la opt ani, somnul său interpretat de un dansator, pentru că „El sueño reparador daba nuevas fuerzas al grano para otros ocho años.”⁵¹⁸. *Atamalculiztli* este legat de cultul fertilității (ploaia, șarpele, norii) și de cultul morții (transformarea sufletelor în fluturi, insecte, bufnițe și cucuvele), așa cum apare în ritualurile mazatecilor pentru chemarea ploilor⁵¹⁹.

Xalaquia era sărbătoarea coacerii porumbului (28 iunie - 14 iulie), când femeile își despleteau părul pentru ca porumbul să crească cât se poate de lung și de bogat și când se consumau preparate din porumb; când mulțimea își întâlnea în zori conducătorul pentru a dansa „solemnul dans al morții”, astfel că toată frenezia dansului să fie impregnată pământului pentru a-i reda vitalitatea ca acesta să determine bogăția grânelor⁵²⁰.

În concepția mayașilor, fiecare om primește, în momentul nașterii, *sak nik nahal*, acea ipostază a sufletului care „describes the part of the soul that transfers the natural cycle - the growth and death of the plants - to people”⁵²¹.

Copiii morți timpuriu, care nu au cunoscut integrarea în comunitate și au murit nebotezați, au parte de o ceremonie compensatorie⁵²². Spre deosebire de creștini, cum observa Alfredo López Austin („Cuerpo humano y ideología: las concepciones de los antiguos nahuas”), la prehispanici ființa umană este participantă la moarte doar din momentul în care a început să mănânce porumb și, mai târziu, când are o relație sexuală, iar „nuestra madre, nuestro padre Mictlantecuhlti, Tzontemoc, Cuezalli, permanece con gran sed de nosotros, permanece con gran hambre de nosotros, permanece jadeando, permanece insistiendo. En ningún tiempo tiene reposo en la noche, en el día, permanece gimiendo, permanece gritando”. (Códice Florentino, lib. VI: Col. 21r)⁵²³.

Ceremonia închinată Mamei Pământ (anexele 3.25.a-3.25.g.) s-a desfășurat pe durata a trei zile (19-21 aprilie 2012), organizându-se diferite activități precum: temazcal în Centrul EcoDialogo, ceremonia ofrandei închinată lui Homshuk, porumbului, ceremonia dansului în fața Museului de Antropologie din Xalapa, organizat de grupul de dans prehispanic Ome-Acatl și conferințe legate de

⁵¹⁷ Despre *Atamalculiztli*, Johanna Broda, „Los muertos y el ciclo agrícola en la cosmovisión mesoamericana: una perspectiva histórica y comparativa”, http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/csociales/imagen_muerte/sigloxx.pdf, consultat în data de 24 iunie 2012

⁵¹⁸ „Somnul compensator da forțe noi bobului pentru încă opt ani”, Patrick Johansson, „La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta de Tititl”, <http://www.ejournal.unam.mx/ecn/ecnahuatl33/ECN03305.pdf>, consultat în data de 16 mai 2013, traducerea îmi aparține.

⁵¹⁹ Johanna Broda, „Los muertos, seres de la lluvia y de las nubes, la ritualidad mesoamericana en una perspectiva comparativa”. In: Lourdes Baez Cubero, Catalina Rodríguez Lazcano, 2008, pp. 142-143.

⁵²⁰ Lewis Spence, 2011, pp. 91-92.

⁵²¹ „descrie acea parte a sufletului care imprimă ciclul natural - creșterea și moartea plantelor - oamenilor”, Markus Eberl, „Death and conceptions of the soul”. În: Nikolai Grube, 2007, p. 312, traducerea îmi aparține.

⁵²² Constantin Eretescu, 2004, p. 110.

⁵²³ „mama noastră, tatăl nostru Mictlantecuhlti, Tzontec, Cuezalli, sunt statornici în setea de noi, sunt statornici cu foame de noi, sunt statornici gâfâind, sunt statornici *insistând*. Nu au tihnă în timpul nopții, în timpul zilei, fără întrerupere gemând, fără întrerupere strigând”, Claudio Lomnitz, 2006, p. 155, traducerea îmi aparține.

cosmoviziunea prehispanică și astronomia actuală.

Homshuk, reprezentat sub forma unui ou cu chip uman, cu ochii închiși, este porumbul și ce se naște din el, fiul porumbului, ființa umană, suntem noi, existența și moartea noastră.

În cadrul ceremoniei dedicate Mamei-Pământ, dansatorii au reiterat drumul șerpuit dinspre Xalitlic spre Muzeul de Antropologie din Xalapa, fiecare ducând ofranda sa (anexa 3.25.b.), instrumentul sau obiectul ceremonial care i-a fost atribuit. Drumul este în sine ofrandă. Mersul șerpuit, precum linia imprevizibilului, a fost transpus, de asemenea, pe costumul tradițional românesc. În viziunea maya, fiecare drum ritual este o cale către cealaltă lume, Kisim, așa cum drumul spre Mictlan este „un retorno hasta las fuentes”⁵²⁴. A intra într-un muzeu are același sens, cum subliniază și mesajul de la intrarea în MAX: „Esta es la raíz de tu historia, tu cuna y tu altar”⁵²⁵.

Ofranda constă în flori de patru culori: galbene (*cozticentli*), albe (*xonotli*), albastre (*cenyahuitl*) și roșii (*achichilyahuitl*), simbolizând cele patru direcții cardinale (anexa 3.25.a.); semințe de porumb de patru culori: roșul reprezintă sânge, albul - oasele, albastru - plămânii și galben - țesuturile⁵²⁶; semințe, legume și fructe, simbolizând pământul; cochilia, reprezentând vântul și apa, spirala ce țâșnește spre exterior; focul-inimă, *popoxcomitl*, spirala inversă, focul ce se întâlnește cu pământul, vulcanii; apa reprezintă lichidul divin, ploaia, pentru purificarea locului. Toată ofranda - cum se reflectă în cosmoviziunea nahuatl din Chicontepec, este corpul Pământului Mamă.⁵²⁷ Instrumentele muzicale sunt nelipsite în cadrul unei ceremonii: flaute din trestie, *tlapitzalli*, tobe, ce se așază în apropierea stindardelor (*pantli*, anexa 3.25.e.) în fața porții muzeului. Totul se desfășoară în cercul sacru. Copiii, bătrânii, sahumadoarele și căpitani se află în primele cercuri. Războinicii se așază la periferie, acolo unde este cea mai puternică forță, tensiunea dintre afară și înăuntru, limita ce absoarbe și care oprește tot ce este străin și ar putea interveni în interiorul cercului. În mijloc, în buricul pământului, *tlalxic co*, se află focul, energia și *ollin*, mișcarea. Dansatorii mor și renasc prin dans.

Legătura dintre porumb și moarte este evidentă, „el maíz nos enseña que, cuando nosotros moramosk nos vamos a sembrar y va crecer la energía de nosotros. Asi cuando hacemos algo, cualquier cosa, y terminamos hacerlo es como que ya murió en ese momento, estamos transformando las cosas. Y cuando se transforma de un modo a otro la energía, de preferencia que crezca como el maíz”⁵²⁸.

⁵²⁴ „o întoarcere la origini”, Christian Duverger, 1986, p. 112, traducerea îmi aparține.

⁵²⁵ „Aceasta este rădăcina istoriei tale, leagănul tău, altarul tău”, Agustín Acosta Lagunes, traducerea îmi aparține.

⁵²⁶ Arturo Meza Gutiérrez, 1999, p. VIII.

⁵²⁷ Félix Báez-Jorge, Arturo Martínez Gomez, 2002, pp. 34-35.

⁵²⁸ „Porumbul ne învață că, atunci când murim, ne vor așeza în pământ precum semințelor și va răsări energia din noi.

„*La fiesta del maíz*” („Sărbătoarea porumbului”, film documentar, regizor Guy y Claude Stresser-Péan, 2011), prezintă ceremonia închinată porumbului de către populația totonacă din Tepetzintla, Sierra Norte de Puebla, condusă de patru femei înțelepte, desfășurată timp de trei zile. Femeile, purtând coroane de flori și coliere de *cempoalxochitl*, așază pe o pânză foi de bananier și figurine din foi de porumb de trei ori în cadrul întregii ceremonii: în biserică, în locul unde se așază toba ceremonială și pe câmp. Cu sângele puilor sacrificați se stropesc figurinele, știuleții pentru viitoarea recoltă, apa, pentru a fi dusă la izvorul satului, tobele ceremoniale și alte obiecte sacre. Maestrul de ceremonii este cel ce pregătește figurinele, cu corpul din lemn de pin, inima de copal și coaja de *amate*. Figurinele sunt îngropate în locuri de semnificație: în apropierea bisericii, în lanuri. Învelișurile în care sunt puse figurinele amintesc de *bulto funerario*, înveliș din petate cu care se îngroapă și azi morții, în Mexic. Ofranda și fiecare obiect ritual este *dansat* pentru a fi dus, la sfârșit, pe dealurile sacre, unde se găsesc centrele ceremoniale. În cea de-a treia zi, se împart alimentele și băutura tuturor participanților.

Legătura între porumb și moarte, potrivit maestrului Yoltetezca, este în primul rând ofranda care s-a găsit în morminte, „también como fecundador de la Tierra, de la Gran Señora y la germinación” și ca parte a identității mexicane⁵²⁹, „lo que te da vida”. *Tlayolli*, porumbul, este „dador de vida”⁵³⁰ în náhuatl, potrivit maestrului Tepole. Totodată, verbul „a încolți” sugerează atât procesul de germinare a semințelor, precum și „incitarea la acțiune, la replică și, în cele din urmă, la creație”⁵³¹.

6.1.6.2. Moartea Regelui

Un simbol al dualității este Săptămâna Sfântă, o ceremonie complexă unde elementele prehispanice și forța credinței se gravează în istoria sacră a creștinismului.

Cristo Rey este o reprezentare a dualității, Stăpânul Vieții și al Morții, Cel răstignit și Cel biruit. Ca „**personaj eschatologic**”, este, în același timp, „**Cel ce vine**”, Întruparea fiind abordată numai în contextul Învierii⁵³².

Viernes Negro în Mexic sugerează tristețea din Vinerea Mare, instituită de catolicism, ceea ce introduce o separare în „unitatea interioară a sărbătorii Paștilor”⁵³³, răstignirea și învierea

Întocmai când realizăm ceva, orice lucru, și îl finalizăm este ca și cum acest lucru moare în acel moment, noi transformăm lucrurile. Și când se transformă dintr-o stare în alta energie, e de preferat să crească precum porumbul”. Interviu cu Isaac Antonio Gutiérrez Bonilla., Xalapa, 6 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁵²⁹ „totodată ca fecundator al Pământului, al Marii Doamne și ca încolțire”, „ceea ce îți dă viață”. Interviu cu maestrul Yoltetezca, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁵³⁰ „dătător de viață”, Interviu cu Maestrul Tepole, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁵³¹ Irina Petraș, 1995, p. 87.

⁵³² Pr. John Behr, 2008, p. 15.

⁵³³ idem, p. 32.

chistică. Suita de evenimente catolice legate de Săptămâna Sfântă are la bază ceremonialul prehispanic de înmormântare a *tlatoni*. Este pregătită Casa Mortului pentru priveghi, este plâns și purtat spre odihnă și, ulterior, spre bucuria învierii.

Ceremonia liturgică ce sărbătorește intrarea lui Iisus în Ierusalim, la finalul celor 40 de zile, înainte de Săptămâna Sfântă (Patimile, Moartea și Învierea) este numită Duminica Floriilor, în spațiul românesc, și Domingo de Ramos sau de Palmas (Duminica Ramurilor sau a Palmierului) în spațiul mexican. În România, oamenii duc la biserică ramuri de salcie pentru ca preotul să le binecuvânteze, așa cum mexicanii duc ramurile de palmier, simboluri ale victoriei asupra morții.

Plantele „păgâne”, plantele cu rol curativ se așează în jurul brâului sau pe acele părți afectate ale trupului spre a se vindeca. În același sens apotropaic, binefăcător și curativ, dar la nivelul comunității, cei care colindă la sărbătorile de iarnă sunt precum „un brâu protector pentru sat”, comunicând astfel cu lumea de dincolo și cu lumea energiilor⁵³⁴.

Otomies așază **ramurile** de la cea mai recentă sărbătoare dedicată intrării Domnului în Ierusalim, **în sicriu**, în cadrul ceremoniei de înmormântare⁵³⁵. Mayos cred în puterea protectoare a ramurilor, așezându-le în mâinile mortului în ceremonialul funerar⁵³⁶. Pentru mulți indigeni din statul Mexic, Săptămâna Sfântă este legată de **cultul fertilității**, prin dansul și reprezentările ce conțin simboluri vegetale și care soluționează tensiunile comunitare.⁵³⁷

În Miercurea Cenușii, ramurile de palmier din anul anterior se ard și se folosesc pentru a le așeza pe creștetele și pe frunțile credincioșilor ce participă la slujbă; este începutul postului, al abstenențelor și al vigilenței.

Obiceiul de a arde vechile frunze de palmier are, de asemenea, rădăcini prehispanice, prezent în toate ritualurile de renovare și reînnoire a timpului, arzându-se elemente ale anului ce tocmai a trecut într-un ritual de reînnoire, precum *pantli* al anului anterior. Acesta este ars în cadrul începerii ceremoniei de schimbare a semnului sau ceremonia anului nou mexican, la începutul lui martie (anexa 3.4.a.); este momentul în care pământul este pregătit să renască sub razele soarelui și ploaia fertilizatoare, potrivit maestrului José Islas, să primească semințele pentru a le transforma în hrană. Anul Nou este sărbătorit, potrivit calendarului popular românesc, la începutul lunii martie, ce culminează cu aprinderea focurilor de Măcinici, „incinerare simbolică a spiritului iernii”⁵³⁸.

În perioada Săptămânii Mari, „el diablo anda suelto”⁵³⁹, altfel spus, este liber și se poate

⁵³⁴ Grigore Leșe, 2013, p. 117.

⁵³⁵ Marisela Hernandez Montes, 2002, p. 92.

⁵³⁶ „XEETCH. La cuaresma en el pueblo indígena mayo de Sonora”, http://www.cdi.gob.mx/audio_cdi/santa-mp3//xeetch_cuaresma_pueblo_mayo.mp3 (înregistrare audio), consultat în data de 2012.

⁵³⁷ Sonia C. Iglesias y Cabrera, 2001, pp. 208-209.

⁵³⁸ idem, p. 120.

⁵³⁹ „diavolul umblă slobod”, Interviu cu Ana Rosa Martínez, Naolinco, 20 august 2012, traducerea îmi aparține.

manifesta; de aceea, oamenii aşază la porţi sau deasupra intrărilor plante şi crengi protectoare. În Vinerea Mare, Hristos se află pe cruce, moment de mare tânguire, de îmbrăcare în doliu a sfinţilor, de interdicţii legate de folosirea oţetului în alimentaţie şi a obiectelor metalice, pentru a nu vătăma corpul Regelui. Calvarul, Patimile lui Hristos sunt reprezentate prin opririle ritualice, unde se aşază altare mici în spaţiul stradal; urmează cele şapte cuvinte şi o procesiune în timpul nopţii, în linişte, precum o procesiune de doliu, „porque llevan el Señor en Su ataúd y llega la Virgencita, la Dolorosa Madre”⁵⁴⁰.

În cadrul reprezentaţiei Patimilor, există un grup ales şi fiecărei persoane desemnate „le da un papel, ya sea un apostol, Maria Magdalena, los que salen en la Pasion, pero ellos antes de empezar su presentacion hacen un rezo y dicen que el espiritu de cada personaje baja en ellos, entonces ellos estan trabajando con este espíritu. Cuando se termina la representación, los dos dias, ellos todavía tienen un mes el poder de curarte o ayudarte con este espiritu que todavía esta con ellos. Ya al mes el espíritu se va. Esta es su misión. Todos los integrantes que participaron en esta representación te pueden dar algún don a tí, te pueden regalar una luz, te pueden curar de algún mal que tu tengas. Una vez yo me pregunte para que te daba una estrella o una luz, es para que alumbré tu camino espiritual, despertar alguna conciencia de tu visión, darte visión, pensamiento, un don siempre cuando tu lo tengas, el te lo despierta. Yo una vez le dije que me diera la visión, pero me dijo que no estaba yo preparada porque yo soy muy nerviosa y me espanto fácilmente y a veces se ven cosas feas, mejor que no vea. A mi me dio permiso de los protectores que ellos tienen y yo les puedo dar a otra persona”⁵⁴¹. Rolul pe care şi-l asumă participanţii la acest tip de reprezentaţie şi prin care dobândesc o anumită putere de vindecare îl au şi Căluşarii, precum vom arăta în continuare.

Chipurile sfinţilor sunt acoperite în bisericile din Mexic, florile lipsesc din altare, totul este în doliu pe perioada Patimilor şi Morţii Regelui. Crucea este simbolul existenţei şi al morţii; crucile se coboară în dimineaţa zilei de Vineri şi noaptea se veghează până în zori când se cântă învierea Cristului şi se ard **măştile fariseilor**. Pânzele violetă acoperă imaginile în Cieneguilla pentru a

⁵⁴⁰ „pentru că îl conduc pe Domnul la sicriu, unde soseşte Fecioara, Mama Îndurerată”, Interviu cu Ana Rosa Martínez, Naolinco, 20 august 2012, traducerea îmi aparţine.

⁵⁴¹ „î se dă un rol, fie un apostol, Maria Magdalena, cei care apar în Patimi, dar înainte de a începe reprezentarea, spun o rugăciune şi zic că spiritul fiecărui personaj coboară în ei, şi atunci ei se înfăţişează cu acest spirit. Când se termină reprezentaţia celor două zile, ei au pentru încă o lună puterea de a vindeca sau de a te ajuta cu ajutorul acestui spirit care-i însoţeşte. La o lună, spiritul dispare. Aceasta este misiunea sa. Toţi participanţii acestei reprezentaţii îţi pot da câte un dar ţie, îţi pot dăruia o lumină, te pot vindeca de vreun rău pe care-l ai. Eu m-am întrebat o dată de ce îţi dau acea stea sau lumină, este pentru luminarea drumului tău spiritual, să trezeşti conştiinţa vreunei viziuni, să-ţi dea vedere, reflecţie asupra lucrurilor, un dar întotdeauna când îl ai, el ţi-l trezeşte. Eu am cerut o dată viziunea, dar mi-a spus că nu eram pregătită pentru că sunt foarte nervoasă şi mă sperii uşor şi uneori văd lucruri urâte, mai bine să nu văd. Mie mi-a dăruit acordul protectorilor pe care ei îi au, iar eu pot să îi dau altei persoane”, Interviu cu Maria del Carmen Madolnado, în drumul spre Cordoba, 2 noiembrie 2012, traducerea îmi aparţine.

începe reprezentările care-i au ca protagoniști pe Iuda și Iisus, pentru ca **vineri** să pornească pe *Via Crucis*, pânzele îndepărtându-se abia în ziua de sâmbătă, odată cu învierea, la miezul nopții, anunțată prin intermediul clopotelor⁵⁴².

Biserica devine un loc de putere ce găzduiește rugăciunile oamenilor pentru o mai bună recoltă. Este un moment sacru din calendarul sărbătorilor, de care nahuas și popolucas din sudul Veracruzului, de **Vinerea Sfântă**, țin cont pentru a împodobi bisericile cu ofrande pentru ca recoltele să fie bogate⁵⁴³. Zoque-popolucas din Zoteapan organizează trei nopți de veghe, Joia, Vinerea Sfântă și Duminică Învierii, anunțată prin sunetul tobelor, când se cântă și se înalță rugăciuni Sâmbăta Sfântă este dedicată ritualului de semănat *palo de agua* („parul de apă”) pentru fertilitatea câmpului și sporirea următoarei recolte⁵⁴⁴.

Biserica și povestea morții și învierii lui Hristos reprezintă locul de putere pentru înfiriparea coborârii lui Quetzalcoatl în Mictlan, promisiunea lui de a reveni, este moartea și renașterea gemenilor din Popol Vuh.

Sâmbăta din Săptămâna Sfântă, El Cristo Rey se află întins în biserică, spre a fi privegheat precum un trup mort, nu se lasă o clipă singur, obligația rituală existentă și în spațiul românesc. În cadrul comunității tojolabal, în Săptămâna Sfântă, casa se împodobește cu știuleți de porumb, iar bărbații merg la vânătoare. „Durante tres días cada noche se busca a alguien para cuidar a Cristo, porque está muerto”, iar explicația acestui ritual se bazează pe faptul că „asi lo establecieron nuestros antepasados”; tobele și flautele sună în ziua Învierii lui Hristos, când tinerii ies la joc.⁵⁴⁵

În Nayarit⁵⁴⁶, întreaga comunitate cora participă, așa cum se întâmplă de Ziua Morților, în perioadele marilor schimbări, de la întuneric, doliu, penitență, post, moarte până la slavă, înviere, bucurie. Este necesară lucrarea sufletească a fiecărei persoane, respectarea interdicțiilor pentru protejarea de accidente și pentru a nu dezechilibra sau influența procesul religios. Existența și moartea stau pe aceeași scenă, cenușa obținută din arderea știuletelui de porumb din recolta anterioară, dansurile celor care interpretează rolul personajelor istoriei sacre în veșminte tradiționale cu obiecte de ritual cora cum ar fi coarne de cerb, sacrificiile, utilizarea instrumentelor muzicale (flaut, tobă din piele de animal)⁵⁴⁷, elemente ale cosmoviziunii comunității cora.

⁵⁴² Jorge Uzeta Iturbide, 2004, pp. 228-229.

⁵⁴³ Sonia C. Iglesias y Cabrera, 2001, p. 223.

⁵⁴⁴ idem, p. 232.

⁵⁴⁵ „Timp de trei zile, în fiecare noapte, se căuta cineva care să aibă grijă de Cristos, pentru că este mort”, „așa au hotărât străbunii noștri”, „San Miguel Chiptik: Testimonios de una comunidad tojolabal: San Miguel Ch'ib'tik ja'jastal'aytiki: edición y comentarios por Carlos Lenkersdorf, Gemma van der Haar”, 1998, pp. 108-110.

⁵⁴⁶ „XEJMN. Semana santa en el pueblo cora de Nayarit”, http://www.cdi.gob.mx/audio_cdi/santa-mp3//xejmn_semana_santa_cora.mp3 (înregistrare audio), consultat în data de 21 iulie 2012.

⁵⁴⁷ „Museo de Antropología, escenario de la judea cora”, <http://www.inah.gob.mx/boletines/248-museos/6184-museo-de-antropologia-escenario-de-la-judea-cora>, consultat în data de 1 septembrie 2013.

De asemenea, cenușa și crucea au avut un sens foarte puternic în perioada prehispanică, referindu-se la ritualul de incinerare sau de purificare cu cenușă pentru „**enjugar la boca**”⁵⁴⁸. Printre mayos din Sonora, sunt impresionante măștile fariseilor, create din piele de capră și brâu de clopoței, capace și obiecte din metal pentru a face zgomot⁵⁴⁹.

Slujbele și ceremoniile mayașilor din Quintana Roo se remarcă prin faptul că doliul morții Regelui este reprezentat prin gestul femeilor de a purta pe dos *huipilli* (bluză tradițională, cusută cu motive și simboluri vegetale, zoomorfe).⁵⁵⁰

Pământul hrănește ființa umană și îi adăpostește trupul fără de viață asemenea cenușii așezate în urna funerară, asemenea seminței depuse în pământ spre odihnă pentru a da o nouă viață. Înainte de Săptămâna Sfântă sau Săptămâna Luminată, lumea își pregătește casele pentru primirea luminii divine. În satele din Mexic și în România, se zugrăvesc încăperile, fațadele caselor, iar pomii și bordurile se spoiesc cu var. Oamenii își croiesc sau își cumpără haine noi, își pregătesc trupul și sufletul pentru a priveghea mortul și a-i aștepta învierea. De 500 de ani, mexicanii asistă la priveghiul prehispanic al unui *tlatoani*, îl văd murind și înviind și îi așteaptă a doua venire; prin aprinderea lumânărilor, așteaptă Focul nou, renovator, printr-o sărbătoare a luminii.

Ca reprezentare a renovării timpului, priveghiul lui Cristo Rey se desfășoară într-o atmosferă de tristețe, unde totul este *îndoliat* pentru a renaște într-o explozie de vitalitate, de bucurie, lumină și culoare odată cu Învierea Domnului; vechile ramuri de salcie și, respectiv, de palmier din anul precedent sunt arse în mod simbolic ca dezlegare de vechiul an, ca renovare a timpului și a ființei.

6.2. *Chicome* (șapte)

Chicome (șapte) numărul divinității, număr lunar (gândurile noastre și fazele lunare ce le influențează), este relaționat cu următoarea perioadă a transformării interioare, cu zborul fluturelui cu aripi gri (*tizapapalotl*).⁵⁵¹

6.2.1. *Altarul: Celălalt eu*

Altarul din casele mexicanilor de azi este o moștenire precreștină. Fotografiiile viilor și ale strămoșilor sunt așezate de-o parte și de alta a altarului. Vitalitatea casei este susținută de această legătură simbolică prin obiecte și de către persoana care realizează această relație prin ritual. Pentru a păstra contactul cu strămoșii și cu energiile, mayașii utilizau oasele, pielea de animale, ghearele păsărilor, pietre precum obsidianul, spinii agavelor, obiecte muzicale precum cochilia, toba, dar și

⁵⁴⁸ „a șterge buzele”, Alberto Espejo, Ihali Ramirez, Norma Cuevas, 1994, p. 176, traducerea îmi aparține.

⁵⁴⁹ Sonia C.Iglesias y Cabrera, 2001, p. 241.

⁵⁵⁰ Sonia C.Iglesias y Cabrera, 2001, p. 246.

⁵⁵¹ Arturo Meza, 1999, pp. 108-109.

plante halucinogene.⁵⁵²

Un practicant al dansurilor prehispanice și un *pochteca* al zilelor noastre realizează, la două-trei luni, drumuri spre Chiapas și Guatemala, pentru a aduce haine și obiecte tradiționale. Altarul său cuprinde doar elemente de origine prehispanică. Ca figură centrală se află reprezentarea lui *Chantihko*, apărută de doi războinici: războinicul-jaguar și războinicul-vultur. Pe altar sunt așezate obiecte-ofrandă realizate de el sau primite în dar de la prieteni din diferite părți ale lumii. Pietrele și mineralele de diferite mărimi reprezintă izvorul și forța energetică a altarului, alături de penele de quetzal, fazan și guacamaya. Penele sub forma unei coroane se folosesc în timpul dansului pentru a face legătura dintre dansator și puterile văzduhului, ce amintesc, în spațiul românesc de Penele Păsării Măiestre. Pasărea este redată prin forma crucii, acoperișul crucii sugerând aripile și înălțarea, ea apare sculptată pe cruce, este încondeiată pe ouăle roșii de Paște, numind totodată instrumentul cu care se sculptează numele mortului (țara Hațegului)⁵⁵³. Pasărea ce apare reprezentată în pomul vieții pe scoarțele românești este un simbol al sufletului „care după moarte trece în eternitate”, pomul dispus vertical reprezentând viața, iar culcat, eternitatea⁵⁵⁴.

Altarul lui Chicuace Tecpatl are ca element central focul, care veghează și centrează, „es como el cuchillo, es una herramienta, un aliado”; „yo siento que el altar, de cierta forma, es otro yo, estoy poniendo a mi en ese altar”⁵⁵⁵. Pe altar sunt așezate instrumente muzicale, obiecte aduse din deșert în timpul călătoriilor și al ceremoniilor, sahumadorul folosit pentru temazcaluri și în ceremoniile de veghe, alături de obiectele folosite pentru dansul prehispanic; ofrande, plante medicinale, știuleți de porumb, semințe de fasole, tigve, oglinzi, scoici sau cochilii marine (*atecocolli*), coliere, *ixcuimecatl* (panglică ce se poartă pe frunte), brâul, o trăistuță pentru păstrarea obiectelor de ofrandă și a focului.

Astfel, altarul este imaginea-oglină a sinelui: „Te puedo decir que en este momento, todavía no termino de completarme a mi mismo. De repente, en mi vida me ha faltado la concepción de que a veces los caminos se empiezan separados, pero luego se unen. Entonces, hay caminos que empecé, los ando manejando, pero un poco lejos”⁵⁵⁶.

Instrumentele muzicale sunt parte a altarului, însoțite de o imagine ce înfățișează un maraka’me alături de toba ceremonială, *huehuetl*.

⁵⁵² Maricela Ayala Falcon, *Bultos sagrados de los ancestros entre los mayas*. In: *Arqueología mexicana. El culto a los ancestros en Mesoamerica*, vol.XVIII, no.106, 2010, p. 40.

⁵⁵³ Ion Ghinoiu, 1999, p. 304.

⁵⁵⁴ Emilia Pavel, 2007, pp. 48-49

⁵⁵⁵ „este precum un cuțit, o unealtă, un aliat”, „simt că altarul, într-o anumită formă, este celălalt eu, mă așez pe mine în acest altar”, Interviu cu Isaac Antonio Gutiérrez Bonilla, 6 noiembrie 2012, Xalapa, Veracruz, traducerea îmi aparține.

⁵⁵⁶ „Îți pot mărturisi că, în acest moment, nu m-am împlinit pe mine însumi. Dintr-o dată, în viața mea, mi-a lipsit concepția potrivit căreia drumurile se încep separat și apoi se unesc. Atunci, sunt drumuri pe care le-am început, le parcurg, dar puțin de departe”, idem, traducerea îmi aparține.

Klishpa, altarul din Ixhuatlancillo al maestrului Tepole, este împodobit cu axocopa, frunza ceremonială ce se folosește în întreaga Sierra de Zongolica, și poartă în centru imaginea lui Mictlantecuhtli, Domnul Eternului Surâs, iar la baza altarului, se află focul. De-o parte și de alta a altarului, pe peretele dinspre apus, se află reprezentate vântul, frigul, marea, Tlalocan Tata ce poartă *colmillos* („colții”), din care ies la iveală șerpilor ce fertilizează pământul, apa, norii și Tlalocan Nana - cea care poartă *xochicozcatl*, șiragurile de flori (anexa 3.24.a.); pe celălalt perete se află răsăritul, Soarele, Tonateo, și energia schimbării, Xipe Totec.

În spațiul românesc, colțul cu icoane sau candela, este spațiul de rugăciune. Icoana frumos pictată este împodobită cu ștergare și busuioc și luminată de lumina candeliei. În mediul rural, chipul și veșmintele icoanelor, mai ales ale Sfinte Fecioare au, ca și în Mexic, trăsături și caracteristici locale. Gândul credinciosului este transformat în rugăciune, ochii săi privesc dincolo de aura sfinților și bogăția veșmintelor acestora, către „lumina din lumină”, „lumina care garantează renașterea în viața veșnică a celui purificat prin credință”; sunt locuri de închinăciune ale țaranului alături de altarul bisericii și troițe⁵⁵⁷.

6.2.2. Însoțitorii. Șarpele casei

Toți vorbitorii de nahuatl au un nagual, ce poate fi un liliac, un colibri, un coyote. Nagualismul nu presupune atât transformarea fizică a persoanei, cât conștientizarea și asumarea proprietăților însoțitorului.

Există o comunicare foarte puternică între ființa umană și nagual, pe de-o parte, și între ființa umană și pietrele sau obiectele de putere, pe de altă parte. „Si esta gema la pongo en un sitio y yo duermo acá, automáticamente si tengo una problema viene hacia mi y me ayuda”.⁵⁵⁸

Însoțitorul sufletului în lumea de dincolo este *Xolot*, geamănul, în viziunea mexicană. *Xolotl* este cel care, sub înfățișarea unui câine, însoțește Soarele în lumea de dincolo, reprezentând totodată „todo lo que nace doble o monstruoso, es el símbolo de los brujos, se convierte en guajolote o *huexolotl*, es la mano del molcajete, el tejolote o *texolotl*, porque en el molcajete deshace las cosas y el deshacer es desaparecer, es morir”⁵⁵⁹.

Șarpele de casă este protectorul familiei, al neamului.⁵⁶⁰ Disparația sau uciderea acestuia de către locuitorii casei reprezenta moartea neamului sau „risipirea familiei”. Este „alter-ego al

⁵⁵⁷ Paula Popoiu, 2007, p. 222.

⁵⁵⁸ „Dacă această piatră o așez într-un loc și eu dorm aici, automat dacă am o problemă vine către mine și mă ajută”, Interviu cu maestrul Yoltetezca, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁵⁵⁹ „tot ce naște dublu sau monstruos, este simbolul vrăjitorilor, se transformă în curcan sau *huexolotl*, este zdrobitorul mojarului, este pisălogul sau *texolotl*, pentru că în mojar se desfac lucrurile și desfăcându-se înseamnă că dispar, înseamnă că se sting”, Manuel Torres Guzman, „El Principio Dual y Mictlantecuhtli”. In: Lourdes Aquino Rodríguez, Lourdes Beauregard Garcia, 2002, pp. 29-30, traducerea îmi aparține.

⁵⁶⁰ Marcel Olinescu, 2004, p. 24.

copiilor”, fiecărui copil corespunzându-i un șarpe⁵⁶¹. Legătura între șarpele casei și copil constă în ciclul de transformare - ambii trebuie să stea pe lângă casă până când ajung la vârsta la care unul poate să meargă la școală, să se integreze social, iar al doilea să devină balaur⁵⁶². Având o astfel de putere, el este stăpân al lumii subpământene, protector ai strămoșilor, relaționat cu zilele dedicate morților prin hrana „consacrată în ceremoniile funerare”, laptele⁵⁶³. Șarpele casei viețuiește sub prag, este reprezentat în lemn pe stâlpii porților, se cimentează în tencuiala casei, se inscripționează în lut pe spatele blidelor sau în argilă smălțuită pe prag⁵⁶⁴.

Șarpele este reprezentarea simbolică în ceramica tradițională românească a transformării temporale, a nemuririi și regenerării, precum și a fecundității, este „cunoscător al tainelor lumii subpământene și paznic al comorilor ascunse”⁵⁶⁵. Există, de asemenea, un suflet al casei ce trebuie hrănit cu apă sau vin și pâine pentru a nu face rău stăpânilor casei, „mâncarea rămâne neatinsă, dar merge numai aburul” (Mușlea-Bârlea, „Tipologia folclorului”, 1970, p. 235)⁵⁶⁶. Șarpele reprezintă legătura cu „zonele în care se află energiile ascunse ale firii”⁵⁶⁷. Purtarea șarpelui în sulită reprezintă o reminiscență a stindardului dacic, a șarpelui (*draco*), învingând astfel forțele întunericului⁵⁶⁸.

Potrivit lui Dan Oltean, șarpele cu cap de lup plutind în aer precum o pasăre este un simbol integrator în spațiu dacic, constituind stindardul, identitatea unei civilizații, integrând cele trei niveluri⁵⁶⁹.

Fiecare dintre cele trei elemente și-a păstrat substanța, chiar dacă separat, în cultura populară. Șarpele este identificabil în mai multe balade: „Cântecul Șarpelui”, „Balada Șarpelui”, „Mistricean”, „Balada Milea”, „Balada Corbea”. Schema de bază conține elemente comune: mama care-și blestămă feciorul să fie înghițit de un șarpe; împlinirea parțială a blestemului (înghițirea / înmormântarea imperfectă). Puterea blestemului de a nu muri sau „de a nu te primi pământul” este des întâlnită în spațiul românesc, Olga Ailoe, născută în Vaslui, își amintește de înmormântarea din 1965 a bunicii sale, Tasia Turcu: „Ieșea apă din groapă. I-a săpat altă groapă, și din groapa aia ieșea apă și i-a săpat a treia groapă și tot apă, și tot apă și a băgat racla, sicriul și eu mă minunam, *Vai, o să se întoarcă când o să vină apa până la ea*. Apa izvora din groapă. A fost o primăvară ploioasă. N-a vrut să moară, zic eu, asta e părerea mea personală că a fost blestemată să n-o primească pământul. Din moment ce i-a săpat trei gropi. O încercat la Alexandru Turcu, n-a putut s-

⁵⁶¹ Mihai Coman, 1996, p. 99.

⁵⁶² Dan Oltean, 2008, pp. 437-438.

⁵⁶³ Mihai Coman, 1996, p. 100.

⁵⁶⁴ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 17.

⁵⁶⁵ Paula Popoiu, 2007, p. 262.

⁵⁶⁶ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 69.

⁵⁶⁷ Mihai Coman, 1996, p. 209.

⁵⁶⁸ idem, p. 212.

⁵⁶⁹ Dan Oltean, 2008, pp. 6-7.

o îngroape, că ieșea apă, după aia a săpat altă groapă. Era în mai, în 1965...până la urmă tot în apă au băgat-o și când au făcut dezgroparea tot la fel a fost”⁵⁷⁰.

Îndepărtarea de legea strămoșească, încălcarea ritualurilor sau regulilor cuvenite, blestemul de mamă sunt motive pentru care groapa devine un loc ce refuză odihna și transformarea mortului.

Însoțitorul în lumea de aici este, uneori, chiar fratele mort. Fratele mai mic, Constantin, din basmul „Săraca mamă”, își convinge mama și cei nouă frați să încuviințeze căsătoria surorii sale cu un străin „de peste a noua țară”, cu promisiunea că el va călători oricând mamei îi va fi dor de fiica ei, Maria. Și pentru că acesta se întâmplă să moară, mama sa îl blestemă să nu aibă odihnă până ce nu-și va îndeplini promisiunea. Astfel, mort fiind, Constantin pleacă în călătorie pentru a o aduce pe Maria acasă. Firea întreagă este cutremurată, păsările întrebându-se „Ce rând e pe acest pământ, de umblă viii cu morții?”. Întorcându-se împreună acasă, vestea fratelui mort, însoțitor al surorii în lumea de aici, face ca fiica să moară de cutremurare, iar mama să înnebunească⁵⁷¹.

Transformarea trupului cerbului ce nu se poate apăra în fața vânătorului devine un blestem simbolic adresat propriei ființe: din cornurile sale să se facă „buciume frumoase”, picioarele să hrănească „negri copoi”, ochii săi să fie pradă șoimilor, carnea să hrănească slugile împărăției, iar pielea să-ncălzească „bacii-mpărătești” („Colindul cerbului”)⁵⁷².

6.2.3. Maestrul

„Cultura europeană a debutat cu *paideea*. Latinii nu au știut cum să-l traducă, l-au tradus prin *humanitas*, au șapte-opt sinonime. *Paideea* însemna și „cultură”, și „educație” în același timp. Numai că modelul grecesc nu a putut fi perpetuat. În clipa în care s-a născut filosofia, s-a născut pe o relație de tip paideic, adică între un maestru spiritual și un tânăr.”⁵⁷³

Constantin Aslam

Maestrul este cel care centrează ființa, o reunește așa cum energia vetrei este cea care cheamă și reunește totul în jurul focului. Înțeleptul *mara'akame* se apropie întrucâtva de înțelegerea lui Dimitrie Cantemir pentru care cultura este un mod de a se situa în lume, „o cale înspre atingerea idealului frumuseții interioare, cât și un instrument de acțiune în (re)construcția morală a omului”, păstor de oameni și hermeneut ce „te ferește de întunecimea cea mare”. Spre deosebire de filosoful apusean, care *știe pentru a ști și știe că*, înțeleptul răsăritean *știe pentru*⁵⁷⁴; „a trăi (...) pentru a ști”,

⁵⁷⁰ Interviu cu Olga Ailoe, București, 25 octombrie 2013.

⁵⁷¹ Dan Horia Mazilu, 2001, p. 205.

⁵⁷² Teodor T. Papahagi, 1979, p. 199.

⁵⁷³ Interviu cu dr. Constantin Aslam, profesor de filosofie la Universitatea Națională de Arte din București, 18 fev. 2014.

⁵⁷⁴ http://www.caslam.ro/docs/curs_filosofie.pdf, consultat în data de 6 noiembrie 2013.

ar spune Sf. Augustin, pentru că sufletul cunoscător este nemuritor, el este totodată „sălașul adevărului”⁵⁷⁵.

Există o diferență clară de reprezentare între maestru-înțelept și duhovnic. Înțeleptul provine din linia modelului grecesc, unde discipolii purtau o comunicare directă. Această relație a fost suspendată prin introducerea în zona occidentală a breslelor, principii de natură rațională, pe sisteme de reguli, în lipsa relației maestru-discipol, continuând ideile maestrului, dar în lipsa unei „continuități sufletești”⁵⁷⁶.

Transmiterea învățăturii de către maestrul Yoltetezca a fost, după plecarea din Mexic, precum menționa Scrima, „deasupra legăturii înseși”, *paradosis*⁵⁷⁷, deasupra nodului - articulația dualității - acea „predanie vie”, o transmitere a cunoașterii vii de la spirit la spirit, nemijlocită dinspre magister spre ucenic⁵⁷⁸, o „transmitere zenitală”⁵⁷⁹.

Este un drum ce reînnoiește ființa, așa cum vameșul Zahei părăsește viața sa de până atunci, așa cum toți apostolii care l-au urmat pe Iisus au făcut-o de-ndată (Petru și Ioan „îndată lăsând corabia”, pentru a deveni „pescari de oameni”), așa cum fac discipolii acelor *brujos* despre care Carlos Castaneda relatează în cărțile sale.

În drumul spiritualității ortodoxe este necesară inițierea sau „moartea temporară” cu ajutorul unui preot sau al unui duhovnic, cel care are exercițiul coborârii „minții în inimă”⁵⁸⁰, fără a le separa anatomic (gr. *anatome* - „disecție”, „tăiere”).

6.2.4. A vindeca. Legătura tămăduitor - bolnav

Vindecarea prin intermediul plantelor înseamnă un drum complex dinspre planta de leac spre vindecător. Planta se seamănă, se îngrijește, i se urmărește creșterea, i se înțelege darul de a vindeca, se culege cerându-i încuviințarea de a fi culeasă (altfel spus, sacrificială în mod simbolic) și se dăruiește celui alt pentru a-l vindeca. „La fe no es ser fanático, porque ahora confundimos. La fe radica en ti en tu entorno, vivir en armonía. Puedes ir a un sitio alejado y puedes encontrar las plantas que tu quieres y te pueden hablar para curarte”⁵⁸¹.

Vindecătorul este oglindă și cuvânt, în sensul în care reflectă boala unei persoane, pentru a-i transfera starea de spirit ce convertește incoerența în ordine, cel care permite și instituie relația,

⁵⁷⁵ Sf. Augustin, 2003, p. 87, p. 89.

⁵⁷⁶ http://www.caslam.ro/docs/curs_filosofie.pdf, consultat în data de 6 noiembrie 2013.

⁵⁷⁷ André Scrima, 2010, p. 81.

⁵⁷⁸ idem, p. 62.

⁵⁷⁹ idem, 2010, p. 64.

⁵⁸⁰ Dumitru Stăniloae, 1992, pp. 86-87.

⁵⁸¹ „Credința nu înseamnă fanatism, pentru că în zilele noastre confundăm lucrurile. Credința prinde rădăcini în tine, în mediul tău cu care trăiești în armonie. Poți călători foarte departe și poți întâlni acolo plantele pe care le cauți, îți pot vorbi pentru a te vindeca”, Interviu cu maestrul Yoltetezca, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

„para infundirle al enfermo la confianza que favorecerá el proceso de curación”⁵⁸².

Pentru *șaman*, boala este un semn al unui dezechilibru, o abatere de la „curgerea energetică”⁵⁸³. Străbătând dimensiunile existenței, șamanul are rolul lui *Hermes*, are rolul oricărui „vehicol” ce poate deschide „porțile percepției” către alte niveluri ale Realului.

Vindecătorul înseamnă multe lucruri în același timp (*herbolario, huesero, adivinos, sobadores*) purifică răul fizic și spiritual, pe când șamanul servește comunitatea, folosește energia și are puterea de a transforma, comunicând cu mediul, călătorind în lumea cealaltă pentru a putea ajunge la viziune, pentru a străbate nivelurile realității vizibile, pentru a percepe ceea ce poate ajuta comunitatea și istoria acesteia.

În Mexicul actual, șamanul este călăuza spirituală, „a cada instante, el mundo de los espíritus penetra en nosotros, **nos envuelve**, nos guía, nos habla de su manera, e incluso nos tiende lazos. Y a la inversa: ese mundo se colma y se impregna de todas las acciones de los seres vivientes.”⁵⁸⁴

Vindecarea celor care suferă de sperietură se poate face cu ajutorul pulsului „tu lo tienes que ir buscar donde esta este pulso e ir halando, halando, halando y volver a colocarlo para que este bien”, și atunci „y gritarle porque al otro yo, su alma se quedo allí donde lo espantaron, entonces puede ser en un río, en un camino. Allí se quedo tu espíritu, tu otro yo”⁵⁸⁵.

Pentru a vindeca, cei care folosesc plantele de leac trebuie să folosească 9 sau 13 ierburi sau semințe. Numărul *nouă* are o mare importanță, este timpul de formare a unui copil în pântecul mamei sale, sunt nouă zile necesare purificării unui *sahumador*, sunt nouă zile de rugăciune înainte de a înălța crucea și de a o semăna la mormânt după moartea cuiva.

În zona maya yucatecă, în camera muribundului sau în camera unde este privegheat mortul se sahuma cu *romero* pentru a speria spiritele necurate; pentru a ajuta muribundul să-și găsească drumul pe pământ (a se vindeca) sau în lumea de dincolo (a transcende), mama acestuia nu trebuie să plângă și nici să se afle în preajama sa.⁵⁸⁶ În Tlachichilco, pentru tepehuas, vindecătorul folosește usturoi și frunze de tutun pisate pentru a le utiliza în locurile afectate de durere⁵⁸⁷.

Plantele au fost folosite din timpul prehispanic și se folosesc și azi pentru a vindeca bolile

⁵⁸² „pentru a-i inocula bolnavului încrederea ce va favoriza procesul de vindecare”, Jean Patrick Costa, 2003, p.69.

⁵⁸³ Dolores LaChapelle, 1988, p. 83.

⁵⁸⁴ „în orice clipă, lumea spiritelor pătrunde în lumea noastră, **ne învăluie**, ne călăuzește, ne vorbește în felul său și ne întinde capcane chiar. Și invers: această lume umple și se impregnează de toate acțiunile ființelor vii”, Jean Patrick Costa, 2003, p. 21, traducerea îmi aparține.

⁵⁸⁵ „trebuie să cauți unde este pulsul și să tragi, să tragi, să tragi și să-l reasezi, să fie bine”, „să i se strige către celălalt eu, (n.tr.pentru că) sufletul său a rămas acolo unde s-a speriat, atunci poate fi într-un râu, pe un drum. Acolo a rămas spiritul tău, celălalt eu al tău”, Interviu cu Carmen Maldonado, Rio Blanco, 2 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁵⁸⁶ *Cuando aparecen las mariposas*, 1995, p. 46.

⁵⁸⁷ „material simplu: foaie de tutun, usturoi, alcool și lumânări”, Lara Rubén Vicente; Emilio Cortés Vicente, 2005, p. 116, traducerea îmi aparține.

corpului în medicina tradițională și pentru a vindeca sufletul, sperietura, pierderea umbrei și pentru purificări („el pirul, el acahual, la hierba del aire, la oreja de raton y la resina del copal”), pentru a comunica cu energiile („el maguey, la tuna o el maíz”), iar pentru călătoriile în alte lumi cu plante halucinogene („el tabaco, los hongos y el peyote”).⁵⁸⁸

Descântecul este cel ce îngrijește sufletul, cuvintele de putere, cele prin care „înțelepciunea pătrunde în suflete”, cea care asigură sănătatea, adică integralitatea trupului și minții. Leacul și descântecul însă nu fac referire aici, cum bine remarcă Zoe Petre, la medicină, în sensul vindecării bolnavilor cu ajutorul plantelor, întrucât termenii de *epoide* și *pharmakon* trimit la magie, la o seducătoare artă a discursului și cântecului și, respectiv, la instrumentele acestei magii⁵⁸⁹. Zoe Petre insistă asupra faptului că Zalmoxis este o „figură de stil”⁵⁹⁰ în dialogul platonician pentru a demonstra ideea că ființa umană se eliberează de teama morții cu ajutorul *epoidei*, care funcționa în ritualul arhaic, conferind „forță și liniște interioară izvorâte din conștiința nemuririi sufletului”⁵⁹¹.

În tămăduire, este necesar ca persoanele implicate - cel care descântă și descântatul - să creadă în puterea cuvântului, în forța magică a obiectelor. Formula descântecului trebuie furată, niciodată învățată, căci nu ar avea efect. Cuvântul are forța faptelor și imaginilor, este lucrarea lăuntrică, ce pornește din inimă către inima celuilalt, este miez și relație. Asemenea obiectelor magice, cuvântul extrage subiectul deochiului/ blestemului din context și-l confruntă cu fapta în sine; descântecul anulează tot prin cuvânt fapta, reinstaurând echilibrul necesar, cuvântul este energie, atunci când între obiect și cuvânt se instituie o relație magică⁵⁹².

Răvașul de leac este descântecul al cărui text era înscris cu cărbune sau sânge în formă de cerc, spirală sau scris invers în cărămidă, pe fruntea celui ce pătimea sau pe aluatul pâinii, fiind „purtat la gât de bolnav, fie aruncat pe apă, fie înghițit (ca atare sau doar cenușa)”⁵⁹³.

6.2.5. Ceremonia ridicării umbrei

Ritualul de *ridicare a umbrei* are două forme: pentru omul viu care și-a pierdut umbra și în amintirea celui plecat. Măsurarea umbrei, a tălpii sau tăierea unei șuvițe de păr sunt, în spațiul românesc, la fel de periculoase, reprezentând *pars por toto* și fiind folosite în diverse acțiuni magice, privind luarea în posesie a persoanei respective⁵⁹⁴.

În Maxela, din statul Guerrero, sunt invocate cele cinci direcții cardinale în cadrul ritualului

⁵⁸⁸ „pirul, acahual, iarba aerului, urechea de șobolan și rășina de copal”, „maguey, tuna și porumb”, „tutunul, ciupercile și peyote”, „Flora”, Monte Alban, 13 septembrie 2012.

⁵⁸⁹ Zoe Petre, 2004, p. 138.

⁵⁹⁰ idem, p.157

⁵⁹¹ idem, p.145

⁵⁹² Matei Călinescu, 2004, p. 16.

⁵⁹³ Andrei Oișteanu, 1989, p. 233.

⁵⁹⁴ Antoaneta Olteanu, 1997, p. 172.

de reîntoarcere a umbrei care a părăsit corpul din cauza unei sperieturi (sau din cauza *aires*)⁵⁹⁵, „se cita a la persona y se golpea el lugar con la ropa usada, se viene llamando, silbando y antes de empezar se toma tierra y se le tiene que entregar al enfermo para que se la coma, para que regrese”⁵⁹⁶.

În Tuxpan, Chilacachapa, Iguala, în cadrul unui cerc, se aşază hainele bolnavului, apa, mâncarea - tamales, mole, ouă şi tortillas.⁵⁹⁷ În locul unde a simţit sperietura, şamanul realizează ceremonia, iar la finalul ceremoniei, persoana respectivă trebuie să se întoarcă acasă cu spatele⁵⁹⁸. În cadrul dansului Căluşarilor, se credea că vătăful, nefiind întrecut de nimeni, suferea de sperituş, boală ce se vindeca printr-un mers „cu spatele în pădure, sfredelind întors cu spatele un pom”⁵⁹⁹.

Ceremonia cunoscută ca „levantar la sombra” a fost identificată de Roberto J. Weitlaner, în satul nahua Maxela, din statul Guerrero. Şamanul care aduce sufletul înapoi realizează un ritual în care foloseşte copal deasupra unei roţi cu 12 spiţe, deschise spre est⁶⁰⁰.

În America Centrală exista credinţa că, dacă un om îşi pierde umbra (*sombra*) se putea îmbolnăvi sau chiar muri, umbra fiind considerată o parte, o entitate a întregului spiritual. Această imagine a dublului apare şi în credinţa legată de *tonali* sau tonalism, potrivit căreia orice persoană se naşte şi este legată de un dublu al său, numit tonal, care are o existenţă proprie, dar ale cărui acţiuni au repercusiuni în viaţa celui alt. Controlul asupra acestui dublu şi cunoaşterea lui poate fi realizată de nagual, *nuahualli* (vrăjitor).⁶⁰¹

Dublul omului mai este numit şi *sombra*, însoţitoare în lumea de dincolo. În San Mateo, ridicarea umbrei se face prin strigarea numelui, pentru ca umbra să se întoarcă. Vraciul cheamă umbra în casa respectivei persoane şi dacă acesta nu revine, trebuie să urce pe un loc înalt pentru a o regăsi. Se strigă de trei ori numele, folosindu-se haine, plante vindecătoare, alcool sau apă şi sare, aceasta din urmă fiind considerată sacră.

O a doua formă de *ridicare a umbrei* la care am asistat a fost ceremonia dedicată comemorării sufletului lui Hugo Cisneros în Huatusco, întreaga desfăşurare ritualică a fost

⁵⁹⁵ „aer colorat: Est; aer negru: Vest; aer verde: Sud; aer galben: Nord” şi centrul „aer alb: Centrul”, Roberto J. Weitlaner, „La ceremonia llamada „levantar la sombra””. În: *Rituales agricolas y otras costumbres guerrerenses (Siglos XVI-XX)*, 1994, pp. 131-134.

⁵⁹⁶ „se strigă persoana şi se loveşte locul respectiv cu haine folosite, se vine strigând, fluierând şi înainte de a începe, se ia pământ şi trebuie să-i fie dat bolnavului pentru a mânca, pentru a se întoarce”, Interviu cu maestrul Tepole, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012.

⁵⁹⁷ Roberto J. Weitlaner, „La ceremonia llamada „levantar la sombra””. En: *Rituales agricolas y otras costumbres guerrerenses (Siglos XVI-XX)*, 1994, p. 136.

⁵⁹⁸ Miguel Angel Rubio, 1995, Mexico, pp. 286-288.

⁵⁹⁹ Adrian Fochi, 1976, p. 39.

⁶⁰⁰ Roberto J. Weitlaner, „La ceremonia llamada „levantar la sombra””. En: *Rituales agricolas y otras costumbres guerrerenses (Siglos XVI-XX)*, 1994, pp. 131-134.

⁶⁰¹ Alfredo Lopez Austin, „Religiile Americii precolumbiene”. În: *Istoria religiilor*, vol.V, 2008, p. 172.

considerată „un deber de la tradición levantarle la sombra como nos manda nuestra forma”⁶⁰² (anexele 3.28.a -3.28.g.), fiind totodată un moment de introspecție. În legătură cu acest din urmă sens, una dintre reprezentările prehispanice ale culturii nahua este Tezcatlipoca *Ixquimilli* care are ochii acoperiți pentru a privi înlăuntrul său, exercițiu de introspecție în cadrul ceremoniilor prehispanice, prin care participanții închid ochii și încearcă să conecteze bătăile tobei, *huehuetl*, cu ritmul inimii⁶⁰³.

În partea dreaptă a altarului, în cadrul ceremoniei din Huatusco, s-a așezat o cruce de var în fața fotografiei domnului Ortiz. Crucea de var reprezintă corpul defunctului (anexa 3.28.e.) ce se așază pe o pânză (reprezentare a cerului), iar deasupra o cruce de flori *cempoalxochitl*, se adună parte cu parte (întâi capul, apoi brațele, inima și picioarele crucii/defunctului)⁶⁰⁴ pentru a se așeza în vasul de lut deasupra căruia se frânge pâinea-ofrandă. La sfârșit, totul se înfășoară, se învelește în pânză și se așază cu reverență în vasul de lut, care se închide și se leagă cu o panglică neagră. Așa cum carnea ființei umane provine din porumb, oasele corespund varului, „para recordamos los huesos, que estamos adentro y no vemos y van finalmente acabar a florecer de todos nosotros con flores, con cantos, con luces, con buena voluntad de todos ustedes”⁶⁰⁵.

Însoțiți de cântec, purtătorii bastoanelor ceremoniale, cei ce poartă vasul de lut cu trupul simbolic al mortului, purtătorii colierelor de *cempoalxochitl* trec prin fața fiecărui participant pentru ca acesta să sărute obiectele ceremoniale și vasul de lut, într-o ploaie de petale de *cempoalxochitl*. Înălțarea umbrei, sărutul vasului de lut au rolul de a dezlega orice legătură pe care sufletul o mai are cu cei vii, spre a-și găsi drumul spre lumea de dincolo, spre lumea odihnei.

6.3. *Chicueyi* (opt).

Semn al integrării a ceea ce este interior cu ceea ce ne înconjoară, *chicueyi* este energia primită de la cele patru direcții cardinale; cele patru camere ale inimii, în drumul spre întregire, spre frumusețea și transparența jadului⁶⁰⁶.

⁶⁰² „este o datorie a tradiției ridicarea umbrei așa cum ne cere obiceiul”, Maestra Adriana, Huatusco, 17 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁶⁰³ Întâlnire organizată de Isaac Antonio Gutiérrez Bonilla, Centrul EcoDialogo (Universidad Veracruzana), 24 octombrie 2012.

⁶⁰⁴ A se vedea reprezentarea pomenii sub forma trupului răposat la românii din Serbia în cartea Păun Es.Durlic, *Sacred Language of the Vlach Bread: Illustrated Book and Dictionary in 40 pictures*, Balkankult Foundation, Belgrad, 2011.

⁶⁰⁵ „pentru a ne aminti oasele, că suntem înăuntru și nu vedem, și vom sfârși înflorind, cu cântece, cu lumini, cu voința bună a noastră, a tuturor”, Maestrul Ernesto, Huatusco, 17 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține,

⁶⁰⁶ Arturo Meza, 1999, p. 110.

6.3.1. Grija față de ființă. Întregirea

„De dialog nu se poate vorbi decât acolo unde este comuniune”

Părintele Ioan Chirilă

În descrierea relației mele cu Celălalt, punctul de reper este cel al *unității*, iar în ceea ce privește responsabilitatea mea față de acesta, sunt implicate două aspecte importante necesare descentrării, „trezirea și dezmeticirea”⁶⁰⁷. Condiția muritoare a omului reprezintă ceea ce se ascunde, secretul vieții, moartea. Ființa umană își pierde chipul pe pământ asemenea picturii ce se șterge, asemenea unei flori ce se usucă, îndreptându-se spre lumea descărnaților, a sufletelor în Mictlan, iar ceea ce se transmite, sensul și substanța tradiției, adevărul ei întruchipat, poezia („floare și cântec”) nu va pieri deoarece: „am sădit-o-n miezul viu/ În care-i însuși adevărul”⁶⁰⁸.

Felul în care „avem grijă de ființă”, după expresia lui Leloup, se reflectă în istoria generațiilor ce vor urma. Prin termenul „grijă”⁶⁰⁹, în spațiul moldovenesc, se desemnează parastasul („from Greek „*parastasis*”, standing beside somebody”)⁶¹⁰ care are loc la șase săptămâni, diferit de „grija cea lumească” de care credinciosul se dezbară pentru a-și uni inima cu Dumnezeu. Martin Heidegger leagă „grija-pentru-celălalt”, în cazul muribundului ca fiind dorința celor vii de a-l consola prin încercarea lor de a-l „readuce în Dasein”⁶¹¹, iar în ceea ce privește defunctul, aceasta îmbracă sensul preocupării celor vii pentru desfășurarea ritualului funerar prin „faptul-de-a-fi-laolaltă” și „în aceeași lume”⁶¹². Reprezentarea morții se suspendă, deoarece Dasein-ul nu trăiește acest „fapt-de-a-nu-mai-fi”, ce privește însăși **integralitatea** sa, decât prin celălalt⁶¹³. Grija, în acest sens, este „tot ceea ce întreprindem sub imperiul finitudinii (timpului)”, aruncare-proiectare-cădere, „dat original” ce mișcă ființa spre o *preocupare*, o grijă față de celălalt, dar ca și dezimplicarea sau

⁶⁰⁷ Emmanuel Levinas, 2000, p. 120.

⁶⁰⁸ Francisc Păcurariu, 1973, p. 41.

⁶⁰⁹ Este necesară o cercetare a lexemelor tanatologice. Astfel, verbul „a pomeni” face referire la „a ține minte, a-și aduce aminte”, în ritualul creștin semnifică „a rosti numele cuiva în cadrul unui serviciu religios, pentru a atrage harul divinității asupra lui, pentru a obține iertarea păcatelor lui”, iar forma reflexivă și tranzitivă populară semnifică „a (se) trezi din somn”. O formă învechită este „comîndă (-d, -ât)” cu sensul de „a sacrifica”, „a se îngriji de sufletul unui mort, a se ocupa de înmormântare, de slujbe și pomeni, a face tot ce se cuvine pentru odihna sa”, „a da ultimele dispoziții cu privire la propria înmormântare și la pomeni”, „Der. comîndare, s.f. (înv., sacrificiu; pomană; slujbă de înmormântare); comînd, s.n. (înv., sacrificiu; pomană; obiectele necesare pentru înmormântare, ca de pildă straie, monede, pe care țăranii bătrâni obișnuiesc să le păstreze pentru propria lor înmormântare; masă care se face după înmormântare pentru odihna sufletului unui mort)”, <http://dexonline.ro/definitie/pomeni>, consultat în data de 2 februarie 2013.

⁶¹⁰ „din greacă „*parastasis*”, a sta lângă cineva”, Gheorghită Geană, „Remembering Ancestors: Commemorative Rituals and the Foundation of Historicity”. In: History and Anthropology, vol.16, no.3, September 2005, p. 350, traducerea îmi aparține

⁶¹¹ Martin Heidegger, 2003, p. 337.

⁶¹² Martin Heidegger, 2003, p. 318.

⁶¹³ idem, p. 323.

lipsa de griji, toate sunt determinate de *Sorge*, acest „existențial integrator”.⁶¹⁴ Omul devorează timp, pentru că el însuși este devorat de timp, altfel spus, situarea în durată este o situație în moarte⁶¹⁵. Ceea ce reproșează Părintele Stăniloae viziunii heideggeriene este tocmai identificarea în *Sorge* a „esenței omului”, propunând în schimb un paradox: „nici nepăsare, nici angajare în griji”⁶¹⁶. Conceptul heideggerian este lipsit de aspectul „griji pentru celălalt”⁶¹⁷, în sensul griji pentru un al treilea care unește, ca „un reflex al Treimii”; abia cu al treilea, iubirea celor doi este împlinită, este deplină⁶¹⁸, opunând viziunii heideggeriene, în termenii lui Sorin Dumitrescu, „o teologie a griji”⁶¹⁹. Fiind vorba de poziționări diferite – filosofică și, respectiv, religioasă – acestea nu pot fi reduse la același limbaj, fiind necesară o înțelegere a celor două tipuri de adevăr în ceea ce privește conceptul de „grijă”: adevărul fenomenologic (în discursul filosofic al lui Martin Heidegger din „Ființă și timp” și în conferința „Despre esența adevărului”, acesta este libertate, *scoatere din ascundere*, descoperire, deschidere) și adevărul teologic (adevărul ca potrivire cu lucrarea lui Dumnezeu).

În fabula lui Hygin, tradusă de Heidegger, Grija este creatura omului care plămădește ființa din Pământ și cu ajutorul suflului vital al lui Jupiter. Cui aparține omul, avându-i pe toți trei pătași la creație? Saturn este cel chemat spre a face dreptate: sufletul se întoarce la Jupiter după moartea sa, trupul omului se așază în materia ce i-a dat formă, iar Grija este cea care îl va stăpâni pe om de-a lungul vieții sale⁶²⁰. Întregirea omului este asumarea celor trei creatori concomitent și a celor trei dimensiuni – cea trupească, cea sufletească și cea spirituală, cuprinse laolaltă.

În viziunea tradițională românească, a locui în timp înseamnă „a trăi într-un prezent continuu îmbogățit de contactul cu lucrurile neschimbătoare”⁶²¹, „adică sunt în timp, dar sunt și dincolo de timp printr-o participare mistică la eternitate”, acest timp-veac este „concret, complex și organic”, cel care cuprinde trecutul și viitorul, legate printr-un „prezent cheie a desfășurării”⁶²².

Cultul strămoșilor este „foundation of historicity”⁶²³, iar întregul ceremonial ritual este, în opinia cercetătorului Gheorghiță Geană, o reprezentare a viziunii integrate asupra temporalității, „bridging its three components: past, present and future”⁶²⁴. Dimensiunea reprezentării celuilalt este

⁶¹⁴ Gabriel Liiceanu, 2012, p. 103.

⁶¹⁵ André Scrima, 2010, p. 114.

⁶¹⁶ Dumitru Stăniloae, 1992

⁶¹⁷ idem, p. 111.

⁶¹⁸ idem, p. 135.

⁶¹⁹ idem, p. 134.

⁶²⁰ Martin Heidegger, 2005, pp. 503-504.

⁶²¹ Ernest Bernea, 1997, p. 149.

⁶²² idem, p. 147.

⁶²³ „piatra de temelie a realității istorice”, Gheorghiță Geană, „Remembering Ancestors: Commemorative Rituals and the Foundation of Historicity”. In: History and Anthropology, vol.16, no.3, September 2005, p. 350, traducerea îmi aparține.

⁶²⁴ „realizând puntea între componentele sale: trecut, prezent și viitor”, Gheorghiță Geană, „Remembering Ancestors: Commemorative Rituals and the Foundation of Historicity”. In: History and Anthropology, vol.16, no.3, September 2005, p. 350, traducerea îmi aparține.

totodată dimensiunea locuirii celuilalt în lăuntrul nostru, lărgirea orizontului și a familiarității, iar *descentralizarea* sinelui este condiția oricărei întâlniri⁶²⁵. Întâlnirea cu celălalt înseamnă și *epokhē*, acea „suspendare a prejudecăților” (Edmund Husserl) sau cum spune Leloup „punerea între paranteze”, legând-o de vederea limpede și de dezvoltarea unei „vederi dezvoltătoare” prin dobândirea umilinței⁶²⁶, tăcerea pentru ca altceva să poată locui în ființa noastră. Dialogul este necesar în aceste vremuri ale globalizării ce se instalează în fiecare fibră a existenței noastre, în care totul tinde să se uniformizeze, iar comunicarea să se reducă la un monolog nesfârșit, sinucigaș.

Prin tăcere, sinele își poate auzi vocea, prin intermediul conștiinței. În Teotihuacan, dualitatea este prezentă în Complexul Quetzalpapatl, ce se regăsește în partea dreaptă a Piramidei Lunii. Unul dintre simbolurile importante este *quetzal* ce poartă în pieptul său un fluture ca simbol al obscurității, morții și repaosului, al tăcerii, în ultimă instanță. Etimologia cuvântului *mytos* ar proveni din *musteion*, tradus „să închizi ochii sau gura”, deducând de aici faptul că fundația mitului este „experiența întinericului și a tăcerii” (Karen Armonstrong)⁶²⁷.

Angoasa omului modern apare pe fundalul unei „căderi în cotidianitate”, fuga omului din fața lui însuși, „de puțința sa autentică de a fi sine, fuge de întâlnirea cu sine”⁶²⁸, în ultimă instanță, de ideea morții sale. Nevoia de ritual este dovedită de faptul că netraversarea etapelor prin neconștientizarea lor și nerecunoașterea față de sine și față de ceilalți a trecerii duc la dezechilibre psihice, afective. În același sens, echilibrarea afectivă, psihică este posibilă prin intermediul acestei „terapii” rituale, o traversare post-factum, necesară anulării forțelor asimetrice ce implică abateri și tulburări. Dacă există o artă de a muri, există și una de a trăi, iar terapeuții din Alexandria trăiesc o viață simplă, „nu două, nu divizată în ea însăși”⁶²⁹. Calea este lungă, însă începe cu **intenția** de schimbare a vieții la toate nivelurile și **atenția** acordată transformărilor experimentate. Fără efortul cunoașterii de sine, viața ființei umane se năruie, afectând integralitatea sa în sensul de *a păcătui* împotriva-i, adică de „a rata ținta”, semnificație pe care cuvântul *hamartia* o cuprinde în esența sa, „acea săgeată care nimerește mereu alături”⁶³⁰ - și care a fost ulterior redus la ideea de „păcat”⁶³¹. Omul are nevoie de echilibru, de conectare și recentrare permanentă, de armonizarea cuvântului cu gândul și cu fapta, aceasta este libertatea sa; descentrarea duce la înstrăinarea de sine, ruperea unității, a plenitudinii eului⁶³² fără o centrare ulterioară.

⁶²⁵ Odile Riondet, *Emmanuel Levinas, Cartea și Celălalt*. În: *Buletinul Bibliotecilor din Franța: Bibliotecă, formare, inserție (Bulletin des bibliothèques de France)* nr. 2, 2009, p. 89.

⁶²⁶ Jean Yves-Leloup, 2009, pp. 88-90.

⁶²⁷ Andrew Newberg, Eugene d'Aquili, Vince Rause, 2008, p. 85

⁶²⁸ Gabriel Liiceanu, 2012, pp. 95-96.

⁶²⁹ Jean Yves-Leloup, 2009, p. 20.

⁶³⁰ idem, p. 32.

⁶³¹ Jean Yves-Leloup, 2008, p. 40.

⁶³² idem, p. 58.

Capitolul VII. Dansul. Încercarea. Întoarcerea la Ce

*Chicnahui (nouă). Cifra morții și renașterii. Dansul tradițional, ritualic. Cifra rupturii și a
liantului rupturii.*

Matlactli (zece). Lucrul și oglinda sa. Cele două mâini ce înfăptuiesc lucrurile.

Matlactli ihuan ce (unsprezece). Încercarea și refacerea permanentă.

*Matlactli ihuan ome (doisprezece). Închiderea ciclurilor experienței. Frumusețea ce
transpare în faptele oamenilor.*

*Matlactli ihuan yei (treisprezece). Lunile prehispanice. Lunile de gestație a pruncului în
pântecul mamei. Timpul roadelor și timpul semnelor lăsate pe pământ.*

7.1. Chicnahui (nouă). Desprindere și renovare

Cifra nouă este asociată învingerii vanității (reprezentat prin simbolul curcanului, *huexolotl*) și practicării smereniei, pentru transformarea într-un adevărat Quetzalcoatl, pregătirea pentru învățarea prin intermediul experiențelor.⁶³³ Smerenia, în spiritul răsăritean, este golirea lăuntrică pentru a face loc harului ce coboară, asumarea acestuia, sporirea lui înăuntrul ființei⁶³⁴. Coborârea vanității și ego-ului înseamnă înălțarea omului⁶³⁵, „prin smerenie îți dai seama cât de mare este celălalt”⁶³⁶.

Întâlnirea cu dansul de tradiție concheră, cu cel de tradiție azteca-chichimeca/ *mexica* mi-a schimbat perspectiva asupra înțelegerii conceptului de „moarte”, sau mai bine zis m-a făcut conștientă de omniprezența lui *miquiztli*, diferită de înțelegerea occidentală a morții, dar apropiată de concepția românească a necesității ritualizării oricărei etape de trecere de la un statut la altul pentru dobândirea propriului echilibru și armonizării permanente a relației cu Celălalt.

7.1.1. Veghea

Veghea cunoaște multe forme în tradiția mexicană: este practică de către dansatori - *mexica* și *concheri* - cu o noapte înainte de a începe dansul; precede ceremonia de semănat și, respectiv, recolta porumbului; este noapte de veghe a mortului; este veghea sufletelor ce se întorc pentru a conviețui cu cei vii la începutul lui noiembrie; și, cea instituită în inima religiei catolice, veghea sfinților (patronii fiecărui sat și a Regelui din noaptea Învierii).

⁶³³ Arturo Meza, 1999, p. 111.

⁶³⁴ André Scrima, 2010, p. 109.

⁶³⁵ Dumitru Stăniloae, 1992, p. 11.

⁶³⁶ idem, p. 244.

Noapțile de veghe, de *deschidere a cerurilor* din spațiul tradițional românesc, cum sunt Noaptea de Sânziene, cele trei nopți de veghe ale mortului, nopți de veghe a Paștelui sunt exemple ale trezirii spiritului pentru participarea ritualică la evenimentele de tensiune și schimbare. Sunt șapte sau nouă niveluri/ trepte ale cerului, niveluri de sfințenie⁶³⁷, nivelurile ce sunt închise și care se deschid numai în anumite momente ale anului, de Paște sau Sânziene, de Sf. Gheorghe, când are loc schimbarea la față a lumii⁶³⁸. În toate aceste cazuri este implicată energia și grija ca aceasta să fie armonizată, deoarece, dacă cineva greșește, actul său are repercusiuni asupra întregului grup.

Ceremonia de veghe și dans din *Rincon de Maravillas* (Ixtaczoquitlán, Veracruz), cea din *Huatusco* (condusă de Maestrul Ernesto Cabral și Jefa Adriana) și ceremonia din *Cholula* (condusă de *Tlaquetzqui* Tlatoa) au semnificații diferite: prima era destinată ceremoniei de ridicare a unui stindard al grupului de dans, ceremonia din Huatusco a fost închinată Sfintei Cecilia, iar cea din Cholula a fost închinată memoriei sufletelor masacrate în 1519. Toate au în comun schema ritualică explicată de Maestrul Ernesto prin activitatea caracteristică dualității, existența și moartea, schimbarea prin intermediul transformării (*Teoyaomiqui*, „moartea și schimbarea”), în concepția mexica și a concherilor, **veghea**, lucrarea însoțită de „floare și cântec”, lucrarea feminină, a nopții, a lunii, a jaguarului, pe de-o parte, și, pe de altă parte, lucrarea zilei, soarele, masculinul, **dansul**⁶³⁹.

Dualitatea veghe-dans se reflectă în semnificația întregii ceremonii, indiferent de locul în care aceasta se desfășoară, existând un cadru ceremonial comun, spre desăvârșirea obligației ritualice, așa cum o numeau participanții.

Iisus îndeamnă omul nu spre un loc precis, sacru pentru înălțarea rugăciunii și nici spre afundarea în lectura vreunui text sacru, ci îl îndeamnă să se roage „în duh și adevăr”, „cu priveghere (*a-lethe*: fără letargie, cu vigilență)”⁶⁴⁰. Atât veghea, cât și dansul se realizează „în unitate și conformitate” („Conformidad, Unidad y Conquista”)⁶⁴¹, nu în conformism, ci într-un acord pentru cucerirea inimilor (cucerirea spirituală pe drumul fiecăruia în cadrul unei comunități spirituale), unde armele sunt instrumente muzicale pentru trezirea și conectarea la sacru. Instrumentele ce însoțesc cântecul sunt tobele sacre *huehuatl* și *teponaxtli*.

În Rincon de Maravillas⁶⁴², altarul pregătit în cadrul ceremoniei comportă două straturi ritualice: instrumentele de origine prehispanică și imaginile sfinților de proveniență catolică. *Veghea* are loc în timpul nopții, este o veghe activă de împodobire a altarului. Pregătirile încep înainte de a

⁶³⁷ Ernest Bernea, 1997, p. 79.

⁶³⁸ idem, p. 80.

⁶³⁹ Conversație scrisă cu Izhak Mendola, 27 octombrie 2013.

⁶⁴⁰ Jean-Yves Leloup, 2008, p. 43.

⁶⁴¹ „Conformitate, Unitate, Cucerire a luminii”, Conformitate (acordul inimii cu desfășurarea ritualului), Unitate (de gândire și simțire a participanților) și Cucerire a luminii, a înțelegerii sensului ritualului lăsat de strămoși, traducerea îmi aparțineS.

⁶⁴² Ceremonia veghe-dans de ridicare a steagului, Rincon de Maravillas, 28 aprilie 2012.

pătrunde în spațiul ceremonial: pregătirea trupului și a spiritului: participanții pătrund în spațiul ceremonial doar în momentul în care responsabilul ceremoniei le permite acest lucru, conducându-i spre locul potrivit⁶⁴³.

Femeile poartă *huipil* sau *quexquemetl*, *cuetle* și *cotontle*, *copilli*, iar bărbații *maxtle*, *xicolli*, *coxcapetlatl*, *colchehuas*, *tilma*, brâu, *copilli* (coroană de pene), *ayakaxtli*, *sonaja* (un instrument ritualic realizat din tărtăcuțele *jicara*, învelișul fructului *jícaro*, amintind, potrivit măștrilor tradiției, de capul decapitat al lui Hunahpu), *ixcuaimecatl* (sugerând, prin dublul nod, dualitatea, armonia gândurilor, acoperă fruntea dansatorului pentru a alunga gândurile exterioare ce blochează concentrarea) și scuturile (*chimalli*). Penele au o semnificație profundă, ajutând dansatorul să-și conecteze inima la inima cerului.

Partea superioară a veșmântului feminin și partea de jos a veșmântului bărbătesc reprezintă dualitatea, primul are forma unui triunghi ca simbol masculin purtat de femeie, iar al doilea, circular, simbol feminin purtat de bărbați. La sfârșitul veghei, totul rămâne în odihnă, se veghează până în zori. Lumânările rămân aprinse ca păzitori ai locului.

7.1.2. Înăuntrul cercului

„Pescăruș-Împăratul”⁶⁴⁴ este povestea pescarului care, la cererea împăratului, pleacă în căutarea peștelui cu solzi de aur. Este ajutat în căutarea sa de către diavol travestit în călugăr, care, prin viclenie, îl face să-i promită fiul născut miraculos în lipsa lui, prin ingerarea unei boabe de piper de către soția pescarului. Băiatul, care crește miraculos, ca multe personaje din basme, se apără de prezența demonică „Da copilul, cum îl vede, iese afară, trage sabia din teacă, face cu ea cerc pe pământ în jurul lui și șade să citească”.

Trasarea cercului este un act apotropaic, ce se regăsește în cazul fortificațiilor magice care înconjurau cetățile, pentru a-i proteja pe cei vii de sosirea sufletelor morților, în credința păstrată în gestul de a înconjura de trei ori casa cu lumina de Paște; locul în care dansau călușarii „era marcat cu un cerc peste care nu era bine să treacă cei neinițiați”⁶⁴⁵. Legat de această încercuire ritualică este și brâul⁶⁴⁶ ce protejează, cum am văzut, plexul solar al omului, sediul emoțiilor.

Oriunde merge, Pescăruș se așază și începe să citească, nerăspunzând la nici o întrebare pe care tartorii i-o adresează. Este omorât ritualic de trei ori, înviind de fiecare dată. În primele două dăți, cei 12 zmei îl taie în bucăți, a treia oară este tăiat în bucăți și aruncat în foc. Relevantă aici

⁶⁴³ Ceremonia veghe-dans *In xochitl in cuicatl* („floare și cântec”) în onoarea Sf. Cecilia, patroana scriitorilor, a artiștilor, Huatusco, 17 noiembrie 2012.

⁶⁴⁴ C. Rădulescu-Codin, *Pescăruș-Împăratul*, în: *Tinerete fără bătrânețe și viață fără de moarte: basme populare românești*, EPL, București, 1961, ediție îngrijită de Ioan Șerb, pp. 211-233

⁶⁴⁵ Antoaneta Olteanu, 1997, pp. 149-150.

⁶⁴⁶ idem, p. 151.

este dualitatea apă vie (cea care strânge laolaltă) - apă moartă (cea care readuce la viață), ape care „se găsesc acolo unde se bat munții în capete, nu se poate lua de la izvor, decât atunci când se odihnesc munții”⁶⁴⁷.

În „**Pipăruș Petru și Florea Înflorit**”, cei doi frați ai acestuia sunt înviați de către zmeu, li se pun la loc inimile și sunt stropiți cu apă vie pentru a învia mai frumoși decât erau înainte. Renovarea ființei prin intermediul ritualului (moarte și renaștere) înseamnă întărirea tuturor forțelor acestuia. Fata împăratului Roș așază la loc capul lui Harap-Alb, îl încercuiește cu trei ramuri de măr dulce (simbol al nemuririi, invocat în timpul iernii deoarece „anunță și pregătește rodul”⁶⁴⁸) și cu ajutorul apei moarte, îi reface trupul, oprește pierderea sângelui și-i reface pielea, iar cu ajutorul apei vii, îl stropește pentru a învia, pentru ca sufletul să se întoarcă în trup.

Unul dintre miturile cosmogonice povestește că Homshuk a fost născut de o femeie atât de săracă încât ea a trebuit să-l încredințeze râului, fiind găsit sub forma unui ou de către o pereche de vrăjitori. Aceștia l-au îngrijit șapte zile, iar în a șaptea zi se naște din nou, iar după alte șapte zile, începe să meargă.⁶⁴⁹ Deoarece peștii râului și păsările râdeau de copil, el le ucidea și le învia sărind de șapte ori deasupra acestora. El se salvează de amenințarea părinților săi care voiau să-l mănânce, plecând în căutarea mamei adevărate în lumea largă și a oaselor tatălui în lumea de dincolo (precum Quetzalcoatl ce coboară în Mictlan pentru a căuta oasele strămoșilor), peste care realizează același salt pentru a se învia⁶⁵⁰.

7.1.3. Dansul

Mircea Eliade observa condamnarea omului european de a trăi revelațiile și a simți trăirea religioasă prin intermediul culturii⁶⁵¹. Spre deosebire de acesta, pentru omul care trăiește în orizontul tradiției, dimensiunea spirituală a dansului este o reprezentare tanatologică, o vorbire despre moarte, în modul cel mai deplin al cuvântului. Dansul este reprezentare a cosmoviziunii prehispanice, a totalității ontice: rugăciunea în mișcare, cuvântul în mișcare. Dansul ordonează lumea, o așază pe temeliile sale firești, dansul este rugăciune pentru că înalță lumea.

⁶⁴⁷ Nota culegătorului C. Rădulescu-Codin, „Pescăruș-Împăratul”, În: *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte: basme populare românești*, 1961, p. 219.

⁶⁴⁸ Traian Herseni, 1977, p. 198.

⁶⁴⁹ Gemenii Tlaccatecolotl și Ehecatl, în cosmoviziunea populației nahua din Chicontepepec, au început să vorbească, asemenea eroilor din basmul românesc, la șapte zile de la naștere, apoi după alte șase au început să meargă pentru ca într-o lună de 20 de zile (luna prehispanică) să ajungă la maturitate, iar la 52 de zile să se lupte între ei, Félix Báez-Jorge, Arturo Martínez Gomez, 2002, pp. 40-41; într-un alt mit, la 40 de zile, buhnițele anunță moartea lui Tlaccatecolotl. (ibidem, p. 98).

⁶⁵⁰ Juan Manuel Alarcon Hernandez, „Concepción en torno a la muerte en San Pedro Sotapan, Veracruz. Aspectos sincreticos”. In: Lourdes Aquino Rodríguez, Lourdes Beauregard Garcia, 2002, pp. 43-44.

⁶⁵¹ Mircea Eliade, 1990, p. 59.

Prezența ascensională a mirosului de tămâie sugerează „caracterul solar al tămâiei”⁶⁵², caracterul său întregitor. Prin foc, rășina este sacrificată, pentru a „se reîntoarce la sursa sa celestă”; mișcările cădelniței și înconjurarea centrului interior al templului și a centrului exterior (templul însuși) refac mișcarea soarelui⁶⁵³. Există un simbolism cosmic în unirea „gestului cruciform cu cel circular”, astfel că „tămâierea crucial-circulară” din spațiul sirian, unde este mai pregnant folosită, se reflectă în ceremonia prehispanică, simbolizând cele patru direcții și unificarea prin dualitate⁶⁵⁴, și în tămâierea circulară a mormintelor, în spațiul românesc. Mayașii salută cele patru direcții, cele patru cruci și dealurile înainte de vizita la mormintele rudelor plecate, cărora le cere sprijinul în îndeplinirea treburilor din comunitate⁶⁵⁵.

Cele patru zări corespunzătoare celor patru anotimpuri și cele șapte direcții cosmice sunt reflectate, așadar, în ceremonia prehispanică din Mexicul actual, în structura piramidelor prehispanice și în structura templului creștin. Despre aceasta, Jean Hani⁶⁵⁶ afirma că intrarea într-o biserică se face dinspre vest spre est, credinciosul mergând cu fața la Dumnezeu, către Soare și cu spatele la apus, la lumea morților și a întinericului, centrul unind astfel cele patru puncte cardinale, zenitul și nadirul (în termeni mexicani *arriba-abajo*), considerând centrul ca fiind al șaptelea punct, de unde și semnificația sacră a numărului.

În Teotihuacan, „la musica y el sonido tuvo vital importancia dentro del ritual. Instrumentos utilizados como silbatos, ocarinas, flautas, caracoles etc. reproducían los sonidos de la naturaleza, donde ellos integraban una armonía universal”⁶⁵⁷.

În cadrul ceremoniei din Cholula, închinată sufletelor celor masacrați, nu s-au folosit instrumente de corzi, fiind o ceremonie de comemorare și aducere-aminte. Energia înconjoară dansatorii, pătrunde înăuntrul lor și re-centrează cercul din care fac parte, mărindu-le forța.

Dansul începe prin formarea cercului, după așezarea în centru a ofrandei: *huehuetl* și focul, florile și fructele așezate pe baticuri în culorile corespunzătoare fiecărei direcții, totul se integrează într-un cerc de flori ale căror culori corespund, de asemenea, direcției respective. Dinspre centru, energia se propagă în cercuri concentrice, integrând fiecare dansator în unitatea sacră.

Dansul *Miquiztli*, dansul morții are mișcări de înclinație și elevație, în sensul în care mențin „en movimiento (ritual) el cuerpo tieso del difunto”; „A la inmovilidad terrible del cadáver sucede

⁶⁵² Jean Hani, „Simbolismul templului creștin”. În: *Crucea*, p. 37.

⁶⁵³ idem, pp. 37-38.

⁶⁵⁴ idem, p. 38.

⁶⁵⁵ Mario Humberto Ruz, „Vidas y muertes plurales: Thanatos y comunidad en el mundo maya contemporáneo”. În: *Culto funerario en la sociedad maya*, 2004, p. 562.

⁶⁵⁶ Jean Hani, op.cit., p. 33.

⁶⁵⁷ „muzica și sunetul în sine au avut o importanță vitală în cadrul ritualului. Instrumentele utilizate precum ocarinele, flautul, cochiliile, etc. Reproduceau sunetele naturii, unde ele încorporau armonia universală” (fișa descriptivă MNA), traducerea îmi aparține.

la actividad dinámica de las ancianas plañideras”⁶⁵⁸.

Mișcările din cadrul dansului corespund unor calcule matematice sacre și permit ca dansatorul să se conecteze cu pământul, ca simbol al stabilității și rodniciei, cu focul ca miez al pământului, miez al vulcanului, ca soare și focul sacru ce arde în sahumero, cu aerul pentru străbaterea nivelurilor de percepție și cu apa pentru accederea la starea de fluiditate.

Despre ritualuri trace, Xenophon scria: „S'étant levé, les Thraces commençaient a danser au rythme de la flûte, bondissant avec agilité, faisant des moulinets avec leurs épées; puis ils se jetaient les uns sur les autres, de sorte qu'ils semblaient se frapper a tour de rôle, et celui que avait été frappe feignait de tomber inanimé”⁶⁵⁹, mișcări ce cunosc numeroase corespondențe cu jocul interpretat de *Călușari*, numai că la traci se finaliza cu aruncarea acestora cu ardoare în săbiile ascuțite.

Dansul ca ofrandă era o manifestare a onorării zeilor, totodată aceștia sunt înfățișați dansând în codexuri, purtând clopoței la picioare, însoțiți de muzicanți⁶⁶⁰. În același timp, *Tezeu* - după înfruntarea Minotarului - alege să povestească celor de acasă uciderea acestuia prin intermediul unui dans.

Dansul este forma în care ființa se conectează cu energia divină, cu esența duală, cu lumea și cu sine. Este forma în care cuvintele poeziei prind cu adevărat viață, în mișcarea trupului și a spiritului.

Pactul este parte a oricărui scenariu ritualic al dansului. Înainte de a începe pregătirile, călușarii⁶⁶¹, în număr de 9, 11 sau 12, oameni apreciați în comunitate, tămăduitori, „se adunau la hotarul satului și se jurau pe steag”, în taină, să respecte cuvântul vătafului și cuvântul pe care îl dau în cadrul cercului, să fie disciplinați, curați trupește și sufletește; ei participau cel puțin trei ani în jocul Călușului, fără a se putea retrage. În fiecare an se relua legământul prin așezarea în cerc, legarea clopoțeilor la picioarele viitorilor jucători de către vătaf, rugăciunea și stropirea cu apă neîncepută, „privegheată”⁶⁶², la o răscruce de drumuri. Călușarii își fac Steagul (o prăjină ce avea în vârf o pânză, usturoi, busuioc și pelin, elemente purtate, de asemenea, de călușari pentru protejarea lor în timpul celor trei zile), se retrag pentru a conviețui, pentru a se pregăti spiritual în vederea vindecării celor bolanvi. Cu o noapte înainte, toți călușarii dorm în casa vătafului. Odată cu apariția zorilor, se întâlnesc la hotar, fără a vorbi, jucând de *nouă* ori, ocolindu-se steagul. Pentru jocul Călușarilor, se alegeau *nouă* jucători, dintre care purtătorul de steag și al ciomagului îndoit (simbol

⁶⁵⁸ „în mișcare (rituală) corpul țeapăn al defunctului. Imobilității teribile a cadavrului îi succede activitatea dinamică a bătrânelor bocitoare”, Patrick Johansson, 2003, p. 175, traducerea îmi aparține.

⁶⁵⁹ „Ridicându-se, traci au început să danseze după ritmul flautului, sărind cu agilitate, agitându-și săbiile; apoi ei se aruncă unii asupra altora, astfel că ei par că se lovesc prin rotație, iar cel care a fost lovit se prefăce fără suflare”, Heinz Siebert. *Tresore thraces. Sur les traces d'Apollon*. În: Art FMR, tome I, 1991, p. 157, traducerea îmi aparține.

⁶⁶⁰ Iulius E.Lips, 1964, p. 460.

⁶⁶¹ Cornelia Pleșca, „Sărbători și credințe cu dată mobilă”. În: *Sărbători și obiceiuri*, 2001, pp. 297-308.

⁶⁶² Tache Papahagi, 1979, p. 59.

falic), vătaful, era cel mai iscusit; mutul, în haine sărăcăcioase și pus pe șotii, este și cel care încheia jocul, se numea și brezaie, purta o mască cu dinți de fasole, rochie neagră; fluierașul. Călușarii erau îmbrăcați în port tradițional cu panglici cusute și purtate în diagonală, cu brâu, purtând opinci în picioare, însoțite de piteni și clopoței, ciomege în mâini și batiste la brâu. Între cetele de călușari existau confruntări ritualice dacă se întâlneau în același spațiu pentru disputarea locului. Dansul este medicină sacră, prin urmare familiile care aveau bolnavi îi scoteau în curte, îi culcau pe jos, pe rogojină, iar la căpătâi le puneau o oală cu apă, ce se muta, ca și trupul bolnavului de trei ori în trei locuri diferite, oală ce era însoțită de o găină vie căreia i se rupea gâtul la finalul jocului sau era sacrificată pentru ca sângele să se scurgă în pământ, substitut al bolii și al morții. În apogeul jocului, vătaful spărgea oala (uneori la o depărtare de *nouă* prăjini), lovea ritualic un jucător călușar ce îl substituia pe bolnav, iar acesta se alătura jucătorilor. Se foloseau usturoi, busuioc și plante curative. Călușarii jucau în jurul bolnavului și săreau peste trupul acestuia. La finalul celor trei zile de joc, călușarii participă la un ritual de purificare pentru a putea pași în cotidian, pentru a rupe legământul, nu înainte de a îngropa steagul; usturoiul și celelalte plante se împărțeau oamenilor, iar așchii din prăjina steagului erau împărțite jucătorilor, călușarilor. Din fondul arhaic s-au păstrat numeroase elemente în cultura populară; călușarii amintesc de ritualuri inițiatice, de „dansatorii cathartici”⁶⁶³. Spargerea vasului de pământ în ritualul Călușului se regăsește în obiceiul de a sparge un vas la trecerea pragului cu sicriul și de a trânti ușa de trei ori⁶⁶⁴, pentru ca mortul să uite casa în care a locuit. În spațiul transilvan, călușarii jucau în anumite momente ale anului, în care omul putea percepe taina: de Rusalii, de Crăciun, de Paște, de Anul Nou, conduși de vătaf⁶⁶⁵.

Reprezentare a refacerii timpului și înnoirii forței vitale a satului, cetele de feciori din Țara Oltului strângeau provizii de la întreaga comunitate și locuiau, între Crăciun și Anul Nou, departe de familiile lor, la o gazdă, unde bărbatul gospodar purta numele de „tată de feciori”, iar femeia de „mamă de feciori”⁶⁶⁶. Feciorii necăsătoriți trăiau după reguli bine stabilite, fiind conduși de un vătaf și purtând, în cadrul dansurilor, întotdeauna un steag⁶⁶⁷ ca simbol identitar al grupului. Ca reprezentare a dualității, în paralel cu pregătirea feciorilor, tinerele fete pregăteau, în cadrul șezătorilor, podoabele și elementele de ritual necesare desfășurării jocului și colindatului⁶⁶⁸.

Toate bunurile comunității se întorceau astfel în comunitate sub forma urărilor, a colindului și jocului din dreptul ferestrei gospodarului ce-i ospătau cu o masă de sărbătoare⁶⁶⁹.

⁶⁶³ catharsis sau „purificarea patimilor”, în Aristotel, *Poetica*, Comentariu VI, (1449b, 26-27), pp. 132-133.

⁶⁶⁴ Ion Ghinoiu, Lucian David, „Înmormântarea”. În: *Sărbători și obiceiuri*, 2003, p. 189.

⁶⁶⁵ Germina Comanici, „Sărbători și obiceiuri cu dată mobilă”. În: *Sărbători și obiceiuri*, 2003, pp. 289-299.

⁶⁶⁶ Traian Herseni, 1977, p. 6.

⁶⁶⁷ idem, p. 8.

⁶⁶⁸ idem, p. 26.

⁶⁶⁹ idem, p. 13.

Ritualul de dezlegare a cetii de feciori se încheia prin ritualul de „a bate tufa”, în interpretarea lui T.Herseni, marcând finalul vizitei sufletelor morților în comunitate, după cele 12 zile a deschiderii cerurilor, și de ritualul „arderii sălașului”, înnoirii casei prin arderea paielor pe care dormiseră în ultima vreme și prin înecarea simbolică a vătafului la o fântână, fiind răscumpărat de „mândra lui”⁶⁷⁰.

Ziua ce a urmat nopții de veghe în Cholula a continuat cu un itinerariu, timp de 9 ore, în 13 cartiere, realizându-se câte un dans în fiecare dintre aceste locuri. La sfârșitul celor 13 popasuri, participanții au urcat dealul ca o ultimă ofradă într-un loc de putere. Fiecare dans realizează o unificare a opozițiilor, dizolvându-le în dualitate, presupune traversarea stadiilor de conștiință în timpul dansului, de la bucuria împărtășită la atingerea stadiului impersonalului.

Veghea – purificarea, privegherea, starea de atenție a spiritului, așezarea în așteptare pentru înfăptuirea „cuvântului înflorit” prin dans, povestirea a ceea ce a fost și legătura totului cu tot, „cuvântul în mișcare”, bucurie și vitalitate, așezarea în cercul renovator, veghea și dansul reprezintă o puternică metaforă a existenței și a morții, în sensul plenar al înțelegerii dualității.

7.2. Matlactli (zece). Dualitatea înfăptuirii

Numărul zece asociat cu apropierea mâinilor, dualitatea înfăptuirii, lucrul și oglinda sa, avându-l ca însoțitor pe Tezcatlipoca, *Oglinda fumegândă*, simbol al meditației, al introspecției⁶⁷¹.

În cadrul tradiției, există un simbolism ce diferențiază stânga de dreapta. „con la izquierda recibes y con la derecha regalas”⁶⁷², reprezentând forma în care o persoană dăruiește și primește energia ce însoțește obiectul respectiv. Lucrurile se încep dinspre partea stângă a omului sau din partea stângă a altarului sau a temazcalului, pentru că în stânga se află inima, generatorul de energie al ființei și al spațiilor sacre, dinspre partea stângă se începe orice cuvântare în cercul ceremonial. Partea stângă este asociată părții nocturne, lunii și nopții, prin excelență, matricei, stării de meditație și introspecție. Partea dreaptă reprezintă soarele, lumina, răsăritul, starea de bucurie și celebrare. Ambele mâini – în dualitate -reprezintă dualitatea a tot ceea ce există și a tot ce este potențial.

Poemul „Oda a mi mano izquierda” („Odă mâinii mele stângi”, Jorge Hernández Campos) enumără diferitele feluri de a prelungi și de a fi ale mâinii stângi, ca cealaltă jumătate pentru sunetul aplauzelor, iar acolo unde se termină stânga, „empieza el vacio, la region del misterio, la zona inexplorada donde muchos de los que han muerto bailan como si estuvieran vivos”⁶⁷³.

⁶⁷⁰ Traian Herseni, pp. 16-17.

⁶⁷¹ Arturo Meza, 1999. p.113.

⁶⁷² „cu stânga primești și cu dreapta dai”, Cuauhtli, Xalapa, 7 octombrie 2012.

⁶⁷³ „începe golul, regiunea misterului, zona neexplorată unde mulți dintre cei care au murit joacă precum ar fi vii”, *Antologia general de la poesia mexicana: De la epoca prehispánica a nuestros días*, 2012, p. 535.

Dualitatea este configurată și în transmiterea și primirea rugăciunilor în relația om-divinitate. Reprezentările mâinilor votive îndreptate spre cer⁶⁷⁴ exprimă ruga, dar și starea de acceptare a energiei divine, așa cum reprezentări ale urechilor simbolizează zeii, care primesc și ascultă ruga oamenilor, *epekooi*⁶⁷⁵.

Prin intermediul mâinii, omul își făurește gândul, potrivit lui Hans-Georg Gadamer, omul este „conținut în mână”, ca o manifestare a spiritualului tot astfel cum universul existenței omului se oglindește în limbaj⁶⁷⁶.

7.2.1. Schimbarea chipului. Oglinda și masca

În Codexul Borbonicus (anexa 3.3.c.), Stăpânul lumii de dincolo, Mictlantecuhli, este reprezentat față în față cu Chachalmeca, esența divină a morții, ce poartă o oglindă pe piept. Este reflectarea morții prin moarte.

În același sens al transformării prin reflectare, rolul înțelepților este ca, prin plasarea oglinzii în fața oamenilor, să-i învețe să-și asume și să-și găsească un chip. Anumite persoane aveau darul de „capturar las animas en espejos”⁶⁷⁷. Privitorul și ceea ce este sau se lasă privit definesc actul de a privi, însă mirarea în fața lucrurilor se realizează doar prin „includerea terțului”⁶⁷⁸, prin intersecția privirilor. Mirarea este condiția prin care omul are acces la un alt plan, unde propria alteritate comunică identității celui alt și unde celălalt este locuit de prezența mea, în sensul dualității.

Unul dintre poeții anonimi precolumbieni au creat, poate, cel mai complet portret al înțeleptului printr-o serie de metafore „torță ce nu scoate fum”, „oglină magică prin care nețărnuita depărtare/ ți se adună în privire”, „un scris de taină”, călăuză, adunând „ca-ntr-un fagur” înțelepciunea primită prin tradiție de la strămoși, cunoscător al lumii zeilor și al lumii morții, ghicitor al secretei armonii („Înțeleptul”)⁶⁷⁹.

În Oglinda barbiliană, în concepția lui Basarab Nicolescu, înțelasă ca o poartă, spațiu de trecere dinspre contingență înspre esență⁶⁸⁰, între lumi, se păstrează „spiritul dinamic, negator”⁶⁸¹.

În plan contrar se situează portretul risipitorului de dar „Cel zămislit sub semnul florii”⁶⁸² care, neputându-și desluși propria voce, „se înăcrește, plin de fiere,/ disprețuind pe cei cu chipul/ desăvârșit și limpezit”, iar gândul și inima devin neputincioase, fără de știință, destrămate. Falsul

⁶⁷⁴ Mihai Bărbulescu, 2003, p. 171.

⁶⁷⁵ idem, pp. 168-169.

⁶⁷⁶ Hans-Georg Gadamer, 1999, p. 98.

⁶⁷⁷ „a ține captive sufletele în oglinzi”, Claudio Lomintz, 2006, p. 156.

⁶⁷⁸ Basarab Nicolescu, 1999, p. 79.

⁶⁷⁹ Francisc Păcurariu, 1973, p. 155.

⁶⁸⁰ Basarab Nicolescu, 2004, p. 30

⁶⁸¹ idem, p. 31.

⁶⁸² Francisc Păcurariu, 1973, p. 158.

înțelept „fără cumpăt”, este cel ce „acoperă cu negru firea și-ncurcă fire descurcate”, „face să se năruiască ființe-n moarte” („Falsul înțelept”)⁶⁸³.

Oglinda face parte din costumul Caprei, în ea se este descrisă lumea, în dansul Caprei se reflectă viața și timpul, aceasta fiind ucisă simbolic, moartea ei reprezentând moartea anului vechi pentru ca un nou an să se nască, asemenea Turcei, împușcată la o răscruce, îngropată simbolic prin de-mascarea turcașului și ospătată în cadrul pomenii⁶⁸⁴. Oglinzile sunt prezente pe costumele șamanilor pentru a-i proteja și pentru a reflecta lumea, a o capta⁶⁸⁵. Oglinda este cea care captează și trimite suflete din lumea nevăzută în lumea văzută, ea este acoperită la moartea unei persoane, după închiderea ochilor acesteia, ochi care au aceeași funcție de a „pune stăpânire pe sufletul unei ființe vii”⁶⁸⁶.

Devenirea ființei umane prin schimbarea chipului, adică prin efortul de a se asemui divinității poate fi identificată la vechile civilizații mexicane prin gestul înțelepților de a așeza o oglindă în față oamenilor pentru „găsirea chipului” și prin pierderea formei umane pentru a deveni compleți, în concepția șamanilor-vrăjitori prezentați în cărțile lui Carlos Castaneda. Se afirmă nevoia de maeștri autentici, cei care au vocația - pentru că strigătul însuși vine „din vocativ. Aceasta este vocea ființei, deci strigătul căderii în cosmos”⁶⁸⁷ - de a preda marile întrebări și de a susține găsirea marilor răspunsuri. Cunoașterea de sine este un exercițiu permanent în vederea înțelegerii finalității propriei vieți și evitării uneia dintre capcanele devenirii, și anume risipirea. În acest sens, alături de hermeneutica arheologică, ce se ocupă cu explorarea trecutului și a determinismelor, hermeneutica escatologică, potrivit lui Paul Ricoeur, trimite la „ordinea esențială”, ținând cont și de etimologia cuvântului grec *eschaton* care înseamnă „scop ultim”, „termen limită”⁶⁸⁸, hermeneutica, amintindu-ne de sensul de a „arăta într-o direcție”, neprecizând nicidecum ținta, ci arătând înspre o direcție deschisă⁶⁸⁹.

Omul, *anthropos*, este definit de Platon, în „Cratylus”, ca cel care examinează pe măsură ce vede, „aducerea lumii-în-sine în lumea sa, pentru că șansa lui stă în cuprinderea lucrurilor”⁶⁹⁰, modul său de a fi în lume. *Anthropos*-ul învățaturii lui Iisus este „reconcilierea polarităților”, activarea esenței masculine în femeie și a esenței feminine în bărbat, întâlnirea și asumarea celeilalte jumătăți, ceea ce face posibilă întâlnirea Celuilalt, și de aici, deschiderea posibilităților

⁶⁸³ Francisc Păcurariu, 1973, p. 160.

⁶⁸⁴ Traian Herseni, 1977, p. 53.

⁶⁸⁵ Antoaneta Olteanu, 2009, p.14

⁶⁸⁶ idem, p. 15.

⁶⁸⁷ Constantin Barbu, „Căzutul în cosmos (scormonind cu un bețigaș în excrementele unei mumii)” (prefață), Emil Cioran, *Antropologia filosofică*, 1991, p. 6.

⁶⁸⁸ Gilbert Durand, 1999, p. 101.

⁶⁸⁹ Hans-Georg Gadamer, 2000, p. 7.

⁶⁹⁰ Gheorghe Vlăduțescu, 1990, p. 52.

către *metanoia* „perceperea *non-duală* a realității”⁶⁹¹.

A se uita în oglindă înseamnă a coborî pe un nivel de identitate profund și răscolitor. Atlanții din Tula poartă în spate o oglindă, așa cum făceau *tlatoani* care călătoreau dintr-un loc într-altul. Persoana care pășește în urmă își privește chipul în oglinda pe care o poartă cel din față. „Quienes logran desentrañar en sí mismo el secreto del todo se vuelvan personas-espejos”⁶⁹².

Oglindirea la Mircea Vulcănescu vizează privitul la nivel senzorial în oglindă prin raportul asemănare-deosebire, oglindirea în „locul fără loc”, privitul în laturile oglinzii, uitatul în oglindă ca identificarea asemănării cu celălalt, oglindirea (sensul activ) și uitarea de sine în oglindă (sensul pasiv, oglinditul ca obiect), conștiința-facere și conștiința-oglindire, raportul dintre portret („fixarea în temporalitate a eului”) și oglindă („alunecarea „chipului” în oglindă”), raportul dintre „ins” și „față” până la subiecte ce vizează trecerile sau comunicarea lumilor: moartea din Orphe-ul lui Cocteau care străbate oglinda, acoperirea oglinzilor în timpul pregătirii și privegherii mortului, vederea „ca prin ghicitoră” opusă celei „față către față”.⁶⁹³

Semnificația *măștilor funerare* este legată de ascunderea, uneori anularea chipului din „lumea de aici” pentru a fi recunoscut în „lumea de dincolo” sau de vindecare a conducătorului suferind, prin purtarea măștilor ce-i reprezentau pe Tezcatlipoca și pe Huitzlopochtli, despre care meționa Doris Heyden⁶⁹⁴. **Sanctuarul de la Parța** (anexa 3.12.b.), din perioada neo-eneolitică, era templu, cadran solar și loc de ofrandă. Încăperea dedicată ofradelor este situată lângă cea a altarului, unde apare o statuie dublă ce înfățișează un cap de taur⁶⁹⁵ și un cap de femeie acoperit cu o mască rituală, asociere ce simbolizează dualitatea, masculinitatea și feminitatea în cadrul cultului fertilității și cultului morții. Forța vitală a animalului ce moare și renaște este inclusă în mască, este preluată de jucătorii ce o poartă și care instituie un nou început, așa cum focul nou renova timpul, iar spargerea ritualică a obiectelor aparținând vechii perioade făcea loc intrării într-un alt ciclu.

Măștile făceau parte dintr-un scenariu complex de înmormântare a conducătorilor din spațiul precreștin românesc, fiind identificate la Zimnicea (secolul IV î.Chr.), la Peretu (secolele III-I î.Chr.), la Popești (secolul I î.Chr.). Conducătorul era trimisul divinităților, astfel că toată structura de conducere era o oglindă a structurii cosmosului⁶⁹⁶.

Măștile din jad aveau o semnificație aparte, fiind asociate fertilității, apei, alături de

⁶⁹¹ Jean-Yves Leloup, 2008, pp. 44-46.

⁶⁹² „Cine reușește să descopere în sine secretul totului se transformă în ființe-oglinzi”, *Tula: espejo del cielo*, min.36, traducerea îmi aparține.

⁶⁹³ Mircea Vulcănescu, 1996a, pp. 105-108.

⁶⁹⁴ Doris Heyden, „La muerte de Tlatoani. Costumbres funerarias en el México antiguo. În: Estudios de cultura Náhuatl, vol.27, 1997, p. 101.

⁶⁹⁵ D. Monah, „Organizarea socială, religia și arta în epoca neo-eneolitică”. În: *Istoria românilor*, vol. I, 2001, p.180.

⁶⁹⁶ Alfredo Lopez Austin, „Religiile Americii precolumbiene”. În *Istoria religiilor*, vol.V, coord.de Giovanni Filoramo, 2008, p. 70.

obiectele de jad care s-au găsit în număr mare în inventarul funerar al nobililor și conducătorilor, aceștia fiind „on a par with the god of maize who awaited his resurrection and renewal in the waters of the underworld, inside the mythical mountain, at the center of the universe - just like maize sown in the soil”⁶⁹⁷. Jadul reprezintă apa așezată peste trupul-sămânță al mortului.

Măștile defuncțiilor poartă însemnele fluturului și cercuri mari ce acoperă urechile, cum este cazul măștii de sorginte mixtecă, realizată din aur și reprezentându-l pe zeul sacrificiilor umane și al aurarilor, Xipe Totec, identificat în Mormântul nr.7 de la Monte Alban (centru ceremonial, cetate sacră și necropolă de la finalul preclasicului din „vârful unui munte remodelat în întregime de mâna omului și acoperit cu morminte”⁶⁹⁸). Fluturile apare pe o mască din lut sau pe masca tăcerii, fluturile desenat în dreptul gurii, semnificând tăcerea lumii de dincolo⁶⁹⁹ sau renașterea sufletului, a forței vitale. „Limba îl lipsește pe om de vorbirea ei simplă și înaltă. Dar, prin aceasta, chemarea ei inițială nu amuțește, ci doar se scufundă în tăcere. Iar omul omite, desigur, să acorde acestei tăceri atenția cuvenită”⁷⁰⁰.

În morminte, precolumbienii așezau cele mai de preț obiecte, alături de cele mai prețioase metale, care - într-un mod simbolic - se întorceau în pământul-mamă și care asigurau nemurirea, metalele și pietrele semiprețioase fiind încărcate cu energie.

În spațiul moldav, jocurile în care sunt utilizate măștile zoomorfe sunt legate de ideea morții și învierii anului, cu aceeași semnificație și în spațiul mexican, unde li se mai atribuie și rol de descântec tămăduitor, vestitor și de afirmare și întărire a identității⁷⁰¹. La sfârșitul celor 12 zile dintre ani (între Crăciun și Bobotează), măștile erau distruse pentru că ele întrupau, în mod simbolic, toate energiile negative de peste an, având rol apotropaic, anunțând totodată sfârșitul vizitei sufletelor morților printre cei vii⁷⁰², prezente pe tot parcursul celor „12 zile de iarnă”, astfel că Petru Caraman leagă sărbătorile de iarnă de cultul morților și de cultul solar⁷⁰³.

Jocul Caprei comportă mai multe momente de ritual: jocul junilor îmbrăcați în portul național, moartea caprei și învierea ei de către un personaj ce interpretează vindecătorul, jocul propriu-zis al mascaților⁷⁰⁴. Practic, se realizează „transferul de puteri de la figura sacră a măștii (care, probabil, reprezenta cândva o divinitate cu virtuți fertilizatoare) către casa și bunurile

⁶⁹⁷ „Se situa la egalitate cu zeul porumbului care își aștepta renașterea și revenirea în apele lumii de dincolo, în munții mitici, în centrul universului - asemenea porumbului sădit în pământ”, citat în limba engleză, Elisabeth Wagner. *Jade - the Green Gold of the Maya*. În: Nikolai Grube, 2007, p. 69, traducerea îmi aparține.

⁶⁹⁸ Jacques Soustelle, 1982, p. 119.

⁶⁹⁹ Angelo Morretta, 1998, p. 101.

⁷⁰⁰ Martin Heidegger, 2011, p. 174.

⁷⁰¹ Emilia Pavel, 2007, p. 276.

⁷⁰² Traian Herseni, 1977, p. 92.

⁷⁰³ idem, pp. 91-92.

⁷⁰⁴ *Masquerade*, regia Cornel Gheorghiu, 2011.

gospodarului”⁷⁰⁵. Masca este *prosopon*, cea așezată înaintea chipului, „primul semn de intrare în spiritual”, în sensul în care dezvăluie, dar și arată, plasându-l pe purtător în zona ontologicului⁷⁰⁶.

Zeul invizibil, imaginea catoptrică, trimite la conștiința de sine totală, dând naștere pluralității formelor⁷⁰⁷. Prin intermediul ritualului, ființa umană participă la adevăr, activându-și propria energie, și devenind astfel o oglindire.

Oglinda nu redă imaginea eului, ci „atenția întipărită”, „privirea de întâmpinare”⁷⁰⁸, iar dacă există un chip, acesta nu este altceva decât un „suport al măștilor”, pentru că dacă există un „grad zero al fizionomiei”, acesta este moartea⁷⁰⁹.

7.3. *Matlactli ihuan ce* (11). Încercarea. Întâmpinarea celuilalt.

Numărul unsprezece reprezintă repausul înaintea ultimei părți a integrării, însoțit de Mictlantecuhtli sub forma Chalmeocatecuhtli, atribuit celor ce „han conocido o vivido el momento de la muerte y que adquirieron el poder de ver en los espejos de obsidiana”⁷¹⁰.

7.3.1. *Piatră și lemn*

Pentru omul arhaic, moartea așază piatra de temelie în viață, este motivul pentru care cele mai importante și relevante construcții reprezintă spații de transformare și de cult al morții, spații ceremoniale și de trecere în lumea de dincolo. Un aspect inversat al lumii moderne și contemporane îl reflectă ridicarea celor mai înalte clădiri pentru comoditatea vieții de zi cu zi, în timp ce morților le revin spații din ce în ce mai mici și mai discrete.

Piatra funerară este „un instrument protector al vieții împotriva morții”, piatra fixează sufletul mortului, nelăsându-l să acționeze asupra celor vii⁷¹¹, are funcție apotropaică și, de asemenea, de „sporire a vieții”⁷¹².

Civilizația lemnului din spațiul românesc (cu bisericile și crucile din lemn, cu troițele⁷¹³ din lemn pictat în culoarea cerului) și civilizația pietrei din spațiul mexican (capetele olmece, stelele din piatră, silexul și obsidianul teotihuacan, hieroglifele în piatră ale artei maya din Palenque, piatra

⁷⁰⁵ Mihai Coman, 1996, p. 46.

⁷⁰⁶ Matei Călinescu, 2004, p. 136.

⁷⁰⁷ Jean-Jacques Wunenburger, 2004, p. 215.

⁷⁰⁸ Gheorghe Crăciun, 2006, p. 31

⁷⁰⁹ idem, p. 32

⁷¹⁰ „au cunoscut sau au trăit clipa morții și care au dobândit puterea de a vedea în oglinzile de obsidian”, Arturo Meza, 1999, p. 114, traducerea îmi aparține.

⁷¹¹ Mircea Eliade, 2008, p. 232.

⁷¹² idem, p. 233.

⁷¹³ „Troița ține umbră mortului”, Melcea Paula, Calafat, Dolj, informatoare în cadrul cercetării de teren, Ștefan Dorondel, 2004, p. 162.

monumentală ce glorifică Kukulcanul de la Chichen-Itza, creația sinteză a Tenochtitlanului⁷¹⁴) nu sunt analizate din perspectiva superiorității unei culturi în fața celeilalte sau a succesiunii cronologice. Atât lemnul, ce trimite la copacul primordial, cât și piatra, ce trimite la *piatra getrix*, au conotații profunde și corespund deopotrivă Mamei-Pământ.

Bisericile nu erau gândite ca fortărețe în cazul spațiului românesc, locuitorii acestuia se refugiau în codru, iar „Biserica rămânea în urmă, ca să fie arsă și să acopere cu cenușa ei mormintele satului”⁷¹⁵.

Dincolo de kratofania pietrei, Mircea Eliade sublinia legătura pe care vechile civilizații le stabileau între duritatea materiei și divinitate, motivul fiind legat de faptul că „Nimic mai imediat și mai autonom în plenitudinea forței sale, și nimic mai nobil, nici mai înspăimântător decât falnica stâncă, blocul de granit ce se înalță cu îndrăzneală”⁷¹⁶. Fragilitatea și vremelnicia trupului acoperit de plăcile de marmură în lumea modernă reflectă, mai degrabă, efemeritatea ce se aplică chiar și lucrurilor celor mai dure: „Chiar de aș fi o piatră nestemată / Chiar de aș fi un bloc de aur pur/ Tot m-ar sfărma / Sau m-ar topi în jarul nemilos”⁷¹⁷.

În sensul înnoirii, la fiecare 52 de ani, potrivit calendarului mayaș erau îmbrăcate cu un strat de piatră cele două piramide gemene de la Tikal, situate pe axa est-vest, sugerând apariția și dispariția Soarelui. O încăpere situată în partea de sud prezintă **nouă uși** ce corespund celor nouă niveluri ale lumii de dincolo⁷¹⁸. Aici, a fost găsit și mormântul lui Nun Yax Ayin, unde apare reprezentat un zeu mai vechi al lumii de dincolo stând pe femururile umane încrucișate, purtând în mâini un cap desfăcut, ceea ce trimite la sacrificiul uman ce urma să aibă loc⁷¹⁹.

Mariano Iberico, în *La aparicion*, observa afinitățile între psihologia omului indian și piatră, în concepția căruia unde „todo es germinal”, „el hombre es hecho de piedra y se convierte en piedra”, piatra anunță reintegrarea în această materie durabilă și originală⁷²⁰.

Omul care trăia cu conștiința morții și în dimensiunea sacrului grefa în piatră vitalitatea și așeza urma existenței sale. Datoria sa era de ordin cosmic și comunitar.

⁷¹⁴ *México: esplendores de treinta siglos*, regia Gonzalo Infante, 1993.

⁷¹⁵ Lucian Blaga, 2011, p. 248.

⁷¹⁶ Mircea Eliade, 2008, p. 229.

⁷¹⁷ Francisc Păcurariu, 1973, p. 101

⁷¹⁸ Nikolai Grube, 2007, p. 229.

⁷¹⁹ Mary Ellen Miller, 1999, p. 196.

⁷²⁰ „omul e făcut din piatră și se transformă în piatră”, David Huerta, „Los cuerpos y los siglos”. În: *Artes de Mexico*, revista- libro numero 69, 2004, p. 61.

7.3.2. Întâlnirea culturilor. Întâmpinarea celuilalt.

„El Nuevo Mundo ya no es nuevo, sino viejo, según hay mucho dicho y escrito de el.”⁷²¹

José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*

„Los que no puedan entender morirán... Aquellos que entiendan vivirán”⁷²².

(Chilam Balam).

În Sierra de Zongolica, există o familie care are în casă un altar cu imagini catolice, iar sus în pod, se află reprezentările prehispanice. Ei spun că atunci când sahumă/ tămâiază altarul catolic, fumul de copal ajunge la Mero-Mero, la energia divină prehispanică, Xipe-Totec, „es enorme, todo desmembrado, en cajas, pero allí lo tiene y feliz, contento. Allí flota lo sagrado, no es muy manifiesto, pero flota”⁷²³. De aceea, „tienes que plantear en un espacio especial. No es lo que ves, sino lo que hay atrás, donde hay más mensajes. No es la imagen”⁷²⁴.

Întâlnirea culturilor, în această lucrare, nu urmărește o diacronie a reprezentărilor tanatologice în cele două spații culturale și nici o sincronie la nivelul pur comparativ, deoarece și-ar dovedi inoperabilitatea și lipsa de relevanță în acest caz, ținând cont că numim perioada precreștină în spațiul românesc ceea ce premerge secolului II p.Chr.; istoria „veche” a românilor continuă până în secolul VII p.Chr., iar în spațiul mexican, perioada precreștină se întinde până în secolele XVI-XVII p.Chr., odată cu invadarea spaniolilor și începerea creștinării. Teotihuacanul înflorea într-o perioadă când, în Europa, civilizațiile greacă și romană se stingeau. În timp ce cultura maya cunoștea o dezvoltare culturală deosebită (Chichen-Itza până în secolul al XIII-lea, când mayașii părăsesc zona în chip misterios), Europa străbătea evul mediu cu toate provocările sale, iar în spațiul românesc se conturau primele cnezate și voievodate.

Strămoșii mexicanilor de astăzi - olmecii, precum și cei care au ridicat Teotihuacanul, „locul unde oamenii devin zei”, zapotecii (cu propriile glife și temple) artizanii fini ai bronzului și ai aurului, toltecii, cruzii chichimeci (cei care au ridicat orașul Tenayupa, *orașul șerpilor* numit astfel datorită celor 138 de reprezentări ale șarpelui pe pereții piramidei), mayașii, războinicii azteci (stăpânii Marelui Podiș) - au avut o cosmoviziune unitară, cu variantele specifice zonelor de manifestare culturală, însă adevărata sinteză este realizată de aceștia din urmă⁷²⁵.

În cazul ambelor spații culturale, așa cum am menționat, peste cele două culturi s-a grefat o

⁷²¹ „Lumea Nouă nu mai este nouă, ci veche, după cum mult s-a spus și s-a scris despre ea”, traducerea îmi aparține.

⁷²² „Cei care nu vor înțelege, vor muri; cei ce vor înțelege, vor trăi”, traducerea îmi aparține.

⁷²³ „este enorm, totul dezmembrat, în cutii, dar aici îl ține și este fericit, bucuros. Aici plutește sacral, nu se manifestă mult, dar plutește”, Maestrul Tepole, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁷²⁴ trebuie să-l așezi într-un loc special. Nu ceea ce vezi e important, ci tocmai ce este dincolo, unde se găsesc mai multe mesaje. Nu imaginea contează”, Yoltetezca, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁷²⁵ Francisc Păcurariu, *Introducere la Antologia literaturii precolumbiene*, 1973, p. 23.

cultură străină, iar acest fapt a dus la o **stratificare ritualică** în care elementele păgâne nu numai că au supraviețuit, dar au sporit semnificațiile creștinismului adus în aceste spații, atribuindu-i o ipostază cosmică⁷²⁶.

Cele două forme de a „vedea” reprezentarea - cea europeană și cea prehispanică - sunt descrise de maestrul Tepole ca: „un encontronazo de los dos mundos, un mundo totalmente blanco, totalmente fino y otro mundo totalmente agresivo, totalmente lleno de plumas, nagualizado”⁷²⁷.

Pe veșmântul tradițional al chinantecas din Valle Nacional, „Árbol del escarabajo (MA LEE GUE JUO)”⁷²⁸ ca simbol al acțiunii opresive a spaniolilor este reprezentat un scarabeu, existând credința că acesta va înceta să mai fie reprezentat în momentul în care cultura indigenă își va relua forța integrală anterioară venirii europenilor⁷²⁹ așa cum „Árbol de la reconstrucción (JAO MANUO FJOU A CAEN DA JANIAN GUA UHOO)”⁷³⁰ este o reprezentare a refacerii culturii indigene „sobre las ruinas que dejaron los españoles”⁷³¹.

Cabeza de vaca și *La otra conquista* sunt filme ce dezbat întâlnirea dintre culturi, prehispanică și spaniolă, dar ca o parabolă a cuceririi, ale cărei implicații și consecințe – subînțelese în film – au fost percepute cu mult mai târziu, când au fost privite dintr-un punct de vedere mult mai profund. *Santo Luzbel* aduce în prim-plan ideea importanței mayordomiei (anexele 3.26.a -3.26.d.) în viața indigenilor, felul în care ritualul prehispanic de celebrare a energiilor divine a fost transpus în biserica catolică sub forma mayordomiei, unde Sfântul Lucifer și Sf. Mihail sunt personaje ale dualității. Există trei Sfinți Arhangheli, în concepția locuitorilor Americii Centrale - sunt trei lupte ce se dau pentru ca cel de-al treilea arhanghel Mihail să câștige. Mayordomul este corespondentul vătafului din spațiul românesc, cel ales de către comunitate pe baza a două criterii: fie „se ridică vătaf” prin puterea materială, fie „se pune” vătaf, fiind ales prin licitație sau, ulterior, prin vot⁷³².

Desigur, există și această împăcare a formelor, în cadrul **reconfigurării ritualice** (sintagma pe care o vom folosi în continuare în locul ideii de sincretism) în cadrul tradiției conchere: „Dios, las ánimas y las imágenes. Y compadritos, las **imágenes son para imaginar**. Así como es el significado de los símbolos que se ponen en el atuendo, que investigue uno que pone para presentarse antes Dios. Estos **símbolos** son los que se echan a volar, los que se trabajan. Se puede poner el símbolo de la guerra y es la guerra con uno mismo, no es la guerra afuera, es con su mismo, controlar. Cuando lleguen a un lugar y tiene un malestar con alguien, sosténgase el respeto,

⁷²⁶ Mircea Eliade, 1980, p. 246.

⁷²⁷ „o ciocnire între două lumi, o lume totalmente albă, totalmente fină și o altă lume totalmente agresivă, cu o bogăție de pene, nagualizată”, Interviu cu maestrul Tepole, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁷²⁸ „Copacul scarabeului”, María Jerónimo Santiago, 2006, p. 32, traducerea îmi aparține.

⁷²⁹ María Jerónimo Santiago, 2006, p. 32.

⁷³⁰ „Copacul reconstituirii”, María Jerónimo Santiago, 2006, p. 32, traducerea îmi aparține.

⁷³¹ „pe ruinele pe care le-au lăsat spaniolii”, idem, p. 36.

⁷³² Traian Herseni, 1977, pp. 25-26.

reconózcane, porque son compadres desde ahorita hasta que el universo de alguna manera acaba de funcionar”⁷³³.

„El Nueve Ahau habrá alcanzado su noveno año, cuando se aceptará el cristianismo
¡Ah, guardaos, itzaes! No os entreguéis del todo a vuestros huéspedes. Los devorareis. Ellos
os devoraran a vosotros también. Eso sucederá”⁷³⁴.

Chilam Balam

Vorbind despre sentimentul mitic al vieții ca „sentiment al fazelor”, Cassirer propune renunțarea la percepția exclusivă a unitarului, a constantului în favoarea întreruperilor, a momentelor critice⁷³⁵ care, implicit, provoacă o divizare a coerenței și unității sinelui prin **instituirea unei tensiuni, a unei contradicții**; orice modificare majoră implică, așadar, o tensiune care duce la nașterea unei noi viziuni. O nouă viziune a morții nu este în totalitate nouă, ea conține în sine toate celelalte viziuni anterioare suprimate „așa cum lucrul care suprimă are în sine pe cel suprimat”⁷³⁶.

Creștinismul a pătruns într-o lume în care nu exista noțiunea de „substanță” și nici de „rău”, căci se folosea, precum subtil observa Patrick Johansson, „nu binele” (*amocuali*, unde binele este *cuali*, rezultat din *tlacua*, „ce se mănâncă”, „ce este bine (de mâncat)”), unde nu exista dihotomie, căci exista dualitate, unde introducerea păcatului în lume prin gustarea din mărul interzis nu avea sens, căci mărul nu exista în Mexic, nici ideea de „păcat”⁷³⁷ (ci ideea de a greși față de sine, influențând astfel tonalul personal și pe cel colectiv), unde a cunoaște înseamnă a simți-gândi (*sentir-pensar*), „a fi” înseamnă același lucru cu „a avea”, *ser-tener*⁷³⁸, unde învățătura scrisă nu putea accede la nivelul de reprezentare și trăire a cuvântului rostit și utilizat în cântece, dansuri și ritualuri. Spaniolii au disprețuit sau au ignorat lumea prehipanică care înțelegea moartea ca *miquiztli*, iar însoțitori omului ca *nagualli*.

Mitul este înlocuit, începând cu matricea întâlnirii popoarelor, cu istoria evenimentelor,

⁷³³ „Dumnezeu, sfinții și imaginile. Iar imaginile sunt pentru a imagina. Precum semnificația simbolurilor prezente pe veșminte, să cercetați ce îmbracă o persoană când se prezintă în fața lui Dumnezeu. Aceste simboluri sunt cele care transmit, cele care lucrează. Se poate pune simbolul războiului și este războiul cu sine însuși, nu războiul exterior, ci cu sine însuși, pentru a se disciplina. Când ajungeți într-un loc și aveți o neînțelegere cu cineva, respectați-vă, recunoașteți-vă, pentru că sunteți frați de acum până ce universul, într-o anumite formă, va înceta să lucreze”, Discursul Maestrului Ernesto Cabral, Huatusco, 17 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁷³⁴ „9 Ahau (conducător) a ajuns în cel de-al nouălea an al său, când va fi primit creștinismul. Atenție, seminție itzae! Nu vă încredințați întru totul oaspeților voștri. Îi veți devora. Ei vă vor devora, de asemenea. Asta se va întâmpla”.

⁷³⁵ Ernst Cassirer, 2008a, p.219

⁷³⁶ Ernst Cassirer, 2008b, p.324

⁷³⁷ Patrick Johansson, „Miquiztlatzontequiliztli. La muerte como punicion o redencion de una falta”, <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn41/844.pdf>, consultat în data de 29 decembrie 2013.

⁷³⁸ Dr. Patrick Johansson, *Miquiztli: La muerte en el mundo náhuatl prehispánico* (curs), UNAM, Ciudad de Mexico, 4 mai 2012.

lucru ce determină o schimbare a comportamentului uman, istoria este cea căreia îi sunt atribuite calitățile poveștii sacre, „Movimiento, Omnipotencia y Fuente”⁷³⁹. Matricea întâlnirii popoarelor este cea a *joncțiunii*, a *pragului*⁷⁴⁰, un loc privilegiat și violent în contextul creării unei noi matrice, lăsând lumea veche să preia înlăuntrul său un ritm nou de manifestare a vechilor obiceiuri funerare, cu alte denumiri și alte respirații, pentru *a-i putea da un nume* ulterior.

Miturile, ritualurile și poveștile ritualice din perioada veche și-au suspendat funcția pentru a reintegra noua țesătură până la jumătatea secolului al XVIII-lea, moment în care puterea misionarilor scade, urmată de o perioadă de un secol de întărire a forței indigene și apoi de întrepătrundere a elementelor, fenomen ce s-a evidențiat la începutul secolului XX. Fiind creștinată, apoi modernizată, moartea a îmbrăcat diferite forme și i s-au atribuit diferite chipuri din secolul al XVI-lea până în secolul al XIX-lea.

Începutul creștinismului în spațiul românesc este legat de procesul romanizării din secolele II-III, când primele reprezentări ce aparțin iconografiei creștine, sunt identificate în castre. Începând cu secolul al IV-lea, religia creștină cunoaște oficial o libertate de manifestare, fapt ce grăbește procesul romanizării; din secolele V-VII se constată o prezență mai accentuată a simbolurilor creștine⁷⁴¹, determinată de altfel și de Bizanț.

Tanatofagia lui Columb și a lui Cortez se reflectă în gestul de a boteza teritoriile Anahuac. Astfel, Cortez se arată indiferent față de arderea de vii a nesupușilor, atacarea cu câini a acestora, la aruncarea în mare a mexicanilor morți, pentru că ei sunt considerați o cifră. În urma unor cercetări mai atente, s-a confirmat ceea ce Las Casas consemnase: din 25 de milioane de oameni cât înregistra Mexicul în momentul cuceririi rămăsese doar un milion în 1600⁷⁴².

Se urmărește (conștient sau inconștient), anularea oricărei individualități prin exercitarea puterii de a ucide, a ferocității în război, prin impozitele și cerințele foarte mari, prin supunere, înfometare și tratarea indigenilor ca sclavi în munca din mine. Las Casas relatează că spaniolii verificau cât de ascuțite le sunt săbiile pe azteci, despiciându-le trupurile „dintr-o singură lovitură” (Pedro Martyr, III, I)⁷⁴³.

Indigenii devin purtători ai numelor stăpânilor, întrucât li se aplicau cu fierul roșu numele celor care îi tranzacționau. Mai mult, chipurile lor erau „fețe transformate în cărți ilizibile”⁷⁴⁴. Totul pare a avea loc într-un dialog Dumnezeu catolic-colonizatorii spanioli, iar restul trebuie să se

⁷³⁹ „Mișcare, Omnipotență, Izvor”, François Laplantine, 1977, p. 55, traducerea îmi aparține.

⁷⁴⁰ Despre „fenomenul *prag*”, Arnold van Gennep, 1996, p. 160.

⁷⁴¹ Șt. Olteanu, M. Rusu, R. Popa, *Modul de viață a comunităților umane: așezări, locuințe, necropole*. In: *Istoria românilor*, 2001c, p. 91.

⁷⁴² Tzvetan Todorov, 1994, p. 125.

⁷⁴³ idem, p. 133.

⁷⁴⁴ idem, p. 130.

supună. În această schemă, terțul este anulat, este exclus.

Ceea ce este de remarcat aici este contrarierea pe care o simt vechii mexicanii vizavi de noua vorbire a spaniolilor, nu pentru că era de neînțeles, ci pentru că nu crea o legătură organică, vie, cu vorbirea strămoșilor lor. Acea etapă de liminalitate era eludată, experiența este echivalentă cu trezirea bruscă într-un cu totul alt discurs, echivalentă, în ultimă instanță, uneia dintre lumile pe care Gulliver le întâlnește.

Matricea întâlnirii culturilor se caracterizează prin câteva elemente definitorii în privința reprezentărilor tanatologice: impunerea forțată a unei alte viziuni asupra naturii și călătoriei sufletului după moarte, schimbarea locurilor de cult, modificarea ritului și a ritualului de înmormântare, iar mai târziu inițierea de ctitorii rurale (pentru dobândirea nemuririi), a reprezentării morții prin intermediul imaginii votive și picturii murale⁷⁴⁵ (ca *memento mori*), reprezentări ale martirajului, cultul sfinților și al relicvelor.

Nevoia mea de celălalt se explică prin dorința „de a satisface principiul perceperii integrale a obiectului”⁷⁴⁶ antropologiei, a omului prin excelență. Nevoia mea de celălalt este cu atât mai mare cu cât cunoașterea de sine este mai profundă, iar această învățătură, din prisma ortodoxismului, reface și prefăce ideea alterității, în sensul în care noi „sîntem una în noi” întrucât venirea lui Iisus este legată de refacerea unității⁷⁴⁷. Teologul Serghei Bulgakov afirmă că Iisus a reușit să anuleze alteritatea simplistă, distanța între „eu” și „tu”, întrucât ceea ce este „al tău” este totodată „al meu” la un nivel mai tainic, mai ascuns⁷⁴⁸.

În spațiul românesc, în perioada XIV-XVII, se opta pentru ctitorii, pregătirea din timpul vieții a locului de veci, restaurarea și aducerea de prinoase unor biserici deja clădite. Inscripția așezată pe plăcile de la intrare, de la Mănăstirea Argeș se caracterizează prin stilul direct și folosirea persoanei I ca formulă de impact a sufletului ce vorbește „dincolo de mormânt”⁷⁴⁹: „ca să fie și domniei tale ctitoria desăvârșită, ca și nouă, celor ce am trecut din această viață deșartă”, atrăgând atenția asupra faptului că orice rău ar înfăptui împotriva acestui lăcaș va fi îndreptat, de fapt, împotriva protectoarei lăcașului, Fecioara Maria⁷⁵⁰.

Consolidarea pomenirii în sânul comunității și eternizarea acestei pomeniri pe diferite căi însemna o îngrijire a memoriei defunctului, obligație ce revenea văduvelor, în general, prin doliul ce

⁷⁴⁵ A se urmări „Tipuri de reprezentare imagistică în bisericile satești din Gorj în secolul XIX”, teza de doctorat a Andreei Petra Brezan, sub coordonarea științifică a Prof.univ.dr.Lucian Boia, pentru sensul de „îmbălsămare vizuală” și de „pregătire pentru viața de apoi” pe care o are imaginea votivă, precum și „salvarea figurativă” de la uitare și disoluție a individului prin înălțarea stâlpilor funerari.

⁷⁴⁶ Gheorghiu Geană, 2005, pp. 94-95.

⁷⁴⁷ Dumitru Stăniloae, 1992, p. 14.

⁷⁴⁸ Marcel Mauss, Henri Hubert, 2007, p. 32.

⁷⁴⁹ Dan Horia Mazilu, 2008, p. 172.

⁷⁵⁰ Dan Horia Mazilu, 2008, p. 162.

traducea respectul față de imaginea răposatului și prin îngrijirea și înfrumusețarea pietrelor de mormânt, redactarea inscripțiilor și păstrarea calendarului pomenilor și praznicelor⁷⁵¹, dar și prin daruri aduse bisericilor și mănăstirilor în vederea comemorării soților lor, de la bani la case și livezi întregi⁷⁵².

Secolele XIV-XV, în spațiul românesc, reprezintă începutul desprinderii de Bizanț, dar și un „freamăt de neliniște eshatologică”, o căutare pe două registre: isihasm medieval și mistic și recuperarea unor elemente din antichitatea greco-romană⁷⁵³ într-un spațiu est-european, o „Europă fără Renaștere”⁷⁵⁴ propriu-zisă, dar cu inițiative care se observă în spațiul arhitectural, în răspândirea scrierilor datorită tiparului, schimbări în iconografie.

Există o armonioasă relație în gestul de ctitorire, între magic și religios, între arhaic și creștin, între istorie și perenitate. Relația este inaugurată de privirea celuilalt, de gestul ce confirmă existența unui chip. Ctitorul primea un chip legitimat de comunitate, una astfel existența sa de cea a strămoșilor și a celor ce vor urma, creând astfel un spațiu identitar comun.

Prin scrierile lui „Neagoe Basarab, Toader din Feldru, Miron Costin, Ioan Zoba din Vinț, Antim Ivireanul, Dimitrie Cantemir, Samuil Micu, Petru Maior”, prin verșuri, discursuri, orații, epitafuri, dar și testamente, „românii în Evul Mediu erau, prin urmare, înconjurați de *chipuri ale morții*”⁷⁵⁵. Ioan Zoba din Vinț este autorul „propovedaniilor la morți”, omilii ce caută să identifice un portret individualizat pe clase sociale și apartenențe „omul vestit sau destoinic”, „cineva care iaste singur”⁷⁵⁶ etc. Reprezentarea morții ca „dulce adormire” revine deseori în discursul de secol XVIII. Toader din Feldru consideră moartea neîndurătoare, dar fără a fi rea, întrucât aduce „odihnă omului”, fiind „o mutare din ceastă lume către o a doua lume”⁷⁵⁷. *Testamentul*, cu timpul, se înscrie în ritualul de pregătire pentru drumul spre lumea de dincolo, pentru a lăsa „socotelile încheiate” în lumea de aici, pentru a pleca împăcat cu sine și cu ceilalți. Momentul intuitiv al apropierii morții, aflarea „în slăbiciune”, în această pregătire interioară, ajunge să fie considerat o „datorie creștinească”⁷⁵⁸, o mărturisire, ajungând la structura unui rit, unei rugăciuni sau a unei meditații asupra trecerii spre alt nivel. Prin donații se asigură liniștea sufletului în cealaltă lume⁷⁵⁹.

Întregul ceremonial, „De Moldovarum exequiis” („Despre înmormântarea la moldoveni”),

⁷⁵¹ idem, pp. 167-169.

⁷⁵² idem, p. 412.

⁷⁵³ Răzvan Theodorescu, 2006, pp. 10-11.

⁷⁵⁴ idem, p. 12.

⁷⁵⁵ Dan Horia Mazilu, 2008, p. 364

⁷⁵⁶ idem, p. 365

⁷⁵⁷ idem, p. 372

⁷⁵⁸ Nicolae Mihai, „Sensibilitatea față de moarte în testamentele din Oltenia premodernă și modernă (1700-1970)”. În: *Caiete de antropologie istorică*, anul III, nr.1-2 (5-6), ianuarie-decembrie 2004, p. 128.

⁷⁵⁹ idem, p. 133.

este descris de Dimitrie Cantemir în partea a XIX-a⁷⁶⁰, pornind de la scaldă ritualică, dangătul clopotelor, veghea timp de trei zile și până la respectarea prin testament a slujbele de pomenire, atribuite ritului oriental. O nouă matrice aduce și raportări diferite la imortalitate și la strămoși. Domnitorii, boierii, iar apoi oamenii bogați îngrijeau, în timpul vieții, de persistența numelui după moarte și de faima și recunoștința publică față de neamul de origine. Pentru țărani, legătura cu strămoșii funcționa în alt registru, prin pietate și păstrarea spiritului roditor al tradiției „din moși-strămoși”. Putem vorbi despre o memorie care s-a păstrat în tradiție, în cultura populară, în viața de zi cu zi a țăranului român. El a reușit să încorporeze în fibra sa întreaga spiritualitate și s-o reprezinte în ridicarea locuinței, a bisericii și a copârșeului.

Din inventarul bogat precreștin, în secolele XVII-XVIII, rămân câteva elemente-simbol, așa cum consemnează „Călătorii străini în Țările Române”. Printre aceștia, Paul de Alep relatează ritualul de înmormântare din Moldova: „rugăciunea de iertare”, priveghiul mortului timp de două-trei zile în lumina nestinsă a lumânărilor, trasul clopotelor pentru a semnala moartea unui membru al comunității, „datina parastasului”, pe care o denumește *sabahiye*, opririle pe drumul spre cimitir, sărutul de pe urmă, dezlegarea, împărțirea pomenii la mormânt „învelite în foi de hârtie sau basmale cusute”⁷⁶¹. În timpul priveghiului de trei zile, Niccolò Barsi nota faptul că rudele sau cei apropiați mortului împart mâncare „săracilor și călătorilor”, se cântă diverse cântece acompaniate de „viori, cimpoaie, fluier, tobă, lăută cu trei coarde” precum „atunci când vor să joace”; pe drumul spre cimitir, mortul este bocit „cu glas tare” de femeile despletite care-și „zmulg părul”⁷⁶².

Priveghiul avea loc între apusul soarelui și miezul nopții, și consta în jocuri de priveghi, un joc cu măști unde participanții interpretau sufletele strămoșilor, ceea ce contravenea atmosferei de „tăcere și cucernicie” pe care o solicitau preoții în *Sinopsisul*⁷⁶³ din 1751, ce interzicea jocurile și chiotele, dar și înmormântarea sau slujirea mortului, dacă rudele acestuia practicaau aceste jocuri.

Priveghiul este un moment de ofrandă, precum veghea, în sensul în care fiecare își sacrifică somnul, comoditatea, energia, timpul pentru a înălța rugăciuni, cântece. În spațiul mexican, priveghiul durează o noapte, iar apoi, timp de nouă nopți, *novenario*, se înalță un altar și crucea de flori-substitut al mortului, în preajma căruia se rostesc rugăciuni pentru odihna sufletului.

Procesul interiorizării permanente a imaginilor tanatologice îmblânzește frica individului față de propria moarte și, în același timp, o proiectează într-un areal de sine stătător. Imaginarul tanatologic tradițional păstrează imagini, simboluri, proiecții și povestiri care necesită traducere și apropiere, în contextul în care mesajul esențial al oricărei religii este legat de *arta de a muri* și,

⁷⁶⁰ Dimitrie Cantemir, 1993, pp. 80-81.

⁷⁶¹ *Calători străini despre Țările Române*, 1976, pp. 70-72.

⁷⁶² *Calători străini despre Țările Române*, 1973, p. 77.

⁷⁶³ Nicolae Cojocaru, I, 2008, p. 552.

respectiv, de *tanatomorfoză*, în termenii lui Louis-Vincent Thomas (*Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975).

Există o istorie a rupturilor. Modernitatea și postmodernitatea experimentează ruptura nesfârșită a omului de trupul lumii, ele parcurg încă prima etapă a ritualului, fragmentează, deconstruiesc, desființează, întrucât se definesc ca divizare permanentă⁷⁶⁴ până la autonegare, ajungând la perpetuarea rupturii. Tot acest context determină scindarea ființei umane. Omul este despărțit de sine, deconectat de lume, trăiește dual, nu în dualitate, în sensul agreat în această lucrare.

Slăbirea tonalului personal și a celui colectiv, în cazul precolumbienilor, a permis schimbarea matricei. Spațiul și timpul sacru al sărbătorilor specifice (*ventenas, trecenas*) se modifică, cei care oficiază slujbele vorbesc o altă limbă, cu alte nume și istorii. Spaniolii nu au avut parte să vadă cu proprii ochi nici apogeul și nici prăbușirea multor centre aztece sau mayașe, ale căror culturi s-au stins cu ceva vreme înainte de sosirea europenilor, astfel încât aceștia au găsit vestigii părăsite sau pe cale de dezintegrare, a căror imagine, în lipsa ritualului, se apropie de abandonul asumat. Slăbirea tonalului colectiv poate fi asociată „scăderii puterii creative și chiar a instinctului de coeziune”⁷⁶⁵. Spiritul creativ și forța ce unește membrii unei comunități sunt esențiale pentru afirmarea acesteia.

Reconfigurare ritualică din secolele ulterioare momentului întâlnirii culturilor în spațiul mexican a fost cea care a susținut nu doar supraviețuirea vechilor credințe, ci și întărirea forței acestora, întrucât cu trecerea timpului, ritualul, în general, și ritualul funerar, în particular, comportă schimbări pe care contextul (social, economic, cultural, intercultural) în care se desfășoară acesta le imprimă; ritualul s-a dezvoltat în umbra sau la adăpostul catolicismului, prin îngăduința și, uneori, prin neatenția sa. În secolul al XVII-lea, presiunea spaniolilor în spațiul mexican scăzând, substratul străvechilor credințe devine tot mai vizibil. Sfânta Treime a catolicilor este, la mayașii *quiche*, Dumnezeu, Pământ și Strămoși, iar pentru cei din Nayarit, Christos este asociat Soarelui, Fecioara - Pământului, iar Sfântul Mihail, lui Venus⁷⁶⁶. Treimea a fost denumită *Mundo*, adică Lumea, „reprezentând scena tuturor evenimentelor, spectatorul lor atotștiutor, ca și leagănul și mormântul celor vii”⁷⁶⁷.

Obiceiurile românești, ceremoniile sau sărbătorile calendaristice nu au fost gravate în piatră și nici salvate în codexuri, nu au beneficiat de strădania unor istorici călugări din perioada timpurie a matricei întâlnirii popoarelor, precum s-a întâmplat în spațiul mexican. Dar această lipsă a fost

⁷⁶⁴ Matei Călinescu, 2004, passim 62-110.

⁷⁶⁵ Neagu Djuvara, 2004, p. 383.

⁷⁶⁶ Alfredo Lopez Austin, „Religiile Americii precolumbiene”. În: *Istoria religiilor*, vol.V, 2008, p. 170.

⁷⁶⁷ idem, p 171

suplinită de memoria colectivității, această moștenire identitară care a înregistrat și păstrat vie tradiția, prin stăruirea reiterării și reînnoirii sale.

7.3.2.1. Reconfigurarea ritualică

„Cristo es moreno, se dice que apareció en el cerro de alla”⁷⁶⁸

Leonardo Cruz Velazco

Transformarea reprezentărilor comportă o schemă ritualică, pentru a reconfigura sistemul intern al acestora. Ceea ce a fost până acum numit sincretism, alterare sau suprapunere simbolică, pare a fi mai degrabă o *reconfigurare ritualică* importantă, o resemnificare a tuturor simbolurilor, necesară formării unei noi viziuni asupra realității. Această reconfigurare ritualică se apropie parțial de ceea ce René Guenon numea „sinteza”, pe care o diferenția de sincretism.⁷⁶⁹

În ambele spații culturale, solidaritatea cu spiritul naturii este evidentă în reprezentarea de cult și cea tanatologică. Astfel, creștinismul cosmic specific Europei de S-E – reflectat în calendarul popular cuprinde o serie de „vechi zei păgâni îmbrăcați în haine creștine”, precum și „sfînți creștini cu atribuții specifice zeilor păgâni”⁷⁷⁰.

Imaginile religioase de origine creștină și imaginile tanatologice din biserici se realizează cu tehnicile vechilor indieni (i.e. din pene de pasăre), aducând elemente din Renașterea și manierismul european până în secolul al XVII-lea, al barocului, când religia începe să se individualizeze și să-și separe mesajul și instrumentele, născându-se astfel conștiința locală, printre ale cărei simboluri și embleme se situează și Fecioara din Guadalupe⁷⁷¹. Dintr-un alt punct de vedere, cel al lui Claudio Lomintz, nașterea statului modern mexican este legată de istoria reprezentării morții, numită „totem național” (Juan Larrea)⁷⁷², aflându-se în centrul artei mexicane moderne⁷⁷³.

Pe ruinele Tenochtitlanului, din pietrele vechii piramide se ridică o catedrală. În bisericile catolice, băștinașii aduc ofrande zeilor precolumbieni. Vechile drumuri comerciale realizate inițial de *pochtecas* se transformă în trasee și „procesțiuni” catolice, împânzindu-le cu mănăstiri dominicane.

În Biserica „Sf. Nicolae” din Densuș (anexa 3.26.f.), templu roman închinat zeului Marte, ulterior creștinat, unde se mai pot vedea și astăzi fragmente de calcar de la Ulpia Traiana Sarmizegetusa, altarul unde se slujește timp de secole la rând este o piatră romană funerară datând,

⁷⁶⁸ „Christos are pielea închisă la culoare, se spune că a apărut pe dealul de acolo”, traducerea îmi aparține.

⁷⁶⁹ René Guenon, „Simbolismul crucii”, în: *Crucea*, 1993, p. 39

⁷⁷⁰ Ion Ghinoiu, 2013, p. 95.

⁷⁷¹ *México: esplendores de treinta siglos*, regia Gonzalo Infante, scenariu Dominique Dufetel, 1993, min. 20-26.

⁷⁷² Claudio Lomintz, 2006, p. 23.

⁷⁷³ idem, p. 210.

cel mai probabil, din primele secole ale erei noastre, coloanele prezintă simboluri precreștine și pietre de mormânt romane, precum este cea a lui Longinus. În această biserică, musulmanii au recurs la scoaterea ochilor sfinților⁷⁷⁴, ca reprezentare a uciderii simbolice a acestora.

Reprezentările iadului și ale Judecății de Apoi au un impact teribil, inducând sentimentul de frică, prin imaginile murale din Capela Santa Maria Xoxoteco, din Metzquititlán, datând din secolul XVI⁷⁷⁵. Dr. arh. Juan Benito Artigas a indicat prezența elementelor mezoamericane în redarea concepției și reprezentării creștine a iadului. Imaginile vizuale extrem de puternice - ființe fără gât sau trup, guri imense de șerpi - au creat panică în rândul populației care a asistat la aducerea la lumină a reprezentărilor de către echipa de restauratori. Toate aceste reprezentări traduc teroarea instituită de spanioli și pe care băștinașii o asociau infernului catolic.

Reprezentarea Maicii Bătrâne, Mater Terra, călăuza sufletelor în lumea de dincolo devine cea care suferă sacrificiul suprem, Maica Domnului, căreia descălecătorul Dragoș îi închină o biserică; „participând astfel substanțial la instituirea cultului marianic în biserica românească”⁷⁷⁶, și aici merită amintit exemplul Mănăstirii Curtea de Argeș închinată de Neagoe Basarab slavei Fecioarei Maria⁷⁷⁷. Devoțiunea marianică este cea cu care s-au identificat ambele popoare. Tonantzin, Venerabilă Mamă a Pământului, este deseori asociată numelui Fecioarei din Guadalupe, pe care Octavio Paz o vedea ca o Mamă Universală, ca intermediară „entre el hombre desheredado y el poder desconocido, sin rostro: el Extraño”⁷⁷⁸. În Xalapa, imaginea Fecioarei protejează intrările caselor, se regăsește în atelierele de lucru, pe peretele dinspre răsărit al magazinelor și farmaciilor, pe zidurile exterioare ale străzilor, în stațiile de autobuz, în cantine. „Fecioara care a zămislit o Națiune”, cum a fost numită de regizorul Julio Bracho, este un simbol religios ce a unit ceea ce a fost separat, un simbol de ruptură totodată de străinul ce invadează spațiul precolumbian, fiind o „opозиție fecundă” în termenii lui Paz⁷⁷⁹.

„Mama Universală”, care va deveni, odată cu descoperirea agriculturii, Marea Zeiță a vegetației și a morții⁷⁸⁰, simbolizând fecunditatea și fertilitatea, este emblematică în neoliticul românesc, alături de reprezentările masculine întruchipate de Taur, de aici concluzia existenței unei „religii duale” care ar avea la bază armonizarea contrariilor⁷⁸¹. Divinitatea ce reprezenta fertilitatea

⁷⁷⁴ Informații împărtășite de Preot Alexandru Gherghel, Biserica Sf.Nicolae, Hațeg, 26 octombrie 2014.

⁷⁷⁵ „Fețele de la Xoxoteco”, expoziția organizată de Ambasada Mexicului în România în colaborare cu Universitatea Națională Autonomă din Mexic, Facultatea de Arhitectura și Universitatea Națională de Artă, UNAgaleria, București, vernisaj, 5 octombrie 2010.

⁷⁷⁶ Dan Horia Mazilu, 2008, p. 148.

⁷⁷⁷ idem, p. 150

⁷⁷⁸ „între omul dezmoștenit și puterea necunoscută, fără chip: Străinul”, Oscar Flores Torres, 2003, p. 341.

⁷⁷⁹ *México en la obra de Octavio Paz, El laberinto de la soledad*, regizor Hector Tajonar, 1988, min. 48.

⁷⁸⁰ Vasile Pârvan, 2002, p. 49

⁷⁸¹ D. Monah, *Organizarea socială, religia și arta în epoca neo-eneolitică. Religia*. In: *Istoria românilor*, 2001a, p. 176.

a devenit „spirală cu volute serpentiforme, epifania fiindu-i șarpele”⁷⁸². În spațiul mexican, reprezentări ale zeității feminine numite *Strămoașa*, bătrâna cu sânii căzuți, poartă trăsături asemănătoare lui Coatlicue, Mama aztecă a Vieții și a Morții. Pământul-Mamă „cumulează toate forțele creației”⁷⁸³ este pântecul în care morții sunt așezați „să se odihnească, să se regenereze și să se reîntoarcă, prin sfințirea Mamei telurice, din nou la viață”⁷⁸⁴.

Tensiunea ce s-a instituit între cele două niveluri de reprezentare - spaniol și prehispanic - s-a rezolvat pe un al treilea nivel, cel al reconfigurării ritualice, aceasta nefiind propriu-zis sincretism și nici juxtaupunere, întrucât nu explică și nici nu acoperă complexitatea întâlnirii popoarelor.

În spațiul românesc, pentru agricultori, mesajul cuminectării, al împărtășirii creștine, a avut un alt impact - fiind vorba despre pâinea, asociată trupului, și despre vin, sângele Domnului – decât pentru păstori, pentru cei dintâi, aceasta fiind „apoteoza, divinizarea propriei lor ocupații”, specifice cultului agrar precresștin⁷⁸⁵. Jertfa divinității agrare, jertfa bobului de grâu ce se transformă în pâine, este substituită ulterior jertfei Fiului lui Dumnezeu, altfel spus, în multe dintre colinde, „Cadrul e creștin (...), dar esența e păgână”, zeul străvechi fiind unul „generator”, principiu masculin născut din feminitatea generatoare, primordială a lumii⁷⁸⁶.

Reconfigurarea ritualică este forma prin care s-a trecut de la o denumire a unei esențe sau energii *teotl* la denumirea unui sfânt cu atribuții, însușiri sau forțe asemănătoare. Printr-un exercițiu de gândire și imaginație, putem diferenția între tradițiile precolumbiene la un nivel și religia catolică la alt nivel care se așază precum un cadru flexibil ce simulează corespondența, sistemul major, intrarea într-un sistem și cheia de înțelegere a religiozității mexicane.

Spre deosebire de alte culturi, unde *sincretismul* este forma de a trăi și descrie viața religioasă și unde elementele păgâne abia pot fi întrezărite sau au devenit istorie în arhivele etnografice, în Mexic ritualurile prehispanice sunt reiterate, ceremoniile strămoșilor se desfășoară în fața bisericilor catolice în sensul *reconquistei* spațiilor și dreptului la identitate religioasă. În locuri de putere, se practică dansul morții purtând veșmântul tradițional cu simboluri specifice codexurilor străvechi. Priveghiul și ceremonia de sfârșit de an au caracter prehispanic; zilele dedicate morților sunt ample sărbători ce au comasat cele două mari sărbători prehispanice; concepția asupra morții ca transformare are puțin de-a face cu infernul și paradisul catolic. *Persignada*, semnul crucii pe care îl fac catolicii când trec prin fața unei biserici este, pentru populația indigenă din preajma Orizabei, șarpele însuși: „El sentido de la persignada es la serpiente y ese acto se llama unir mis

⁷⁸² Virgil Vasilescu, 1995, p. 83.

⁷⁸³ Mircea Eliade, 2008, p. 273.

⁷⁸⁴ idem, pp. 273-274.

⁷⁸⁵ Traian Herseni, 1977, p. 231.

⁷⁸⁶ idem, p. 242.

labios a un lugar”⁷⁸⁷.

Bernardino de Sahagún, intenționând să identifice acele modalități de idolatrie disimulată a populațiilor precolumbiene, furnizând spaniolilor descrieri amănunțite în acest sens, cu scopul de a creștina teritoriul mexican, reușește să strângă informații esențiale ce reconstituie în mare parte sistemul de gândire și stilul de viață precolumbian, în timpul celor 40 de ani de interviuri și cercetare a modului în care indigenii s-au adaptat noului sistem de credințe. Spre exemplu, observă cum sărbătoarea „străbunei noastre”, Toci, a continuat și după ce, în locul ritualurilor străvechi, a fost ridicată Biserica „Sfânta Ana”, Toci fiind astfel identificată cu sfânta care poartă hramul bisericii respective⁷⁸⁸, iar în ipostaza de „mamă cea bună, sufletul pământului” - are drept corespondent mitic Mama Pământ⁷⁸⁹. Tezcatlipoca, cel ce s-a transformat în Tezcacuahuitl, adică „arbore al oglinzilor”⁷⁹⁰, a fost slăvit, mult timp după creștinarea spațiului mexican, în locul de cult dedicat Sfântului Ioan, iar Sahagún subliniază că scenariul este asemănător celui din trecut cu o singură excepție, și anume eliminarea jertfelor umane și a cruzimilor⁷⁹¹.

Există metamorfoze la nivelul reprezentării morții în neolitic, epoca bronzului și epoca creștină, în concepția lui Ion Ghinoiu, după cum urmează: Zeița Mamă - Zeul Tată - Fiul lui Dumnezeu, înfățișarea geomorfă-antropomorfă-antropomorfă, ritul practicat incinerare-înhumare-înhumare, arhetipuri geomorfe Pământul, Luna, pânțele - arhetipuri antropomorfe Soarele, focul, stâlpul - arhetip antropomorf crucea⁷⁹².

Sahagun este tentat să asemene pe Chicomecoatl cu zeița Ceres, pe Chalchiuhtlicue cu Iunona, pe Venus cu zeița Tlazolteotl⁷⁹³. Pentru Sahagun este mult mai comod să realizeze această comparație a zeităților aztece cu cele grecești sau romane decât să caute acele punți care să evite comparatismul. Astfel de transferuri simbolice și asocieri vor caracteriza ambele spații culturale în timpul cuceririi și după cucerire, unele menținându-se până în zilele noastre. Energia ritualică dintr-o matrice se transferă altor energii sau esențe, întărind astfel nivelul de reprezentare existent, așa cum s-a întâmplat în cazul aztecilor care au adoptat divinități din teritoriile cucerite - divinități otomi, huastece ca un ritual de integrare a spațiului în propriul context.

Cucerirea spațiului din punct de vedere economic și cucerirea religioasă prin impunerea unei alte religii sunt diferite de la un spațiu la altul. Cuceritorul nu face decât să se adapteze, în timp,

⁷⁸⁷ „Semnificația semnelor crucii este șarpele și acest gest se numește împreunarea buzelor mele”, Interviu cu Maestrul Tepole, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁷⁸⁸ Mircea Eliade, 2010, p. 194.

⁷⁸⁹ Notă de Narcis Zărnescu, Fray Bernardino de Sahagún, 1989, p. 262.

⁷⁹⁰ *Living in the Nahuatl Universe*, Federico Navarrete Linares, *Arqueologia mexicana*, *Mitos de creation*, julio-agosto 2002, volumen X, numero 56, p. 81.

⁷⁹¹ Fray Bernardino de Sahagún, 1989, p. 70.

⁷⁹² Ion Ghinoiu, 1999, pp. 182-184.

⁷⁹³ Tzvetan Todorov, 1994, p. 216.

nevoilor și descrierii matricei cucerite. În Yucatan, spaniolii au fost nevoiți să învețe limba localnicilor și numai apoi aceștia au învățat spaniola. În zona maya, a existat o inserare mai profundă a elementelor precristiane în religia creștină ce s-a impus ulterior, ajungându-se chiar la forme de „sistem religios dublu”⁷⁹⁴, așa cum observa Carrasco⁷⁹⁵.

Percepția celor două culturi, prehispanică și spaniolă, asupra naturii a fost diferită: natura ca „un organism viu”, în viziunea prehispanicilor, și natura independentă de om, feminizată și posedată, din perspectiva europeană. Merită aici să atragem atenția asupra distincției pe care Basarab Nicolescu o realizează între *natura magică*, „organismul viu, dotat cu inteligență și conștiință”, unde totul este legat de tot, „totul e semn, urmă, semnătură, simbol”, *natura-mașină*, demontabilă, care-și afirmă independența față de om, separarea de acesta, *moartea naturii*, caracteristică reducăționismului modernității; natura în viziune transdisciplinară, sub aspectul simultan al structurii ternare: natura obiectivă, subiectivă și trans-natură.⁷⁹⁶

Pădurile tropicale au fost devastate în mare parte odată cu venirea spaniolilor.⁷⁹⁷ Preoții spanioli au asociat natura diavolului, folosindu-se de reprezentări ale morții și renașterii din codexurile prehispanice pentru a adăuga elemente ale infernului catolic (d.e. gheare, coarne). În acest sens, se poate vedea reprezentarea Tzitzimitl – spirite celeste, ce patronau într-un fel cele cinci zile de veghe și reflecție, *nemontemis*⁷⁹⁸ – asociată în codexurile postcoloniale unui demon, în Codex Magliabechiano, are gheare și un șarpe ce atârna de sub rochia sa, în dreptul părții genitale (anexa 3.2.n.).

Preoții catolici au transpus catehismul pe pânze enorme pentru a fi văzut și citit de băștinași în timpul slujbei, ceea ce corespundea pictării exterioare a bisericilor din spațiul românesc, pe care preotul le explica în timpul liturghiei, ca un instrument de lectură.

Iată ce spunea Paracelsus despre *imagini*, prin ele „lumea simplă, care adesea nu știe nici să scrie, nici să citească, e condusă la exerciții spirituale și devoțiune mai mult decât de orice predică; există oameni care nu reușesc să țină minte măcar pentru o oră cuvântarea unui predicator sau nu înțeleg nimic, dar o imagine sau o pictură rămâne mult timp în mintea lor și merge apoi aproape de inimă; acestea se întâmplă mai degrabă cu imaginile dinaintea ochilor, decât cu ceea ce se citește sau se ascultă”⁷⁹⁹.

Reprezentarea are o funcție didactică, utilă celor ce nu cunosc scrisul, transmiterea prin

⁷⁹⁴ Alfredo Lopez Austin, *Religiile Americii precolumbiene*. În: *Istoria religiilor*, vol.V, 2008, p. 176.

⁷⁹⁵ idem, pp. 176-177.

⁷⁹⁶ Basarab Nicolescu, 1999, pp. 68-79.

⁷⁹⁷ „Entre el pasado y el futuro”, Patricio Robles Gil. În: *Arqueologia mexicana. Fauna. Imágenes de ayer y hoy*. INAH, 1999, Mexic, p. 6.

⁷⁹⁸ Arturo Meza, 1999, p. 284.

⁷⁹⁹ *Figuri ilustre din perioada Renașterii*, 1972, p. 259.

imagine fiind argumentul forte, implicând o serie de cunoștințe din partea comunității și o prezență a sacrului în viața acesteia⁸⁰⁰. Dar ca orice reprezentare care se instituie în ființa umană, ea reduce, limitează întregul ce-l are de reprezentat, adică și acea parte de-nerepresentat, la ea însăși.

Aztecii, prin reprezentările lor, în opinia lui Sorin Dumitrescu, au redat „înzeirea masivă și înfricoșată”⁸⁰¹, a cărei evoluție se traduce prin cumulare sau simbolizare, pe când evoluția icoanei înseamnă doar „trepte de descoperire a tainei limbajului său”⁸⁰². Sensul care îi scapă artistului Sorin Dumitrescu, dincolo de confuzia nivelurilor de realitate, este faptul că lectura codexurilor și a reprezentărilor în piatră vulcanică era condiționată de străbaterea unor etape de înțelegere, meditație și veghe, de introiecție a mesajului, care se relevă, se desfășoară în mod unic pentru fiecare în parte.

Există un Hristos de Chalma, în sudul Veracruzului, dedicat unui Christos Negru care este, de fapt, o reprezentare a lui Tezcatlipoca, cu care indigenii se identificau încă din perioada colonială⁸⁰³. Mulți dintre sfinți au trăsături specifice satului în care biserica este construită, trăsături fizice și de port, imagini ce trimit la istoria locală. În Cholula, crucea enormă, împodobită cu flori și fructe este vegheată întreaga noapte pentru a o reînnoi și a-i întări forța,⁸⁰⁴ este un ritual pe care indigenii l-au instituit în interiorul catolicismului și dincolo de el.

Devoțiunea adresată crucii este amplificată de indigeni prin așezarea acesteia la intersecția drumurilor, având un rol magic pentru tot ce pătrunde și tot ce părăsește satul sau comunitatea. În ultimă instanță, fiecare comunitate are propriul Christos și propria Fecioară, ce s-au arătat pe dealul din apropierea fiecărui sat, locuința morților și locul fertilității recoltei, așa cum observa Felix Baez Jorge în cartea sa, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y Hagiografías Populares* (Universidad Veracruzana, Xalapa, 2013), unde faimosul antropolog mexican afirmă că întregul proces de evanghelizare „es una fantasía”, iar întreaga reinterpretare pornind de la schema creștină a fost realizată pornind de la interesele proprii ale popoarelor indigene⁸⁰⁵. Precum observa Paul Westheim, „el Nazareno colonial no es una simple variante del español, sino creación independiente, obra de una sensibilidad específicamente mexicana”⁸⁰⁶.

Reconfigurarea ritualică se poate observa în cazul steagurilor ritualice utilizate în cadrul ceremoniilor grupurilor de dans mexica sau concheros⁸⁰⁷. Stindardul Mesa de Nuestra Señora de los

⁸⁰⁰ Mihai Bărbulescu, 2003, p. 174.

⁸⁰¹ Sorin Dumitrescu, 2007, p. 21.

⁸⁰² idem, p. 22.

⁸⁰³ Alfredo Delgado, „El santuario por excelencia: Otatitlan”. In: *Veracruz: fiesta viva*. tomo I, septiembre-enero 2012, pp. 17-20.

⁸⁰⁴ *Acercandose a lo Divino. Los Cruces de Chalma*

⁸⁰⁵ <http://www.uv.mx/noticias/2013/04/29/la-evangelizacion-en-la-conquista-es-una-fantasia-baez-jorge/>, consultat în data de 12 iulie 2014.

⁸⁰⁶ „Nazareneanul colonial nu este o simblă variantă a celui spaniol, ci o creație independentă, opera unei sensibilități specific mexicană”, Paul Westheim, 1983, p. 11.

⁸⁰⁷ Întrevedere cu Guillermo Irvin Vazquez Sanchez, La Mesa de Cristo de Buen Viaje, Antigua Veracruz, 26 ani,

Remedios conține o serie de elemente-simbol: cosmosul, reprezentat prin dealul sacru și cele șapte flori: patru reprezintă orizontalul, iar trei, verticalul. În partea de jos a stindardului se află Virgen de los Remedios („que sustituye a Chiconahuiquiahui, nueve lluvia”⁸⁰⁸), Virgen de Guadalupe și arhanghelul Gabriel (înlocuindu-l pe Quetzalcoatl și Chicometecoatl); San Pedro (Sfântul Petru înlocuindu-l pe Xolotl, geamănul prețios)⁸⁰⁹. Un alt element îl reprezintă *ocelotl*, un tip de jaguar, dar mai mic, reprezentând „inima muntelui” (Tepeyólotl).

Biserica din Chamula este, poate, unul dintre cele mai relevante exemple în ceea ce privește reconfigurarea ritualică. De-o parte și de alta a pereților bisericii, sfinții sunt așezați în „cutii” de sticlă, iar pe drumul spre altar, oamenii aprind zeci de lumânări de dimensiuni mici, de diferite culori, albe, verzi, roșii, negre, fiecare cu semnificația sa. Sunt aduse ofrande găini, mâncare, sticle de răcoritoare. Deși pare o biserică catolică, deși numele sfinților sunt catolici, ritualul și felul în care oamenii se conectează cu divinitatea este foarte diferit, pentru că „En el seno de la Iglesia pudo el indio reconstruir su creencia en las fuerzas que gobiernan el mundo, que traen el día y la noche, la luz del sol y la lluvia, la vida y la muerte”⁸¹⁰.

Așadar, ce fel de sincretism este oare? Ce se **transformă** în felul de a vedea lucrurile, de a le percepe, de a le explica? Schimbarea aparentă traduce desfășurarea evenimentelor de ordin religios și spiritual din Mexic, buna lor continuitate pe tot parcursul perioadei acestei întâlnire cu adânci consecințe pentru ambele culturi. Procesionile catolice sunt însoțite de personaje din mitologia prehispanică. Întrebarea este cine însoțește pe cine? Georgette Soustelle identifica în cultele și credințele din Tequila (Veracruz) „desplazamiento del culto esencial de la divinidad suprema, que se transfiera a los santos”⁸¹¹.

Félix Báez Jorge refuză ideea unui catolicism popular, pentru că punctul de referință în jurul căruia se construiește religia mexicană nu pornește de la catolicism; tradiție religioasă de origini prehispanice a cuprins catolicismul pentru a-l reconfigura⁸¹².

Datorită demantelării spațiilor ceremoniale și interdicției de a realiza propriile ritualuri, pentru a se putea manifesta, indigenii au ales calea cultelor și *mayordomiei*, constituindu-se ca alternative la religia catolică, ce s-au topit în interiorul acesteia, constituindu-se drept chei pentru

Xalapa, 22 octombrie 2012.

⁸⁰⁸ „înlocuind Chiconahuiquiahui, 9-ploaie”, idem, traducerea îmi aparține.

⁸⁰⁹ idem.

⁸¹⁰ „În sânul Bisericii și-a putut indigenul reclădi credința în forțele care au guvernat lumea, care aduc ziua și noaptea, lumina soarelui și ploaia, viața și moartea”, Frank Tannenbau, 1972. In: Félix Báez-Jorge, 2008, p. 74, traducerea îmi aparține.

⁸¹¹ „îndepărtarea de la cultul principal al unei divinități supreme, ce se transferă sfinților”, idem, p. 43, traducerea îmi aparține.

⁸¹² Sesiune de lucru cu Félix Báez-Jorge, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana, Xalapa, 3 octombrie 2012.

rezistența ideologică și, respectiv, „materias primas de una nueva superestructura, construida a partir de la religión prehispánica y del cristianismo colonial, pero distinta de ambas matrices”⁸¹³.

Semnificația ridicării unui „altar soldaților căzuți în luptă” prin care „să li se aducă în fiecare an jertfă pentru morți” constituia un gest de ocupare simbolică a teritoriului după încheierea în condiții foarte grele pentru daci a păcii⁸¹⁴; fapt confirmat prin titlul pe care și-l conferă Traian, *Dacicus* (Cassius Dio, LXVIII, 10, 2)⁸¹⁵.

Lumea geto-dacă și lumea aztecă au asimilat elemente aduse de lumea romană, de coloniștii din întregul imperiu roman, de cultele orientale (provenite din Siria, Iran, Egipt, Palestina) și, respectiv, de lumea spaniolă cu influențe africane, islamice, maure. Colonizarea a slăbit temporar vitalitatea tradiției străvechi, dar a adus și elemente noi în cutuma autohtonă din ambele spații, fără a o înlocui. În acest sens, există o varietate a practicilor funerare, a ritualurilor în perioada secolelor IV-VI, ce reflectă coexistența unor „enclave etnice”, cum le numește D. Protase, pentru ca la începutul evului mediu acestea să fie asimilate de populația autohtonă⁸¹⁶. Romanii aduc în Dacia o tradiție a obiectelor trainice din piatră, precum și din marmură, în care sunt gravate inscripții. Ofrandele în Dacia romană se aduceau în templu, în jurul acestuia, „oriunde exista un monument care conferea sacralitate locului”⁸¹⁷. Parte din ofrandele aduse la templu erau îngropate, „încredințate astfel pământului”, „rămânând pe mai departe în proprietatea divinității”⁸¹⁸.

Lucerna, lumina sau opaițul ritual era depus în mormânt ca simbol al dualității moarte-renaștere atât în mormintele de înhumare, cât și cele de incinerare din Dacia romană, alături de monede, alimente (obicei roman preluat de la greci), vase și alte recipiente din lut, talismane cu rol apotropaic⁸¹⁹, ofrande care, indiferent de forma pe care au luat-o de-a lungul timpului, și-au păstrat vie semnificația.

Lamentațiile (*trine*, la greci și *neniae*, la romani) au origine precreștină, fiind obicei practicat în Dacia romană, precedând ritualul de îngropare; ospățul funerar sub forma banchetului (*silicernium*) marca a doua naștere, unde **mortul era considerat o gazdă**, banchetul fiind un moment de zeificare a defunctului („fiecare mort devenea un zeu”)⁸²⁰.

Dedicațiile care apar pe altare au în vedere vindecarea și aducerea de prinoase divinităților, mulțumind pentru ajutorul acordat în traversarea unor pericole, întoarcerea cu bine din călătorie sau

⁸¹³ „materii prime ale unei noi suprastructuri, construite pornind de la religia prehispanică și de la creștinismul colonial, dar diferite de ambele matrice”, Felix Báez-Jorge, Arturo Gomez Martinez, 1998, p. 13, traducerea îmi aparține.

⁸¹⁴ C.C.Petolescu, *Războaiele dacice ale împăratului Traian*, In: *Istoria românilor*, 2001a, p. 706.

⁸¹⁵ idem, p. 707.

⁸¹⁶ D. Protase, *Populația autohtonă în Dacia postromană*, În: *Istoria românilor*, 2001b, p. 603.

⁸¹⁷ Mihai Bărbulescu, 2009, p. 115.

⁸¹⁸ idem, p. 116.

⁸¹⁹ idem, p. 148.

⁸²⁰ idem, p. 152.

din război⁸²¹. Reprezentarea Cavalerului Trac pe morminte semnifica eroizarea defunctului, unde calul simbolizează soarele, nemurirea⁸²², fiind cel care conduce sufletele în lumea de dincolo.

Există numeroase elemente ale religiei mithraice - ce își face apariția pentru o scurtă perioadă în imperiu, începând cu secolul I d. Chr., devenind oficială în secolul al III-lea. În ceea ce privește cultul cavalerilor danubieni, inițierea în cadrul banchetului pentru dobândirea nemuririi comporta trei etape: purificare cu sânge de berbec (sub ocrotirea lui Aries), transformarea în Miles (sub ocrotirea lui Marte) și transformarea simbolică, prin intermediul măștii, în leu (sub ocrotirea lui Heracle) devenind, astfel, nemuritor⁸²³. Berbecul a fost prezent în pregătirea comădatului⁸²⁴, când se jupuia pielea unui berbec negru și se dădea de pomană preotului, iar carnea animalului se pregătea pentru ospățul funerar.

A înțelege simbolul ca fiind un semn în permanentă dinamică și schimbare înseamnă a înțelege că, mai mult decât în oricare parte din lume ce a fost evanghelizată, **creativitatea ritualică** în Mexic este o trăsătură foarte importantă. Afirmarea necesității ritualului și a trăirii liturgice, într-un timp în care „vivimos una rebelión a escala mundial en contra del ritual”⁸²⁵, se înscriu în gesturile firești de afirmare a omenescului și de luptă împotriva dispariției acestuia, într-o lume din care sunt eliminate pe rând emoțiile, amintirile, trăirile.

Asemenea stratului de piatră cu care erau îmbrăcate piramidele, stratificarea ritualică protejează, de fapt, centrul dinspre care pleacă puterea unei întemeieri.

7.4. Matlactli ihuan ome (12)

Numărul 12 reprezintă frumusețea ce izvorăște din interiorul oamenilor, ceea ce face clare înfăptuirile acestora, pentru ca ceilalți să le poată vedea și să vadă prin ele, este sfârșitul nivelului experienței⁸²⁶. Este memoria lucrurilor înfăptuite, a celor care se înverșunează să dispară.

7.4.1. Memoria materialului

Înainte de începerea lucrului cu materialul, olarul se pregătește prin purificarea corpului și a minții, prin rugăciune. Orice gând netrebuincios adus în lucrare este imprimat materialului sau procesului de realizare. După purificare, urmează veghea, în „noaptea cea mai lungă”, când nimeni nu poate stăpâni cu adevărat focul⁸²⁷. Aceste pregătiri ne amintesc de porțelan, care este turnat într-o

⁸²¹ Mihai Bărbulescu, 2009, pp. 118-119.

⁸²² Gheorghe Enache, 2006, p. 56.

⁸²³ Dan Oltean, pp. 365-366.

⁸²⁴ Marcel Olinescu, 2004, p. 253.

⁸²⁵ „trăim o revoltă la scară mondială împotriva ritualului”, Mary Douglas, 1978, p. 20, traducerea îmi aparține.

⁸²⁶ Arturo Meza, 1999, p. 115

⁸²⁷ Paula Popoiu, 2007, p. 264.

formă-mamă (matrice) și scos după un timp de uscare. Dacă odată scos din formă, se încearcă îndreptarea lui de vreun fel cât este crud, înainte a fi supus arderii (la aprox.1200 de grade), la finalul acesteia, materialul va păstra toate încercările de a-l corecta, toate atingerile, zonele imperfecte cu care a fost scos din formă⁸²⁸. Există o memorie a materialului, cum există o memorie a parcurgerii sau neparcurgerii ritualice a treptelor existenței.

Reprezentările tanatologice implică o cercetare simbiotică, matricială, unde ritualul este parte a matricei în sensul de generator, este mediator al interacției matricelor și relația între toate matricele. Ritualul are o forță dinamică și dramatică fundamentală, permite formarea, deformarea și reformarea structurilor date și a celor construite, este continuitatea substanțială ce traversează epocile umanității; natura lumii și a ființei umane fiind deopotrivă profund ritualice. La nivelul afectiv al reprezentării ritualice, acesta creează o legătură între oameni, care-și activează energia și forța interioară necesare înțelegerii palierelor de semnificație.

7.4.2. Uitarea - adevărata moarte

„Mi-am uitat ca de moarte”

Întâlnirea cu strămoșii are loc după patru ani de la moartea persoanei, atunci când „El ciclo se cierra sobre si mismo cuando, del otro lado del río infernal, se borran definitivamente los rastros de la existencia individual”⁸²⁹, odată cu pierderea formei umane.

Materia (solidă, fragilă în același timp) este pusă în relație cu memoria, limbajul, visul, unde peren nu este nici un lucru creat, existent, unde eternitatea este „hueco azul, vibrante / En que la forma oculta y delirante / Su vibracion no apaga”, unde măsura este dată de moarte, „compas y azar de cada fragil vida”⁸³⁰ (Jorge Cuesta, „Canto a un dios mineral”).

Moartea, din punct de vedere al creativității și creației artistice „es algo que casa con nuestra **memoria**, con nuestro imaginario, con nuestros deseos, como una pieza que faltaba en un rompecabezas, sabíamos que faltaba, pero no sabíamos como era hasta el momento cuando la **tapamos con una obra**, con una canción, una película, una escultura, una frase, en este momento toma su lugar, estamos completos. El arte nos completa, el arte sigue recuperando piezas que nos faltan”⁸³¹.

⁸²⁸ Conversație particulară cu Valeria Voicu, grafician și ceramist, 17 iulie 2014.

⁸²⁹ „Ciclul se închide asupra lui însuși, din cealaltă parte a râului lumii de dincolo, se șterg definitiv trăsăturile existenței individuale”, Christian Duverger, 1986, p. 112, traducerea îmi aparține.

⁸³⁰ „gol albastru, vibrant, / În care forma ascunsă și delirantă / Vibrația sa n-o stinge”, „busolă și întâmplare a vieții noastre fragile”, *Antologia general de la poesia mexicana: De la epoca prehispanica a nuestros dias*, 2012, p. 415, traducerea îmi aparține.

⁸³¹ „este ceea ce se unește cu memoria noastră, cu imaginarul nostru, cu dorințele noastre, ca o piesă ce lipsea dintr-un puzzle, știam că lipsea, dar nu știam cum era până în momentul în care o așezăm într-o operă, într-un cântec, într-un film, o sculptură, o frază, în acel moment își găsește locul, suntem compleți. Arta ne completează, arta continuă să

7.5. *Matlactli ihuan yei* (13). Rodul sub timp

Acest număr este legat de ciclurile astrelor și de gestația ființei în pântecul matern, de timpul vieții umane până la închiderea unui ciclu, moment în care omul dă roade, lasă semințe și urme pe pământ⁸³².

7.5.1. *Nodurile și timpul*

„Am aproape cincizeci de ani. E vârsta
la care cumpăna poate fi/este desăvârșită”

Irina Petraș

Cultului solar și cultului lunar din timpurile străvechi i s-au suprapus două mari sărbători creștine: Crăciunul (solstițiu de iarnă) și Paștele (echinocțiu de primăvară). Perioada începutului de an în vechiul calendar popular românesc este 1 februarie - 8 martie, este perioada renașterii, când bătrânul an este înlocuit de tânărul an⁸³³. Sunt momentele de înnoire a ființei și a timpului, de retrăire a momentului de criză, a desprinderii luminii de întuneric, tensiune pe care o străbat întreaga fire și ființă în fiecare zi și care se amplifică la nivel cosmic odată cu împlinirea timpului, îmbătrânirii sale, slăbirii legăturii cu eternitatea.

Crăciunul reprezenta, în satul tradițional românesc, anul nou și nu data de 1 ianuarie, când se reiterea uneori „îngroparea anului vechi” prin tragerea clopotelor⁸³⁴.

Dacă în spațiul creștin ortodox, timpul se sfârșește prin rularea, înfășurarea pânzei timpului de către îngeri, îndeobște reprezentați însoțiți de Sfinții Arhangheli Mihai și Gavril, în „Cântecul aztec pentru Zeița Mamă”, slobozirea sulitelor și atingerea zeilor, este urmat, de sfatul următor: „așezați între mâinile/ Zeului timpului/ Ale vechiului zeu,/ Umbra care va veghea asupra lui”⁸³⁵. Este reprezentarea înfășurării timpului, a sfârșitului său.

Lumea însăși înseamnă timp, desfășurarea eternității, pe când eternitatea poate fi înțeleasă ca un „timp înfășurat”⁸³⁶, ce instituie, grație comunicării prin intermediul energiilor cu aceasta, șansa urcușului, a mișcării, a transformării.

Sfârșitul timpului, în mitologia românească, înseamnă încetarea ploilor și vremuri de secetă, apropierea Soarelui de Pământ, pârjolirea rodului, foamete și semn că pruncul va plânge, nenăscut

recupereze piese care ne lipsesc”. Interviu cu scriitorul Carlos Manuel Cruz Meza, Xalapa, Veracruz, 24 octombrie, traducerea îmi aparține.

⁸³² Arturo Meza, 1999, p. 116.

⁸³³ Cornelia Pleșca, „Sărbători și obiceiuri cu dată mobilă”. În: *Sărbători și obiceiuri*, 2001, p. 290.

⁸³⁴ Traian Herseni, 1977, p. 16.

⁸³⁵ Octavian Paler, 2010, p. 16.

⁸³⁶ Theodor Codreanu, 2001, p. 36.

fiind încă, precum și prorocirea unui profet fals numit Antihârț⁸³⁷.

În filmul lui Juan Carlos Rulfo, „Del olvido al no me acuerdo”, realizat de fiul scriitorului Juan Rulfo, diavolul își întreabă interlocutorul cum vede lumea. „Como siempre”⁸³⁸ i se răspunde, dar diavolul îi răspunde că fiecare zi este diferită, „cada día que va pasando das un paso a la sepultura, por eso no es el mismo”⁸³⁹. Fiecărei zile îi este atribuită o energie, un chip, în spațiul mexican (de la *cipactli* (caiman) atribuit numărului 1 și care reprezintă stabilitatea, întemeierea, pământul, până la *xochitl* (floarea), atribuită celei de-a 13-a zi din luna prehispanică de 20 de zile, simbol al împlinirii lucrurilor. În spațiul românesc, fiecare zi are o forță și un sens atribuit, astfel că luna este zi de întemeiere și începere a lucrurilor, iar Sâmbăta este ziua morților, când rodul casei se împarte cu moșii din lumea de dincolo, iar Duminica este timpul rugăciunii, al primenirii pentru sărbătoarea întregii creații.

În fiecare clipă, timpul însuși este redefinit prin raportarea la moarte, astfel „timpul trebuie gândit, în mod original, pornind de la acest fapt-de-a-trebui-să-fii care este și fapt-de-a-trebui-să-mori”⁸⁴⁰, o viață trăită cu conștiința morții, ritmată de meditația asupra sensului existenței.

Timpul moare și renaște, se întoarce în cicluri, regenerând în fiecare an. În San Carlos (Tabasco), schimbarea anului are loc prin arderea simbolică a anului vechi, reprezentat ca un bătrân ce va fi sacrificat prin aruncarea în foc. Copiii și tinerii confecționează o păpușă pe care o plimbă înainte de miezul nopții de 31 decembrie spre 1 ianuarie pe străzi pentru ca lumea să-și ia rămas bun de la vechiul an, unii participanți la acest traseu se îmbracă în negru, întruchipând văduvele, dând astfel aspectul unui cortegiu funerar⁸⁴¹.

La români, moartea anului vechi este simbolizată printr-o mască. Transformarea și renașterea anului survin din forța animalului reprezentat în momentul morții sale, forța vitală ce ia drumul măștii, se ascunde, se închide în mască⁸⁴² pentru a se activa în momentul jocului, precum Turca (preluând ciocul berzei, coarnele cornutelor, blana iepurelui, penele găinilor), dualitatea feminină a taurului⁸⁴³, născută în timpul solstițiului de iarnă și ucisă în mod violent pentru a renaște⁸⁴⁴. De asemenea, reînnoirea anului avea loc între Crăciun și Bobotează, cele 12 zile simbolizând cele 12 luni ale anului; în noaptea de Crăciun se ardea fără oprire „bușteanul

⁸³⁷ Marcel Olinescu, 2004, p. 396.

⁸³⁸ „Ca întotdeauna”, *Del olvido al no me acuerdo*, 1999, traducerea îmi aparține.

⁸³⁹ „fiecare zi ce trece este un pas spre groapă, de aceea nu e la fel”, *Del olvido al no me acuerdo*, 1999, traducerea îmi aparține.

⁸⁴⁰ Emmanuel Lévinas, 1996, p. 73.

⁸⁴¹ Miguel Angel Rubio, 1995, Mexico, pp. 273-274.

⁸⁴² Grigore Leșe, 2013, p. 120.

⁸⁴³ Traian Herseni, 1977, pp. 10-11.

⁸⁴⁴ Ion Ghinoiu, 2003, p. 152

Crăciunului”⁸⁴⁵. Veghea focului făcea posibilă trecerea spre un nou an prin ardere, purificare, pregătirea sufletească pentru un nou început.

Conducătorii prehispanici distrugau ritualic vechea lume cucerită pentru a instaura una nouă. Care era rolul ritualului? Dincolo de marcarea unui nou început și instaurării ordinii, „rituals ensured that people did not destroy the balance of creation, but kept it alive with symbolic recreation and sacrifice”⁸⁴⁶. Această înnoire a lumilor se reflectă și în concepția mayașă a ceremoniei de 52 de ani, precum în viziunea aztecă a *toxilmolpilia*, sfârșitul lumii trebuia evitat, fapt pentru care se sărbătorea Focul nou, în spațiul românesc, Focul viu, aprins după Rusalii, este cel ce reînnoia și stimula energia fertilității, legătura anului, moartea Soarelui vechi și nașterea Soarelui nou. Energia focului, Xiuhtecuhtli, are ca emblemă un fluture de obsidian, sugerând renașterea prin sacrificiu. Xiuhtecuhtli corespunde lui Curicaueri, „Marele Foc”, esența divină primordială ce a dat naștere tuturor celorlalte energii divine; fiul acestuia este Soarele care moare în fiecare zi pentru ca un alt Soare mai tânăr să apară pe cer. El străbate toate cele trei niveluri, având pentru fiecare nivel câte o formă.⁸⁴⁷ La începutul sărbătorii, focurile sunt stinse, se sparge vesela (precum în spațiul românesc, unde moartea este asociată spargerii oului de Paște, spargerii unui vas în momentul scoaterii mortului din casă sau spargerii Călușului). Vasul de ceramică spart în mod ritualic, alături de „pietrele înroșite sau afumate” și cățuia dacică sunt posibile elemente regăsite în inventarul funerar specific primului mileniu al creștinismului pe teritoriul românesc⁸⁴⁸.

Timpul se poate opri în orice moment la terminarea unui ciclu, după 52 de ani, lucru reflectat azi de mexicanii prin gestul ridicării temazcalului, prin nopțile de veghe ce preced dansurile de origine prehispanică, prin ceremoniile în care sunt invocați și onorați strămoșii în ambele spații culturale.

Ființa umană se transformă, așa cum timpul se transformă. Acesta se reînnoiește la fiecare 52 de ani, când lumea ardea 52 de trestii⁸⁴⁹, ritualul incinerării și regenerării ființei. Pochteca mi-a împărtășit ceremonia realizată de o femeie în vârstă de 52 de ani. Aceasta a realizat un desen mare în formă de cochilie de flori, aprinzând în centrul acesteia focul renovator. În foc a așezat treptat lucruri și obiecte, precum și haine ce proveneau din perioada copilăriei până în ziua respectivă a împlinirii celor 52 de ani.

⁸⁴⁵ Adrian Fochi, 1976, p. 36.

⁸⁴⁶ „ritualurile garantau faptul că oamenii n-au distrus echilibrul creației, ci l-au menținut viu prin re-creație simbolică și sacrificiu”. Nikolai Grube, 2007, p. 292, traducerea îmi aparține.

⁸⁴⁷ Yolotl González Torres, Juan Carlos Ruiz Guadalajara, 1995, pp. 54-55.

⁸⁴⁸ Liliana Trofin, „Fundamente spirituale geto-dace în creștinismul românesc”. In: Adina Berciu-Drăghicescu, Liliana Trofin, Emil Tîrcomnicu, 2005, p. 10.

⁸⁴⁹ Patrick Johansson K., *La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica*, *Estudios de Cultura Nahuatl*, no. 43, enero-junio 2012, p. 86.

„Timpul și drumul se împleteau, erau un fir țesut pe o pânză”

Grigore Leșe

Axkan-nikanka înseamnă „aici și acum”, un concept foarte important al cosmoviziunii prehispanice. Invocarea celor patru zări și a centrului rotitor, alături de a șasea și a șaptea direcție Sus-Jos, Tloque-Nahuaque, începe cu aceste două cuvinte ***axkan-nikanka***, un singur concept.

Timpul creștin, în viziunea Părintelui Stăniloae, devine o șansă de răspuns a omului la chemarea lui Dumnezeu, o șansă de împlinire, în ultimă instanță⁸⁵⁰. Există două feluri de a muri, iar acestora le corespund două feluri de a învia, de a se naște din nou, lucru ce are loc doar la răscrucea zenitală, doar „dacă te naști de sus”⁸⁵¹, în sensul posibilității, devenirii, în sensul prezentului, a unui *aici și acum* permanent, deoarece „*Vine vremea și acum este*”.

Reprezentarea mișcării este una paradoxală, ca dubla săgeată a timpului, unul dintre vârfuluri este îndreptat spre moarte și altul spre viață, ca eternitate, ființa umană fiind creată „pentru eternitate”, potrivit înțelegerii Părintelui Dumitru Stăniloae⁸⁵².

Legătura între moarte și cunoaștere, în opinia lui Carlos Andres Moreno (Ollin), ține de închiderea și deschiderea de cicluri (etape), a permite ca vechiul ciclu să moară și a păstra doar cunoașterea ce te ajută să urci pe următoarea treaptă, următorul nivel; pentru el, acest lucru este asemenea „*malinalli*, la hierba que permite que una parte muera para que reverdezca la otra”⁸⁵³.

7.5.2. Strămoșii

Moartea, în concepția prehispanică și tradițională românească, nu este naturală, are o cauză magică. Mortul continuă să trăiască, fiind îngropat sub vatră (sub prag), fiind îngrijit, asemenea celor vii. Are locul său, somnul, odihna de care are nevoie. Morții devin strămoși (locul lor fiind Teocolhuacan), adică cei care dăruiesc viața și cunosc misterul morții, căci au traversat puntea de neînțeles pentru lumea de aici. Urmele lor pământești - craniul și oasele - sunt purtate mai departe, fiind prezente printre cei vii cu rol apotropaic în caz de secetă, război și alte calamități.

Pentru a primi înțelepciunea strămoșilor, călătoria în anumite spații de putere, cum ar fi deșertul, era necesară ca o întoarcere la începuturile creației și ale timpului, însemna a fi contemporan cu strămoșii pe care îi moștenești⁸⁵⁴. Străbunii sunt: „los que nos construyeron, nos

⁸⁵⁰ Theodor Codreanu, 2001, p. 36.

⁸⁵¹ André Scrima, 2010, p. 41

⁸⁵² Theodor Codreanu, 2001, p. 39.

⁸⁵³ „*malinalli*, iarba (nota tr. răsucită) ce permite ca o parte să moară și să înverzească alta”, Interviu cu Carlos Andres Moreno, Xalapa, Veracruz, 22 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁸⁵⁴ Elisa Ramirez Castañeda, „Sobre los pasos de los ancestros”. În: *Arqueologia mexicana*, Vol. VI, nr.34, nov.-dec.1998, p. 64.

formaron, nos generaron, los que nos van a seguir cuidando. Platique con ellos! Aquí se quedan las lucecitas, tanto las que se encendieron, como las que no se encendieron son luces de poder con toda buena voluntad de ustedes, de los presentes y de los ausentes, que no podían llegar, que van a llegar mañana y los que se han adelantado. Aquí esta la fuerza de todos ellos.⁸⁵⁵

Mayașii din Chiapas credeau că strămoșii au un rol esențial în problemele legate de fertilitate, agricultură și familie. Urnele funerare zapotece reprezintă persoane cu ochii închiși, care poartă simboluri ale agriculturii, Pitao Cozobi (Convento Santo Domingo, Oaxaca). Potrivit concepției huichol, există morții inițiați, strămoșii, „la vida de la luz y la vida de la oscuridad”, **tukari y tikari**⁸⁵⁶.

Comunitatea, în concepția tarască, este locuită de vii, de morți și de energii divine; ființa umană își are originea divină în strămoșii ce s-au născut din cenușă, iar scopul pe acest pământ ar fi de a împlini uniunea cu divinul, cu care lumea oamenilor „forma un pueblo divino”⁸⁵⁷.

Cimitirul, în sensul său etimologic de „locul unde ei dorm”, *koimeterion*, implica o legătură strânsă între vii și morți. Cei din urmă mergeau înspre odihna de veci, co-existau într-un spațiu comun, bine definit. În același sens, altarele în mayașă sunt denumite *waybil* „locul de odihnă”, locul în care locuiesc strămoșii, alături de zei, dar și locul în care ei sunt invocați și treziți pentru a-și manifesta puterile⁸⁵⁸. În anumite spații, există altare cu nișă ce înfățișează diferite personaje funerare, acestea veghind și asistând la viața celor vii. Pentru a duce la bun sfârșit și pentru a i se îndeplini o anumită dorință sau pentru a cere mâna unei femei, anumite comunități mayașe le cer strămoșilor, prin vizita la cimitir, sprijinul sau permisiunea, fiind invocați să participe în evenimentele cruciale ale vieții de familie, începând cu întemeierea acesteia.⁸⁵⁹

⁸⁵⁵ „cei care ne construiesc, ne formează, ne generează, cei care vor continua să ne poarte de grijă Vorbiți cu ei! Aici rămân luminile, atât a celor ce s-au aprins (fiecarui suflet invocat îi corespunde o lumânare ce are propria forță și prezență în cadrul ceremoniei; cea care arde până aproape de finalul ceremoniei este cea care este cea mai prezentă n.tr.), cât și a celor ce nu s-au aprins sunt lumini de putere cu întreaga dvs. voință, a celor prezenți și a celor absenți, care n-au putut ajunge, care vor ajunge mâine și a celor care au întârziat. Aici este forța tuturor acestora.”. Maestrul Ernesto Cabral, Huatusco, 17 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁸⁵⁶ „viața luminii și viața întunericului”, Johannes Neurath, „Momias, piedras, chamanes y ancestros: Un estudio etnohistorico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar”. In: Lourdes Baez Cubero, Catalina Rodriguez Lazcano, 2008, pp. 23-24, traducerea îmi aparține.

⁸⁵⁷ „formează un popor divin”, Augustin Jacinto Zavala, 1988, pp. 18-19, traducerea îmi aparține.

⁸⁵⁸ Nikolai Grube, 2007, p.270

⁸⁵⁹ Mario Humberto Ruz, „Vidas y muertes plurales. *Thanatos y comunitas* en el mundo maya contemporaneo”. En: *Culto funerario en la sociedad maya...*, 2004, p. 550.

7.5.3. Recapitularea. Epitaful

Scrierea propriului epitaf poate fi un exercițiu profund de meditație asupra vieții, în care să se concentreze definiția unei vieți, identitatea pe care o dezvăluim trecătorilor. Xavier Villaurrutia scria: „Duerme aquí, silencioso e ignorado,/ el que en vida vivió mil y una muertes./ Nada quieras saber de mi pasado./ Despertar es morir. ¡No me despiertes!”⁸⁶⁰. A parcurge sau a desfășura timpul vieții pentru scrierea unui epitaf este unul dintre sensurile din poemul „Antiepitafio”, un epitaf în căutarea epitafului: „Aqui yace/ Uno que vivio buscando sin tregua/ La mejor inscripcion para su losa funebre”, precum „tarea mas imporante/ de su vida”⁸⁶¹ (Jaime Garcia Terres).

Momentul de recapitulare a existenței - de păstrare a momentelor revelatoare, importante pentru noi și reverberante pentru alții - are loc într-un moment al conștientizării existenței ca o spirală de cicluri ce se închid pentru ca altele noi să se deschidă.

⁸⁶⁰ „Se odihnește aici, tăcut și uitat, / Cel care în viață a trăit o mie și una de morți. / N-ai vrea să știi nimic despre trecutul meu. / A te trezi înseamnă a muri. Nu mă treziți!”, *Antologia de la poesia mexicana*, 2012, p. 429, traducerea îmi aparține.

⁸⁶¹ „Aici zace / Unul care a trăit căutând neîncetat / Cea mai bună inscripție pentru lespedea sa funerară”, „îndatorirea cea mai importantă/ a vieții sale”, *Antologia de la poesia mexicana*, 2012, p. 560, traducerea îmi aparține.

Capitolul VIII. Porțile (ne) lumești

Există o poveste specifică spațiului cultural mexican relaționată cu Mictlantecuhtli⁸⁶², Domnul Transcendenței și al Eternului Surâs, în prezența căruia ne formăm ca ființe umane. *Ixhuetzquiliztli*, surâsul în nahuatl, „es muy importante porque *huetzca* es reír, la sonrisa es diferente, es „la risa del ojo (...) el amor tiene que regresar (*mocuepa*) a la sonrisa, como la sonrisa fuera el manantial. Los indígenas sonríe mucho, no ríen, porque la risa es ofensiva”⁸⁶³. Primul om care apare în fața lui Mictlantecuhtli, întrebând fiind ce îi oferă, îi răspunde că-i va da o mână pentru a putea munci cu cealaltă. Al doilea om îi oferă cele două mâini, pentru a lucra cu picioarele, al treilea om, picioarele, pentru a lucra cu mâinile; ultimul îi oferă inima sa și gândurile sale. Pe primii trei, Mictlantecuhtli i-a trecut de partea dreaptă, iar pe ultimul de partea stângă, de partea conștiinței.

Într-un sens profund asemănător este interpretarea pe care Nicolae Steinhardt o face îndemnului „Dăruind vei dobândi”, „nu din prisosul, nu din puținul tău, ci din neavutul tău, din ceea ce îți lipsește. Dăruind altuia ce nu ai - credință, lumină, încredere, nădejde - le vei dobândi și tu”⁸⁶⁴.

Energiile divine, cei vii și cei morți comunică printr-un drum șerpuitor, identificabil în codexuri și în construirea coridoarelor interioare ale edificiilor importante ale culturii maya⁸⁶⁵. Calea rătăcită, reprezentată pe stâlpii tradiționali românești, sugerează faptul că pribeagul „locuiește o vreme calea” sau că „se adăpostește într-o călătorie”, după expresia lui Paul Drogeanu.⁸⁶⁶ Călătoria este destinată doar celui mai tânăr dintre cei trei fii de împărat, deoarece doar el are puterea de a lăsa: „el bienestar,/ Las cosas calidas, los sitios tranquilos” / „Para luchar hay que salir al frio,/ Aceptar las derrotas, peligrar, ser mas/ Para los demas que para si mismo”⁸⁶⁷. Călătoria are caracter renovator, în sensul transformării gândurilor și a întregii ființe: „Es como el Sol, camina al norte, al sur, la lluvia que viene, los años que pasan. Estamos parte de todo esto. Hay diferentes formas de viajes, pero todos te renuevan y te transforman”⁸⁶⁸.

⁸⁶² Poveste împărtășită de maestrul Tepole, 1 noiembrie 2012, Ixhuatlancillo, Veracruz.

⁸⁶³ „este foarte important, deoarece *huetzca* înseamnă a râde, surâsul e diferit, este *râsul ochiului* (...) dragostea trebuie să se întoarcă la surâs, ca și cum surâsul ar fi izvorul. Indigenii surâd mult, nu râd, pentru că râsul este ofensiv”, Interviu cu dr. Patrick Johansson, cercetător științific gradul I, UNAM, Ciudad de México, 13 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁸⁶⁴ Ofelia Văduva, 1997, p. 77.

⁸⁶⁵ David Freidel, Charles Suhler, „Visiones serpentinatas y labirintos mayas”. In: *Arqueologia mexicana*, vol. VI, nr.34, nov.-dec.1998, p. 28.

⁸⁶⁶ Ion Pogorilovschi, 2001, pp. 130-131.

⁸⁶⁷ „tihnă/ Lucrurile călduroase, liniștitele încăperi”/ „pentru a lupta trebuie să ieși în frig/ Să înfrunți înfrângerile,/ pericolul, să fii mai mult/ Pentru ceilalți decât pentru tine însuși”, „Oda al miedo”, Miguel Guardia. In: *Antología general de la poesía mexicana. De la época prehispánica a nuestro días*, 2010, p. 552, traducerea îmi aparține.

⁸⁶⁸ „Este precum Soarele, călătorește spre nord, spre sud, precum ploaia ce cade, anii care trec. Suntem parte din toate acestea. Sunt forme de a călători, dar toate te reînnoiesc și te transformă”, Interviu cu Isaac Antonio Gutiérrez Bonilla,

8.1. Moartea ca inițiere

„să trăiești din moarte, să mori din viață”

Heraclit

Perioada liminală a inițierii **eroului** de basm, a **ucenicului** și a **mortului** în lumea de dincolo - așa cum a fost descrisă de Arnold van Gennep și de Victor Turner – aparține ambivalenței, cunoscând o dublă deschidere: către o perioadă trecută și către cea-care-va-să-fie. Cel ce e pe cale să se inițieze nu este nici viu, nici mort, „Neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremony”⁸⁶⁹, neofitul reconfigurând relația sa cu lumea prin trecerea la noul statut.

Vârsta eroului de basm este cea pregătită pentru a se rupe de copilărie și de locul natal, pentru a tăia, în mod simbolic, cordonul ombilical, spre a căuta sensul vieții și al morții. El este ajutat de călăuze, animale cu rol psihopomp totodată (i.e. calul, pasărea), care îi arată drumul spre cealaltă lume. Calul însoțește soarele, iar alteori este cel care sprijină renașterea naturii prin dedublarea sa în „cuplul cailor (și călăreților) gemeni”, amintind de călăreții geto-dacilor, călăreții danubieni⁸⁷⁰.

Inițierea are loc, deseori, în prezența unui maestru care „nu-și caută ucenicii”, aceștia îi sunt arătați printr-un vis sau printr-o prevestire.⁸⁷¹ Maestrul don Juan, din cărțile lui Carlos Castaneda, începe astfel o lecție importantă prin care explică ucenicului faptul că ceea ce știe deja și vede reprezintă o simplă descriere a lumii și că trebuie să exerseze „oprirea dialogului interior” pentru a avea acces la „vedere”.⁸⁷² Stadiul desprinderii pentru a trece într-un stadiu superior este echivalent cu părăsirea „pântecului vechii tale lumi”⁸⁷³ și găsirea forței necesare aderării la noua lume, la un nou tip de cunoaștere.

Toate aceste desprinderi, renunțări sau suspendări ale prejudecăților îl pun în pericol pe cel care se angajează pe acest drum întrucât nu mai deține controlul asupra vieții sale, asupra a ceea ce i se poate întâmpla, este „lăsat pradă puterilor divine ori demonice”⁸⁷⁴.

Mortul este tot un ucenic în lumea obstacolelor de dincolo, tocmai de aceea este inițiat sau îndrumat prin „Cântecul Zorilor” și prin bocet. Prin pierderea comuniunii cu energiile, trupul

Xalapa, 6 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁸⁶⁹ „Nici aici, nici dincolo; nici una, nici alta dintre pozițiile atribuite și instituite prin lege, obicei, convenție sau ceremonie”, <http://www.liminality.org/about/whatisliminality/>, consultat în data de 17 iulie 2013, traducerea îmi aparține.

⁸⁷⁰ Mihai Coman, 1996, p. 55.

⁸⁷¹ Carlos Castaneda, 2005, p. 253.

⁸⁷² idem, p. 259.

⁸⁷³ idem, p. 66.

⁸⁷⁴ Mircea Eliade, 1992c, p. 19.

omului a căpătat grosime și astfel n-a mai avut acces la lumea duhurilor⁸⁷⁵.

Don Juan, fiind martor la moartea fiului său, Eulalio, a refuzat să privească moartea precum ceilalți și a ales „să-și schimbe ochii”, să vadă cum viața personală a acestuia se dezintegrează, „ca o ceață de cristale, pentru că acesta e modul în care viața și moartea se amestecă și se răspândesc”⁸⁷⁶.

8.1.2. *Lepădarea de obișnuit. Timpul deschiderii și al vederii*

„Treji fiind, ei dormeau”

Heraclit

Memoria ancestrală poate fi activată printr-o schimbare profundă cauzată de o **criză interioară** sau printr-un șoc puternic ce vine din afară. Această tensiune solicită crearea unui simbol reconciliator, unificator al stărilor contradictorii între ceea ce suntem obișnuiți să vedem/ să știm și sensul nou care este pe cale să ni se dezvăluie.

Aspirația spre nemurire și tinerețea veșnică se reflectă în basmul „Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte”. Făt-Frumos refuză să vină pe lume, plângând încă din pântecul mamei și tăcând doar când tatăl îi promite *tinerețea fără bătrânețe și viața fără de moarte*. Plecarea lui Făt-Frumos pe drumul inițierii începe prin alegerea „tovarășilor de drum”: calul și armele din tinerețe ale tatălui său. Făt-Frumos lasă întreaga avere oștenilor, întregul confort care i-ar fi permis această așezare *întru devenire*, pentru că el este cel năzdrăvan, singurul care ajunge pe „tărâmurile celelalte”, unde sunt rohmânii, cei anunțați de români de sărbătoarea Crăciunului prin cojile de nuci și de sărbătoarea Paștelui prin cojile ouălor trimise pe Apa Sâmbetei ce „ocolește de trei ori Pământul, ca un șarpe făcut de trei ori colac”, trecând în lumea subpământeană, prin dreptul Iadului pentru a duce sufletele celor ce-au păcătuit, care se adună toate „pe fața apelor”⁸⁷⁷. Așadar, prințul pornește spre răsărit, sau, cum ar spune aztecii, spre miezul de lumină, spre transformarea continuă, Tlahuiztlanpa.

Calul este un „întregitor”, un Xolot (geamăn), „care făcea mijlocirea și se așternea drumului între o lume și alta”⁸⁷⁸. Calul devine parte din sine, devine *herramienta*, un instrument sacru asemenea *ayacaxtli* din ceremonia preispanică, parte din ființa dansatorului. Alegerea prințului depășește rigiditatea gândirii disjunctive occidentale, cum observa Noica, fiind reprezentativă pentru viziunea românească, cea „cu frageda fire - parcă mai trainică decât piatra și imperativele categorice - a ființei înseși”⁸⁷⁹.

⁸⁷⁵ Seraphim Rose, 1996, pp. 65-67.

⁸⁷⁶ Carlos Castaneda, 2005, p. 109.

⁸⁷⁷ Marcel Olinescu, 2004, p. 70.

⁸⁷⁸ Constantin Noica, 1978, p. 128.

⁸⁷⁹ idem, p. 115.

Săvârșind toate lucrurile pentru călătorie, prințul pleacă numai după trei zile. Are de înfruntat ulterior trei încercări: Ghionoia, Scorpia și cele mai sălbatice fiare ale lumii, trecând deasupra acestora „din lumea firii în lumea ființei”⁸⁸⁰. Încălcând interdicția de a ajunge în Valea Plângerii, își reamintește de casa părintească și de părinți. Acest lucru produce o schimbare în tărâmul zânelor și al ființei, precum și a chipului său, pe care se așterne întristarea. Acesta este basmul despre „sentimentul românesc al ființei”, cum îl numea Noica, acest sentiment clarificându-se pentru cititor pe măsură ce răspunde funcțiilor întrebării (stării de suspendare specifice neofitului sau mortului; de „regenerare a realității”, de oglindire și negare a ei, de nedeterminare, institutiv, de „sporire a vieții”, de „încărcare cu posibil”⁸⁸¹).

Ajungând în Valea Plângerii, memoria trecutului de care nu s-a desprins total se activează, poștește după vechea orânduire, își amintește de moarte. Coboară în lumea veche sau în cel mai ascuns cotlon al inimii sale și acolo descoperă, în adâncuri, în chichița lăzii, propria moarte care-l primește precum o salvare, căci dacă mai întârzia, ea însăși s-ar fi stins.

Elias Nandino, în „Conversacion con mi muerte” („Conversație cu moartea mea”), scrie despre moartea care prelungește în mod paradoxal o zi în viața celui ce se îndreaptă spre moarte, moartea cu care ne naștem, „mi corazon es tu nido/ y en mi craneo te escondiste”⁸⁸², căci, ucigând ființa umană, moartea se anulează pe ea însăși. Oboseala conviețuirii cu acest „enemigo mortal” induce ființa într-o luptă inutilă împotriva acestuia: „Porque he de matarte, muerte,/ Aunque me cueste la vida”⁸⁸³.

Reprezentările morții în toate cele douăsprezece volume scrise de Carlos Castaneda sunt numeroase, ele variază de la imaginea vârtejului și a unui „nor strălucitor în depărtare”, continuând cu trimiteri la mitologia precolumbiană: „gura fără dinți a paznicului”, urmate de o înșiruire de imagini prin care sugerează inserarea morții în tot ceea ce ne înconjoară, nefiind străină, nici îndepărtată, astfel moartea „e vorbăria; moartea ești tu și notesul tău; moartea este nimic. Nimic. E aici și totuși nu e deloc aici”⁸⁸⁴.

Începându-și cercetarea antropologică cu studierea plantelor medicinale din Mexic, încă din studenție, Carlos Castaneda a cunoscut un sistem de credințe pe care l-a experimentat și l-a descris, devenind participant și implicat direct în cunoașterea „matricei culturale” a sistemului⁸⁸⁵.

Experiența castanediană este una care presupune situarea în poziția de investigator al muncii

⁸⁸⁰ Constantin Noica, 1978, p. 125.

⁸⁸¹ idem, pp. 14-25.

⁸⁸² „inima mea este cuibul tău/ și în craniul meu te-ai ascuns”, *Antologia general de la poesia mexicana*, 2012, p. 370, traducerea îmi aparține.

⁸⁸³ „dușman mortal”, „pentru că trebuie să te ucid, moarte, /Chiar de mă costă viața”, *Antologia general de la poesia mexicana*, 2012, p. 371, traducerea îmi aparține.

⁸⁸⁴ Carlos Castaneda, 2005, p. 229.

⁸⁸⁵ Carlos Castaneda, 2008, p. 6.

de teren, de discipol al lui Don Juan și de consemnator al ambelor ipostaze într-un **singur** text. Fiecare carte din seria dedicată inițierilor sale este un nivel de realitate pe care Carlos Castaneda se situează în drumul cunoașterii, ce reia celelalte etape, le însumează, iar lectorul, pe măsură ce citește fiecare carte, are acces la un nivel de percepție diferit. Mai mult, sunt consemnate acele gesturi care în mod obișnuit lipsesc din textele antropologiei clasice și care constituie, de fapt, acel plus de informație esențială în procesul de aculturație sau de experimentare a identității celui alt și a alterității proprii. Castaneda trăiește experiența „străinului” care are dificultăți în a înțelege și traduce termenii lui don Juan, cel ce practica „vrăjitoria”⁸⁸⁶. Dificultatea vine din neconcordanța sau distanța ce se instituie între gândirea occidentală și vizionarismul șamanic.

Lectura pe care o aplică Don Juan realității este cea a terțului inclus, unde dualitatea se manifestă în plenitudine, unde ființa umană trăiește și înțelege lumea integrând nivelurile de percepție. Cunoașterea sacră moștenită de la vechii șamani este așezată de Carlos Castaneda pe categorii binare: „pământul și întunericul, focul și apa, sus și jos, sonor și tăcut, mișcare și staționare”⁸⁸⁷, conectate însă prin legătura terțiară care le aduce în *existență*, adică la manifestarea în afara sau dincolo de opoziția lor. Ceea ce vechii vizionari numeau „adâncuri” reprezintă, de fapt, „manevrarea conștiinței”, în opinia acestor noi vizionari, precum este Don Juan. Șamanul este indispensabil în călăuzirea sufletului în călătoria spre lumea de dincolo, este singurul care are cu adevărat acces la cunoașterea tanatologică, întrucât el poate străbate nivelurile existenței; astfel că „el sfârșește prin a dobândi o stare secundă ce declanșează creația lingvistică și ritmurile poeziei lirice”⁸⁸⁸. Această stare secundă este cea a deschiderii spre o înțelegere cuprinzătoare, transversală.

Scriitura cărților lui Castaneda permite redarea directă a mecanismului de travesare. Experiențele trăite alături de vizionari și ucenici erau diferite de cele din viața cotidiană, obișnuită, fapt pentru care Castaneda menționează că a fost necesar un efort de formulare, fără a trece totuși în domeniul ficțiunii⁸⁸⁹. Trebuie precizat că tot discursul lui don Juan nu se situează în vreun sistem religios, ci în zona sacruului, a exersării percepției pentru accesul la sacru, în opinia sa, totul fiind legat de percepție („există doar percepție”⁸⁹⁰).

Experiențele au fost analizate, iar semnificațiile lor ierarhizate și conceptualizate, acest lucru constituind un efort de interiorizare a învățăturii primite în cadrul inițierii⁸⁹¹, experiențe ce implicau și folosirea unor obiecte de putere care sunt considerate „instrumente ale morții”⁸⁹², specifice

⁸⁸⁶ Carlos Castaneda, 2005, p. 17.

⁸⁸⁷ Carlos Castaneda, 2000b, p. 100.

⁸⁸⁸ Mircea Eliade, 1992c, pp. 26-27.

⁸⁸⁹ Carlos Castaneda, 2000b, p. 11.

⁸⁹⁰ Carlos Castaneda, 2000c, p. 208.

⁸⁹¹ Carlos Castaneda, 2004b, p. 21.

⁸⁹² idem, p. 23.

fiecărui vrăjitor.

Pentru înțelegerea lucrurilor ce nu pot fi transmise printr-o învățătură formală, este necesară găsirea unui aliat ce se materializează prin intermediul câmpului energetic superior⁸⁹³.

Întrebat fiind despre autenticitatea cărților lui Castaneda, Mircea Eliade⁸⁹⁴ mărturisește că a primit manuscrisul pentru a-și da acordul în privința scrierilor legate de șamanism, neavând timpul necesar lecturii integrale a materialului, în momentul respectiv, precizând că i-a atras atenția fragmentul legat de unul dintre exercițiile propuse de Don Juan lui Castaneda, al întâlnirii rituale cu *fumito*, în spațiul consacrat, în prezența maestrului.

Castaneda nu se îndoiește de conceptul de „realitate”, așa cum s-a comentat deseori, ci susține existența unor niveluri diferite ale realității, nivelul tonalului și nivelul nagualului, primul și al doilea nivel al atenției, primul și „al doilea cerc de putere”, dar fără să le încadreze într-un sistem de cupluri binare, de opoziții.

Vraciul sau războinicul în drumul spre împlinirea de sine poate alege momentul morții, potrivit lui Carlos Castaneda. El este cel care a renunțat la comoditatea vieții obișnuite pentru a se lupta cu forțele unei lumi cu alte niveluri de percepție, ignorate, în mod obișnuit, de om.

Viața, așa cum o percepe luptătorul este un „mic ocol”, este completă, suficientă și se autoexplică, dar este o viață trăită în deplin „echilibru între spaimă și mirare”⁸⁹⁵, cu conștiința morții care este o prezență activă și lucrătoare.

Renunțarea la „istoria personală” apare, în „Cealaltă realitate”, unde este pusă în discuție ideea de identitate, iar în „Călătorie la Ixtlan”, ideea de suspendare a povestirii despre sine. A renunța la istoria personală înseamnă și o renunțare la gândurile celorlalți legate de sine și la nevoia de a reînnoi povestea despre sine⁸⁹⁶. Renunțarea la comoditate și la răsfăț, văzute ca „boli ale spiritului” și dintre cele mai primejdioase, este și îndrumarea lui Zacharias Lichter, personajul lui Matei Călinescu⁸⁹⁷. Captivitatea sinelui pe un nivel de realitate este aparent pusă pe seama trupului: „Corpul ne ține în loc. Dar ne ține în loc și tot ce e al locului. Loc, adică limitare. Limitare, adică locuire. Moarte - înlocuire”⁸⁹⁸.

Renunțarea la forma umană este o cerință necesară schimbării, înțelegerii și abilității de a vedea energia, oul luminos, acea structură ce determină formarea de elemente luminoase, a coconului, reprezentat sub forma unei inimi strălucitoare ce emană luminozitate,⁸⁹⁹ ce creează

⁸⁹³ Carlos Castaneda, 2000b, p. 122.

⁸⁹⁴ Mircea Eliade, 1990, p. 136.

⁸⁹⁵ Carlos Castaneda, 2005, p. 102.

⁸⁹⁶ Carlos Castaneda, 2004a, p. 30.

⁸⁹⁷ Matei Călinescu, 2004, p. 158.

⁸⁹⁸ Gheorghe Crăciun, 2006, p. 215.

⁸⁹⁹ Carlos Castaneda, 2008, p. 220.

cercuri concentrice, fascicule vibrante, conștiente de propria existență, purtătoare de eternitate⁹⁰⁰. Pământul însuși are un cocon, o ființă uriașă ce pecerpe și care este călăuzită și influențată de aceleași forțe, ca și ființele umane⁹⁰¹. Eliberarea de forma umană sau altfel spus de condiția de om este necesară pentru a avea acces la lumile din afara umanului, necunoscute, dar perceptibile în anumite situații, cum ar fi lumea făpturilor anorganice⁹⁰², în care luptătorul trebuie să călătorească cu multă prudență, ca într-o „zonă de război”⁹⁰³.

Cocon este denumirea leagănului tradițional românesc în care este așezat, purtat și legănat pruncul – numit tot cocon - ce nu a învățat încă să meargă, este învelișul exterior ce protejează pupa insectelor și inima strălucitoare a omului și a Pământului însuși.

Transformarea ființei umane în timpul vieții este simbolizată prin reprezentarea altarului celor cinci gemeni, unde caracteristicile feline sugerează transgresarea formei umane. Este o schimbare simbolică de putere între om și animal, un simbol integrator ce poate fi trăit prin accederea la „a doua vedere”, la darul însuși de a vedea, iar aceasta înseamnă „ser deificado, es convertirse en un cristal, en una persona-flecha”⁹⁰⁴, prin recunoaștere. Diferența între „a privi” și „a vedea” o poate face un vrăjitor în sensul în care el vede lucrurile așa cum o face omul obișnuit, dar le poate vedea și ca un om al cunoașterii⁹⁰⁵, cu precizarea importantă că „a vedea” nu este o problemă exclusiv a ochilor, ci a tuturor simțurilor.

Reprezentarea „ochilor apotropaici”, cum a numit V.Sîrbu⁹⁰⁶ redarea accentuată a ochilor de pe coiful de la Agighiol, precum și cel de la Peretu, sugerează ideea că cel care conduce trebuie să aibă capacitatea de a veghea, de a prevedea pericolele ce amenință poporul său.

Prin uciderea și reînvierea ritualică a neofiților, aceștia devin inițiați, iar animalul totem sau „animalul mitic” își renovează spiritul⁹⁰⁷. Această „experiență paradigmatică” și întemeietoare – pe care Mircea Eliade o analizează în capitolul dedicat inițiațiilor - înseamnă tocmai abandonarea slăbiciunii „condiției umane”⁹⁰⁸.

Renunțarea la forma umană este prezentă, de asemenea, în *Popol Vuh*, în mitologia românească a nașterii și a morții, prin saltul ontologic și existențial pe care ființa umană trebuie să-l facă pentru a străbate învelișurile care ocultează accesul la „vedere”, la energie.

⁹⁰⁰ Carlos Castaneda, 2000b, p. 63.

⁹⁰¹ idem, p. 223.

⁹⁰² Carlos Castaneda, 2000a, p. 104.

⁹⁰³ idem, p. 138.

⁹⁰⁴ „a fi zeificat, a te transforma într-un cristal, într-o persoană-săgeată”, Johannes Neurath, *Envoltorios sagrados y culto de los ancestros. Los huicholes actuales y el antiguo reino del Nayar*. In: *Arqueología Mexicana. El culto a los ancestros en Mesoamerica*, vol.XVIII, no.106, 2010, p. 62, traducerea îmi aparține.

⁹⁰⁵ Carlos Castaneda, 2005, p. 47.

⁹⁰⁶ V.Sîrbu, G. Florea, 1997, p. 114.

⁹⁰⁷ Mircea Eliade, 1980, p. 33.

⁹⁰⁸ idem, p. 36.

Despărțirea de vechiul stadiu prin intermediul exercițiilor este resimțită ca o stare de melancolie, de tristețe, o urmare implicită a traversării limitelor cunoscutului, această stare fiind uneori atât de intensă încât putea fi mortală⁹⁰⁹. În noile locuințe, cum numește don Juan noul stadiu, ucenicul nu trebuie să caute comoditatea, ci să aprecieze orizontul de înțelegere⁹¹⁰.

Spre deosebire de descrierea obișnuită a realității sub forma disjuncției *sau-sau*, acțiunile vizionarului sunt tridimensionale, ceea ce înseamnă că au „al treilea punct de referință”, un terț, o percepție simultană „imediată și deplină”⁹¹¹. În mod obișnuit, *aici* este perceput direct, cu toate simțurile, însă *acolo* este presupus și așteptat. Atingerea terțului este considerată cea mai dificilă sarcină a nagualului prin intenționarea mișcării libere. Pentru a întâlni puterea, este necesar un alt exercițiu, acela de „oprire a lumii” printr-o tehnică a suspendării obișnuințelor.

Pentru a „vedea” este necesar exercițiul non-acțiunii, al creării liniilor ce unesc toate lucrurile acestei lumi⁹¹². Omul cunoașterii creează cele mai durabile linii din mijocul corpului, luptătorul formându-și totodată scuturi pentru a închide deschizătura, pentru a se proteja. Non-acțiunea desemnează capacitatea de a vedea lucrurile legate, prin intermediul căreia se poate ajunge la „singurul lucru real”, ființa pe care o purtăm în interior și care va muri⁹¹³. Unul dintre exercițiile legate de non-acțiune implică și separarea simțului auditiv de cel vizual cu scopul intrării și menținerii în „veghea auditivă”⁹¹⁴, permițând despărțirea simțului auditiv de vedere.

Nu orice loc este încărcat de putere, de aceea don Juan îi construiește lui Castaneda o cutie acoperită cu ramuri într-unul din aceste locuri, unde, cu mult timp în urmă, se îngropau pentru o noapte sau două luptătorii, fiind un spațiu de instruire. Tot astfel, sunt îngropate obiectele-ofrandă și statuile din piatră, cu rol de purificare și de conservare, încă din vremurile arhaice. Cerința lui don Juan era ca ucenicul să-și „repare spiritul”, să-l perfecționeze⁹¹⁵.

În *Puterea tăcerii*, vizionarul don Juan face diferența între vrăjitori sau vizionari și omul modern în ceea ce privește raportarea la moarte. Vrăjitorii ajung la împlinirea ființei lor, „ținând moartea la distanță câtă vreme au nevoie”, astfel moartea se arată îngăduitoare cu ei⁹¹⁶. Nu este vorba despre o anulare a morții, ci despre conștientizarea unor alternative de a muri și de a alege momentul potrivit și necesar pentru a trece dincolo prin deplasarea „punctului de asamblare” și accesul la un univers diferit, mișcarea determinând o forță extrem de intensă ce duce la arderea

⁹⁰⁹ Carlos Castaneda, 2000b, p. 117.

⁹¹⁰ idem, p. 172.

⁹¹¹ Carlos Castaneda, 2000c, p. 217.

⁹¹² Carlos Castaneda, 2004a, p. 230.

⁹¹³ idem, p. 238.

⁹¹⁴ Carlos Castaneda, 2008, p. 235.

⁹¹⁵ Carlos Castaneda, 2004a, p. 135.

⁹¹⁶ Carlos Castaneda, 2000c, p. 204.

masei luminoase integrale⁹¹⁷ a respectivei persoane.

Moartea pătrunde în om prin ombilic, acel orificiu important și sensibil al omului despre care am amintit anterior, centrul ce unește cele trei mari energii ale sufletului: *teyolia*, *tonalli*, *ihiyotl*⁹¹⁸ (anexa 3.15.).

Prezentată în diferite ipostaze, moartea este însoțitorul omului cunoașterii, cea care îi ritmează și-i inspiră drumul în viață, îl determină să acționeze și să devină pătrunzător și atent la adevărurile ce aparțin diferitelor niveluri de realitate. În preajma morții și imediat după moarte, sufletele au o percepție mai acută, mai clară a tot ce au trăit până atunci legat de realitățile la care au fost martori⁹¹⁹.

Moartea este însoțitoarea luptătorului, „stă cu el pe rogojină, sunt prieteni”⁹²⁰. Ființa umană trebuie să se concentreze asupra greutății fiecărei decizii *ca și cum* ar fi ultima. Moartea este vânătorul care ne însoțește întotdeauna, locul ei este în stânga noastră, spune don Juan, „la o lungime de braț”⁹²¹, iar *atingerea* ei înseamnă sfârșitul nostru. Totuși, de-a lungul vieții, ea este pentru noi „singurul sfetnic inteligent”⁹²².

A deveni luptător comportă așadar traversarea schemei ritualice gennepiene: renunțarea la istoria personală, la autocompătimire, la regrete, remușcări, șabloane, tabieturi; parcurgerea perioadei liminale a practicării unor serii de exerciții sub îndrumarea unui *brujo*: găsirea locului bun, a locului de putere, „visatul”, „vederea” ș.a.; agregarea, ce nu înseamnă neapărat că persoana respectivă devine în mod definitiv luptător sau om al cunoașterii, ci mai degrabă faptul că își exersează permanent atenția și puterea prin tehnici de control și abandon. Pe tot parcursul celor trei etape, moartea este nelipsită ca partener, însoțitor și sfetnic. Luptătorul are nevoie de o „idee clară despre moarte”, în lipsa acesteia „nu există ordine, cumpătare, frumusețe”.⁹²³

Dezvoltarea spirituală a ființei umane înspre integralitate implică o dezvoltare și o educare a tuturor simțurilor. Chipul, mai cu seamă, se poate modifica, precum și felul de a privi în funcție de experiențele existențiale, spirituale la care este subiect, părtaș sau martor.

Omul cunoașterii reușește să „vadă” oamenii așa cum sunt în realitate, „fibre de lumină” legate de tot ce există în univers printr-un „mănunchi de fibre lungi care țâșnesc din centrul abdomenului său”⁹²⁴, sub formă de ou. În cazul omului complet, fibrele de lumină sunt întinse,

⁹¹⁷ Carlos Castaneda, 2000c, pp. 204-205.

⁹¹⁸ Carlos Castaneda, 2005, p. 232.

⁹¹⁹ Seraphim Rose, 1996, p. 183.

⁹²⁰ Carlos Castaneda, 2005, p. 181.

⁹²¹ Carlos Castaneda, 2004a, p. 52.

⁹²² idem, p. 53.

⁹²³ Carlos Castaneda, 2000c, pp. 115-116.

⁹²⁴ Carlos Castaneda, 2005, p. 31.

precum strunele, iar în cazul omului incomplet, acestea se termină cu încrețituri.⁹²⁵

Revenind la ideea cunoașterii ca înfășurare și desfășurare a sensurilor profunde ale existenței și ale morții, ne atrage atenția explicația dată de David Bohm „ordinii implicate” sau nemanifestate, această înfășurare ce cuprinde totalitatea existenței, caracterizează, de asemenea, conștiința umană, în sensul în care partea conține versiuni ale totalității. Ceea ce este important de subliniat este faptul că toate lucrurile, aparent separate, sunt legate „la un nivel mai profund al realității”⁹²⁶. În cadrul experiențelor transpersonale, conștiința avansează, de asemenea, prin „înfășurare în sine”⁹²⁷.

Prin intermediul meditației și al plantelor halucinogene cu proprietăți diferite (*Datura* sau *yerba del diablo*, *peyote* și *Psilocybe*), șamanul traversa „stagiile de percepție”, nivelurile unei realități, alta decât cea cotidiană, accesibilă tuturor. Folosirea ceremonială, rituală a *peyote*-ului, a ciupercilor sacre, a semințelor de zore, *ololiuqui*, a salviei profetului în perioada prehispanică și în Mexicul actual, tot ce poate modifica starea de conștiință, tot ce poate activa o experiență neobișnuită și chiar vizionară într-un cadru ceremonial reprezenta o moarte și o renaștere.

Realitatea neobișnuită este descrisă de Castaneda ca având niveluri extrinseci - caracterizate prin perioade pregătitoare, stagiile de tranziție sub subravegherea unui vrăjitor - și niveluri intrinseci care implicau înaintarea spre specific, un proces continuu de evaluări și punere în practică a învățăturilor legate de realitatea neobișnuită pentru a percepe zona specială și interioară a acesteia, pentru a se mișca înăuntrul ei⁹²⁸. Aceste niveluri trebuie coordonate într-un moment potrivit. Astfel, amurgul este timpul potrivit pentru a căuta *Mescalito*, pentru că „amurgul este o despicătură între lumi”⁹²⁹. Acest moment prielnic, explicat prin termenul de „fisură”, este o călătorie permanentă a sinelui dinspre înăuntru înspre afară: sunetele percepute inițial ca exterioare și ulterior ca sunete interioare, „o senzație de sunet indeterminabil, aflat în afara zonei de evaluare și interpretare conștientă”⁹³⁰; ruperea învelișurilor de percepție obișnuită, astfel „încercam să rup dinăuntru o folie ca un film care mă învăluia, în timp ce don Juan încerca s-o rupă dinafară”⁹³¹.

„Vederea” este posibilă în breșa dintre lumi, iar a străbate fisura și a trece dincolo implică o dorință dedicată și focalizată. În acest sens, cel căruia îi lipsește hotărârea întreprinde o călătorie lungă, spre deosebire de cei înzestrați cu voință. Prin această fisură, „morții pătrund prin ea fără zgomot, dar noi trebuie s-o deschidem printr-un strigăt”⁹³².

Cunoașterea directă, așa cum apare aici descrisă, este „independentă de limbaj”, întrucât

⁹²⁵ Carlos Castaneda, 2007, p. 118.

⁹²⁶ Anthony Peake, 2009, p. 45.

⁹²⁷ Stanislav Grof, 2007, p. 172

⁹²⁸ Carlos Castaneda, 2004b, pp. 220-223.

⁹²⁹ idem, p. 94.

⁹³⁰ Carlos Castaneda, 2005, p. 98.

⁹³¹ idem, p. 100.

⁹³² Carlos Castaneda, 2004b, p. 180.

spiritul însuși poate fi cunoscut fără cuvinte, fără gânduri⁹³³. În devenirea luptătorului, **intenția** este esențială, alături de respectarea unui ansamblu de reguli pragmatice, o disciplină clară, hotărâre neclintită și imaginație⁹³⁴.

Firea duală sau natura dublă a ființei umane este prezentă și în scrierile Meister Eckhart, unde omul exterior și omul lăuntric, „om ceresc”, nu reprezintă o contradicție, ci căutarea unei împliniri, realizate prin urcarea a șase trepte până la dobândirea chipului veșniciei divine⁹³⁵.

8.1.2.1. Dansul în fața morții

Fiecare războinic dansează în fața morții personale. Dansatorii de tradiție *mexica* știu că esențele divine s-au sacrificat pentru ca viața să existe, pentru ca porumbul, ai cărui fii se consideră, să existe, pentru a fi soare și lună, zi și nopți, bărbat și femeie, dualitatea însăși, această realitate și cealaltă realitate. Dansul este o rememorare și o recunoaștere a creației lumii și omului, a sacrificiului divin.

Locul puterii este, paradoxal, și locul morții, așa cum dealul, „locul ultimului dans”⁹³⁶, este ultimul loc, indiferent unde va fi în ultima clipă. Astfel, cu cât dansul este mai lung, cu atât puterea este mai mare și momentul morții mai îndepărtat⁹³⁷. Fiecare luptător va dansa în fața propriei morți. Acest ultim dans va fi grăitor pentru toate încercările și reușitele legate de puterea personală⁹³⁸.

8.2. Transformarea în nagual

Transformarea în nagual și întâlnirea cu dublul se produceau prin schimbarea înfățișării care poate fi totală sau parțială, prin schimbarea formei de deplasare, d.e. zborul. *Alebrijes*-urile, sculpturi tăiate în lemn de copal, în sute de culori, pe care oaxaquenii le vând în târguri, reprezintă nagualii, „la energía de un animalito, con este colorido hermoso que se tiene que es tu tonal, es tu protector, que es luz”⁹³⁹. Sculptura „El alter ego: personaje con animal en la espalda” („Alter-ego: personaj cu animal în spate”), din centrul Veracruzului (300-900 d.C.), este o reprezentare a credinței potrivit căreia „una persona podía establecer un vínculo con un animal salvaje al nacer o recibir el baño ritual”⁹⁴⁰. Pe timpul nopții, nagualii își fac apariția, aceștia sunt „brujos poderosos que tienen el conocimiento para convertirse en animales como guajolotes y cochinos. Tras el velo

⁹³³ Carlos Castaneda, 2000c, pp. 51-52.

⁹³⁴ Carlos Castaneda, 2000a, p. 41.

⁹³⁵ Meister Eckhart, 2007, pp. 93-97.

⁹³⁶ Carlos Castaneda, 2004a, p. 184.

⁹³⁷ idem, p. 185.

⁹³⁸ idem, p. 186.

⁹³⁹ „energia unui animaluț, cu acest colorit frumos pe care îl poartă și care este tonalul tău, protectorul tău, este lumină”, Interviu cu maestrul Yoltetezca, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁹⁴⁰ „o persoană putea stabili o legătură cu un animal sălbatic în momentul nașterii sau al primirii scaldei rituale”, *Dualidad*, 2008, p. 41, traducerea îmi aparține.

de la noche realizan sus fechorías, roban, chupan a los niños, copulan con mujeres que desean, las duermen con hechizos y abusan de ellas”⁹⁴¹.

Am întâlnit în Mexic persoane care au fost martori la transformarea în naguali a unor persoane apropiate. Printre aceștia se află Rebeca Balderas, 40 ani, și fiul ei, Cesar Ildefonso Barbosa Balderas, de 20 de ani⁹⁴², pe care i-am intervievat în legătură cu transformarea prietenei lor, Celia, care avea în momentul respectiv 44 de ani, în nagual: „sus ojos se alargaron así, raros, raros. Caminamos en la casa tuya (n.r. es la expresión mexicana „mi casa es tu casa”), pasamos por aquí, yo iba atrás de ella, el va adelante, ella en medio y yo atrás, pero atrás de mi había otra persona grandotota. Pero yo volteo hacia atrás y creeme que vi la silueta tan enorme.”⁹⁴³.

Importante sunt, în acest caz, schimbările fiziologice ale Celiei: „al principio sus ojos se tornaron de un negro muy profundo, su frente se hizo mucho más grande de lo ordinario, la voz cambió, sus manos crecieron a tal manera que podía tomarme del brazo completamente, las uñas se alargaron y el cuerpo como el de un chacal jorobado, emitía un aroma horrible”⁹⁴⁴.

Două concepte importante, ce pot descrie ființa umană sunt tonalul și nagualul. Primul este paznicul pe care copilul îl primește la naștere și de care e legat de-a lungul vieții, fiind totodată și persoana socială⁹⁴⁵. În același timp, protectorul poate deveni gardian, în sensul negativ, autoritar. Tonalul are două laturi: una personală și una colectivă. Don Juan sublinia faptul că venirea spaniolilor a afectat atât tonalul colectiv al culturilor prehispanice, cât și tonalul personal, în mod sistematic, dar vrăjitorii au folosit *conquista* în avantajul lor și s-au salvat, refugiindu-se în nagual⁹⁴⁶. *Nagualul* însă este ceea ce rezistă descrierii, este originea oricărui lucru, care nu poate fi cunoscut prin simple senzații, nici descris prin cuvinte. Precum tonalul, și nagualul există în toate lucrurile, însă tonalul este perceput cu ușurință prin simțuri, în timp ce nagualul se arată doar inițiaților vrăjitori⁹⁴⁷. Ființa umană îl experimentează ca martor, ca observator, dar fără a-l putea defini în totalitate. În privința nagualului, mai importantă este descrierea efectelor, pentru că vocea

⁹⁴¹ „vrăjitorii puternici ce dețin cunoașterea de a se transforma în animale precum curcani și porci. Prin zborul de noapte, realizează nelegiurile lor, fură, mușcă copii, fecundează femeile pe care le doresc, le adorm cu vrăji și abuzează de ele”, Guadalupe Vargas Montero. *Encantamiento, hechizo, alivios y seres sobrenaturals en los pueblos del Bajo Papaloapan*. In: *Mariposas en el agua: historia y simbolismo en el Papaloapan*, 2011, pp. 194-195.

⁹⁴² Interviu cu Rebeca Balderas, Cesar Ildefonso Barbosa Balderas, Orizaba, 22 februarie 2013.

⁹⁴³ „ochii ei s-au lărgit așa, ciudați, ciudați. Am mers în casa ta (n.r. după expresia mexicană „casa mea este casa ta”), am trecut pe aici, eu mergeam în spate, el mergea în față, iar ea la mijloc, iar eu în spate, dar în spatele meu mai era o persoană enormă. Când mă întorc, crede-mă că am văzut silueta atât de mare, Interviu cu Rebeca Balderas, Orizaba, 22 februarie 2013, traducerea îmi aparține.

⁹⁴⁴ „la început, ochii erau de un negru extrem de pătrunzător, fruntea s-a mărit mai mult decât era în mod normal, vocea s-a schimbat, mâinile au crescut astfel încât putea să-mi cuprindă brațul în totalitate, unghiile s-au lungit și corpul ca de un șacal cocoșat, emitea un miros îngrozitor”, Conversație scrisă cu Ildefonso Barbosa Balderas, 1 decembrie 2013, traducerea îmi aparține.

⁹⁴⁵ Carlos Castaneda, 2005, pp. 135-136.

⁹⁴⁶ idem, pp. 152-153.

⁹⁴⁷ Carlos Castaneda, 2007, p. 217.

sa „vine din adâncuri”⁹⁴⁸. Aliatul devine un aspect al nagualului în cazul ingerării plantelor halucinogene, el oferă o viziune care este în afara rațiunii, care ține mai degrabă de voință⁹⁴⁹.

Nagualul antrenează percepția lumii care este inițial o descriere și apoi „vedere”, în sensul de viziune. Maestrul configurează această viziune pentru a deschide sfera percepției și a avea viziunea „totalității eului”. Pentru un ucenic, există un maestru care lucrează „din interiorul sferei” și un binefăcător „care lucrează din afara ei”⁹⁵⁰. Această dublă instruire a ucenicului seamănă foarte mult cu munca olarului așa cum ne-a fost prezentată de profesorul Peter Iversen la cursul de modelare a lutului⁹⁵¹. Olarul ridică vasul de lut prin două mișcări importante, a mâinii din interiorul vasului ce folosește forța pentru a ridica lutul, și o mișcare fină ce modelează lutul din exteriorul vasului pentru a-i crea o formă plăcută și estetică. Cele două mișcări trebuie să se armonizeze pentru a ajunge la reprezentare intenției olarului.

Datoria nagualului este să călăuzează conștiința, pentru a se îndrepta spre spirit, spre abstract. Asociind conștiința umană cu o casă mare, afirmă că ne aflăm ferecați într-o singură cameră din cauza conștiinței obișnuite. Dincolo de cele două *breșe* magice, nașterea și moartea, există o a treia prin care vrăjitorii se pot elibera din camera ferecată a conștiinței obișnuite chiar în timpul vieții, alegând libertatea⁹⁵². Îndepărtarea de concret și de cunoașterea practică în favoarea abstractului și a libertății de percepție constituie misiunea noilor vrăjitori. Pentru a ajunge la „esența energetică a lucrurilor”⁹⁵³ este necesară „înlăturarea laturii sociale din actul percepției”⁹⁵⁴, cea care creează un tipar greu de părăsit, întrucât universul este „o lume a energiei”, și doar secundar „o lume a obiectelor”⁹⁵⁵. Atât organismele vii, cât și creaturile conștiente anorganice sunt traversate de „milioane de filamente de energie a universului”⁹⁵⁶.

Despre găsirea locului potrivit în lume pentru fiecare, în relația eu-Celălalt, vorbește și creatorul transdisciplinarității: „Dacă eu găsesc locul potrivit în mine însumi, în momentul în care mă adresez Celuilalt, Celălalt va găsi locul potrivit în el însuși și astfel vom putea *comunica*. Căci comunicarea este cu precădere corespondența locurilor potrivite din mine însumi și din Celălalt, fundamentul veritabilei comuniuni”⁹⁵⁷.

A învăța oprirea dialogului interior și tăcerea interioară, recapitularea învățăturilor primite

⁹⁴⁸ Carlos Castaneda, 2005, p. 145.

⁹⁴⁹ idem, p. 263.

⁹⁵⁰ idem, p. 272.

⁹⁵¹ Vrå Højskole, Vrå, Danemarca, mai 2003.

⁹⁵² Carlos Castaneda, 2000c, pp. 254-255.

⁹⁵³ Carlos Castaneda, 2000a, p. 13.

⁹⁵⁴ idem, p. 14.

⁹⁵⁵ idem, p. 15.

⁹⁵⁶ idem, p. 63.

⁹⁵⁷ Basarab Nicolescu, 1999, p. 142

prin „discuțiile ceremoniale”, exersarea celei de-a doua atenții sunt toate experiențe de înfășurare și desfășurare de energii. Forma și stăpânirea energiei sunt preocupări din perioada arhaică, ce au continuat până în ziua de astăzi accentuându-se varietatea și metamorfozele înregistrate de-a lungul timpului la nivelul reprezentării acesteia în plan cultural.

În fața unei lumi extrem de diferite, poziționarea corectă este situarea înăuntrul acesteia. Dar aceste diferențe nu au nici o semnificație în contextul în care fiecare meditează în cadrul unor scheme prestabilite și cu prejudecățile primite în cultura în care s-a născut. Este necesară „fuziunea orizonturilor”, în accepțiunea lui H.G.Gadamer, în sensul „suspendării prejudecăților”⁹⁵⁸ în interacțiunea culturală cu celălalt.

8.3. Moartea ca generator al înțelegerii prin intermediul artei

„Arta nu mântuiește pe nimeni,
așa cum scrisul nu salvează ființa de la moarte, ci îi mobilizează energiile.”

Gheorghe Crăciun

Moartea este asociată unui sfârșit-ce-va-să-vie să „închege începuturile” (*Soarele negru*, București, 1968), așa cum este reprezentată pe broderiile tradiționale românești. Moartea este generatorul vieții în literatură prin încercarea de umplere a golului lăsat de moartea celor dragi, în special a părinților; prin gestul de a scrie – mărturie a vitalității și exuberanței vieții - autorul este încercat de o dorință aprigă de a-l reda pe „dalbul pripeag” vieții și de a-i dobândi, în ultimă instanță, nemurirea.

Soarele negru (București, 1968) în regia lui Slavomir Popovici, este format din cinci cântări. În prima cântare, ni se prezintă o viziune întunecată asupra morții „pe Pământ, Moartea e tot mai bătrână. Moartea, greșeala nesfârșitului” este cea care veghează asupra creației greșite, asupra lumii strămoșilor „jumătate oameni-jumătate timp”; un soare negru, nucleul și razele lui fiind întunecate. În cea de-a doua cântare, „Glasurile femeilor”, apare durerea, cea care instaurează dezechilibrul, risipa și risipirea, „durerea lor este în ochii noștri, ochii noștri sunt pe fețele lor”, opusă privirii fără de ochi, eliberate, asemenea luminilor nesupuse putrezirii. „Glasurile bărbaților”, din Cântarea a III-a, îndreptați spre durată, au creat zilele și anii, ascultând trecerea timpului, trecerea în general a „trupului din trup”, „apa care se închide peste gol”. „Glasurile mamelor” din Cântarea a IV-a, este partea închinată nașterii prin asemănarea mamă-prunci, mamele chinuite de întuneric, de tristețe, dar și de bucurie. Moartea revine, astfel că „în sfârșituri se încheagă începuturile”, moartea semințelor pentru a prinde rădăcină, pentru a da fruct lumii. „Cântarea de sfârșit”, oamenii dintâi,

⁹⁵⁸ Hans Georg Gadamer, 2001, pp. 206-207.

strămoșii, sunt „mânjiți de timp sub soarele de timp”, având frumusețea vieții și slujenia nimicului.

„Profeții despre prezent” este un **elogiu al morții** construit ca roman al artei de a scrie un roman, în viziunea lui Nicolae Breban. Această meditație, coborâre în laboratorul scriitoricesc, în adâncurile ce scurtcircuitează ideile majore, obsesiile, fricile, marile teme, este totodată și un eseu încărcat de simboluri și trimiteri la capodoperele literare și artistice care au mișcat ființa umană în timp. **Moartea este un generator al scriiturii**, „un motor, o activare, o bază, dacă nu chiar o poartă de salvare”; Meduza al cărei cap, dacă îl tai, reînvie, moartea „prezentă și activă”, creatoare a destinului, „părtașă și complice a existenței”, „veritabil pedagog al vieții”, toate aceste ipostaze fac elogiuul vieții, de fapt, și într-o oarecare măsură al singurătății artistului. Moartea tatălui, neașteptată, dar „aproape *miraculoasă*”, i-a dăruit acea „singurătate reală” care a constituit o trezire a conștiinței creatoare ce a dat naștere unor lumi noi și a permis exersarea acestei vitalități în scris.⁹⁵⁹

Moartea tatălui reprezintă, și în cazul lui Juan Rulfo, nașterea scriitorului, a martorului și a celui care trebuie să umple și să explice - în sensul desfășurării, dispariția tatălui.

În *Pedro Paramo*, fiul îi promite mamei sale aflate pe patul de moarte că va pleca în căutarea tatălui pentru a-i cere ce i se cuvenea și ceea ce acesta uitase. Drumul spre Comala „suie sau coboară, după cum te duci sau vii. De te duci, suie, de vii, coboară”⁹⁶⁰ se îndreaptă spre locuința morților. La intersecția drumurilor, la răspântia ce desparte lumea de aici și cea de dincolo, își face apariția căraușul Abundio, cel care îl va călăuzi la vale, arătându-i băraganul vast peste care domnea Pedro Paramo, mort de mult timp. Comala este „satul fără zgomot”⁹⁶¹, lipsit de țipetele copiilor, de zborul păsărilor, este un sat suspendat, părăsit, invadat de pustietate. Glasul mamei celei vii se aude mai clar și mai aproape în satul morții, amintirea ei fiind mai clară chiar decât glasul morții⁹⁶². În lumea de dincolo, „noaptea învăluia pământul. Pământul, o imensă *vale a plângerii*”⁹⁶³.

Statutul orfanului și golul determinat de dispariția tatălui (figura paternă, întemeietoare) – în cazul celor doi scriitori – determină căutarea în și prin scris, întemeierea și re-facerea unei identități care să se opună morții și trecerii timpului, re-darea *Dasein*-ului acestuia, în sens heideggerian⁹⁶⁴.

8.4. Poezia ca punte între lumi

Așa cum ilustrează întreaga literatură precolumbiană, poezia ajunge să dobândească în această perioadă, un statut integrator, de comunicare cu divinitatea, de interogare și descriere a

⁹⁵⁹ Nicolae Breban, 2009, passim.14-103.

⁹⁶⁰ Juan Rulfo, 2006, p. 34.

⁹⁶¹ idem, p. 39.

⁹⁶² Juan Rulfo, 2006, p. 40.

⁹⁶³ idem, p. 67.

⁹⁶⁴ Martin Heidegger, 2003, p. 337.

lumii, poezia fiind considerată „unic adevăr”⁹⁶⁵, ce se adresează inimii și minții totodată.

Pentru don Juan, poezia este una dintre tehnicile de practicare a stalkingului. Lectura poeziei, ascultarea acesteia permite întreruperea dialogului interior și înlocuirea cu o tăcere primitoare, ce face loc înțelegerii. Și povestea, în general, și cea mitică, în special, reprezintă un mesager care pune la încercare limitele percepției, fiind totodată o cale către putere și perfecțiune, tot astfel cum poezia este un mesager pentru „saltul gândirii în neconceput”⁹⁶⁶.

Poetul este asemenea luptătorului, iar poezia „vede” la nivel intuitiv lucrurile greu explicabile, fără să constituie o cunoaștere directă. Marea poezie și rugăciunea sunt căi tainice ale vieții spirituale, porți îndreptate spre abisul perplexității⁹⁶⁷.

În prehispanitate, poezia a avut un caracter practic, în sensul de ritual. În momentul în care o persoană se adresează Pământului-Mamă, atunci poezia se manifestă, întrucât pământul primește numeroase nume metaforice, devine spațiul înfloritor prin folosirea *xochitlahtoli*, a „cuvântului frumos”. Pentru fiecare situație de criză pentru care se cerea intervenția ritualului, prehispanicii au gândit câte un discurs care, rostit fiind, întemeia ordinea.

Maestrul Yoltetezca identifică poezia în ceea ce este cuvântul înflorit în cadrul ceremoniei pământului, în primele zile ale lunii martie, *xochitlalis*; ceea ce este „la curación a través de la palabra”⁹⁶⁸, în cadrul ritualului și, de asemenea, în *xochitlatlis* de sănătate.

Pentru Isaac Antonio Gutiérrez Bonilla, „es retroalimentación, es la confrontación con un espejo, la persona se ve en el espejo que es la comunidad-sociedad y al revés”⁹⁶⁹, este începutul întrebărilor, al dezvoltării unui tip special de sensibilitate față de tot ceea ce percepi, observi și comunică. „El hecho de observar una cosa, poner la atención, ya se cambia nuestra relación con esta cosa”⁹⁷⁰.

Unealta pe care cineva o deține, fie poezia sau focul, faptul de a semăna, „y ver crecer al maíz o sentir el viento, curar, la herramienta hace que todo se multiplique. Esta energía psíquica crece con esta atención e intención”⁹⁷¹.

Poezia este una dintre posibilitățile de înțelegere transversală a nivelurilor de realitate și de

⁹⁶⁵ Francisc Păcurariu, 1973, p. 40.

⁹⁶⁶ Carlos Castaneda, 2000c, pp. 119-120.

⁹⁶⁷ Matei Călinescu, 2004, p. 17.

⁹⁶⁸ „vindecarea prin intermediul cuvântului”, Interviu cu maestrul Tepole și Yoltetezca, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁹⁶⁹ este retroalimentare, este situarea în fața oglinzii, persoana se vede în oglindă precum comunitatea-societate și invers”, Interviu cu Isaac Antonio Gutiérrez Bonilla, Xalapa, 6 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁹⁷⁰ „Faptul de a observa un lucru, a fi atent, schimbă relația noastră cu respectivul lucru”. Interviu cu Isaac Antonio Gutiérrez Bonilla, Xalapa, 6 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁹⁷¹ „și a vedea cum crește porumbul sau a simți vântul, a vindeca, unealta face ca totul să se multiplice. Această energie psihică crește cu această atenție și intenție”, Isaac Antonio Gutiérrez Bonilla, 6 noiembrie 2012, Xalapa, traducerea îmi aparține.

percepție, este reprezentare a dualității, vitalitatea și exuberanța alăturată neclintitului, experimentarea stărilor paradoxale și a perplexității.

8.5. Tărâmul îndepărtat al lumii de dincolo și cuibul morții din inima omului

„știu, vom muri, / dar câtă splendoare"

Daniel Turcea

Călătoria înapoi la sine, spre moartea dinăuntru omului, în chichița lăzii pe care o moștenim de la părinți și de la strămoși, este o nostalgie a morții. Unii se pot împlini în preajma casei părintești, alții trebuie s-o părăsească. Tot ce iau cu ei este trupul lor în care locuiește un suflet năzdrăvan și nevoia vitală de a se desăvârși parcurgând drumul. Ceilalți se mulțumesc să nu ajungă la totalitatea eului, acceptând un tonal slab, trăind în comoditate și remușcări, pentru ca doar în momentul morții să întâlnească totalitatea eului lor⁹⁷².

Poetul precolumbian Cuacuauhtzin (mijlocul secolului al XV-lea) se întreba „E oare o țară fără moarte,/ un râu care să curgă neconținut și totuși/ în veci să stea pe loc?” („Îmi bat în seară toba...”)⁹⁷³. Dualitatea lumii de aici se manifestă astfel „Ziua cu doru,/iar noaptea cu somnu”, iar sufletul mortului în călătoria spre lumea de dincolo este îndemnat să „joace jocul roată” (Șișu, „Odiseea sufletului”)⁹⁷⁴. Tărâmul morții captează forța vie a cuvintelor celor plecați, este „un alt fel de viață” în care războinicii sunt precum pietrele prețioase alături de care erau îngropați și cu care erau împodobite reprezentările divine, sunt *quetzacopillil* purtate de mai marii conducători „în zarea cu schelete descărnate”; războinicii sunt încălziți de energia care le dă viață. („Poemul lui Chichicuepon”⁹⁷⁵). În cântecul lui Nezahualpilli „Asi vino a perecer Huexotzinco”, se amintește de marii domni, păstrătorii valorilor vieții, „los embriagados por la muerte”⁹⁷⁶.

8.6. Luntrașii

Maria Marrero Berbel este *barquera* („luntrașă”), ajută sufletele să ajungă în lumea de dincolo. „yo vivo rodeada de la muerte, vivo con mis muertos, hago mi ceremonia de muertos”⁹⁷⁷.

În viața sa, primul contact cu moartea l-a avut la vârsta de nouă ani, când a zărit un om fără brațe, plutind în mare. Această imagine avea să revină la vârsta de 21 de ani, când Berbel a realizat prima sa ceremonie: „Estoy en un sitio, dejo todo las cosas que me rodean, no como, me pongo en

⁹⁷² Carlos Castaneda, 2005, p. 146.

⁹⁷³ Francisc Păcurariu, 1973, p. 99

⁹⁷⁴ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 298

⁹⁷⁵ Francisc Păcurariu, 1973, p. 105.

⁹⁷⁶ „Astfel a venit să piară Huexotzinco”, „îmbătați de moarte”, *Antologia general de la poesia mexicana*, 2012, p. 71, traducerea îmi aparține.

⁹⁷⁷ „trăiesc înconjurată de moarte, trăiesc cu morții mei, pregătesc ceremonia sufletelor”, Interviu cu Maria Marrero Berbel, San Mateo, Oaxaca, 3 iunie 2013, traducerea îmi aparține.

contacto con esta ánima, espíritu, ser que en otra dimensión me conoce o me necesita igual que yo a ellos. No soy sino una herramienta más”⁹⁷⁸. Timp de patru sau cinci ore sau chiar întreaga noapte, privându-se de mâncare, bate din palme, concentrându-se la ajutorul pe care îl acordă sufletului abia plecat în lumea de dincolo. Cuvintele sunt cele care facilitează întregul proces de trecere și transferul de energie din acel moment al despărțirii lumilor.

De la țigani din Andaluzia a învățat „hacer palmas para ayudar a los muertos”⁹⁷⁹, un ritual prin care morții sunt ajutați să treacă pe celălalt tărâm; folosește acest ritual în spitale, acolo unde merge ca voluntar și îi ajută pe bolnavii în fază terminală să se pregătească pentru trecerea dincolo.

Luntrașii au darul de a pregăti oamenii aflați în ultimul moment al vieții să treacă puntea și darul de a petrece sufletele pierdute între lumi pe drumul spre odihnă și transformare.

8.7. Călăuzele sufletului

Avertizările „lumii de dincolo” țin de nefirescul situației, de apariții ciudate, de vise de chemare sau legate de spații dărâmate, neîngrijite, de trosnituri (lemnul care se des-face), de urletul câinilor, de sunetul de fluier al morții în formă de craniu.

Precum în spațiul românesc, în Mexic, în general, și în zona Papaloapan, în special, există credința că animalele simt duhurile și *malos aires* (vânturile rele) și pot prevesti moartea cuiva „los guajolotes y las gallinas cacaraquean de cierta forma cuando indican que alguien va a morir”; vacile plâng atunci când anunță inundațiile⁹⁸⁰.

Ființa umană se află într-o dublă legătură: față de strămoșii săi și față de divinitate. „Mortul treaz” privește spre omul viu, gâturile acestora purtând semnul *legați*, având semnificația legăturii dintre morți și vii, în Codexul din Dresda⁹⁸¹, completată, în același codex, de un alt tip de legătură, cea a omului cu cerul, reprezentată prin cordonul ombilical ce poartă culoarea vieții, roșul.⁹⁸² Scribii nahuatl au reprezentat istoria și mitologia pe hârtiile realizate din agavă sau pe pieile animalelor, alegând „să-și exprime gândurile mai mult prin desen decât prin sunet”, preferând ideografia, foneticii⁹⁸³.

Printre animalele sacrificate, calul predomină în mormintele aristocraților, el însoțea stăpânul și apărea reprezentat în diferite ipostaze în morminte și tezaure cum sunt cele de la Cugir,

⁹⁷⁸ „Sunt într-un loc, las toate lucrurile care mă înconjoară, nu mănânc, mă pun în contact cu sufletul, cu spiritul, ființa care în altă dimineașă mă cunoaște sau are nevoie de mine așa cum și eu am de ei. Nu sunt decât un intermediar”, idem, traducerea îmi aparține.

⁹⁷⁹ „să bată din palme pentru morți”, idem, traducerea îmi aparține.

⁹⁸⁰ „curcanii și găinile cârâie într-o anumită formă când anunță că cineva are să moară”, Guadalupe Vargas Montero. „Encantamiento, hechizo, alivios y seres sobrenaturales en los pueblos del Bajo Papaloapan”. In: *Mariposas en el agua: historia y simbolismo en el Papaloapan*, 2011, p. 195.

⁹⁸¹ Paul Arnold, 1996, p. 22.

⁹⁸² idem, p. 39.

⁹⁸³ Lewis Spence, 2011, p. 39.

Băiceni, Agighiol, Peretu, Letnița. Sacrificarea calului și prezența sa în mormintele aristocraților sugerează, în opinia lui V.Sîrbu, legătura lor mistică și faptul că este un animal psihopomp, producând astfel „o ruptură de nivel”⁹⁸⁴. Desigur, calul psihopomp este prezent în cântecele funerare românești actuale, alături de alte simboluri puternice cum ar fi carul funerar, alături de personajele ce conduc sufletele morților.

Preotul-jaguar (*chilam-balam*) este călăuza sufletelor în viziunea maya, are capacitatea de a comunica mental cu cei din „lumea de dincolo”, precum și de a-i evoca pe cei în letargie⁹⁸⁵, ce corespund moroilor din spațiul românesc, bântuind o vreme pe pământ, printre cei vii.

Jaguarul, corespondentul lupului în credințele geto-dacilor, este un animal psihopomp, chtonian, simbol al nașterii și stăpân al nivelurilor subpământene, în același timp. Dan Oltean remarcă faptul că identificarea dacului cu lupul este o ipostază a nemuririi, în sensul în care, ucigând fiara, dacul învinge moartea, întrucât îi răpește lupului energia vitală, viața eternă⁹⁸⁶, lupul fiind asociat, în transformarea sa simbolică, morții.

Zeița Pământului apare în basme ca aducătoare de moarte sub ipostaza unei păsări de pradă, vultur sau a unei bufnițe⁹⁸⁷. În codexuri, psihopompi sunt Pasărea Moan - simbol al șamanilor zburători și proiecție a lumii sufletelor ce urmează să se nască - broasca țestoasă, șarpele, corbul, bufnița aceasta din urmă fiind „simbolul morții și al Pământului-Moarte”⁹⁸⁸. Bufnița este pasărea ocrotită de locuitorii Mexicului, nimeni nu trebuie să-i facă vreun rău, cu atât mai puțin s-o ucidă. La moartea unei persoane, sufletul acesteia este încredințat Câinelui Negru de către bufniță pentru a-l traversa râul ce străbate lumea de dincolo⁹⁸⁹, iar în cosmoviziunea prehispanică, bufnița este pasărea atribuită lui Tezcatlipoca⁹⁹⁰, simbol al nopții și al introspecției.

Deseori, cântecul cucuvelei anunță moartea, în ambele spații culturale, dar și starea fertilității recoltelor. Pentru a alunga cântecul morții, sătenii din Dragomirești-Vale (jud. Ilfov), aruncă spre ea cocoloașe din miez de pâine, hrănind, în mod simbolic, foamea morții după sufletul omului.

Tlaccatecoltl („omul-bufniță”) după ce a luptat cu Ehecatl și l-a vrăjit, s-a transformat în vindecător, *tepahtiketl*. Sfârșitul său, întoarcerea la Tatăl Soare, ce are nevoie de el, este anunțat de buhnițe. În 28 de zile, el pregătește vindecători și vrăjitori, inițiindu-i în magie și înțelepciune; își pregătește veșmântul (cămașă albă, pantalon cafe), sandale, jorongo roșu, traistă cu haine, corona de

⁹⁸⁴ V.Sîrbu, G. Florea, 1997, p. 67.

⁹⁸⁵ Paul Arnold, 1996, p. 56.

⁹⁸⁶ Dan Oltean, 2008, p. 53.

⁹⁸⁷ Marija Gimbutas, 1989, p. 120.

⁹⁸⁸ Angelo Morretta, 1998, p. 307.

⁹⁸⁹ Dora Ocampo Villaseñor, „Ceremonia de Muertos en Mitla, Oaxaca”. In: *Ceremonias de Dias de Muertos: cuadernos de trabajo*, 1975, pp. 9-10, traducerea îmi aparține.

⁹⁹⁰ Interviu cu José Raúl Contreras López, Xalapa, 22 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

plume și sahumero cu copal „Al morir su cuerpo fue quemado sobre los *tenamastles*, de sus cenizas mezcladas con la lluvia nacieron algunas plantas comestibles y otras venenosas”⁹⁹¹.

Alături de pasărea Moan, cei care mai vegheau asupra sufletului mortului erau *Lamat*, Marea Stea însoțitoare a morților, și Stăpânul Lumii subpământene, *Balam*, ale cărui glife sunt cochilia și ochiul lumii subpământene. În drumul său, luna trece peste stelele de pe cer, în tradiția românească, stingându-i lumina și totodată viața omului a cărei stea îi corespunde⁹⁹².

8.8. A vorbi mortului și a vorbi în numele morților

Ceremonia de rămas-bun la culeños, numită *despedimiento*, presupune ca una dintre rude să își ia rămas bun de la mort în numele celorlalți, iar o altă rudă care întruchipează mortul îi răspunde, salutând lumea, aștrii, câmpurile, vântul, casa, copiii („porque voy al camposanto/ a que me coma la tierra”)⁹⁹³. „Las despachadoras” sunt femei ce transmit mesaje persoanelor ce au murit de ceva vreme prin intermediul mortului pe care îl priveghează: „por allí le dices a Simón (que ya murió) que su hijo sigue tomando alcohol y por allí te lo encargo”⁹⁹⁴.

Bocitoarele (numite și *plañideras* sau „cele care jelesc”), în spațiul mexican, sunt aduse la „tumbas vivientes”⁹⁹⁵ din zona Guerrero, ele se roagă pentru sufletul mortului, deplâng tristețea celor lăsați în viață, jucând rolul lor din punct de vedere al adresabilității, surprind meditații asupra efemerității vieții umane, ținând cont de vârsta răposatului, de familia și rolul în comunitate.

Înainte de a scoate sicriul din casă, una dintre rude se adresează mortului „mira, no te vayas preocupado”⁹⁹⁶, întreaga familie se adună în jurul sicriului pentru a-și lua rămas bun. Printre oaxaqueni, rudele se despart de mort și îl îndrumă „que se vaya derecho, que no vaya a regresar, que no se vaya con ninguna preocupación, que ellos procuran solucionar los asuntos que dejo pendientes”⁹⁹⁷.

Atunci când trupul mortului devine rigid, țeapăn, persoana responsabilă de scalda acestuia i se adresează, rugându-l să se lase îmbrăcat „ese tipo de historias que a veces uno no crea hasta que

⁹⁹¹ „Murind, corpul a fost ars deasupra unor *tenamastles* (n.tr.trei pietre ce folosesc pentru a susține focul) din cenușa sa amestecată cu ploaia s-au născut anumite plante comestibile și altele otrăvitoare”, Félix Báez-Jorge, Arturo Martinez Gomez, 2002, pp. 41-43, traducerea îmi aparține.

⁹⁹² Gheorghe Vlăduțescu, 1982, p. 92.

⁹⁹³ „pentru că merg la margine/ să hrănesc pământul”, Gonzalo Aguirre Beltran, 1974, pp. 168-169.

⁹⁹⁴ „pe acolo să-i spu lui Simion (care a murit de ceva vreme) că fiul său continuă să bea alcool și pe acolo ți-l las în grijă”, Interviu cu Belinda Hernández García, Xico, 21 august 2012, traducerea îmi aparține.

⁹⁹⁵ Emilio Ángel Lome, 2003, p. 53.

⁹⁹⁶ „hai, nu pleca îngrijorat”, Interviu cu Belinda Hernández García, Xico, 21 august 2012, traducerea îmi aparține.

⁹⁹⁷ „să meargă drept înainte, să nu se întoarcă, să nu plece cu vreo grijă, că ceilalți vor rezolva problemele care au rămas nerezolvate”, Efraín Cortez Ruiz, „Rituales a los muertos y su relación con el ciclo de cultivo del maíz entre los mixtecos y los zapotecos”. In: Lourdes Baez Cubero, Catalina Rodriguez Lazcano, 2008, p. 195, traducerea îmi aparține.

la persona lo vive”⁹⁹⁸, obicei regăsit în pregătirea ritualică înainte de înmormântare din spațiul românesc.

Mortul se veghează, iar în timpul priveghiului, fiecare se apropie pentru a-i vorbi, cu voce tare sau în gând în timp ce sicriul este descoperit. Ajungând la cimitir, în fața mormântului, se rostesc rugăciuni, se cântă și se spun câteva cuvinte de rămas bun, „es muy doloroso, porque se habla con el corazon. Un cuñado mio empezo a gritar muy fuerte. Fue tanto su grito de dolor y de tristeza que nos contagió mucho de tristeza!”⁹⁹⁹.

Teodor Sava este autorul unor biografii versificate ale morților, pe care Samuel Domokos le-a strâns în volumul „Horele morților lui Teodor Sava”, apropiate ca stil și modalitate de expunere celor de la Săpânța și verșurilor transilvane. În același sens, în unele sate românești sunt persoane care cântă și vorbesc „în numele morților”, așa cum este Ioan Colcer, despre care poetul Ion Mureșan scria în revista „Verso”. Acesta creează verșuri „ca și cum ar vorbi mortu”, având o lungime diferită în funcție de povestea fiecăruia. Verșurile erau cântate după ce preotul rostea Cazania. A existat o perioadă în care acestea au fost interzise, întrucât nefăcând parte din ceremonialul ortodox, mulți preoți nu le acceptă. Asemenea epitafurilor de pe crucile din Săpânța, versurile sale încep prin a indica originea sau statutul, apoi suferințele și încercările prin care a trecut persoana căreia îi e dedicat verșul. Firul vieții, porunca morții, încercarea de amânare a clipei, rămasul bun și rugăciunea de pace și odihnă a sufletului sunt, de asemenea, elemente comune¹⁰⁰⁰.

Bocitul este practicat de femei, nu întâmplător, căci femeia este păstrătoarea tradiției, purtătoarea vieții, păzitoarea obiceiurilor comunității și a echilibrului familiei, „la mujer se dedica a lo que es el dolor de adentro (...) la mujer es la que esta dentro de las cosas”¹⁰⁰¹, în timp ce rolul bărbaților este acela de a procura cele necesare pentru ritual. În calitate de vrăjitoare, femeile – asemenea șamanilor - sunt cele care intră în transă și povestesc drumul spre lumea de dincolo, iar aceste daruri și îndatoriri totodată vin, potrivit mărturisirilor acestora, de la Maica Domnului¹⁰⁰².

În prehispanitate, femeiele ce mureau în durerile facerii sau dând naștere pruncului, erau reprezentate cu gura vopsită în negru, simbolizând transformarea prin intermediul tandreței și a gingășiei, Tlazohteotl.

⁹⁹⁸ „genul ăsta de întâmplări pe care unul nu le crede până nu le trăiește”, Interviu cu Mary Garcia, Xalapa, Veracruz, 28 septembrie 2012, traducerea îmi aparține.

⁹⁹⁹ „este foarte dureros, pentru că toate cuvintele pornesc din inimă. Un cumnat de-al meu a început să strige puternic. A fost așa de puternic țipătul lui că ne-a umplut pe toți de durere și de tristețe!”, Interviu cu Mario Sánchez Villa, Xalapa, 12 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹⁰⁰⁰ Ion Mureșan, „Satul care pleacă. Omul care vorbește în numele morților”. In: *Verso*, anul 6, nr. 100, sept.- nov. 2011, pp. 24-25.

¹⁰⁰¹ „femeia se dedică a ceea ce este durerea dinlăuntru (...) femeia este cea care este înlăuntrul lucrurilor”, Guillermo Hernández Oliva, 28 august 2012, Naolinco, Veracruz, traducerea îmi aparține.

¹⁰⁰² Ștefan Dorondel, 2004, p. 251.

În a treia gravură în lemn din „Ciclul Studii asupra femeii” (C, d.m. 67cm x 77cm/d.h. 75cm x 90cm)¹⁰⁰³, Mircia Dumitrescu înfățișează femeia însărcinată, așezată pe un scaun înalt, asemănător „stălpului infamiei”, închisă în propria naștere, având în fața sa un zid văzut și nevăzut totodată, unde apar cei trei magi și moartea călare pe un măgar (anexa 3.19.a).

8.9. Între lumi. Destrigoierea

În basmul „Păpușică licărea”¹⁰⁰⁴, destinul fetei de împărat se confruntă cu situarea între lumi a celui cu care îi este sortit să se mărite: un fecior de împărat mort, dar neîngropat pe care îl va trezi la viață numai dacă-l va veghea și va isprăvi de citit cartea pe care o avea acesta la picioare, condiții specifice cumva probelor ritualice: sacrificarea somnului și efortul de a fi prezent, aici și acum, în lectura sau chiar deslușirea tainelor scrise în cărțile lăsate de strămoși. Atunci când părinții se hotărăsc s-o mărite și pleacă în lumea largă să-i găsească perechea, ajung la o împărăție amorțită, unde toți „dormeau ca morții” și unde împăratul tânăr „sta lungit ca de moarte”. Fata de împărat îl veghează și citește zi și noapte până ce, aproape de finalul cărții, precum Ghilgameș, adoarme. *Vigilia* (această veghe-atenție) este necesară pe drumul împlinirii destinului ființei și, împreună cu veghea morților, veghea sfinților și veghea din momentele de răscruce ale timpului (noaptea dintre ani) pentru moartea și înnoirea timpului/anului, sunt toate modalități prin care omul este martorul și totodată trăitor al transformărilor acestor momente. Roaba îi ia locul, păcălindu-l pe împărat s-o ia de nevastă. Împăratul află adevărul, ascultând pe furiș povestea pe care fata de împărat, în chilia ei de slujitoare, o spune celor patru obiecte pe care i le ceruse acestuia să i le cumpere de la târg și cărora le atribuie un statut aparte – cele din urmă martore: „o păpușică” (image-martor în oglindă), o piatră (simbol al răbdării), „un cuțit mai scurt/ și un ștreang mai lung!” (simbol al desprinderii, al separării existenței de moarte) cu care voia să-și curme viața. Împăratul o salvează de la sinucidere, iar pe roabă o îngroapă de vie. Este basmul dualității existență-moarte și moarte-renăștere, unde se întrevăd analogiile somn-moarte (amorțire a spiritului, moarte temporară și căderea în somn, nereușita, îndeplinirea parțială a probei necesare schimbării statutului fetei de împărat).

Spre deosebire de această poveste a mortului împietrit și readus la viață, există morți neîmpăcați cu lumea sau blestemați, sufletele acestora se întorc în noaptea de 22 spre 23 aprilie sau se întrupează în animale în Noaptea Strigoilor, între 29 spre 30 noiembrie¹⁰⁰⁵. Moroi sunt acei copii care mor nebotezați și care aduc neplăceri mamelor și comunității, ei revenind noaptea, după șapte

¹⁰⁰³ http://mircia.ro/?page_id=222, consultat în data de 10 iulie 2014.

¹⁰⁰⁴ G.Dem.Teodorescu, 1968, pp. 73-84.

¹⁰⁰⁵ Ion Ghinoiu, 1999, p. 284.

ani, în miezul ei. Pentru acești copii, se practica „botezul la vatra focului” ce se realiza cu busuioc și apă¹⁰⁰⁶. Unii dintre copiii considerați strigoi se nășteau cu căiță, un înveliș subțire pe cap sau erau suflete rătăcite, cărora nu li s-a îndeplinit ceremonialul funerar integral sau în cadrul acestuia au fost încălcate niște tabuuri.

Moroi apar, de asemenea, în contextul în care comunitatea se află într-o stare de cumpănă, de tensiune, de **uitare** a tradiției. Se pot transforma în moroi cei care se sting de o moarte violentă, cei care au încălcat anumite restricții sexuale în cadrul familiei, muribundul nepăzit, mortul ce nu este însoțit de elementele apotropaice (inel, secere)¹⁰⁰⁷. Scriitorul mexican Mario Bellatin amintește de una dintre credințele „înrădăcinate în zona *quechua*” a dezgropării unui membru al comunității care a încălcat restricția de a avea relații sexuale „cu una dintre rudele apropiate din familia lui”, deoarece se credea că „sufletele lor se desprindeau de corp noaptea, în timp ce dormeau, și se transformau într-un animal disperat care rătăcea prin preajmă scoțând strigăte cumplite”¹⁰⁰⁸.

Pentru evitarea întoarcerii celor despre care se știa că au fost strigoi, rudele așezau pe drumul dinspre casă spre cimitir **semințe de mac**, existând credința că strigoiul va mânca „pe an câte un bob de mac și să nu mănânce inimile neamurilor lui”¹⁰⁰⁹. Semințele de cânepă sau de mac erau folosite în aluatul colăceilor rituali care se dădeau de pomană, macul se presăra pe morminte pentru amăgirea sufletelor morților¹⁰¹⁰.

În Gorjul de Nord, exista obiceiul ca nasul, pieptul și tălpile morților să fie unse cu amestec făcut din „praf de pușcă, usturoi și tămâie”, pentru a preveni întoarcerea¹⁰¹¹, iar pentru cei bănuți a fi moroi, se ungeau crucile acestora cu miere și făină pentru a li se vedea urmele¹⁰¹². Tot astfel, în Borlova, copârșeul este uns cu un amestec de usturoi, untură și praf de pușcă, după care este „tămâiat și împuns cu un ac” pentru a nu se transforma în strigoi¹⁰¹³. Pe lângă obiectele pe care fiecare și le pregătește din timp pentru călătoria în lumea de dincolo, rudele așază mâncarea pentru drum, cum ar fi „nouă boabe de mei”, covrigi, turtițe de mălai, colaci, dulciuri¹⁰¹⁴, iar pentru a nu se transforma în moroi, se pun 12 pietre mici de marmură sau nouă pietre în gură sau/ și în pernă¹⁰¹⁵. Perna era umplută cu tămâie și lemn petrificat, iar în nări și în gură se așază „nouă florice (boabe de mei înflorite în foc), spre a nu intra răutatea în el (Vasile Șişu, *Odiseea sufletului*, 2001, p.

¹⁰⁰⁶ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 101.

¹⁰⁰⁷ Tudor Pamfilie, 1997, pp. 122-123.

¹⁰⁰⁸ Mario Bellatin, 2009, p. 143.

¹⁰⁰⁹ Andrei Oișteanu, 2010, p. 70.

¹⁰¹⁰ idem, p. 67.

¹⁰¹¹ Ernest Bernea, 2007, p. 26.

¹⁰¹² idem, p. 69.

¹⁰¹³ Romulus Antonescu, „Înmormântarea și obiceiurile ei în satul Borlova”. In: *Studii și Cercetări*, 1971, p. 276.

¹⁰¹⁴ Ion Ghinoiu. „Înmormântarea”. În: *Sărbători și obiceiuri*, vol.I, Oltenia, 2001, p. 201.

¹⁰¹⁵ idem, p. 203.

67)”¹⁰¹⁶. Cele nouă pietricele de cremene („goaște”) se învelesc într-o cârpă la capătul mortului pentru a le da drumul în vămile-ape; i se pune alături traista cu cele necesare pentru toaleta sa zilnică și pentru hrană i se pun colaci, turtițe și **nouă** nuci la adult și cinci la copil pentru a hrăni rudele cu care se va întâlni¹⁰¹⁷. *Cățelul pământului* este o reprezentare mitică a monstrului ce devoră nasul morților neîngropați după tradiție, echivalentă acelor *animas en pena* în spațiul mexican, suflete care nu au fost botezate sau care nu și-au ținut promisiunea în fața divinității sau a persoanelor dragi. Reprezentările acestora sunt „el jinete sin cabeza” („călărețul fără cap”), *malinche, la llorona* („malinche, femeia înlăcrimată”), iar pentru ca acestea să-și găsească liniștea și pentru a-i alunga să poarte talismane și se apelează la vrăjitori pentru a realiza ritualul de *limpias*¹⁰¹⁸.

Destrigoirea se realizează prin împlântarea unui țărui în inimă, prin „smulgerea și incinerarea inimii”, fie prin spargerea unor vase din lut la colțurile gropii sau prin înfigerea unei andree în inimă, în Gorjul de Nord¹⁰¹⁹. În satul Văceni, există obiceiul să se împlante mortului o andrea în buric, considerând că acela este locul prin care sufletul pătrunde în corp în momentul nașterii¹⁰²⁰. În anumite locuri, dezgroparea moroiului însemna îndepărtarea lui de sat și arderea trupului; alteori inima era scoasă pentru a se fierbe în vin și a se folosi pentru ungerea bolnavilor afectați de moroi sau se bea spre vindecare¹⁰²¹.

Starea de împietrire, de amorțire și uitare, precum și situarea între lumi a sufletelor moroilor afectează atât comunitatea viilor, cât și comunitatea morților, aceștia din urmă neputându-se integra în lumea repaosului și a transformării. Porțile (ne)lumești sunt porți de trecere dinspre lumea de aici spre lumea cealaltă și spre cea a morților, ce fac posibile ieșirea din zona de confort, părăsirea obișnuitului în favoarea deschiderii și a vederii, așezarea ființei în stare de atenție, de receptare prin unitatea corp-minte-spirit.

¹⁰¹⁶ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 265.

¹⁰¹⁷ Ernest Bernea, 2007, p. 36.

¹⁰¹⁸ Alberto Espejo, Ihali Ramirez, Norma Cuevas, 1994, p. 35, p. 37.

¹⁰¹⁹ Ernest Bernea, 2007, p. 70.

¹⁰²⁰ Informație împărtășită de Niculina Marcu, Văceni, 25 decembrie 2012.

¹⁰²¹ Ernest Bernea, 2007, p. 72.

Capitolul IX. Cele nouă niveluri ale lumii de dincolo

„mitek on nemi. mitek on tlapalli, in Ipalnemohuani”¹⁰²²

9.1. Treptele

Cifra nouă este relaționată cu moartea și regenerarea și se regăsește în numărul elementelor ritualice din perioada de pregătire a trupului celui neînsuflăit, precum și sub forma nivelurilor – obstacole ale lumii de dincolo, sub forma treptelor copacului-scară și a urcușului vămilor spre „satul fără nume”¹⁰²³, având totodată și un rol apotropaic, ca număr de elemente ritualice pentru alungarea răului la întemeierea unei case.

Precum trăsnetul ce coboară nouă stâneni sub pământ și iese treptat sub forma unor săgeți pe care le găsesc țăranii pe ogoare¹⁰²⁴, sufletul străbate nivelurile lumii de dincolo, ajungând, după 40 de zile, la dealul de sticlă, existând credința că îl poate urca numai dacă a fost generos pe timpul vieții și a dus, măcar o dată, pe cineva în căruța sa¹⁰²⁵. Generozitatea este o valoare extrem de importantă în satul românesc, „dar din dar se face”, expresie ce sugerează multiplicarea binelui prin bine. Patruzeci de zile reprezintă perioada premergătoare purificării trupului, patruzeci fiind „numărul punerii la încercare, al pregătirii și al așteptării”¹⁰²⁶, perioadă de doliu, de ducere a dimineților și a apelor pentru potolirea setei sufletului.

Urcușul sufletului este înfățișat sub forma treptelor unui copac ce duc în cealaltă lume¹⁰²⁷. Cel mai adesea, acest copac este întruchipat de paltin, creanga acestui copac culeasă în ziua urcușului sufletului mortului fiind benefică pentru cei vii¹⁰²⁸.

În „*Piciul ciobănașul și pomul cel fără capătî*”¹⁰²⁹, eroul din basmul lui Petre Ispirescu călătorește în regatul împăratului care „toate le știa, toate le vedea”, unde se afla un copac cu triunchi neted și alunecos pe care nimeni nu se putea sui, iar vârful acestuia nu putea fi văzut. După ce toți oamenii curajoși din regat își încearcă puterile, în a noua seară sosesc trei frați ciobani, dintre care doar Piciu, cel mai mic dintre aceștia, deși îndemnat să nu se urce, „se uită la copaci și cruciș și curmeziș” (străbătând cu vederea brațul orizontal și vertical al crucii, ca gest ritualic înainte de înfăptuirea oricărei lucrări), și cere „nouă colțuri de prescură, nouă pahare de vin și nouă barde”

¹⁰²² „Înăuntru tău trăiește. Înăuntru tău pictează cel pentru care totul există”, proverb nahuatl, traducerea îmi aparține.

¹⁰²³ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 257.

¹⁰²⁴ Ovidiu Papadima, 1995, p. 34.

¹⁰²⁵ idem, p. 35.

¹⁰²⁶ Matei Călinescu, 2003, p. 224.

¹⁰²⁷ *Scara virtuților*, Ioan Scărarul, Biserica „Sf. Nicolae Domnesc”, Dorohoi.

¹⁰²⁸ Andrei Oișteanu, 1989, pp. 135-136.

¹⁰²⁹ Petre Ispirescu, *Piciul Ciobănașul și pomul cel fără capătî*. În: Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*, 1988, pp. 448-457.

pentru a urca până în lumea cealaltă, mâncând câte o prescură din grâu curat și bând din vinul roșu înainte de străbaterea fiecărui nivel. După ce învinge „vântul turbat”, ajunge în vârful copacului, unde se află „pomii altfel făcuți” din lumea *Ghesperiței*, pe care o îngrânge, transformând-o, în final, într-o rodie, simbol universal al lumii *in potentia*, prin excelență.

Divinitatea mamă „cu chipul mascat” a culturii nahuatl își are originea în Tamoanchan, traversând **nouă** câmpuri, înfățișându-se în lume sub forma florilor galbene și albe (ce se regăsesc și azi pe altarele morților din Mexic), șezând pe un cactus rotund sau preschimbată în cerboaică („Cântecul Zeiței Mamă”).¹⁰³⁰ Pentru a străbate drumul spre lumea de dincolo, unde se află Chicunauh-Apan („marea ce se extinde de nouă ori”), potrivit mitologiei mexicane - omul își pregătește din timpul vieții cele necesare pentru ritualul „marii treceri”.

Există **nouă vămi** între pământ și al treilea cer locuite „de diavoli și furi cu dinți rănjitori”, (Ion Becineaga, *Diorile. Datine populare*), iar pentru ca sufletul să le poată străbate cu bine, cei vii îi dau de pomană, pentru fiecare dintre acestea, câte un creișar, un colac și o lumină¹⁰³¹.

Moartea este legată de numărul nouă în „Prorocirea zisă a florilor într-un katun 11 Ahau”, unde aceasta sosește cu povara lui Bolon Tiku, zeul mayaș căruia îi este atribuit numărul nouă și Uuc Satay, numit și „Nouă-Morți”.¹⁰³² O altă prorocie anunță „dărâmarea temeliilor lumii. De nouă ori amară va fi pâinea și de nouă ori sălcie apa când se va prăvăli apa șoimului Quetzal, apa păsării verzi Yaxum”, când cei adormiți se vor trezi, iar oamenii vor avea chip de nevăstuici și șobolani („Prorocirea de 7 Ahau”).¹⁰³³

Plata vămilelor se face unei femei bătrâne care cere pe rând ochii omului, umerii, mijlocul, genunchii și tălpile acestuia și căreia i se dau în schimb colaci și pomnet¹⁰³⁴ (bănuțul înfășurat în batistă la care se leagă o lumânare), asemănându-se zidirii Anei de către Meșterul Manole, din balada „Mănăstirea Argeșului”. Pupul sau colacul dat peste mormânt era însoțit de un pahar cu lapte ce simbolizează, prin culoarea sa, oasele¹⁰³⁵, iar pâinea, carnea omului, ființa fiind întregită în mod simbolic prin pomana dată omului viu pentru sufletul din lumea de dincolo.

Înainte de a ridica o casă, în tradiția românească, se obișnuia să se aleagă **nouă** lemne care se ciopleau și se lăsau să putrezească în pădure, fiecare dintre acestea închipuind câte un rău al lemnului pentru ca cele alese pentru construcție să fie temeinice¹⁰³⁶. În apa scaldei mortului, se

¹⁰³⁰ Francisc Păcurariu, 1973, pp. 189-190.

¹⁰³¹ S.Fl.Marian, 1995, p. 194.

¹⁰³² Francisc Păcurariu, 1973, p. 287.

¹⁰³³ idem, pp. 290-292.

¹⁰³⁴ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 304.

¹⁰³⁵ Grigore Leșe, 2013, p. 27.

¹⁰³⁶ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 64.

așezau nouă pietre, alături de bănuț, tămâie, plante purificatoare și usturoi (Oltenia)¹⁰³⁷.

De asemenea, numărul nouă este regăsit într-un rit de sacrificiu din Muscel pentru alungarea spiritului bolii - în speță al ciumei care bântuise toți membrii unei familii – în cadrul căruia se aprindeau, pe un deal, **nouă** focuri în nouă vetre și se aduceau nouă găini negre (asocierea culorii cu întunecata moarte) de către nouă familii¹⁰³⁸. Găina neagră este cea sacrificată atunci când stăpânul casei este bolnav, transferând în mod simbolic boala asupra acesteia sau alungând moartea prin tăierea cocoșului vestitor ce cânta pe prag¹⁰³⁹.

Ajungând pe ultimul nivel al lumii de dincolo, sufletul este eliberat de individualitate, de orice amintire legată de destinul personal; el rupe legăturile cu cele materiale, intră în comuniune cu ceea ce nu mai este țărnut, cu firea însăși.

9.2. Ritualul funerar

„Jucați, lume, chiuți,

Pe mine mă pomeniți!”

Hora de pomană (jud. Mehedinți)

Moartea celuilalt este asociată sentimentului de deschidere pe care o creează în propria noastră ființă (gol și, totodată, lărgire a ființei)¹⁰⁴⁰, senzațiilor de frig și frică, retrăirii amintirilor ce ne revin în minte cu o mai mare forță și „prezență” decât toate celelalte.

Există o structură comună a ritualului funerar, regăsită în liniile sale mari pe întreg teritoriul românesc și, respectiv mexican, o schemă ce-și are rădăcini în perioada precreștină coborând până în neolitic și, de asemenea, există diferențe regional, strict locale ce definesc diversitatea formelor pe care le-a îmbrăcat viziunea asupra dualității existență-moarte de-a lungul timpului. Philippe Ariès nu găsește nici un argument în Biblie „în favoarea intercesiunii celor vii pentru morți”, subliniind, precum J.Ntedika, faptul că întregul ceremonial creștin „își are originea în tradiția păgână”¹⁰⁴¹.

¹⁰³⁷ Ion Ghinoiu. *Înmormântarea*. În: *Sărbători și obiceiuri*, vol. I, Oltenia, Ion Ghinoiu, 2001, p. 154.

¹⁰³⁸ Gheorghe Enache, 2006, p. 107.

¹⁰³⁹ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 73.

¹⁰⁴⁰ Precum în bocetul transilvănean: „Moarte-acolo-ai-năzuit / Unde tu n-ai trebuit! / Că ți-ai pus mâna pe masă / Și ne-ai făcut larg prin casă; / Și ți-ai pus mâna pe grindă / Și ne-ai făcut larg prin tindă; / [căci în preajma grindei se aciua sufletul obosit] / Și ți-ai pus mâna pe scară / Și ne-ai făcut larg pe-afară!”, S.Fl.Marian, 1995, p. 318.

¹⁰⁴¹ Philippe Ariès, 1996, p. 201.

9.2.1. Așezarea în mormânt în perioada precreștină

„Din muguri
amari înfloresc potire grele de nectar”
Lucian Blaga, „Mugurii”

Cavalerul trac și cavalerii azteci ai soarelui – asociați păsărilor și, respectiv, coioților - sunt reprezentări ale soarelui zilei, soarelui nopții și ale soarelui subpământean.¹⁰⁴² Urmând un ritual de inițiere, prin coborârea simbolică în lumea tenebrelor, prin veghea inițiativă, cavalerul trece la un nou stadiu, ca adorator al soarelui, devine paznicul templelor. Prin incinerație, rit care se aplica elitelor, cavalerii depășeau opozițiile lumii de aici „pentru a renaște în cer, tărâmul original al soarelui”¹⁰⁴³, primind lumina unui nou soare, dăruită de zeul Ochipilli, „stăpânul sufletelor”¹⁰⁴⁴.

Orice călătorie inițiativă, fie a eroului basmului, a șamanului sau a discipolului, este o călătorie simbolică în afara lumii cunoscute, alunecând în tărâmurile și dimensiuni ne-vizibile omului obișnuit; tot astfel, o comunitate realizează o călătorie inițiativă pentru găsirea locului bun de întemeiere a neamului și un erou de basm se inițiază într-o lume nebănuită, a fabulosului pentru a-și întemeia propria identitate.

Textul care însoțea ritualul de înmormântare prehispanic era o reprezentare complexă în care apar leit-motivele liricii precolumbiene: adevărata „casă a sufletului” se află în altă lume, ființa umană petrece doar o clipă pe acest pământ, pentru cunoașterea de sine în oglinda celorlalți, statutul de orfan: „no está aquí en la tierra nuestra casa en común. Sólo por breve tiempo, por un momento, hemos venido a calentarnos, sólo por obra del Señor Nuestro hemos venido a conocernos. Pero ahora Mictlantecuhltli, el Señor de la Región de los Muertos, el que es Acolnahuácatl y Tzontémoc, así como Mictecacihuatl, la Señora de la Región de los Muertos, te han presentado, te han ofrecido un asiento, porque en verdad allá es nuestra casa en común, allá donde todos perecemos, allá donde se abre la tierra, donde para siempre se sale de este mundo. Has llegado al lugar del misterio, al lugar de los descarnados, a donde se llega, el lugar que no tiene salida, el que no tiene chimenea. No podrás ya encontrar camino de regreso, no podrás retornar. No podrás ya venir a conocer lo que dejaste atrás, hace cinco, diez días. Porque has dejado abandonados, huérfanos, a tus hijos, a tus nietos. Tampoco vendrás a saber cómo perecerán ellos. Nosotros te alcanzaremos, nos acercaremos a ti, dentro de poco tiempo”¹⁰⁴⁵. Una dintre „incantațiile-bocet” ale uncheșilor, rostite la priveghi,

¹⁰⁴² Paul Barbăneagră, 2000, p. 77.

¹⁰⁴³ idem, p. 79.

¹⁰⁴⁴ idem, p. 80.

¹⁰⁴⁵ „nu este aici pe pământ casa noastră obștească. Doar pentru scurt timp, pentru o clipă, am venit să ne încălzim, doar pentru lucrarea Domnului Nostru am venit să ne cunoaștem. Dar acum, Mictlantecuhltli, Domnul Tărâmului Morților,

vorbește despre omul care trebuie să se bucure, fără să jelească: „că rădăcina ta/ murind în pământ/ a prins în cer/ și lutul tău s-a încurcat de unde-a venit/ în vis liniștit”¹⁰⁴⁶.

În perioada veche românească, moartea era anunțată prin suflarea în bucium, așa cum în spațiul prehispanic, se sufla în cochilia rituală, iar această suflare simboliza suflul vieții, respirația noastră ce participă la respirația divină, creatoare de lumi. În gura mortului se așeza porumb măcinat („para que en la otra vida no les faltase que comer”)¹⁰⁴⁷, reprezentând carnea ființei umane create din cei cinci știuleți de porumb de culoare diferită; gura se picta cu cinabru roșu - culoarea sugerând sângele, viața și renașterea; se așeza jadul, mineralul ce conține energia ploii fertilizatoare, Chalchiuhtlicue („cea cu fusta de jad”) energia râurilor la azteci, a fluidității interioare a lucrurilor. Apa este prezentă în ritualul funerar de incinerare, practicându-se obiceiul ca cenușa mortului să fie stropită cu apă¹⁰⁴⁸ (Codexul Laud., pl. 46, anexa 3.2.g.). Pentru conducători, ofrandele constau, cel mai adesea, în pene, vase, imagini ale energiilor divine, pânza tradițională (*manta*), pietre și măști.

Timp de patru zile – perioada ce simbolizează cei patru ani ai călătoriei sufletului spre Mictlan - participanții aduc ofrande, cântă și dansează în costumele pe care sunt cusute simboluri prehispanice, purtând podoabe, pentru a aduce prinos „los últimos momentos de los guerreros mexicas en la tierra”¹⁰⁴⁹.

Înmormântarea (*mikkatepetlakali*) conducătorilor avea loc după patru nopți de priveghi (*akochistlimikki*), în a cincea zi, la miezul nopții, când sacerdoții erau considerați reprezentări-apariții ale lui Mictlantecuhtli. O reminiscență a acestei credințe se regăsește în Los Reyes, unde se obișnuiește ca ritualul tradițional de înmormântare să aibă loc noaptea, doar după ora 22.00¹⁰⁵⁰. Alegerea momentului înmormântării era legată de apariția/ dispariția soarelui, simbol generator de viață, precum și de muncile agricole, realizarea gropii ținând cont de timpul odihnei pământului.

Legătura trupului cu pământul se reflectă în obiceiul de a așeza muribundul care se chinuia pe sol, existând credința că „îl cerea” pământul¹⁰⁵¹. Datina transpare și în cântecul din spațiul moldovenesc, unde se arată că muribundul a fost mutat: „Ni la umbră, ni la soare,/ Ni la cap, ni la

cel ce este Acolnahuácatl și Tzontémoc, precum și Mictecacíhuatl, Doamna Tărâmului Morților, te-au prezentat, ți-au oferit un loc, pentru că acolo este adevărata noastră casă obștească, acolo unde toți ne stingem, acolo unde se deschide pământul, unde pentru totdeauna se pleacă din această lume. Ai ajuns în locul misterului, în locul descărnațiilor, unde se ajunge, un loc fără de ieșire, cel fără de căldură. Nu vei mai găsi drum de întoarcere, nu te vei mai putea întoarce. Nu vei mai ști ce ai lăsat în urmă, acum cinci, zece zile. Pentru că ai lăsat pustii, orfani, copiii tăi, nepoții tăi. Nu vei ști nici cum vor pieri ei. Noi te vom ajunge din urmă, ne apropiem de tine, curând”, Miguel León-Portilla, *Memorial nahua de la muerte*. In: *Artes de México*, núm. 96, p. 46, 2009, traducerea îmi aparține.

¹⁰⁴⁶ Andrei Oișteanu, 1989, p. 142.

¹⁰⁴⁷ „Pentru ca în cealaltă lume să nu ducă lipsa hranei”, Fray Diego de Landa, 1982, p. 59, traducerea îmi aparține.

¹⁰⁴⁸ Mercedes de la Garza. In: Elsa Malvado; Gregory Pereira, Vera Tiesler, 1997, p. 23.

¹⁰⁴⁹ „ultimelor clipe ale războinicilor mexica pe pământ”, Patrick Johansson, 2003, p. 181, traducerea îmi aparține.

¹⁰⁵⁰ Interviu cu Maestrul Yoltetezca, Ixhuatlancillo, 24 august 2012.

¹⁰⁵¹ Constantin Eretescu, 2004, p. 109.

picioare,/ Ni la vânt, ni la răcoare”¹⁰⁵², situarea lui, prin excelență, fiind în interval, între lumi.

Conducătorii și războinicii mayași care se remarcaseră în luptă erau incinerați, iar cenușa acestora era așezată în vase mari sau, în unele cazuri în interiorul statuilor de lut¹⁰⁵³. Ritualul de pomenire se organiza la patru zile de la înmormântare și ulterior la 20, la 60 și la 80 de zile, apoi anual până la împlinirea celor patru ani. Oasele celei de-a doua înmormântări se așezau în *teocalli*, atribuindu-li-se un rol seminal¹⁰⁵⁴. Sufletul călătorește spre lumea de dincolo, la cinci zile de la înmormântarea trupului, potrivit huicholilor, iar pentru a reveni pe pământ, primește *xuturi*, o forță vitală¹⁰⁵⁵. Până la împlinirea a 400¹⁰⁵⁶ de zile, continuau ceremoniile funerare dedicate călătoriei spre lumea de dincolo a conducătorului mayaș¹⁰⁵⁷, moartea sa afectând întreaga comunitate; ceremoniile ajutau comunitatea să-și asume statutul temporar al orfanului.

Geto-dacii își privegheau nobilii, îi jeleau timp de trei zile, aducându-le jertfe animale ce se consumau în cadrul ospățului funerar și al întrecerilor ritualice (Herodot, V, 8)¹⁰⁵⁸. Semnificația banchetului funerar este legată, în opinia lui Mircea Eliade, de faptul că sufletul defunctului se putea „ospăta din preaplinul vital dezlănțuit lângă el”¹⁰⁵⁹. Reprezentarea sculpturală a banchetului funerar pe piatra de mormânt este o imagine a priveghiului și libației care aveau loc, în epoca romană, în Histria și în alte orașe-cetăți, odată cu sărbătoarea publică a Idelor, a înfloririi trandafirilor¹⁰⁶⁰.

Ofranda celor trei lucruri prețioase din cadrul ritualului funerar mayaș cuprindea **vasul** ce poartă sângele sacrificat, **mugurele** ce sugerează renașterea și **vârful** săgeții, simbol al puterii războinice, al puterii materiale, dar și al celei spirituale¹⁰⁶¹, amintind de *hombres-flechas* („oamenii-săgeți”). Îngroparea ritualică a obiectelor este prezentă în ambele spații culturale și se păstrează până în zilele noastre, fiind un obicei precreștin.

Așezarea cenușii în urna funerară este o **reprezentare a omului-vas**. Trupul neînsuflețit este găzduit de un alt corp, din lut, gresie, porțelan. Desprinderea sufletului de trup este reprezentată prin spargerea intenționată a vasului sau prin perforarea acestuia. La Ferigele, a fost identificat un

¹⁰⁵² Simion Florea Marian, 1995, p. 30.

¹⁰⁵³ Fray Diego de Landa, *Relacion de las cosas de Yucatan*, <http://www.wayeb.org/download/resources/landa.pdf>, consultat în data de 25 iulie 2014.

¹⁰⁵⁴ Patrick Johansson, 2003, p. 188.

¹⁰⁵⁵ Johannes Neurath, „Momias, piedras, chamanes y ancestros: Un estudio etnohistorico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar.” In: Lourdes Baez Cubero, Catalina Rodriguez Lazcano, 2008, p. 43.

¹⁰⁵⁶ În dialectul nahuatl din sudul Veracruzului, 400 (*centzontli*) este o formă de schimb pentru lucruri: lemne, știuleți etc., reprezentând „o valoare foarte mare”, *Curs de limbă și cultură nahuatl*, Isaura Rodriguez, profesor de antropologie lingvistică, 9 august 2012.

¹⁰⁵⁷ Ramon Carrasco, 2004, p. 235.

¹⁰⁵⁸ V. Sîrbu, G. Florea, 1997, p. 22.

¹⁰⁵⁹ Mircea Eliade, 2008, p. 357.

¹⁰⁶⁰ Nicolae Cojocaru, 2008, vol. I, p. 141.

¹⁰⁶¹ Paul Arnold, 1996, p. 93.

mormânt ce avea în inventarul său vase cu ofrande intenționat sparte în timpul sau după incinerarea morților.¹⁰⁶² Un exemplu de vas perforat din cultura Maya, perioada Clasicului Târziu, apare în Mormântul A 1 din Belize, Guatemala. Această perforare este asociată unei morți simbolice, rituale¹⁰⁶³. La Lozna, în turbării, s-au găsit gropi purificate cu ajutorul focului¹⁰⁶⁴, *pirocataresis*, focul simbolizând prezența divină în viața oamenilor, cu un rol esențial în pregătirea ființei pentru a renaște.

Există o tradiție în pregătirea din timp a drumului spre Domnul Eternului Surâs, încă din perioada clasică a Mesoamericii, unde majoritatea ofrandelor ce se așezau în mormânt „fueron manufacturados para los entierros”¹⁰⁶⁵. Ceramica maya era solicitată, în mod special, de către rude sau prietenii celui decedat spre a fi folosită pentru așezarea ofrandelor alimentare. Elitele erau însoțite de vase fine și atent elaborate și pictate pentru călătoria în Xilbaba a mortului¹⁰⁶⁶.

Ofranda focului sau a copalului, precum și libațiile aveau rolul de a hrăni sufletele celor dispăruți, pentru ca acestea să hrănească la rândul lor memoria celor vii. Jadul era folosit atât pentru realizarea obiectelor-ofrande, ca simbol al regenerării, precum și pentru demantelarea unor spații construite¹⁰⁶⁷. În urna din lut se depozitau oasele și un fragment de jad ce simboliza sufletul/inima mortului, așezat, în cadrul ritualului de înmormântare, în gura acestuia pentru amăgirea jaguarului pe care-l va întâlni în lumea de dincolo și care-i va cere inima (Tlatelolco).

Reprezentărilor zoomorfe, în context funerar, sugerează calitățile diferite de cele ale omului pe care sufletul le putea dobândi în momentul morții - zborul, capacitatea de traversa pragul fluid dintre lumi.

Animalele reprezentate în ritualul vânătorii ca inițiere sunt mistrețul, lupul și ursul, simboluri ale regenerării în spațiul geto-dac. Reprezentările ursului sunt legate de moartea simbolică (hibernarea) și renașterea (ieșirea din hibernare odată cu încălzirea vremii și odată cu momentul prielnic pentru însămânțare), imitarea mișcărilor animalului în jocul cu măști și travestiri având ca scop renovarea spirituală. Lupul este fertil în perioada iernii, când natura se află în timpul odihnei, și este steril atunci când natura renaște; reprezintă un totem, fiind „protector, frate și călăuză, stăpân al cetelor de tineri inițiați ori războinici”, peste ceremoniile de trecere de la un prag la altul¹⁰⁶⁸.

Conducătorii traci își construiau din timp mormintele „ca o ultimă locuință”, o cameră

¹⁰⁶² I.H.Crișan, 2008a, p. 258.

¹⁰⁶³ Dorie Reents-Budet, *The Art of Classic Vase Painting*. În: Nikolai Grube (ed.), 2007, p.250

¹⁰⁶⁴ A. Laszlo, „Perioada timpurie”. În: *Istoria românilor*, 2001a, pp. 317-320.

¹⁰⁶⁵ „au fost special create pentru înmormântări”, Lourdes Beauregard Garcia, *Época prehispánica: los enterramientos humanos*. În: Lourdes Aquino Rodríguez, Lourdes Beauregard Garcia, 2002, p. 23, traducerea îmi aparține.

¹⁰⁶⁶ Mary Ellen Miller, 1999, p.190.

¹⁰⁶⁷ Elisabeth Wagner, *Jade – the Green Gold of the Maya*. În: Nikolai Grube (ed.), 2007, pp. 67-68.

¹⁰⁶⁸ Mihai Coman, 1996, pp. 186-187.

funerară simplă și uneori un coridor ce făcea legătura între lumea viilor și a morților¹⁰⁶⁹, aceasta fiind reprezentată și în construcția tunelului subteran al Piramidei Soarelui din Mexic. „Locuința subterană” în care coboară Zalmoxis – corespunzătoare peșterii din spațiul mexican în care coboară Quetzalcoatl, ca loc al nașterii și al morților, strămoșilor - este locul meditației, al morții simbolice pentru dobândirea nemuririi, conducătorul fiind jeliț „ca pe un mort” pentru a reveni după o perioadă de patru ani¹⁰⁷⁰.

Populațiile precolumbiene credeau că accesul în lumea subterană se realiza prin „sălașul morților”, Lyoboa (pentru zapoteci) sau Mictlan (pentru azteci). Unul dintre locurile ce făceau legătură cu cealaltă lume, în afara peșterilor (locul apariției primilor oameni, locul strămoșilor și a sufletelor ce așteaptă să se nască), era Fântâna Sacră de la Chichen Itza, loc de ofrandă, locul energiilor fertilității și loc al obârșiei. Nașterea seminției Itza, din „Chilam Balam”, reia ideea veghei energiilor și a participării străbunilor la nașterea unei lumi „în taină grea, în mare taină” pe care „O știe duhul morților străbuni” (*Chilam Balam: Obârșia seminției Itza*)¹⁰⁷¹.

Ritualul ofrandelor în *cenotes* – fântânile fiind considerate spații de comunicare de către mayași – era precedat de o perioadă de pregătire de 60 de zile și consta în ofrande, însoțite întotdeauna de arderea copalului, ce erau trimise în adâncuri pentru primirea acesteia de către strămoși¹⁰⁷².

Codexul de la Paris prezintă ritualul mayaș de înmormântare începând cu purificarea morților, cu scopul de a face active „claritățile spirituale”¹⁰⁷³, continuând cu cele nouă rugăciuni înălțate de cei vii, la a treia zi după moartea respectivei persoane, când se consideră că sufletul devine acorporal¹⁰⁷⁴ și revine în casa în care a locuit, unde rămâne timp de șapte zile.

Călătoria sufletului în „lumea de dincolo” și revenirea pe pământ, călăuzit de pasărea Moan, este sugerată prin „ritualul mugurelui”; nerealizând această călătorie, sufletele rămân la **nivelul larvar**, fiind înfățișate ca având cap de pasăre și corp de șarpe¹⁰⁷⁵, fiind între stadii, între niveluri, suspendate între lumi. Crearea acestei punți - prin intermediul obiectelor realizate de om, prin mineralele aparent inerte, dar pline de mișcare în interiorul lor, prin penele păsărilor și oasele animalelor – permite comunicarea dinspre un spațiu spre celălalt, dinspre lumea viilor spre cea a odihnei și invers. Ritualul este terțul inclus, se petrece în timp și prin abolirea timpului, în cadrul

¹⁰⁶⁹ V. Sîrbu și G. Florea, 1997, p. 59.

¹⁰⁷⁰ Dan Oltean, 2008, p. 10.

¹⁰⁷¹ Francisc Păcurariu, 1973, p. 295.

¹⁰⁷² *Aguas sagradas: una exploración por cenotes y ríos subterráneos del mundo maya*, regia Tullio Barnabei, 1993, min.19-21.

¹⁰⁷³ Paul Arnold, 1996, p. 57.

¹⁰⁷⁴ idem, p. 58.

¹⁰⁷⁵ idem, p. 66.

unei structuri sociale date, dar și în afara ei¹⁰⁷⁶.

Cel mai adesea, atunci când sunt analizate diferitele rituri și ritualuri de înmormântare din perioada precreștină, sunt analizate mormintele conducătorilor și ale nobililor, mai cu seamă datorită ofrandei bogate ce poate reconstitui într-o oarecare măsură universul și modul de viață al populației respective perioade. Cu timpul, acest ritual este adoptat de restul populației într-o formă simplificată, dar îmbogățită de substanța credințelor populare și a viziunii tradiționale transmise pe cale orală. Cortegiul funerar luxuriant și întreaga ceremonie a îngropării unui conducător au continuat să fie organizate cu mare fast tocmai pentru a compensa pierderea căpeteniei, statutul de orfan al populației. Refacerea existenței unei comunități după semnele prezente în spațiul morții și al odihnei, este o reprezentare a dualității vieții. Informațiile astfel obținute nu numai că ne clarifică modul de viață și credințele unui timp, dar ne aduc lămuriri importante privind concepția actuală asupra vieții. Orice descoperire esențială a trecutului reverberează până în prezentul nostru, asemenea unei pietre desprinse de pe vechile piramide într-o apă liniștită în care obișnuim să ne oglindim în mod confortabil.

9.2.2. Ritualul funerar, azi

De pregătirea zestrei funerare pentru călătoria în lumea de dincolo se îngrijesc femeile încă din timpul vieții, atât pentru ele, cât și pentru soții lor, pe măsură ce îmbătrânesc. Procură hainele, încălțăminte și obiectele de ritual: batistele, prosoapele ce reprezintă – în simbolistica funerară - podul pentru trecerea apelor pe cealaltă lume¹⁰⁷⁷. În tradiția mexicană tradițională din Cotaxtla, se pregătesc haine obișnuite sau sunt brodate veșminte cu însemnele tradiționale, alături de sandale, coliere „porque se entiende que vas a un lugar especial, no es lo que se me ocurra ponerme”¹⁰⁷⁸.

În spațiul românesc, giulgiul se cosea încă din timpul vieții, pânza croită din in, în culorile „roșu și negru, prevăzută în dreptul brațelor cu două aripi de pânză”¹⁰⁷⁹, cele două culori fiind reprezentative, astfel viii, adică „rumenii”, sunt redați prin culoarea roșie, iar morții, „veștezii”, prin cea neagră¹⁰⁸⁰. În noaptea de veghe a mortului - numită și „avigliatul” la meglenoromâni – trupul mortului este acoperit cu giulgiu sau zăvon, preparându-se, de asemenea, toiagul mortului „lumânarea care se încolățește” (Atanase Suca)¹⁰⁸¹.

Costumul popular ceremonial, folosit la în cadrul ritualului nunții, alături de năframă și

¹⁰⁷⁶ Pascal Lardellier, 2009, p. 126

¹⁰⁷⁷ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 305

¹⁰⁷⁸ „pentru că se înțelege că mergi într-un loc special, nu îmi pun ce îmi trece prin cap”, Interviu cu maestrul Yoltetezca, Ixhuatancillo, 24 august 2012, traducerea îmi aparține.

¹⁰⁷⁹ Nicolae Panea, 2003, p. 32.

¹⁰⁸⁰ S.Fl.Marian, 1995, p. 120.

¹⁰⁸¹ Emil Tîrcomnicu, *Elemente de etnologie românească nord și sud-dunăreană*. In: Adina Berciu-Drăghicescu, Liliana Trofin, Emil Tîrcomnicu, 2005, p. 130.

ștergere, traista și scoarțele, în ceremonialul funerar, împodobind drumul mortului spre cimitir, „se dădeau punți sau poduri”¹⁰⁸².

Expunerea corpului învelit, înfășurat (asemenea pruncului), sau, de data aceasta, cu gluga sau bondița, acoperind capul și parte a trupului, este regăsită în cele mai vechi variante ale Mioriței: „Pe mine pamînt nu puneți/ Numa dalba (sfînta) gluga mea/ Fluieru după curea”¹⁰⁸³, ce a supraviețuit, în opinia lui A. Oișteanu, până în secolul al XX-lea, sub forma unei măști funerare așezate pe chipul mortului, numite „pînza de față, pînza de ochi, mască-cămașa de înmormântare”¹⁰⁸⁴. Trupul micșorat al bătrânului înfășurat în giulgiu spre așezarea în pîntecul pămîntului-mamă reia imaginea unui prunc înfășat, surprinzând astfel intrarea în și ieșirea din existență, dualitatea existență-moarte așa cum este reprezentată în gravura în lemn IX din Ciclul „Nichita Azi”, lucrarea artistului Mircia Dumitrescu¹⁰⁸⁵ (anexa 3.19.b.).

În satul Văcenii (jud. Teleorman), se coase *orarul* (anexa 3.22.b.) care se așază pe fruntea mortului, o panglică de pânză brodată. În săculețul pe care își cos numele, se pun obiectele de îngrijire personală: oglinda, pieptănul, instrumente de cusut: acul și așa (în cazul femeii), briciul sau aparatul de ras (în cazul bărbatului), precum și obiecte care vor fi folosite în cadrul ritualului funerar: bănuțul pentru vamă (de obicei găurit și legat de deget cu ață roșie), batiste și prosoape, îmbrăcămintea și încălțăminte pentru fiecare anotimp „căci nu se știe ce vreme prind pe lumea cealaltă”¹⁰⁸⁶ (anexele 3.22.c., 3.22.d.). În Transilvania, alături de obiectele folosite pentru îngrijire (foarfecă, pieptăn, brici, săpunul), mortul era însoțit de instrumentele folosite în muncile gospodărești¹⁰⁸⁷.

Ca un ritual în oglindă pentru intrarea în comunitate, în spațiul românesc, la celebrarea primirii numelui, oglinda, pieptănul și alte obiecte – ce se regăsesc în traista mortului – sunt așezate pe tava de pe care copilul alege acele lucruri ce-i definesc viitoarea meserie, talentul, înclinațiile. În zona Tecoluta, Tabasco, în cadrul ritualului intrării în viața comunității, era considerată esențială întâlnirea părinților copilului ce a împlinit un an cu persoana care i-a tăiat cordonul ombilical (moment-cheie al desprinderii simbolice de o etapă a vieții). Această persoană îl inițiază și-i arată, în mod simbolic, obiectele pe care le va folosi¹⁰⁸⁸.

În tradiția mexicană, înainte de a fi salutăta gazda, oaspetele se adresează spiritului casei și celor care au întemeiat-o, locului ce-l primește, și ulterior, gazdei care locuiește în acel spațiu.

¹⁰⁸² Emilia Pavel, 2007, p.79.

¹⁰⁸³ Andrei Oișteanu, 1989, p. 139.

¹⁰⁸⁴ idem, p. 140.

¹⁰⁸⁵ http://mircia.ro/?page_id=255, consultat 10 iulie 2014.

¹⁰⁸⁶ Interviu cu Leana Voicu, satul Văcenii (jud. Teleorman), 24 decembrie 2012.

¹⁰⁸⁷ Ion Ghinoiu, Lucian David, „Înmormântarea”. În: *Sărbători și obiceiuri*, vol. III, *Transilvania*, 2003, p. 213.

¹⁰⁸⁸ Miguel Angel Rubio, 1995, p. 282.

Prima dată când femeia intra ca mireasă în casa mirelui, aducea „ofrandă rituală (pâine unsă cu miere)” vetrei casei pentru a fi agreată de spiritele acesteia¹⁰⁸⁹, protectorii strămoși. Vatra este asociată miezului de foc al pământului, centrul în jurul căruia se desfășoară existența. Atât în spațiul românesc, cât și în cel mexican, înainte de a saluta rudele mortului, cei care ajung la priveghi, se îndreaptă mai întâi spre locul unde este așezat mortul, de obicei în camera din față (camera dinspre stradă, camera nelocuită, unde dorm oaspeții și sunt păstrate lucrurile de preț ale familiei) pentru a-i lăsa ofranda de flori și pentru a-și lua rămas bun¹⁰⁹⁰.

Reprezentările dualității identificate în ritualul funerar se întrevăd în obiceiul popular românesc de invocare a ploii numit *Caloianul*¹⁰⁹¹, o păpușă făcută din „lut galben, mare cât o palmă pe care o numesc Caloian, îi fac un sicriu de scoarță, îl învelesc în giulgiu și ducându-l la un mormânt făcut înadins, fetele înmormântează pe figurantul Caloian și apoi făcându-i comăndarea, se ospătează” (Gheorghe Săulescu, *Analele Academiei Române*, Seria a II-a, r.V., 1882-1883)¹⁰⁹², pomana mică după înmormântare este urmată de pomana mare la o săptămână, când este scos din pământ și dăruit apelor¹⁰⁹³.

Ceremonialul funerar este desfășurat după obiceiul local, „ca la un om când moare”¹⁰⁹⁴. Structura acestuia cuprinde o reprezentare a ritualului funerar relaționată cu fertilitatea câmpurilor. Reprezentările feminine, cu denumiri precum „moașa ploii” (în dualitate cu Moșii, sărbătoarea pomenirii morților) și „Maica călătoare”, „Scaloiana”, sunt invocate pentru a aduce ploaia, iar cele masculine „Scaloian” (anexa 3.5), „Tata soarelui”, „Sântilie”, pentru a opri inundațiile¹⁰⁹⁵. Grupuri de fete și de băieți, însoțiți de o femeie în vârstă, participau la îngroparea păpușii în apropierea unui râu, ce reprezenta Muma Soarelui, dacă era secetă, sau prin îngroparea Mumei Ploii, dacă ploile erau abundente (Uibărești)¹⁰⁹⁶. Tata Soarelui și Muma Ploii erau îngropate în grădina gospodăriei, mormântul acestora fiind udat cu apă timp de 40 de zile¹⁰⁹⁷, alteori, ambele păpuși erau dezgropate (moment ritualic asociat celei de-a doua înmormântări) și așezate „pe o apă curgătoare”¹⁰⁹⁸. Îngroparea Caloianului este relaționată cu reînvierea zeității naturii pe care o reprezintă, „Caloianul este omorât, ca să reînvie”¹⁰⁹⁹.

În Țara Vrancei, Călianul, cum este numit local, era o păpușă confecționată din cârpe sau

¹⁰⁸⁹ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 11.

¹⁰⁹⁰ Interviu cu Maestrul Yoltetezca, Orizaba (Veracruz), 21 martie 2013.

¹⁰⁹¹ Constantin Eretescu, 2004, pp. 67-68.

¹⁰⁹² Dumitru Pop, 1989, p. 146.

¹⁰⁹³ Tache Papahagi, 1979, p. 74.

¹⁰⁹⁴ Constantin Eretescu, 2004, p. 69.

¹⁰⁹⁵ idem, p. 67.

¹⁰⁹⁶ Monica Dușan, „Tradiții, datini, obiceiuri hunedorene”. In: *Vox Libri*, nr.1-2, primăvara-vara 2008, p. 60.

¹⁰⁹⁷ Cornelia Pleșca, „Sărbători și credințe cu dată mobilă”. In: *Sărbători și obiceiuri*, vol. I, *Oltenia*, 2001, pp. 311-312.

¹⁰⁹⁸ Dumitru Pop, 1989, p. 155.

¹⁰⁹⁹ idem, p. 158.

lână, împodobită cu florile furate din grădina unei femei însărcinate, flori ce îmbrăcau și crucea veche ce se fura din cimitir pentru a fi purtată de fată spre a fi așezată în apropierea râului sau aruncată în apă¹¹⁰⁰. Această legătură între crucea mortului și floarea îngrijită de femeia ce poartă copilul în pântec este o reprezentare a dualității întâlnirii lumii în gestație, ce-va-să-fie, și a lumii odihnei și transformării ce participă deopotrivă la întregirea, înțelegerea și bunăstarea vieții.

Lumea de dincolo este deseori întruchipată ca fiind reversul lumii de aici, asemenea imaginii săpate în placa de imprimare, în arta gravurii, desenul din placa de lemn este imaginea în oglindă, răsturnată, a desenului ce se imprimă pe hârtie¹¹⁰¹, este lumea răsturnată, o lume pe dos, precum îngrijirea unei grădini „cu spatele la pământ/ cu fața la răsărit”¹¹⁰².

9.2.2.1. Pregătirea trupului

Trupul casei se îndoliază la moartea unei persoane. Steagul împrumutat de la biserică este așezat la poartă (anexa 3.23.a.), iar doliul este așezat deasupra intrării în camera din față, unde este inscripționat, de obicei, anul întemeierii casei.

Semnele de doliu sunt mici panglici negre ce se separă prin trecerea deasupra flăcării unei lumânări, nefiind folosit nici un obiect ascuțit pe tot parcursul ritualului funerar; aceste semne sunt prinse cu un ac boldit pe haina tuturor participanților, în dreptul inimii, în timpul slujbei de înmormântare de la biserică.: „de când este anunțat omul că respectivul a murit, el pune doliu pe el. Trei zile până este îngropat, poartă doliu, este doliul cel mai scurt, de trei zile. Poți să-l porți nouă zile, trei săptămâni, 40 de zile până la 1 an, până la 7 ani. Bărbații nu au voie să se radă în perioada asta. La noi, în Vâlcea, de unde mă trag eu (...) că eram fiica, în momentul în care am auzit doar că mama a murit, imediat mă îmbrac în negru, atunci mă spăl, trei zile nu mă spăl, iar bărbatul nu are voie să taie barba”¹¹⁰³.

În spațiul mexican, *panglica neagră* se regăsește deasupra porților caselor sau a ușilor de la intrarea principală, pentru a indica dispariția unui membru adult al familiei, iar *panglica albă* indică moartea unui copil sub 7 ani. În Zongolica, dacă există morți consecutive într-o locuință, rudele leagă de jur împrejur casa cu un fir și acolo unde fac nodul așază o fundă neagră, o sahumă și stropesc cu apă sfințită¹¹⁰⁴. Acest gest apotropaic, de protejare a celor vii de spiritul morții, de revenirea ei printre cei vii, are la bază credința că moartea alege din trei în trei, d.e. trei rude, trei

¹¹⁰⁰ Ion Cherciu, 2007, p. 152.

¹¹⁰¹ Dialog cu Mircia Dumitrescu, București, 14 noiembrie 2014.

¹¹⁰² S.Fl.Marian, 1995, p. 87.

¹¹⁰³ Interviu cu Nițu Mihaela, București, 28 noiembrie 2013.

¹¹⁰⁴ Interviu cu Libia Maldonado Ferreira, 12 august 2012, Orizaba, Veracruz.

vecini, la trei străzi distanță¹¹⁰⁵. În unele cazuri, firul negru ce înconjoară casa este legat de nașul ceremoniei funerare sau este așezat pe acoperiș după scoaterea sicriului, fiind îngropat sub un par în fața porții¹¹⁰⁶. Același efect îl au ramurile de ulm așezate la ferestre și la porțile caselor rudelor celui mort și ale vecinilor, pentru alungarea morții, în Gorjul de Nord¹¹⁰⁷.

Semnalizarea morții unei persoane se realizează prin așezarea unui prosop alb la colțul casei, în satul Albești (jud. Vaslui) și prin funda neagră, doliul „împrejurul ușii”, la intrare¹¹⁰⁸. În Gorj, se așeza o cămașă albă, purtată de cel dispărut, „la stâlpul casei dinspre răsărit” timp de 40 de zile, unde sufletul se odihnește¹¹⁰⁹, răsăritul fiind asociat apariției luminii și renașterii. Ruda cea mai apropiată vizitează mormântul timp de 40 de zile pentru a aprinde lumânări și a tămâia, povestind mortului ce s-a întâmplat în ziua precedentă, rugându-l să-și găsească liniștea și să-i ocrotească pe cei rămași în viață.

Neliniștea resimțită de iubită și de mama negustorului prehispanic (*pochteca*) ce călătorea dintr-un spațiu în altul, se transforma într-o atitudine de doliu (având în vedere legătura ontologică a acestora, cum subtil observa cercetătorul Patrick Johansson) asemănătoare războinicilor ce plecau pe câmpul de luptă¹¹¹⁰, călătoria fiind asociată unei perioade de desprindere, de probă, de inițiere.

Doliul dimprejurul ușii se reflectă în adresarea ritualică de protecție identificată de Romulus Antonescu în satul Borlova, care prin intermediul cuvintelor trasează un cerc al delimitării viilor de sufletul plecat: „ai plecat, plecat să fii,/ ai murit, murit să fii,/ pe aici să nu mai vii”¹¹¹¹.

Doliul este păstrat timp de 40 de zile, în spațiul românesc, iar după această perioadă „în momentul în care s-a făcut slujba în biserică de 40 de zile, s-a dus la mormânt, s-a sfințit coliva, a venit preotul acasă, a sfințit ceea ce va fi sfințit pe masă, s-a terminat cu toate, le-ai dat la cei care le-ai rânduit să le dai hainele celui decedat, tu ieși doliul și se duce și se prinde pe cruce în diagonală și se înnoadă ușor pe cruce și el rămâne până ce vei schimba crucea. La unii am auzit că se poate săpa puțin la capul mortului și se îngroapă. și doliul care se pune în piept se ia și se îngroapă la capul mortului unde e crucea”¹¹¹².

Pregătirea trupului mortului începe cu purificarea cu apă¹¹¹³, scaldă mortului, este asociată

¹¹⁰⁵ Interviu cu Libia Maldonado Ferreira, 12 august 2012, Orizaba, Veracruz.

¹¹⁰⁶ *Cuando aparecen las mariposas: Etnografía de la muerte en algunos lugares de Mexico*, 1995, p. 27.

¹¹⁰⁷ Ernest Bernea, 2007, p. 103.

¹¹⁰⁸ Interviu cu Maria Elena, Albești (jud. Vaslui), 25 octombrie 2013.

¹¹⁰⁹ Ernest Bernea, 2007, p. 25

¹¹¹⁰ Dr. Patrick Johansson, *Miquiztli: La muerte en el mundo náhuatl prehispánico* (curs), UNAM, Ciudad de Mexico, 15 iunie 2012.

¹¹¹¹ Romulus Antonescu, „Înmormântarea și obiceiurile ei în satul Borlova”, în: *Studii și Cercetări*, 1971, p. 275

¹¹¹² Interviu cu Nițu Mihaela, București, 28 noiembrie 2013.

¹¹¹³ Despre legăturile profunde între moarte și apă, precum și prezența apei în ritualurile de trecere și denumirile lor fascinante („apă întâlnită”, „apă mută”, „apă pitulată”, „apa neîncepută”, „apa dzăuitată”, „apa vie” și „apa moartă”, „apă mare” - agheasma), Stefan Dorondel, 2004.

„vindecării” acestuia înainte de a fi așezat și „degustat” de pământul-mamă odată ce a transcens - „porque vamos a una celebración”¹¹¹⁴. Femeile ce participă la scaldă rituală în Oltenia merg, în tăcere, să aducă apa pentru spălarea mortului de la fântână, însoțite de lumina lumânării ce a vegheat mortul; acestea neputând participa și la pregătirea mâncării ce va fi servită la înmormântare¹¹¹⁵. Apa folosită în Transilvania este neîncepută, în ea se așază plante – busuioc, mentă - și tămâie¹¹¹⁶. În Oltenia, pânza cu care era șters mortul după baia rituală se arunca pe ape, vasul folosit pentru turnarea apei se spărgea, albia se așeza cu gura în jos, iar scaunele și masa unde a avut loc priveghiul în unele zone se răstoarnă¹¹¹⁷, reprezentare simbolică a reversului existenței și a despărțirii lumii de aici de lumea de dincolo.

În spațiul mexican, corpul neînsuflețit este învelit în rogojină, cu plante aromatice: frunze de *axocopa*¹¹¹⁸ (plantă medicinală ce se folosește în ceremonia de temazcal, pentru împodobirea intrărilor în spațiul ceremonial, pentru îmbrăcarea coloanelor altarului și pentru învelișul mortului), busuioc, laur, salvie, rozmarin, ruta, *tzompintecli* (plantă medicinală ce se folosește în *xochitlalis*, pentru a realiza ramurile ceremoniale ale salutului) este parte din ofranda ce se dăruiește Pământului-Mamă într-un „ritual en que se esta encomendando”¹¹¹⁹. Învelișul mortului este *quimolli*, asemenea „învelișului matriceal” folosit de Quetzalcoatl pentru a duce oasele în Tomoanchan¹¹²⁰.

În Maltrata și în Azompan, veșmântul mortului poartă însemnele ce corespund religiei și patronului comunității, sfinților protectori ai comunității, energia acestor imagini fiind astfel activată în cadrul comunității¹¹²¹. Mortul devine, pe tot parcursul ritualului funerar până la înmormântare, reprezentantul spiritual și protector.

Bătrâna casei, în concepția chantino, este persoana centrală în majoritatea ceremoniilor; ea pregătește obiectele din lut negru pentru a aduce ofrandă Sorelui și Lunii, ca dualitate ce protejează viii¹¹²². Bătrâna casei este ea însăși un simbol al dualității, fiind păstrătoarea întregii tradiții, asigură legătura dintre tărâmurile, fiind sfetnica celor vii și călăuza sufletelor celor morți, precum și gazda acestora în zilele de peste an dedicate moșilor și strămoșilor.

¹¹¹⁴ „pentru că mergem la o sărbătoare”, Interviu cu maestrul Yoltetezca, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹¹¹⁵ Ion Ghinoiu, „Înmormântarea”. În: *Sărbători și obiceiuri*, vol.I, Oltenia. *Înmormântarea*, 2001, pp. 150-151.

¹¹¹⁶ Ion Ghinoiu, Lucian David, „Înmormântarea”. În: *Sărbători și obiceiuri*, vol.III, Transilvania, 2003, p. 166.

¹¹¹⁷ idem, p. 190.

¹¹¹⁸ Potrivit maestrului Tepole, frunza de *axocopa* se folosește în lunile iulie și august, pe perioada caniculei, ajutând corpul să treacă peste modificările de temperatură în timpul celor 40 de zile, Interviu cu Maestrul Tepole, Ixhuatlancillo, 24 august 2012.

¹¹¹⁹ „un ritual căruia (n.r. ființa umană) i se încredințează”, idem, traducerea îmi aparține.

¹¹²⁰ Patrick Johansson K., *La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve*. En: Estudios de Cultura Náhuatl, México, UNAM; INH, vol.27, 1997, pp. 84-85.

¹¹²¹ Interviu cu Arturo Mayoral, Orizaba, 25 august 2012.

¹¹²² Felix Báez-Jorge, 1998, p. 175.

În Rio Blanco, femeia cea mai bătrână a casei pregătește trupul mortului, ce este așezat pe rogojină timp de o noapte de veghe, pentru ca numai a doua zi să fie așezat în sicriu¹¹²³.

În Oltenia, întruchipare a mortului, colacul de ceară de mărimea acestuia, denumit și „roată”, era realizat de bătrânele satului cu o ață - fir de borangic, ață de cânepă - ce se înmuia în ceară curată, în unele zone „cu bob de tămâie la mijloc”¹¹²⁴. Spirala mortului, răsucită în trecut pe un toiag, avea, de cele mai multe ori 24 de semne corespunzătoare celor 24 de vămi pe care sufletul le avea de trecut, arzând dinspre margine spre centrul existenței veșnice¹¹²⁵, păstrată și în ziua de azi sub forma unei lumânări încolăcite „sub forma melcului”¹¹²⁶; linia șerpuită spre lumea de dincolo fiind motiv ornamental, reprezentat pe iile românești, pe pâinea tradițională și pe ouăle de Paști¹¹²⁷.

Spirala se regăsește la Cuina Turcului, la Căscioare, sugerând prin culorile negru-brun, alb-crem sau verde Pământul-Mamă și, respectiv, existența și moartea, o continuitate semantică a formei și culorii ce a rezistat până azi, spirala se regăsește în „mișcarea roții olarului dreptaci, a fost marcată cu fum pe toiagul destinat sufletelor celor morți (pe colindă) (...) pulsează în două sensuri spre veșnicie menținând cumpăna duală a echilibrului universal”¹¹²⁸. Lemnul de alun se folosea de către bătrânii din Oltenia pentru a-și lua măsura pentru lumânarea toiag, fiind folosit și de lemnari pentru a face tronul prevăzut cu o fereastră mică pentru ca sufletul să poată pătrunde timp de 40 de zile¹¹²⁹.

Timp de 22 de ani, dulgherul Nazario Dorantes¹¹³⁰ din Naolinco s-a îndeletnicit cu meșteșugul lemnului. Experiența de zidar înainte de a începe dulgheria l-a ajutat să ridice atelierul unde pregătește sicriile, crucile mari pentru înmormântări, *novenario* și *cabo de año* (anexa 3.21.), precum și „crucea casei” sau crucea mică ce se așază ca protecție după terminarea construirii casei, deasupra intrării. Într-o imagine în oglindă, trei cruci sunt înălțate timp de trei ani după terminarea casei, așa cum sunt semănate la mormânt cele trei cruci după cele nouă zile de veghe și rugăciune, subliniind analogia casă-mormânt. Crucea o lucrează în lemn de pin, adus din Coacoatzintla și prelucrat în Naolinco, din care intenționase să-și realizeze propriul sicriu, simțind că forța sa se stinge, însă superstiția familiei sale legată de „chemarea morții” l-a împiedicat: „Yo hago mi caja (...) me sacan de la que compraron y me echan en ella. Es que a mi me gusta la madera que huele

¹¹²³ Interviu cu Leonardo Velásquez Cruz, Río Blanco, 24 august 2012.

¹¹²⁴ Ion Ghinoiu. „Înmormântarea”. În: *Sărbători și obiceiuri*, vol.I, Oltenia, 2001, pp. 170-171.

¹¹²⁵ Ion Pogorilovski, 2001, pp. 132-133.

¹¹²⁶ Numit și *toiag* sau *lumânarea de stat*, ce se aprinde timp nouă zile la mormânt, așezat pe pieptul mortului, iar în mâini i se aprinde lumânarea legată la o batistă, obicei din Gorjul de Nord, unde se pregătește, de asemenea, un toiag, împodobit cu fructe și flori, Ernest Bernea, 2007, pp. 37-38.

¹¹²⁷ Ion Ghinoiu, 2013, p. 59.

¹¹²⁸ Virgil Vasilescu, 1995, p. 72.

¹¹²⁹ Ion Ghinoiu, *Înmormântarea*. În: *Sărbători și obiceiuri*, vol.I, Oltenia, Ion Ghinoiu, 2001, p. 173.

¹¹³⁰ Interviu cu Nazario Dorantes, Naolinco, Veracruz, 20 august 2012.

muy bonito”¹¹³¹.

Înainte de înmormântare, rar se cumpărau sicriul și crucea, în spațiul românesc, pentru că exista credința că „ai chema moartea”, „ai obliga-o să vină”. În satul Chitila, în urma unei vizite realizate în 1998, am zărit sprijinit de casă, un sicriu. Întrebând de rostul său, bătrâna mi-a răspuns că acolo depozitează vrejii uscați de fasole și că l-a luat pentru a se obișnui cu el.

Mortului i se unesc mâinile „por largo cordón, imagen de uno umbilical, de unión ultraterrena”¹¹³², iar chipul îi este acoperit cu un batic ale cărui vârfuri sunt arse (populația tepehuas). Lumânările pe care le aduc participanții la priveghi se aprind, se sting și se așază apoi în mâinile mortului pentru a avea lumină pe lumea cealaltă, în *lak'nin*. O lumânare aprinsă în lumea de aici este o lumânare ce continuă să ardă în lumea de dincolo. Pentru femei, se pregătește „un pañuelo con monedas, y anudado, lo atan en una punta de la faja o va a un lado de la nuca si fue hombre el difunto”¹¹³³. Moașa se roagă ca sufletul mortului să nu se întoarcă oferă participanților bumbac deasupra căruia așază o lumânare aprinsă pe care fiecare o stinge „para borrar los pleitos que hubiesen tenido con el difunto”¹¹³⁴.

În sicriu se așază hainele de îmbrăcat, mâncare pentru drum, monede, cruci din palmier, trandafirul roșu (*rosa de Castilla*) pentru a se apăra împotriva spiritelor rele, instrumente de lucru, apă sfințită și apă de băut, alcool și, în anumite locuri, obiecte din ceară și imagini religioase.

Aducerea pe lume era considerată un dar al **moașelor**, dualități ale **moșilor** celor patru anotimpuri, în spațiul românesc. În sicriul moașei, era așezat răbojul, firul de ață pe care aceasta realizase câte un nod pentru fiecare copil adus pe lume¹¹³⁵.

În Chamula, morții bătrâni primesc în mod simbolic să bea câteva picături de apă cu o frunză de dafin pentru a nu-i fi sete sufletului în lumea de apoi, așezându-i în sicriu 12 tortillas, alături de trei monede „que tengas la paga para tu chicha, para tu limas y guineos, para que tengas que comer por el camino”¹¹³⁶, pentru asigurarea traiului în lumea de dincolo.

Câinele, care i-a fost credincios omului în timpul vieții, este hrănit cu tortillas de mici dimensiuni ce se așază în sicriu în Xoxocotla, din statul Morelos; găinile pe care omul le-a mâncat pe timpul vieții, sunt hrănite cu semințe, iar vacile, cu sare (*tequezquite*). Încălțăminte mortului

¹¹³¹ „Eu îmi fac sicriul (...) să mă scoată din ce vor cumpăra și să mă pună în el. Mie îmi place lemnul care miroase frumos”, Interviu cu Nazario Dorantes, Naolinco, Veracruz, 20 august 2012, traducerea îmi aparține.

¹¹³² „de-a lungul cordonului, imagine a celui ombilical, a uniunii supralumești”, Roberto Williams Garcia, 2007b, pp. 34-35, traducerea îmi aparține.

¹¹³³ „un batic cu monede, înnodat, îl leagă într-un vârf al brâului sau într-o parte a cefei dacă mortul e bărbat”, idem, pp. 34-35, traducerea îmi aparține.

¹¹³⁴ „pentru a șterge toate neînțelegerile pe care le-a avut cu mortul”, idem, pp. 34-35, traducerea îmi aparține.

¹¹³⁵ Ion Ghinoiu, 2013, p. 55.

¹¹³⁶ „să ai să plătește *chicha* (n.tr. băutura din porumb), pentru lămâi și banane, ca să ai ce mânca pe drum”, Paul Westheim, 1983, pp. 43-44, traducerea îmi aparține.

este realizată din fibră de maguey; mortul fiind însoțit de *machete* și alte lucruri folosite de acesta în timpul vieții¹¹³⁷.

Imaginile religioase însoțesc călătoria mortului, fiind invocate Virgen de Guadalupe și Virgen del Carmen, ambele asociate ideii de maternitate. Imaginii Fecioarei din Guadalupe îi sunt atribuite o putere și o importanță foarte mari, acest lucru fiind explicat prin „todos sus antecedentes históricos y de fe, que es una fortalecedora de nuestro nación y no es por la imagen, sino por toda la fuerza que los mexicanos y los demás le impregna, pero que fue una jalada de los españoles, pero si, es una jalada.”¹¹³⁸ Simbolurile pe care Virgen de Guadalupe le prezintă în reprezentările sale au semnificații ancestrale, ce coboară până în prehispanitate.

Obiceiul în Jilotepec este ca, în preajma mortului vegheat și ulterior pe altarul *novenario*, să se așeze flori galbene și albe, precum și lumânări pentru a lumina drumul, alături de ramurile de copaci, ca simbol al reînnoirii. Călătorul în lumea de dincolo este însoțit de apa sfințită într-un *cantarito*, șapte cruci mici din palmier binecuvântate la slujba de Duminica Palmierilor (corespondentul Duminicii Floriilor la români, anexele 3.27.a. și 3.27.b.), un trandafir cu spini pentru a se apăra de spiritele pe care le va întâlni în cale. În Oaxaca, se pregătește un coșuleț cu nouă tortillas cu mole gătit din nouă bucăți de carne de porc, alături de nouă semințe de fasole și nouă chile (ardei iuți)¹¹³⁹.

Deasupra mortului se așază 33 de cruci mici din palmier, în Naolinco, sfințite cu ocazia Domingo de Palmas; în ritualul tepehua sunt 32 de cruci¹¹⁴⁰, precum și „monedas para que pague sus deudas”¹¹⁴¹. Unul dintre degetele mortului se leagă cu o fâșie neagră de pânză ce se lasă în afara sicriului. Tepehuas au obiceiul de a lega cu fir roșu degetul mare de la piciorul mortului pentru a pierde forma umană și pentru a-și găsi locul în lumea de dincolo¹¹⁴².

În San Mateo, în sicriul mortului se așază un pește mic, *pepesca*, un pește neapărat de râu, pescuit în timp ce mortul se află în casă pentru a pregăti *mojarra frita*, șapte sau nouă tortillas într-un șervet alb sau unul nou, sticlute mici cu apă sfințită și apă de băut, „granito de carbon, copal,

¹¹³⁷ Dora Ocampo Villaseñor, “La vida después de la muerte”. In: *Ceremonias de Días de Muertos: cuadernos de trabajo*, 1975, pp. 72-73.

¹¹³⁸ „toate antecedentele istorice și de credință, ceea ce face să fie cea care dă forță națiunii noastre și nu datorită imaginii, ci datorită întregii forțe pe care mexicanii și ceilalți i-o atribuie, dar că a fost o nălucire a spaniolilor, da, este o nălucire”, Interviu cu maestrul Yoltetezca, Ixhuatlancillo, Veracruz, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹¹³⁹ „nouă *tortillas* din mole de curcan sau găină, făcut din *nouă* bucățele de carne de animal, nouă boabe de fasole, nouă *chile*, un recipient cu apă, sandale, bucățele de pături și hainele mortului”, Fișa informativă, Centrul Cultural Santo Domingo, Oaxaca, 16 septembrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹¹⁴⁰ Marisela Hernandez Montes, 2002, p. 101.

¹¹⁴¹ „monede pentru a-și plăti datoriile”, Marisela Hernandez Montes, 2002, p. 86; aceeași autoare menționează așezarea de monede în batiste în ritualul funerar al tepehuas, p. 103.

¹¹⁴² Alberto Espejo, Ihali Ramirez, Norma Cuevas, 1994, p. 27.

vela bendita, agua bendita, cerillo”¹¹⁴³. Mortul este asociat peștelui ce părăsește curgerea firească a existenței (lumea vie și, respectiv, apa) pentru a reintegrarea în lumea odihnei, a pământului. După cele nouă zile de rugăciune și priveghi, se ridică crucea de var, întâi partea verticală a crucii și apoi axa orizontală, la miez de noapte, înainte de a fi dusă la cimitir, în zori de zi.

Obiectele din ceară așezate în sicriu reprezintă ocupația fiecăruia, spre exemplu, pentru femei, se așezau oale și instrumente de cusut (Tuxpanguillo). Pentru călătoria în lumea de dincolo, în traista din pânză albă, se așază 14 *memelitas*, frunze de avocado legate precum un *tamal*, palmier sfințit și sare, o creangă de piersic, un trandafir, apă de băut, apă sfințită de la biserică, o batistă albă, lumânare și haine de schimb¹¹⁴⁴.

La huicholi¹¹⁴⁵, trupul neînsuflețit este îmbrăcat în pânză tradițională și este însoțit întreaga noapte de cântece, alături fiindu-i aduse toate instrumentele pe care obișnuia să le folosească. În San Andres Mixtla, înainte de a se așeza trupul mortului în sicriu, se rânduia o cruce de var, iar dintre elementele călătoriei nu lipseau apa sfințită într-o bucată de rogoz (*carrizo*), frunze de avocado sau creanga de piersic și o cruce mică din palmier, alături de mâncare (șapte tortillas foarte mici câte una pentru fiecare an), semințe (șapte boabe de cafea) în fiecare colț al sicriului. În Tequila¹¹⁴⁶, nașul este responsabil de îmbrăcarea mortului, fiind numit *xochitatzin*, „tatăl ales” sau „tatăl frumos”, iar pentru femei, este numită nașa *xochinanatzin*, („mama aleasă”) care așază în sicriu un batic, alături de celelalte elemente comune de ritual.

Moartea este cea care botează copilul omului foarte sărac pe care nimeni nu voia să-l boteze în povestea românească „Moartea-nașe”¹¹⁴⁷. Omul îi refuză atât pe Dumnezeu, pentru că a făcut lumea nedreaptă, cât și pe Sf.Nicolae pentru că se hrănește cu pește în timpul postului, singura pe care o consideră dreaptă în lume și pentru care toți oamenii sunt egali fiind moartea, pe care o întâlnește în cea de-a treia zi de drumeție, „un vlăjgan mare și urât, fața păroasă, ochii negri scânteietori, care te sfredeau cu privirea crudă ca de fiară sălbatică”¹¹⁴⁸. Moartea este dascălul omului sărac, îl învață tainele descântecului, ale vrăjitoriei de a ghici soarta bolnavilor de a se însănătoși sau de a pieri, precum într-una din povestirile lui Bruno Traven, „Macario”, ecranizată în Mexic, în regia Roberto Gavaldón, 1959. Filmul a avut o mare influență, prin subiectul pe care îl reprezintă, povestea omului sărac ce primește ca dar puterea de a vedea moartea. Neputincios în salvarea copilului viceregelui, de teama condamnării, Macario se ascunde în pădurea unde urmează

¹¹⁴³ „un bob de cărbune, copal, lumânare sfințită, apă sfințită, chibrituri”. Informație împărtășită de Guadalupe Garcia Valencia și Concepcion Perez Garcia, din San Mateo Guadalupe Ventura Garcia, San Mateo, 1 iunie 2013, traducerea îmi aparține.

¹¹⁴⁴ Interviu cu Doña Leventina, Tuxpanguillo, 4 august 2013.

¹¹⁴⁵ Interviu cu Teodoro Carril Lopez, Xalapa, Veracruz, 11 octombrie 2012.

¹¹⁴⁶ Interviu cu Jordan Ixmatlahua, Tequila, 24 august 2012.

¹¹⁴⁷ *Moartea-nașe*. In: *Omul de piatră: basmele călătoriilor în timp*, 1976, pp. 137-144.

¹¹⁴⁸ idem, p. 139.

să-i întâlnească pe Dumnezeu și pe Diavol, ale căror sfaturi le respinge pe rând, ajungând la peștera lumânărilor ce traduce credința că viața fiecărei ființe corespunde flăcării unei lumânări, iar stingerea acesteia este echivalentă morții. Deși originea sa este europeană, „esa película tuvo un gran éxito porque hizo a la gente reflexionar sobre su muerte y todos preguntamos *De que nivel será mi vela? Ya estará así o estará mas grande?*”¹¹⁴⁹. În spațiul românesc, o astfel de reprezentare apare astfel: „Se povestește că își are sălaș în fundul pământului, într-o grotă întunecoasă și rece, pe al cărui perete dinspre răsărit sunt agățate candelă sau ghemuri de ață ce simbolizează viețile oamenilor pe care îi *paște*, asemenea unui păstor-tutore, asemenea lui Dumnezeu”¹¹⁵⁰.

Deși nu există un naș al crucii în spațiul românesc, nașii de botez se îngrijesc de inițierea mortului necăsătorit în lumea de dincolo, prin aprinderea lumânării, prin împodobirea bradului cu năframă, sprijinind totodată material întregul proces al înmormântării.

La înmormântare, cele mai obișnuite substitute postume ale soțului (soției) sunt **bradul** „arbore al vieții”¹¹⁵¹ tăiat (sacrificat), „să aibă umbră pe lumea cealaltă”¹¹⁵² în spațiul oltenesc și transilvan, după un anumit ritual și împodobit ca la nuntă; toiagul de ceară („stat”, „strajă”, „toiagul sufletului, să-l aibă în călătorie”, „vârtej” în spațiul transilvan, se aprindea în diferite momente ale ritualului sau se tăia în patru și se așeza în colțurile sicriului¹¹⁵³ sau „se țipa (arunca) în groapă”, nu se așeza¹¹⁵⁴), ciomagul dat de pomană, crucea sau stâlpul funerar împlântat la căpătâi”¹¹⁵⁵. Toiagul este numit și „lumânarea cu care se încinge Iisus Hristos” în satul Văceni (jud. Teleorman, anexa 3.22.a.)¹¹⁵⁶.

Moartea este „umblemul fără urmă”¹¹⁵⁷, este drumul spre apus „Unde-i soarele ascuns”, este traversarea mării mari, nenumite, cerând ajutorul bradului-cuib al șoimilor, vidrei lătrătoare și șarpelui pentru a purta sufletul spre cealaltă lume, în câmpul cu flori, unde se află pomul roditor al Sfântului Petru (sau cei „nouă pomișori din șindrilă” în care se agățau fructe¹¹⁵⁸), unde e fântâna cu apa uitării lumii dăruită de Maica Domnului - cea care trece numele sufletelor morți - sfârșind călătoria la poarta raiului pentru a primi „ceasul de neînturnare” (bocetul bănățean „Petrecerea

¹¹⁴⁹ „acest film a avut un mare succes, pentru că a determinat lumea să reflecteze asupra propriei morți și să se întrebe *Ce mărime o avea lumânarea mea? O fi atât sau o fi mai mare?*”, Interviu cu Felix Báez-Jorge, 3 octombrie 2012, Xalapa, traducerea îmi aparține.

¹¹⁵⁰ Corina Bistriceanu Pantelimon, 2008, p. 29.

¹¹⁵¹ Ernest Bernea, 2007, p. 112.

¹¹⁵² Ion Ghinoiu, „Înmormântarea”. În: *Sărbători și obiceiuri*, vol.I, Oltenia, 2001, p. 180.

¹¹⁵³ Ion Ghinoiu, Lucian David, „Înmormântarea”. În: *Sărbători și obiceiuri*, vol.III, Transilvania, 2003, pp. 174-175.

¹¹⁵⁴ idem, p. 178.

¹¹⁵⁵ Ion Ghinoiu, „Înmormântarea”. În: *Sărbători și obiceiuri*, vol.I: Oltenia, 2001, p. 137.

¹¹⁵⁶ Informație împărtășită de Leana Voicu, 6 ianuarie 2014, Văceni (jud. Teleorman).

¹¹⁵⁷ S.Fl.Marian, 1995, pp. 185-186.

¹¹⁵⁸ Ion Ghinoiu, Lucian Vlad, „Înmormântarea”. În: *Sărbători și obiceiuri*, vol. IV, Moldova, 2004, p. 260.

mortului”)¹¹⁵⁹. În spațiul românesc, bradul crescut în gospodăria omului este aducător de moarte „noi am avut un brad în curte și tata a murit tânăr” (Letca Nouă, jud. Teleorman)¹¹⁶⁰. Coroana de brad se duce ca ofrandă în prima zi de Crăciun, la cimitir (anexa 3.37.j).

Tinerii necăsătoriți sau nelumiți sunt îmbrăcați în miri, iar hainele lor nu sunt înnodate pentru a nu lega persoanele dragi de destinul lor. Bradul se împodobește de fete tinere, asemenea bradului de nuntă, cu fructe, „flori naturale cu vârful în jos, ață de lână roșie și albă, prosop și basma sau batistă” sau flori din hârtie creponată, beteală, mere, covrigi, oglinzi și stropit cu vin¹¹⁶¹, „o năframă, un colac și o lumină”¹¹⁶², precum și alte podoabe, fiind personalizat, în funcție de vârsta tinerilor, ocupația și preocupările din timpul vieții ale celor decedați. Florile sunt predominant roșii, simbol al vieții folosit în context funerar, cu „aspect de sărbătoare, de ușurare și frumusețe”¹¹⁶³.

Tânărul se cunună, așadar cu o „nevestă de munte”, „naltă și brădoasă”¹¹⁶⁴. Năframa albă a miresei este năframă neagră a celui nuntit cu moartea, fiind purtată pe umerii bărbaților sau la intrarea dinspre stradă a casei.

De ce *bradul*? La această întrebare răspunde Plinius (Hist.nat.XVI, 10,18): „Picea montes amat atque frigora, feralis arbor et funebri indicio ad fores posita” („Bradului îi plac munții și frigul, este arbore de moarte și se pune la poartă, ca semn de doliu”)¹¹⁶⁵, alături de chiparoși, folosiți de clasa avută a Romei. Bradul este martorul, adus de departe de sat și ales cu grijă și dragoste de feciori, „Tot cu vârful-n vale, să le fie de jale”¹¹⁶⁶ (asemenea florilor așezate în brad și a bradului cu vârful îndreptat spre pământ, reprezentare reflectată, de asemenea, în gestul scoaterii mortului din casă cu picioarele înainte opusă ieșirii copilului cu capul înainte din pântecul mamei și a ieșirii participantului la ceremonia temazcalului dinăuntrul acestuia). Bradul este prezent în momentele de liminalitate ale ființei, el se lasă cu greu înduplecat să treacă sufletul mortului dintr-o lume în alta, feciorii promițându-i un loc ales. Inițierea mortului într-un cântec ritualic din Banat cuprinde, ca în celelalte, sfatul de a ocoli drumul din *stânga* (ce duce în Infern, așa cum apare reprezentat și în pictura murală din bisericile românești) și de a fi atent la intersecția căilor, unde se află „paltin mare/ Cu frunza mărunță/ Cu umbra rotundă”, unde va găsi locul de odihnă și coșciugul („pat încheiat/ Cu scânduri de brad/ Cu stulpezi de fag”¹¹⁶⁷), pe Sfânta Maria (în alte cazuri Sf.Luni,

¹¹⁵⁹ S.Fl.Marian, 1995, pp. 279-282.

¹¹⁶⁰ Conversație cu Gabriela Voicu, 11 ianuarie 2013, București.

¹¹⁶¹ Ion Ghinoiu. *Înmormântarea. În: Sărbători și obiceiuri*, vol.I, Oltenia, 2001, pp. 184-185.

¹¹⁶² S.Fl.Marian, 1995, p. 67.

¹¹⁶³ Ernest Bernea, 2007, p. 45.

¹¹⁶⁴ Teodor T. Burada, 2006, p. 23.

¹¹⁶⁵ citat de S.Fl.Marian, 1995, p. 75.

¹¹⁶⁶ Ernest Bernea, 2007, p. 43.

¹¹⁶⁷ Andrei Oișteanu, 1989, p. 133.

Gheorghe Iorgovan, Sf.Nicolae¹¹⁶⁸); stropirea cu vin pentru ca sufletul mortului să uite lumea albă, lumea de aici. În general, intersecția drumurilor este un loc de prag, un loc al manifestărilor ambivalente.

Pomul (măr, brad, gutui, prun) se pregătește în ziua în care mortul este înmormântat și se lăsa lângă cruce sau era ars în Joia Mare, în Constanța¹¹⁶⁹. În Țara Vrancei, ritualul împodobirii pomului are loc spre sfârșitul toamnei și este grija fiecărei familii, folosindu-se un prun (de obicei soiul „vânăta românească”) scos cu tot cu rădăcini pentru a fi plantat în curtea familiei care pregătește parastasul, înconjurat de o lumânare-toiag și împodobit cu fructe, colaci (un tip special fiind „cloșca cu pui”), linguri, găleți, ceaun și pirostrie, toate realizate din ceară de albine, o scară cu patru trepte din aluat; pe o sârmă sunt pregătite hainele ce vor fi împărțite, alături de cofe de care se leagă colaci și fructe; traista cu mâncare și băutură, un felinar („lampă de vânt”), șervet cu lumânare și bănuț¹¹⁷⁰. În Mihalcea, se împodobește un pom pentru naș și unul pentru preot ca ofrandă adusă mortului¹¹⁷¹. În Gorjul de Nord, corepondentul pomului la înmormântare este toiagul, împodobit cu flori, fructe, știuleți de porumb, fuioare și cânepă, „dăruit unei persoane de sexul și vârsta mortului”¹¹⁷².

Nunta postumă, așa cum transpare într-un bocet din zona Năsăudului, este „făr-de pom”, este „fără ceterași/ și mirele-n sălaș”, unde moartea călătorește ca o pețitoare „Cu lămpaș și cu lumină/ Rupând flori din rădăcină”¹¹⁷³. Există o identificare a morții *nenuntitului* cu moartea bradului, astfel că tăierea ritualică a bradului este precedată de promisiunea de a fi așezat lângă o fântână sau ca șindrila la construcția unei case. Promisiunea desprinderii de locul obișnuit pentru a funcționa în alt spațiu pentru un scop ritual, pentru a contura și a completa povestea omului transpare în mitul creației din balada populară Mănăstirea Argeșului.

Mayașii organizează o veghe a umbrei (sufletului) mortului în timpul *novenario* și după un an (*cabo de año*), când se așază altarul, iar în fața acestuia pe jos, se pun frunze de *to'*, ramuri de *muralla*. Florile albe se înșiră pe fir de ață și se așază pe podea în formă de cruce, reprezentând umbra, substitutul mortului, iar ca ofrandă, lumina lumânărilor și fumul de copal. Întreaga noapte se veghează umbra mortului cu rugăciuni pentru ca ziua următoare să fie dusă la cimitir¹¹⁷⁴.

Mayașii din Quintana Roo așază o cruce verde la capul mortului în cimitir, simbolizând

¹¹⁶⁸ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 289.

¹¹⁶⁹ Ion Ghinoiu, Lucian David, În mormântarea. În: *Sărbători și obiceiuri*, vol.V, Dobrogea, Muntenia, 2009, pp. 248-249.

¹¹⁷⁰ Ion Cherciu, 2007, pp. 32-38.

¹¹⁷¹ Elena Niculiță-Voronca, 2008, p. 286.

¹¹⁷² Ernest Bernea, 2007, p. 99.

¹¹⁷³ S.Fl.Marian, 1995, p. 183.

¹¹⁷⁴ Catalina Rodríguez Lazcano, „Cuidando las ánimas de “nuestros muertos””. In: Lourdes Baez Cubero, Catalina Rodríguez Lazcano, 2008, pp. 94-95.

copacul Ceiba, la umbra căruia sufletele găsesc odihna pe cealaltă lume, haine, obiecte de încălțăminte și alte instrumente pentru călătorie, flori, copal și mâncare. Rudele se adresează mortului, pregătindu-l pentru noul drum și rugându-l să nu se întoarcă în casa unde a locuit.¹¹⁷⁵

În timpul priveghiului, în Posarica, rudele au interdicția de a atinge lucrurile pregătite pentru ritualul de înmormântare, cu excepția celor pe care *rezandero* sau nașii le îngăduie. Se rostește o rugăciune către toate colțurile casei pentru ca sufletul să nu rămână în casă¹¹⁷⁶. În timpul veghei, ușa este mereu deschisă. Hainele ce însoțesc mortul se împăturesc și se așază în loc de pernă la căpătâi¹¹⁷⁷.

Priveghiul copiilor este diferit de cel al adulților, nu se rostesc rugăciuni în Orizaba, ci au loc jocuri, precum „La víbora”, „nos ponen a jugar y terminamos bien cansados”¹¹⁷⁸. Printre jocurile copilăriei cu semnificație funerară din spațiul românesc sunt jocul de-a Gaia (copiii se împart în două grupuri: Gaia și Cloșca, reprezentări ale vieții și ale morții) și Baba Oarba, unul dintre personajele ce reprezintă lumea de dincolo, a unei bătrâne nevăzătoare ce încearcă să prindă câte un copil pentru a-l duce pe tărâmul morții¹¹⁷⁹.

Ceremonialul de priveghi și de înmormântare a unui copil, specific zonei Oaxaca, transpare în filmul „*Animas Trujano*” (regia Ismael Rodríguez, 1961), bazat pe romanul „*La mayordomía*” de Rogelio Barriga Rivas. Sub privirile triste ale femeilor, bărbații așază coșciugul lângă trupul copilul, după ce acesta a fost privegheat pe rogojină. Noaptea priveghiului este, mai degrabă, o „petrecere” în amintirea copilului. Părinții acestuia se apropie de centrul curții și dansează, existând credința că, dacă un copil moare, se transformă în înger¹¹⁸⁰, ceea ce este un motiv de bucurie. Nici în satele românești din Gorjul de Nord, priveghiul la moartea unui copil foarte mic este scurt ca durată, pentru că „după copilul mic *nu jeleşte omu așa de tare*”¹¹⁸¹.

Maimuța, unul dintre personajele autorului mexican Mario Bellatin (*Lecții pentru un iepure mort*), îi povestea bunicului cum paracliserul primea din partea nașului de cruce o sticlă de rachiu pentru a anunța moartea copiilor morți prin sunetul clopotelor la biserică. „În groapa săpată chiar de tatăl copilului, așezau trupușorul învelit într-un fel de anteriu. După aceea începea dansul. La momentul acesta al ceremoniei, harpistul trebuia să cânte ceva foarte însuflețit. Primii care dansau

¹¹⁷⁵ Arturo Gomez Martínez, „Hanal Pixan: la comida de los difuntos entre los mayas de Quintana Roo”. In: Lourdes Baez Cubero, Catalina Rodríguez Lazcano, 2008, p. 168.

¹¹⁷⁶ Conversație cu Zulma Amador, profesor în cadrul Centrului EcoDialogo de la Universidad Veracruzana și asistent regie în Janitzio al filmului *Animecha Kejtsitacua-Ofrenda para las ánimas*, 1998), și un grup de femei din Chiltoyac, Chiltoyac, 30 mai 2012.

¹¹⁷⁷ Interviu cu Cenaida Jimenez Flores, San Bartolo, Oaxaca, 1 iunie 2013

¹¹⁷⁸ „ne pun să ne jucăm și terminăm foarte obosiți”, Rodrigo Ramirez Cruz, 23 august 2012, Orizaba, Veracruz.

¹¹⁷⁹ Ion Ghinoiu, 1999, p. 194.

¹¹⁸⁰ Efraín Cortez Ruiz, „Observaciones sobre el culto a los muertos en Cuilapan”, Oaxaca. In: *Ceremonias de Días de Muertos: cuadernos de trabajo*, 1975, p. 25.

¹¹⁸¹ Ernest Bernea, 2007, p. 30.

în jurul gropii erau de obicei nașii, urmași de restul adunării. Nașii trebuiau să închine pahare după pahare și să țină discursuri după discursuri în limba lor”¹¹⁸².

Priveghiul vesel din spațiul românesc a cunoscut o transformare, pornind de la jocurile cu măști zoomorfe și antropomorfe și aprinderea focurilor mari în jurul cărora aveau loc diferite reprezentări comice și erotice ce „contrazic uzanțele comportamentale, încalcă regulile și evidențiază tocmai opusul conduitei firești”¹¹⁸³, la glumele și amintirile cu haz ale participanților în legătură cu răposatul, din ziua de azi. În spațiul mexican, priveghiul este mai mult o sărbătoare, în cadrul căreia se împart atât mâncare, cât și țigări și cafea, iar la 2 noaptea, există obiceiul în Xico, în special, de a se oferi invitațiilor *enchiladas picante* (*tortillas* cu brânză și *chile* uscat) pentru a alunga somnul, în timp ce „es un festín afuera”¹¹⁸⁴. Tot astfel, în Orizaba, bărbații se îndeletnicesc, de asemenea, cu jocul de cărți, spun bancuri sau stau de vorbă “se acerca mas a ser como una fiesta”¹¹⁸⁵.

Crucea de var se lasă 20 de zile după înmormântare, când se organizează o masă ritualică, în Mitla (Oaxaca), ce se repetă la împlinirea a 40 de zile, la șase luni și după un an¹¹⁸⁶. Colacii și pâinea ce se dau de pomană pentru sufletele morților, după ce sunt sfințite în biserică, se imprimă cu mesajul biruinței lui Hristos asupra morții cu un pistolnic din lemn, în spațiul românesc. După ce era primit sau cumpărat, acesta se sfințea prin așezarea sa în biserică timp de 40 de zile (Dragomirești Vale, jud. Ilfov).

Unul dintre obiceiurile din Tequila pe care l-am regăsit și în România este acela de a sparge un vas de lut la scoaterea sicriului din casă. Mortul își ia cu adevărat rămas bun în momentul în care este scos din casa în care a locuit, iar sicriul este atins de trei ori de pragurile casei, acolo unde copilul nou-născut era spălat cu apă rece pentru a-i spori forța¹¹⁸⁷.

Spargerea unui vas în cadrul ritualului funerar se practică și astăzi¹¹⁸⁸, reprezentând o ruptură simbolică a mortului de întreaga existență pe pământ și anularea oricăror forțe negative pe care le-ar fi putut acumula în clipa finală a existenței. De asemenea, aceasta este legată de reprezentarea morții ca destrămare a întregului, ca spargere a vasului, de unde și expresia „*fractus est ei ollus* (i s-a spart oala)”¹¹⁸⁹.

De la înfășurarea trupului în petate cu plante videcătoare și aromatice, se trece la îngroparea

¹¹⁸² Mario Bellatin, 2009, p. 128.

¹¹⁸³ Gheorghe Enache, 2006, p. 241.

¹¹⁸⁴ „e o distracție afară”, Belinda Hernández García, Xico, Veracruz, 21 august 2012.

¹¹⁸⁵ „Se aseamănă mai mult cu o petrecere”, Maria del Carmen Maldonado, Orizaba, 23 august 2012.

¹¹⁸⁶ Efraín Cortez Ruiz, “Rituales a los muertos y su relacion con el ciclo de cultivo del maiz entre los mixtecos y los zapotecos”. In: Lourdes Baez Cubero, Catalina Rodriguez Lazcano, 2008, p. 194.

¹¹⁸⁷ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 71.

¹¹⁸⁸ Teodor T. Burada, 2006, p. 19.

¹¹⁸⁹ Mihai Bărbulescu, 2009, p. 156.

în sicriu (*mikpetakali*), „cutia de lemn” neavând nici o semnificație ritualică pentru indigenii care au recurs la sculptarea unei ferestre în capacul sicriului prin care sufletul poate ieși, asemenea ferestrei sufletului din spațiul tradițional românesc. „Antes usaba petate de carrizo, antes lo ponía así encima, lo amaraban, pero ahora ocupa la caja. En la caja se ponen agua, tortillas, pues que come lo pone, todo lo que ocupaba (...). Ya luego lo entierre y en cinco días lo hace cantos, los hermanos todos”¹¹⁹⁰.

Cu o seară înainte de slujba de înmormântare la biserică (anexa 3.23.b.), în spațiul românesc, se pregătesc 40 de batiste legate cu o lumânare într-un colț, „pomnetul”, pe care îl aprind în timpul slujbei: „se dă ață albă pe batistă albă, nu neagră, dar nu se înnoadă ața, o învârți și o rupi, nu se taie, nu se înnoadă, sus se pune lumânarea, se prinde batista, tot așa cu ață albă. Bănuțul este într-un colț al batistei și în colțul de pe diagonală al bănuțului e lumânarea și se dă la oameni aprinsă. La preoți se dă prosop mare, frumos, dascălului, femeii de la lumânări, la mașină se pune un prosop... Seara, sunt citiți stâlpii în cadrul slujbei religioase ținute de preot la casa mortului. Se fac doi colaci mari, unul pentru pomana de trei zile, înmormântarea normală și unul pentru cel de nouă zile, mare, frumos, ca o pâine rotundă și o formă făcută pe margine în formă de spic, o împletitură, o cruce și niște flori, floarea mare cu șase floricele mai micuțe....”¹¹⁹¹.

În Rio Blanco, în familiile de tradiție mixtecă și nahuatl, bătrâna casei face să sune două clopote mari în două momente importante din cadrul ritualului: la ieșirea sicriului din casă și în a noua zi, când se înalță crucea și se rostesc rugăciuni în spaniolă și în nahuatl¹¹⁹².

În tradiția din Cotaxtla, sicriul se scoate pe partea stângă a casei și se îndreaptă către colțurile casei, luându-se în mod simbolic rămas-bun de la cele patru direcții cardinale, deoarece se consideră că mortul aparține deja altei lumi, altui plan; sicriul este purtat pe umeri, înconjurându-se de patru ori casa, înainte de a fi dus la cimitir și îngropat. Printre măsurile de evitare a întoarcerii sufletului în spațiul european, sunt menționate realizarea unei găuri în peretele casei pentru scoaterea mortului și astuparea ulterioară, trecerea peste o apă pentru a evita urmărirea sufletelor, acestea neputând înota¹¹⁹³.

Analogia somn-moarte este o reprezentare a dualității în cadrul ritualului funerar. Când se întâmplă să „treacă mortul pe stradă”, toți cei ce dorm sunt treziți, interdicția somnului este legată de credința că mortul îi *poate lua* cu el pe cei vii în lumea de dincolo. De asemenea, dacă trupul mortului se menține cald în cele trei zile cât este privegheat, există credința că *va lua* curând pe una

¹¹⁹⁰ „Înainte, se folosea petate din rogoz, înainte îl puneau așa, deasupra, îl legau, dar acum folosesc sicriul. Apoi îl îngroapă și timp de cinci zile, îi cântă frații lui toți”, Interviu cu Teodoro Carril Lopez, Xalapa, 11 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹¹⁹¹ Interviu cu Mihaela Nițu, București, 28 noiembrie 2013.

¹¹⁹² Dialog purtat cu Leonardo Velásquez Cruz, Rio Blanco, Veracruz, 24 august 2013.

¹¹⁹³ Marie Capdecombe, 2003, p. 39.

dintre rudele sale pe tărâmul morților, iar dacă plouă în ziua îngropării, se crede că sufletului i-a părut rău că s-a stins, ploaia – de altfel, fertilizatoare - fiind asociată lacrimilor acestuia (satul Dragomirești Vale, jud. Ilfov).

În drumul spre cimitir, cortegiul se oprește în locurile îndrăgite de răposat sau în locurile importante ale comunității, o formă de înfășurare a tuturor dorurilor sufletului, a tuturor locurilor după care acesta ar tânji, realizând un șir de reculegeri, de obicei 12 sau 24, numite opriri, stări sau popasuri sau evanghelii. În alte părți, la aceste opriri se fac alte tipuri de pomeni: colaci, „nouă gulere de cămeșă cusute frumos cu arnice și nouă monede”, existând credința că sunt nouă vămi de trecut¹¹⁹⁴. În Sierra Norte de Puebla, în drumul spre cimitir, se fac, de asemenea, opriri la intersecția drumurilor, unde se așază ofranda de copal și flori, se cere permisiunea pentru a trece; aceste elemente de ritual marchează separarea între etapele ceremoniei intitulate „cruzar el río”¹¹⁹⁵. În urma cortegiului, în spațiul românesc, se aruncă grâu și bani, iar o persoană desemnată de grup împarte vin celor ieșiți la poartă. Bănuții sunt adunați de copii, existând credința că pot vindeca durerile prin așezarea lor în zonele corpului afectate de boală și de durere.

După așezarea trupului în groapă, se aruncă pământ, „după ce adormitul a fost băgat în groapă (Biserica nu admite să spună mortul, nu, adormitul. Biserica spune clar: nimeni nu a murit încă), aruncă acele mâini de pământ, se pune pământul ca o moviliță, are un rost, pentru că în momentul în care încep ploile, se lasă pământul, o palmă sau mai mult, îi chemi pe cei care se ocupă cu cimitirul, pun altă moviliță până nu se mai lasă, se face încontinuu readăugarea asta de pământ”¹¹⁹⁶.

Mormântul este următoarea casă, pământul este cel care se hrănește cu trupul omului, așa cum în Columbia, șamanul kogi din Sierra Nevada alegea groapa unde urma să fie îngropat mortul și rostea: „Aici este satul Morții, aici este casa ceremonială a Morții; aici este uterul. Voi deschide casa; casa este închisă; eu o voi deschide”, după deschiderea casei, trupul înfășurat în giulgiul cusut de tatăl său este așezat în casa, adică groapa care se închide¹¹⁹⁷. Sicriul este numit copârșeu în zona maramureșeană, casă de brad sau luntre; este casa la care se mută răposatul „fără uși, fără ferești”¹¹⁹⁸. Lemnul prețios din care este creat sicriul este cel de stejar, cu bogată semnificație funerară. El este jertfit pentru odihna celui ce are să renască, asemenea seminței în pământ. Există un „bocet al copacului” atunci când cei nouă meșteri cu nouă securi lovesc cu nouă lovituri bradul

¹¹⁹⁴ S.Fl.Marian, 1995, p. 190.

¹¹⁹⁵ „traversarea râului”, Lourdes Baez. “Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”. In: Lourdes Baez Cubero, Catalina Rodriguez Lazcano, 2008, pp. 74-75.

¹¹⁹⁶ Interviu cu Nițu Mihaela, București, 28 noiembrie 2013.

¹¹⁹⁷ Mircea Eliade, 1992a, p. 10.

¹¹⁹⁸ Teodor T. Burada, 2006, p. 49.

pentru a face o „casă cu nouă ferești” (Bârlea)¹¹⁹⁹.

Figurile de lut - specifice locului - însoțesc mortul, înlocuind, cu timpul, ofranda vie. Câinele pe care prehispanicii îl sacrificau pentru a însoți stăpânul este înlocuit astăzi cu *xolocuintle*, o reprezentare în lut a acestuia. Lacadonii ce trăiesc la frontiera între Mexic și Guatemala, aveau obiceiul de a așeza câini „realizați din palmier”, în apropierea mortului în cele patru colțuri ale sicriului¹²⁰⁰.

În spațiul românesc, lupii și câinii erau considerați psihopompi, aceștia din urmă fiind sacrificați și îngropați sub vatră, „ocrotitori ai focului vetrei”, credință care a persistat până în secolul al IV-lea d.Hr.¹²⁰¹.

La cimitir, preotul ține o slujbă în fața gropii pentru dezlegarea oricărei legături a mortului cu lumea de aici. Ideea de comuniune este reprezentată prin momentul în care se cântă „Veșnica lui/ei pomenire”, în timp ce familia mortului leagăna coșul cu colivă, iar ceilalți se strâng în jurul ei și își așază mâna pe umărul celui din față, realizându-se o legătură umană intensă, dinspre pământ spre cer, croind astfel drumul verticalității, al înălțării sufletului la cer.

Capătul firului, apariția pe lume, când nou-născutul își afirmă legăturile cu lumea, este momentul în care ursitoarele hotărăsc și capătul celălalt, al plecării din lume. Dezlegarea legăturilor este realizată de o rudă a mortului „dar nu din neamul de gradul I - adică copiii sau soțul sau soția răposatului - dezleagă mâinile și picioarele, i se pun sub picioare legăturile respective”¹²⁰².

La cimitir, imediat după înmormântare, se dau de pomană colaci și prosoape, darurile sugerând podurile și punțile care se clădesc în „lumea de dincolo” pentru trecerea obstacolelor (anexa 3.33), uneori acestea sunt pânze pe care se pun colacii de-o parte și de alta de la poarta casei mortului până la cimitirul unde va fi îngropat, „la toate încârniturile drumurilor”¹²⁰³. Pomana colacilor la cimitir se desfășura astfel: „S-au sfințit niște pachetele, 12 a avut sora mea, care se împart la groapă, se sfințește și o pâine din-asta mare rotundă, un colac și o floare. Colacul se împarte la oameni, se frânge cu mâna, nu ai voie să tai cu cuțitul. Celălalt colac, face preotul o slujbă până s-o ducă la groapă, a făcut pe alea cimitirului, a sfințit acest colac pe care m-a pus pe mine de data asta să-l împart la oameni, la cei care au venit la înmormântare”¹²⁰⁴.

Dualitatea este simbolic legată de unul dintre obiceiurile ce fac referire la șervetul prezent în ceremonialul de nuntă de pe Valea Bistriței și pe care mirii îl țineau în timpul slujbei pentru ca, la

¹¹⁹⁹ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 270

¹²⁰⁰ Felix Báez-Jorge, 1998, p. 160.

¹²⁰¹ Liliana Trofin, „Fundamente spirituale geto-dacice în creștinismul românesc. In: Adina Berciu-Drăghicescu, Liliana Trofin, Emil Tîrcomnicu, 2005, p. 13.

¹²⁰² Interviu cu Mihaela Nițu, București, 28 noiembrie 2013.

¹²⁰³ S.Fl.Marian, 1995, p. 196.

¹²⁰⁴ Interviu cu Nițu Mihaela, București, 28 noiembrie 2013.

înmormântare, să fie împărțit în jumătate și așezat în sicriu pentru ca cei doi să se regăsească și recunoască în lumea de dincolo. (Silvia Ciubotaru, „Nunta în Moldova”).¹²⁰⁵

Gesturile ritualice separă lumile, contagiunea fiind periculoasă în cazul ființelor care au o anumită „deschidere”, cum ar fi persoanele rănite sau femeiele însărcinate cărora li se interzicea să participe la priveghi. Întâlnirea dintre femeia însărcinată și cortegiul funerar nu e de bun augur, mai ales dacă vede chipul mortului, întrucât – dacă nu rostește „Nu văd unul, ci văd doi” – copilul va avea fața palidă¹²⁰⁶.

În cadrul ceremoniei funerare din zona Posarica, Veracruz, frontiera între cultura huastecă și cea totonacă, există un obicei al îmbrățișării, un gest apotropaic de apărare după întoarcerea de la un priveghi, pentru eliberarea oricărei legături a viului cu mortul¹²⁰⁷.

Printre ritualurile apotropaice pentru cei vii, după înmormântare, participanții își spală fața și mâinile¹²⁰⁸, existând, de asemenea, restricția de a se spăla timp de opt zile (Cruz Blanca), iar după trecerea perioadei de doliu, exista o scaldă ritualică în râu (Huehuetla) sau intrau în temazcal (Chintipan)¹²⁰⁹. Pentru ca cei vii să continue să trăiască, exista un gest apotropaic de a așeza în sicriul mortului câte o păpușă pentru fiecare copil în viață¹²¹⁰. Vasul cu apă și bucățile de fier sub sicriu atrăgeau duhul rău al mortului; în batistă i se puneau „douăzeci și una de monede metalice cu care trebuia să plătească cele 21 de vămi ale văzduhului” (jud. Vrancea)¹²¹¹. Între lume și mort, rămâne doar „desmantelada el alma” al celui viu¹²¹². Toate aceste îndepărtări, despărțiri și rupturi care se realizează în cadrul ritualului funerar se află în dualitate cu invocarea sufletelor, chemarea lor, reînnodarea legăturilor în momentele-cheie de ofrandă, de-a lungul anului.

După înmormântarea mamei Leticiei Bravo¹²¹³, maestrul Grupului de dans prehispanic Ome Acatl, José Islas, a organizat o ceremonie-veghe de așezare a crucii de flori și de înălțare a acesteia¹²¹⁴. Focul este aprins de sahumadoare în *popoxcomitl* pentru purificarea fiecărei încăperi și a tuturor colțurilor casei. Se așază o pânză – ce reprezintă cerul – iar în centrul acesteia o tărtăcuță sau un vas mic în care se pun sarea și o lumânare. Crucea cosmică, cu laturi egale, din flori – simbolizând trupul mortului – are o bază formată din var și pământ, iar în centru o lumânare, în

¹²⁰⁵ Gheorghe Enache, 2006, p. 272.

¹²⁰⁶ Marcel Olinescu, 2004, p. 156.

¹²⁰⁷ Conversație cu Zulma Amador, profesor în cadrul Centrului EcoDialogo, Chiltoyac, 30 mai 2012.

¹²⁰⁸ Marisela Hernandez Montes, 2002, pp. 83-84.

¹²⁰⁹ idem, pp. 86-88.

¹²¹⁰ Teodor T. Burada, 2006, p. 17.

¹²¹¹ Ion Ghinoiu, 1999, p. 290.

¹²¹² „sufletul demantelat”, Jaime Sabines, „Algo sobre la muerte del mayor Sabines”, *Antologia general de la poesia mexicana: De la epoca prehispanica a nuestros dias*, 2012, p. 589, traducerea îmi aparține.

¹²¹³ Interviu cu Leticia Bravo Reyes Reyes, profesor universitar la Centro EcoDialogo – Universidad Veracruzana, Xalapa, 28 septembrie 2012.

¹²¹⁴ Interviu cu Mary Garcia, Xalapa, 28 septembrie 2012.

jurul căreia se realizează un cerc de flori. Așezarea florilor intră în atribuțiile rudelor și este o activitate ce se realizează pe perechi de către două sau patru femei, însoțită permanent de un cântec, de o rugăciune pentru drumul sufletului. La finalul celor nouă zile, se înfășoară pânza și se așază într-un vas de lut pentru fi dusă la cimitir ca ofrandă sau într-un loc drag mortului.

Ritualul funerar din cadrul tradiției conchere utilizează elemente specifice, precum cenușa ce se folosește pentru realizarea crucii, provenind din focul ce se aprinde în curtea casei sau cenușa sahumadorului folosit în ceremonii. Crucea formată din cenușă este corpul mortului ce „se levanta pero por partes, los brazos, la cabeza, los pies, se van levantando, porque la cruz viene siendo el cuerpo del difunto”¹²¹⁵, „la ceniza absorbe la esencia de la persona y la fija para conducirla por el pasillo del mas alla”¹²¹⁶. Vasul este îngropat, sugerând reîntoarcera corpului în pământ. Se rostesc rugăciunile însoțite de cântece, întotdeauna în prezența focului, până în cea de-a noua zi, când se înalță crucea.

În cadrul ceremoniei funerare din cultura popoluca, „todas las días hacen un rezo, no es un rezo católico, se reúnen, tocan con el violín”¹²¹⁷, în spiritul *del convivio*, și „y van poniendo un grano de cacao en una pequeña jícara al día. En último día, estos granos se muelen, se mezclan con agua y se van a dar de beber un toco de eso a cada uno de los asistentes. Previamente, el día 20 cuando se va ir, previamente escenificaban – creo que todavía lo deben hacer – la actividad principal del muerto. Si era pescador, entonces teatralizaban, *mira ya esta un pez, mira, atrápalo*, lo que hacia la persona. O una mujer que era costurera, una mujer se sentaba a coser como fuera ella u otro que estaba sembrando. Después de eso, daba el agua de cacao y una *y’ompa*, una sahumadora, una anciana, en donde estaba el lugar de la casa, donde se supone que esa persona tenia enterada la placenta o el cordón umbilical, comenzaba una danza como se fuera entrando la tierra. En ese momento, todo lloraban.”¹²¹⁸. În Jalcomulco, în cadrul celor opt nopți de veghe din *novenario*, se așază o cruce de nisip și flori sau frunze de portocal pentru a forma corpul mortului în mod

¹²¹⁵ „se ridică dar pe părți, brațele, capul, picioarele, se ridică treptat, deparece crucea este corpul mortului”, Interviu cu Maria del Carmen Maldonado, Orizaba, 23 august 2012, traducerea îmi aparține.

¹²¹⁶ „cenușa absoarbe esența persoanei și o fixează pentru a o conduce pe culoarul lumii de dincolo”, Fabián Velázquez Cervera, <http://www.sanacionycultura.com.mx/libros>, consultat în data de 28 iunie 2013.

¹²¹⁷ „în toate zilele se rostește o rugăciune, nu este o rugăciune catolică, se reunesc, cântă la vioară”, Interviu cu Felix Báez-Jorge, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 3 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹²¹⁸ „și încep să pună câte un bob de cacao într-o tărtăcuță mică în fiecare zi. În ultima zi, aceste boabe se macină, se amestecă cu apă și se dă de băut câte un pic fiecăruia dintre participanți. În a 20-a zi, înainte de plecare, se înscenează – cred că se mai păstrează și azi obiceiul – activitatea principală a mortului. Dacă era pescar, atunci teatralizau, *uite, aici e un pește, uite, prinde-l*, ceea ce făcea respectiva persoană. Sau dacă o femeie a fost croitoreasă, o femeie se așeza să coasă ca și cum ar fi ea; sau altul care însămânța. După aceasta, se împărțea *agua de cacao* și o *y’ompa*, o sahumatoare, o bătrână, unde se afla locul casei, unde se știe că acea persoană își îngropase placenta sau cordonul ombilical, începea un dans ca și cum ar intra în pământ. În acel moment, toți plângeau”, Interviu cu Felix Báez-Jorge, Xalapa, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, 3 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

simbolic¹²¹⁹.

În San Pedro Soteapan din statul Veracruz¹²²⁰, se sacrifică un pui pentru a-l așeza lângă mort și a doua zi în sicriu, priveghiul fiind însoțit de cântece și dans. Există două tipuri de ritual, la 20 de zile și la 40 de zile, *Bajada Chica* și, respectiv, *Bajada Grande*. Prima are loc în 20-a zi de la moartea persoanei, când se pregătesc șapte boabe de cacao, care se prăjesc și se macină pentru a se pregăti ciocolata din care vor servi toți participanții. După 40 de zile, *Bajada Grande*, se pregătește mâncarea, „caldo de pollo” și se sacrifică doi porci, pentru prepararea tamales înfășurare în foi albe, primele **șapte** („cabeza de tamal”, cap de tamal), fiind preparate doar cu sare și destinate celor care se roagă pentru sufletul mortului, celor care cântă și dansează mortului, reprezentându-i la miez de noapte activitatea pe care o desfășura în viața de aici cel ce trecuse dincolo.

În satul Văceni, jud. Teleorman, la șase săptămâni se pregătesc câte 20 de colăcei bărbățești și femeiești, precum și alți doi colaci mai mari, numiți capete (anexele 3.37.d, 3.37.e.). Există pomana lui Dumnezeu – un colac, o colivă, vasul cu mâncare și cana cu vin, pomana pentru sufletul mortului dăruită celui ce va primi hainele și pomana din timpul vieții (anexele 3.37.f, 3.37.g.). Coliva, prin semnificația profundă a morții și învierii simbolizate de bobul de grâu, este un element esențial prezent în ceremonial. Pregătirea colivei se face cu o seară înainte, este dusă la biserică în dimineața parastasului în două platouri, coliva de pomană și una de țărână (anexa 3.37.a.).

Vasele de pomană sunt vase de lut, ce poartă numele tradițional de **moșoaice**. Există persoane care-și dau de pomană din timpul vieții, așa cum apare scris și pe una dintre crucile de la Săpânța:

„De moarte nu m-am temut

De toate mi-am pregătit

(...) (și de pomană mi-am dat la văduvi și orfani din sat)¹²²¹” pentru ca aceștia, după moartea persoanei, s-o pomenească în amintire, să n-o uite (Crucea Pop Ștefan).

Parastasul se realizează după înmormântare la 20 și la 40 de zile și, ulterior, în fiecare an până la șapte. Parastasul este, totodată, „un colac mare și-l duci la biserică, e rotund, îl făcăm cu cruce (...). Când îi făceam acasă, îi făceam acasă, acu nu se mai face acasă, luăm de la brutărie, de la Vaslui. La noi, se dă fiecare câte batiste ai, lumânări, se dă la fiecare om câte o batistă cu lumânare. Obiceiul depinde de sate. Prosoape se pun la mașini, la podoabe, cele două podoabe cu sfinții, Mihail și Gavril, Constantin și Elena, Maica Domnului, Iisus Hristos pe cruce. Nu crucea mortului, e cea pe care o duce de-o pune la cap, la mormânt, dar este crucea de-i pui un prosop pentru biserică

¹²¹⁹ Interviu cu Tetra Gutiérrez Cueva, Jalcomulco, 29 septembrie 2012.

¹²²⁰ Julio Cesar Martinez, *La danza del muerto*. In: Lourdes Aquino Rodríguez, Lourdes Beauregard Garcia, 2002, pp. 164-165.

¹²²¹ Petru Ulian, 2005, p. 51.

și unul pentru omul pe care o duce. Crucea e de la Biserică. Steagul se duce numai la veterani, nu la oricine”¹²²².

În spațiul transilvan, se obișnuia să se dea pomană în cele trei zile ce urmau înmormântării, a treia zi se înălța „pomul cu turtă la biserică” și a șaptea se dezlega stâlpul, la nouă zile se dădea de pomană rudelor, la 40 de zile se împărțea tuturor, iar timp de șase săptămâni se tămâia mormântul¹²²³, pomenirea făcându-se la trei, șase, nouă luni, la un an până la șapte ani, când sufletul trecea în rândul moșilor, când se dezgropa pentru a doua înmormântare.

În cadrul ceremoniei de înălțare a crucii, în Rio Blanco, florile se așază într-un anumit număr, 13 pentru bărbat, 12 pentru femeie și 25 pentru căsătorie, simbol al dualității¹²²⁴.

În Tequila, mâncarea de pe altar se schimbă de trei ori pe zi, pe durata unei luni, perioadă în care nu trebuie măturat locul, pentru că aici se află spiritul defunctului, precum și Tlazohtleotl, doamna transformării. În spațiul românesc, din momentul în care a murit cineva, nu se mai mătură în casă, iar dacă cineva din greșeală mătură, gunoiul nu se aruncă în momentul respectiv, ci se strânge și se scoate odată cu mortul. Pe perioada celor 20 de zile, gunoiul nu se îndepărtează până în zorii zilei după îndeplinirea ritualului, când se face curat în spațiul ceremonial, dansatorii interpretând în final, dansul măturii, pentru a putea mătura casa¹²²⁵, iar participanții merg la râu pentru scaldă apotropaică. În Xico, rudele merg la râu să spele hainele mortului, păturile, să-și spele părul și corpul¹²²⁶. În Gorjul de Nord, casa se mătură doar la sfârșitul ritualului „cu o mătură de pelin” pentru alungarea prezenței morții (Lina Popescu, 42 de ani, Runcu, 1930)¹²²⁷. Dacă se mătură, gunoiul nu se scoate din cameră, este dus la sfârșit la mormântului mortului.

În cadrul celor opt nopți de veghe, rugăciuni și cântec în care se veghează mortul sub forma unei cruci de var, de cenușă, de hârtie neagră (Sierra Norte de Puebla), se așază o hârtie de culoare neagră deasupra căreia se pune crucea de var¹²²⁸, apoi se acoperă cu flori albe, două platforme pătrate suprapuse cu nisip umed, pe platforma superioară așezându-se „una cruz con polvo de cal, carbon molido, ladrillo molido, aserrín, ceniza y escarcha o diamantina” (Cuilapan, Oaxaca)¹²²⁹; În Jalcomulco, se așază o cruce de nisip și flori sau frunze de portocal pentru a forma corpul mortului

¹²²² Interviu cu Maria Elena, Albești (jud. Vaslui), 25 octombrie 2013.

¹²²³ Ion Ghinoiu, Lucian David, *Înmormântarea*. În: *Sărbători și obiceiuri*, vol. III, *Transilvania*, 2003, pp. 221-222.

¹²²⁴ Dialog purtat cu Leonardo Velásquez Cruz, Rio Blanco, Veracruz, 24 august 2013.

¹²²⁵ Julio Cesar Martinez, *La danza del muerto*. În: Lourdes Aquino Rodríguez; Lourdes Beauregard Garcia, 2002, p. 166.

¹²²⁶ Francisco Xavier Vásquez, Xico Entrevistas en Xico, 21 august 2012.

¹²²⁷ Ernest Bernea, 2007, p. 147.

¹²²⁸ Interviu cu Evelia Laurido Jimenez, San Bartolo, Cuenca de Papaloapan, Oaxaca.

¹²²⁹ „o cruce din praf de var, cărbune pisat, cărămidă pisată, rumeguș, cenușă și brumă sau sclipici” Efraín Cortez Ruiz, „Observaciones sobre el culto a los muertos en Cuilapan, Oaxaca”. En: *Ceremonias de Días de Muertos: cuadernos de trabajo*, 1975, p. 27, traducerea îmi aparține.

în mod simbolic¹²³⁰.

În Jalcomulco, în timpul *novenario*, se aprind pe rând, cele nouă lumânări pentru cele nouă zile pe fiecare dintre cele nouă niveluri ale altarului se așază un vas cu o lumânare aprinsă și un vas cu flori albe. Ceara lumânărilor și florile altarului se așază într-un colț al mormântului. După *novenario*, se repetă ritualul la o lună și jumătate, la un an și la trei ani.¹²³¹

În Cuetzala, altarul se ridică cu nouă cutii de lemn sau trepte, niveluri și se acoperă cu o pânză albă. Fiecărei trepte îi corespunde o imagine și multe flori, acestea reprezentând pasul mortului spre lumea de dincolo, pentru a ajunge la *Mero-Mero*, la Prea-Înaltul¹²³². Patru lumânări se așază în cele patru colțuri ale altarului și în colțurile sicriului. În sicriu se așază un vas mic de lut cu gura strâmtă sau trestie care se umple de apă, se așază hainele și o pernă din frunze de portocal.

Semnarea crucii în cimitir și pe vârful dealului, deși pare o reprezentare creștină, are o semnificație ce pornește din prehispanitate „en la cumbre del cerro se venera a la deidad solar, en un manantial, a los dioses de agua, en un peñasco, al Dueño del Cerro”¹²³³. Înălțarea crucii sau așezarea acesteia în locul unde a fost privegheat corpul este datoria nașului sau a nașei crucii care „recoge en un tenate la cal con que estaba pintada una cruz en el lugar en que estuvo colocado el cuerpo de la finada”¹²³⁴.

În Tuxpanguillo, altarul se păstrează o lună întreagă, când se înalță crucea de către nașul de cruce (*padrino de cruz*). În centrul mesei unde este așezat altarul, se așază o cruce din palmier, iar în cele patru colțuri câte o lumânare și florile. Pe altar se pun flori, lumânări, iar dimineața, alături de cafea și pâine, se pun tortillas cu ochiuri prăjite sau fierte, pentru ca această mâncare să se consume ulterior de rude sau de vecini.

În unele sate din Sierra de Zongolica, după înmormântare, hainele și rogojina se păstrează pentru 40 de zile și apoi se îngroapă, perioadă în care se consideră că sufletul rămâne în această lume. 40 de zile se duc apele mortului după ziua înmormântării, în spațiul românesc. Una dintre reprezentările slobozirii apei este sugerată prin vasele antropomorfe cu destinație funerară (*Potaissa*) care se așezau pe mormânt. Ele întruchipau bustul sau chipul unei femei și erau numite „vărsătoare”, după modelul cipriot, unele dintre vase fiind găurite sau lipsite de partea inferioară

¹²³⁰ Interviu cu Tetra Gutiérrez Cueya, Jalcomulco, 29 septembrie 2012.

¹²³¹ Interviu cu Cristina Parras, Jalcomulco, 30 de septembrie 2012.

¹²³² „Cu cât are mai multe flori, cu atât mai bine, deoarece spun că florile sunt un pas pentru a urca dincolo, pentru a vorbi cu Dumnezeu, este un pas ce se face pentru a ajunge la Mero-Mero”, Interviu cu Tetra Gutiérrez Cueya, 45 ani, Jalcomulco, 29 septembrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹²³³ „în vârful dealului se venerază divinitatea solară, într-un izvor, divinitățile apei, într-o stâncă, Stăpânul Dealului”, „Nuevos símbolos, antiguas costumbres”, fișă descriptivă, Centro Cultural Santo Domingo, Oaxaca, 16 septembrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹²³⁴ „strânge într-un coș varul, cu care se vopsise o cruce, în locul unde a fost așezat corpul moartei”, Efraín Cortez Ruiz. Observaciones sobre el culto a los muertos en Cuilapan, Oaxaca. En: *Ceremonias de Días de Muertos: cuadernos de trabajo*, INAH, Mexico, 1975, p. 27, traducerea îmi aparține.

pentru a permite lichidului să curgă cu ușurință în pământ¹²³⁵.

În anumite zone din Oltenia, se obișnuia construirea sau îngrijirea unei fântâni și ridicarea unei cruci în popul acesteia, ca amintire și pentru ca mortul să-și potolească setea. „Izvoarele” trebuie slobozite de către rude, ceremonial de pomenire ce avea loc la șase săptămâni, „într-o covețea de dovleac se așezau în cruce patru lumânări aprinse, iar la mijlocul ei o ulcică din cele 44, cu colac și colivă deasupra”, dându-i-se drumul pe apă¹²³⁶.

Rudele mortului duc *diminețile*, micul dejun, unei bătrâne împreună cu o găleată de apă timp de 40 de zile și dau de pomană colaci înmuiați în vin¹²³⁷. „Slobozirea izvorului” sau „slobozirea apei” pentru sufletul mortului în Gorjul de Nord comportă structura unui adevărat ritual: „Într-o troacă făcută din coajă de dovleac a pus un colăcel, câteva nuci și a lipit în cruce patru lumânări pe marginea dovleacului și apoi i-a dat drumul pe apa repede a râului”¹²³⁸. În aceeași perioadă de timp se așază la fereastră o felie de pâine și un pahar cu apă pentru hrana simbolică a sufletului, în Moldova, se așază și o năframă pentru ca sufletul să-și șteargă sudoarea¹²³⁹, iar în Oltenia un caier de lână pentru a se odihni și a asculta cele ce se petrec în casa în care a locuit¹²⁴⁰. Pe geam sau pe masa unde a fost așezat mortul se presară **făină**, un colac și un pahar cu apă¹²⁴¹, pentru hrana și setea sufletului ce se adastă pe lângă casa unde a locuit timp de șase săptămâni.

Ospățul vesel, în spațiul românesc, este un obicei străvechi, consemnat de izvoarele de secol XVI, cum ar fi „Codicele voronețean”¹²⁴², iar din secolul al XVII-lea, dintre călătorii străini, Niccolo Barsi descrie întreg ritualul funerar al priveghiului (timp de trei zile, rudele „nu fac altceva decât să dea de mâncare săracilor și călătorilor, cântând mereu din instrumentele pomenite mai sus în jurul nășăliei sau sicriului celui mort”¹²⁴³; participanții la înmormântare fiind invitați la praznic.

Muzica însoțește cortegiul funerar în drumul spre cimitir. Fanfara era prezentă în noaptea priveghiului, dar și pe ultimul drum, când mortul era dus de acasă la biserică, „să-l mai răcorim așa cu cântatul” și pentru că „e rușine, de exemplu, dacă nu se pune fanfară sau muzică la mort”¹²⁴⁴. Muzica mai însoțește și azi procesiunea mortului la unele familii din spațiul românesc. Elementele

¹²³⁵ M. Bărbulescu, 2003, p. 276.

¹²³⁶ Ion Ghinoiu, *Înmormântarea*. În: *Sărbători și obiceiuri*, vol. I, Oltenia, Ion Ghinoiu, 2001, pp. 212-213.

¹²³⁷ Despre *conmixtio*, în „Sacramentarium Leonianum”, „amestecarea pâinii cu vin”, după care „sângele (= spirit) se unește cu trupul Domnului care se odihnește în mormânt. Într-o răsturnare semnificativă a actului originar al botezului, unde corpul este cufundat în apa transformării, în *conmixtio*, corpul (particula) este cufundat în vin, ca simbol al spiritului, ceea ce corespunde glorificării corpului”, C. G. Jung, 1997, p. 127.

¹²³⁸ Ernest Bernea, 2007, p. 75.

¹²³⁹ S. Fl. Marian, 1995, p. 105.

¹²⁴⁰ Ion Ghinoiu, „Înmormântarea”. În: *Sărbători și obiceiuri*, vol. I, Oltenia, 2001, p. 152.

¹²⁴¹ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 264.

¹²⁴² Nicolae Cojocaru, vol. I, 2008, p. 568.

¹²⁴³ Instrumentele la care face referire sunt „viori, cimpoaie, fluiere, tobe, lăută cu trei coarde”, menționate în descrierea ceremoniei de nuntă, *Călători străini despre Țările Române*, vol. V, 1973, p. 77.

¹²⁴⁴ *Brassy Bands*, regizor Cornel Gheorghiță, 2007, min. 35.

ritualice funerare de origine africană ce se regăsesc în Portul Veracruz¹²⁴⁵ sunt relevante în ceea ce privește însoțirea mortului cu cântece vesele, sub forma unui carnaval, obiceiul priveghiului, obiceiul de „*bailar el muerto*” („a juca mortul”, obicei de origine africană), „*alguien baila cargando la caja y lo bailan*”¹²⁴⁶.

Lumea de aici și lumea de dincolo era împărțită în două cete – una de băieți și una de fete, reprezentare ce apare în cântecele de priveghi Merioarele sau Lioara¹²⁴⁷.

În Cotaxtla, ritualul funerar combină elemente negroide și indigene, fiind sacrificat un porc sau o vacă, iar mâncarea ce se pregătește se împarte tuturor participanților. Bărbații se întrețin cu jocul de cărți, copiii se joacă, „*no hay dolor en esa cultura, es mas de alegría*”¹²⁴⁸.

Pentru Yoltetezca, în „Veracruz, no existe la muerte, el Señor de la Trascendencia esta sonriendo (...) no hay dolor en nuestro pueblo, porque estamos acostumbrados que al morir transcendemos y encontramos un Tlalocan, un paraíso”¹²⁴⁹.

Pomana, la care sunt invitați toți participanții la înmormântare, constă într-o masă mare, în fruntea căreia este așezat preotul¹²⁵⁰ (anexa 3.37.i.). În afară de pregătirea acestei mese, rudele împart farfurii cu mâncare, dulciuri și o cană în care se pun puțin vin și o lumânare pe care participanții le iau acasă, obicei care se reia în toate zilele care sunt dedicate pomenirii morților (moșii), sâmbetele morților și sărbătorile de peste an, dau de pomană fructele, legumele specifice aceluși anotimp, precum și mâncarea ce se pregătește în momentul respectiv al anului. Un strop de vin e lăsat să cadă pe pământ pentru a potoli setea celor morți, ofranda adusă pământului.

Imediat după înmormântare, rudele trebuie să dea de pomană toate hainele mortului, obiectele personale, ca o recunoaștere a dispariției persoanei din sânul familiei. Hainele au „părțile de abur, prinse între firele țesute”, având puterea de a influența sufletul omului¹²⁵¹.

În Misantla, hainele mortului trebuie date de pomană, în caz contrar „no se procesa el duelo. En el caso de mi mama, que fallecio hace un año, hubo hermanos que decían yo quiero esto, quiero el otro, pero toda su ropa lo regalamos, que le sirva a otras personas”¹²⁵².

¹²⁴⁵ Interviu cu Leticia Bravo Reyes, Centro EcoDialogo, Xalapa, 28 septembrie 2012.

¹²⁴⁶ „cineva poartă sicriul și îl joacă”, Interviu cu Leticia Bravo Reyes, Centro EcoDialogo, Xalapa, 28 septembrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹²⁴⁷ Ion Ghinoiu, 1999, p. 293.

¹²⁴⁸ „nu e durere în cultura aceasta, este mai mult bucurie”, Interviu cu maestrul Yoltetezca, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹²⁴⁹ „în Veracruz, nu există moarte, Domnul Transcendenței surâde (...) nu există durere în satul nostru, deoarece suntem obișnuiți ca, atunci când murim, să transcedem și să întâlnim un Tlalocan, un paradis”, Interviu cu maestrul Yoltetezca, Ixhuatlancillo 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹²⁵⁰ Interviu cu Leana Voicu, Văceni, Teleorman, 25 decembrie 2013.

¹²⁵¹ Marcel Olinescu, 2004, p. 227

¹²⁵² „nu se duce la bun sfârșit doliul. În cazul mamei mele, care a murit acum un an, au fost frați care au zis eu vreau asta, eu vrea pe-ailaltă, dar toată îmbrăcăminteă am dat-o de pomană, să ajute alte persoane”. Interviu cu Irma Ramirez y Alvarez, Misantla, Veracruz, 17 august 2013.

La împlinirea celor 40 de zile, la trei, la șase, la nouă luni, la un an și la șapte ani se fac pomeni. La șapte ani se reiterează gestul de a da de pomană haine și încălțăminte, mortul este deshumat pentru a i se face a doua înmormântare, când osemintele se pun într-un săculeț și se așază la picioarele rudei căreia i se face înmormântarea sau într-un spațiu strâmt¹²⁵³. Când mortul este deshumat, la șapte ani sau când este îngropat altcineva în aceeași groapă, în spațiul românesc, cel mai adesea, oasele sunt spălate cu vin și ținute o noapte în biserică¹²⁵⁴, pentru ca a doua zi să se așeze într-un săculeț de pânză: „La un an, iei un om și-l îmbraci din cap până în picioare, până și lenjeria intimă, tot, și se ia după cum e mortul, dacă e bărbat, un bărbat, și să fie cât de cât aproximativ cum era mortul, mic, mai înalt, dacă era femeie, o femeie o îmbraci din cap până în picioare. La unele familii am auzit că se mai păstrează din lucrurile mortului care se mai dau la un an, adică să fie și din cele vechi și din cele noi, eu am văzut că și la nunți, în unele zone, există chestia asta, trebuie să ai ceva vechi, ceva primit și ceva nou: ceva vechi, să zicem rochia de mireasă a bunicii, ceva primit, vine sora ta și-ți dă buchetul de mireasă, sau pantofii, și ceva nou, voalul, dăm exemplu. Așa este și chestia asta, se păstrează din vechile haine ale mortului ca să dea la un an”¹²⁵⁵.

Pomenirea sufletului celui plecat poate continua în primii șapte ani și apoi din șapte în șapte ani până la 28 de ani. În cei patru ani ce urmează înmormântării, sufletul poate influența viața celor vii. Din dialogul cu artezanele din Mitla¹²⁵⁶ sau „*teocalli* de los muertos”¹²⁵⁷, a reieșit faptul că ceremonia de înălțare a crucii are loc în fiecare an până la șapte ani. Numărul șapte este important și pentru ritualul funerar; șapte tortillas mici se așază în traista mortului, pentru călătoria în lumea de dincolo. În spațiul românesc, trebuie astfel date de pomană șapte rânduri de haine în șapte ani și pregătite șapte capete (colaci).

În ceea ce privește a doua înmormântare, aceasta are loc după șapte ani, în ambele spații culturale. Rămășițele se îngroapă la picioarele următoarei persoane ce urmează a fi îngropată, „sacamos, sepultamos, volvemos a sacar (...) desde mañana hasta la tarde, hasta la noche”¹²⁵⁸. Obiceiul de a spăla oasele rudelor moarte de Ziua Morților, în zona maya **Campeche**, are rădăcini prehispanice. Oasele se scot din mormânt, se schimbă sau se pictează cutia, se coase o pânză sau se așază una albă cu numele mortului și se învelesc într-o pânză albă, dar nouă, curată. Groparii scot oasele și le așază în trăistuțe și apoi în cutii mici pentru a le îngropa. În spațiul românesc, deseori

¹²⁵³ S.Fl.Marian, 1995, p. 266

¹²⁵⁴ Teodor T.Burada, 2006, p. 32.

¹²⁵⁵ Interviu cu Nițu Mihaela, București, 28 noiembrie 2013.

¹²⁵⁶ Interviu cu grupuri de femei artizane, Mitla, Oaxaca, 15 septembrie 2012.

¹²⁵⁷ „Casa esenței morților”, traducerea îmi aparține.

¹²⁵⁸ „scoatem, îngropăm, scoatem din nou (...) de dimineață până la prânz, până în noapte”, Interviu cu José Luís Romero, Xalapa, Veracruz, 2 iulie 2012, traducerea îmi aparține.

sacul din pânză, în care se așază oasele, este cusut și brodat de rudele mortului.

9.3. Vămile și cele nouă niveluri ale lumii de dincolo

De Sf. Andrei, de Drăgaică sau de Sânziene, lumea de aici comunică cu lumea de dincolo fără „hotarul de apă”, fără „sorbul pământului” ce îngreuna trecerea și fără cei trei paznici, vidra lătrătoare, șoimulețul și șarpele veninos. *Vidra* cu care sufletul se înrudește „prinzându-se soră” îl ajută să treacă apa de dincolo, purificându-l atât de fiorii morții, cât și de dorul pentru lumea de aici, numit metaforic „arșiță” și „vamă de foc”¹²⁵⁹.

De Sânziene, se culeg plantele vindecătoare și magice, se fac cercuri mari prin care oamenii trec pentru a se vindeca de furia Rusaliilor sau cingători pe care le poartă femeile pentru a le ocroti de dureri¹²⁶⁰. Există un hotar al timpului ce poate fi străbătut cu ajutorul unor călăuze, așa cum răspântia, hotarul satului, este „îmblânzit”, printr-o fântână, punctul limită care, transpus în imagistica funerară, marchează trecerea în lumea morților. Răspântia este locul probelor unde „se desfac drumurile”.¹²⁶¹ Sărbătoarea romană a Răspântiilor se desfășura pe timpul iernii, când se realizau păpuși din lână – substitute ale oamenilor vii – care se așezau în copacii din răspântie (zonă încărcată de sacralitate) pentru amăgirea spiritelor întunericului¹²⁶².

Trecerea apei și trecerea deasupra sau prin focul lumii de dincolo se face cu ajutorul oii și al păsării/găinii date de pomană (oaia cu blana udă ce stinge focul, gâsca, găina sau cocoșul ce alungă tenebrele nopții pentru a anunța lumina¹²⁶³), urmate de **sorbul pământului**, marea înfuriată pe care sufletul o străbate cu ajutorul bradului. După mare urmează **puntea întunecată „ca o muchie de cuțit”** pe care sufletul o trece ajutat fiind de găina dăruită peste groapă și de lumina lumânărilor aprinse pe pământ¹²⁶⁴, și numai după ce a trecut puntea, ajunge la răspântie, unde trebuie să aleagă drumul bun spre Rai, situat întotdeauna spre dreapta sa, partea din stânga fiind considerată partea sinistrului, straniului, strâmbului¹²⁶⁵.

La cea de-a 24 vamă, dincolo de „poarta cerului”, de „apa aceea”, „văzduhul groaznic și neînțeles”, „scaunul lui Dumnezeu”, și „plecând de acolo”, vede „piramizi care slobozeau raze înfricoșate”, aici unde „curge izvorul cel fără de moarte, apa și băutura vieții, în locul unde este odihna cea adevărată, unde se odihnesc sfinții...”¹²⁶⁶.

¹²⁵⁹ Mihai Coman, 1996, p. 147.

¹²⁶⁰ Cornelia Pleșca. Sărbători și credințe cu dată mobilă. În: Sărbători și obiceiuri: răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. vol.I: Oltenia, 2001, p. 281.

¹²⁶¹ Antoaneta Olteanu, 2009, p. 184.

¹²⁶² Marie Capdecombe, 2003, p. 40.

¹²⁶³ S.Fl.Marian, 1995, p. 192.

¹²⁶⁴ Ovidiu Papadima, 1995, p. 53.

¹²⁶⁵ idem, 1995, pp. 53-54.

¹²⁶⁶ S.Fl.Marian, 1995, p. 123.

Povestea timpului din basmul românesc „Țara visului” descrie călătoria feciorului Busuioc din țara vieții în țara visului unde îl îndemna dorul să ajungă, lumi despărțite de apa uitării. După ce își ia rămas bun de la mama sa, care-l bocește precum un mort, Busuioc bea din această apă și se îndreaptă spre lumea în care sălășluia Zâna Visului. Pe drumul său, mama feciorului, „umbra ei de fată”, îl ajută să treacă vămile: vama durerii, vama dorului și vama dragostei, dincolo de care se află spațiul interzis, un hotar de apă a aducerii-aminte. După scăldarea în această apă, feciorul se întoarce în Țara Vieții, stabilindu-se în lumea de aici¹²⁶⁷.

Sufletul ce călătorește în lumea de dincolo, în viziunea mexicană, străbate **drumuri pline de pericole**, păzite de șerpi, străbate munții, „los ocho paramos y ocho collados”¹²⁶⁸, vânturile reci de obisidian, râurile Chiconahuapan¹²⁶⁹, pentru a ajunge în locul morții, al repaosului și al germinării. Otomies consideră sufletele ca purtătoare de viață, „**El Señor de la Muerte** (*hmuntate*) viene cada año a fecundar a las mujeres”, oasele lor germinând spermă.¹²⁷⁰ (anexa 3.2.o.)

Mortul-sămânță așezat în trupul pământului-mamă pentru a germina este o credință străveche regăsită în spațiul românesc¹²⁷¹.

Esența divină a morții în cultura zapotecă, de care aparține Mitla, este Pije Tao, în cultura mayașă, Xibalba și în cultura nahuatl, Mictlan, fiecare Stăpân al lumii de dincolo fiind reprezentat însoțit de dualitatea sa feminină.

El libro del Popol Vuh, los códigos sagrados, spectacol și discurs coregrafic realizat de regizorul Gregorio Trejo, s-a dorit a fi recreare a mitului mayaș prin intermediul dansului contemporan. Spectacolul, inițiat în afara peșterii, este un drum dinspre lumea văzută spre pântecul peșterii, călăuza fiind Sofia, fetița care găsește cartea din care apar personajele cosmogoniei maya, despărțind lumea de aici de lumea de dincolo și dezvăluindu-i porțile de comunicare, întreaga viziune fiind clădită pe ideea dualității. Sufletul călătorește în cele patru Case ale lumii de dincolo relaționate cu cele patru elemente primordiale: casa păsărilor corespunzând zborului, deci aerului, casa de lut corespunde elementului solid și stabil, pământul, urmate de casa focului transformator și de casa apei.

Una dintre reprezentările dualității este cea a trecerii din lumea albă în lumea odihnei. Descriind „*Ritul de trecere*”, spectacol coregrafic inspirat din folclorul românesc, reprezentat de Gabriel Negry, Mircea Vulcănescu meditează pe marginea ceremonialului funerar, a reprezentării trecerii dintr-o lume în alta, „îngânarea ancestrală dintre cel ce pleacă și conștiința celor ce rămân”,

¹²⁶⁷ *Țara visului*. In: *Om de piatră. Basmele călătoriei în timp*, 1976, pp. 130-136.

¹²⁶⁸ „opt șesuri și opt coline”, traducerea îmi aparține.

¹²⁶⁹ Eduard Matos Moctezuma, 1994, min.19.

¹²⁷⁰ „Stăpânul Morții (*hmuntate*) sosește în fiecare an pentru a fecunda femeile”, Jacques Galinier, 1990, p. 226, traducerea îmi aparține.

¹²⁷¹ Traian Herseni, 1977, p. 327.

unde vrăjitoarele care încearcă să farmece sufletul să rămână în trup se situează în simetria vieții față de bocitoarele care, alături de rudele mortului, „alungă definitiv duhul mortului în vămile de dincolo de mormânt”¹²⁷². Mortul este reprezentat în momentul despărțirii sufletului de trup, ridicându-se „spre marea trecere”¹²⁷³, pentru străbaterea vămilor lumii de dincolo.

În montajul-ritual „**Viaje al Mictlan**” ce a avut loc în Parque Bicentenario (2011) și în Peștera Orquidea (2011 și 2012), grupul de dans prehispanic Ome-Acatl, a reprezentat viziunea prehispanică a drumului spre lumea de dincolo cu cele nouă niveluri, a formei de **a călători-gândi-reflecta** asupra rădăcinilor culturii nahuatl în care treptele străbătute de suflet în mod metaforic sunt etape ale desprinderii, separării învelișului mortal de partea considerată imortală, oasele.

Frații gemeni din *Popol Vuh* străbat lumea de dincolo, numită Xibalba, coborând scările înclinate, traversând râul și alte obstacole pe care le înfrună pentru a ajunge la răspântia a **patru** drumuri, corespunzând celor patru direcții cardinale, fiecare purtând câte o culoare: roșu, galben, alb și negru, alegându-l pe cel din urmă. În Toate Casele - Casa Întunecată a cutremurelor, Casa înfrigurată, Casa tigrilor, Casa liliiecilor și Casa cuțitelor - pe care le au de înfruntat sunt aceleași transformări pe care trupul le parcurge în transformarea sa până la desprinderea cărnii de oase.

Montajul ritual „**Viaje al Mictlan**” a început deasupra peșterii cu purificarea locului și cuvintele lui Mazatl, călăuza Peșterii Orquidea, însoțite de sunetele *panhuehuetl*. Sahumadoarele au salutat cele patru direcții, axa orizontalității - începând cu estul, Tlauitztanpa, continuând cu sudul, locul apei, Huitztlanpa, cu vestul, direcția cardinală a feminității, a ordinii, a femeilor ce au murit în timpul travaliului, Cihuatlanpa și cu nordul, Mictlanpla, medicina sacră, locul strămoșilor, al semințelor, al transformării prin intermediul repaosului, cea de-a cincea direcție, centrul - a șasea și a șaptea direcție, reprezentând axa verticalității („sus-jos”), Tloque-Nahuauqe, salutând cerul și pământul cu sunetele cochiliei și fumul copalului. Deși atribuit nordului, locul morții este pretutindeni, moartea se află peste tot, *în toate părțile*, în tot și în toate, este transformarea pe care o aduce Xipe-Totec în fiecare etapă a vieții noastre, este locul semințelor ce se pregătesc pentru a prinde viață, este locul transformării trupului și al călătoriei sufletului, ce urcă și transcende până în lumea de dincolo, unde se află „la gran jícara celeste, allá arriba, donde está la piel de jaguar, es la noche, las estrellas”¹²⁷⁴. Moartea ființei umane este aievea însămânțării bobului de porumb (*tlayolli*), pentru a se transforma în altă viață, pentru că „aquí en esta tierra no nos entierra, nos siembra en la Madre Tierra nuevamente”¹²⁷⁵.

¹²⁷² Mircea Vulcănescu, 1996b, pp. 202-203.

¹²⁷³ idem, p. 205.

¹²⁷⁴ „marea albie celestă, acolo sus, unde se află pielea jaguarului, noaptea, stelele”, José Ascencio Islas Hernández, maestrul grupului Ome Acatl, 4 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹²⁷⁵ „în această țară, nu ne îngroapă, ne seamănă în Pământul Mamă încă o dată”, Interviu cu Carlos Texon, 10

Ofranda este sahumată (anexa 3.32.e.) pentru a fi dusă în pânțele pământului, acolo unde are loc înmormântarea ritualică, unde este purtat mortul, învelit în rogojină, cu ierburile sacre și obiectele de ofrandă, cântându-se „Vasija de barro” în ritmul tobei, *panhuehuetl*. Rogojina ce poartă mortul „se amortajaba en cuclillas, liándolo fuertemente con mantas y papeles”¹²⁷⁶.

Quetzalcoatl este totodată simbol al morții și învierii, al luminii și al vântului, altfel spus un simbol integrator, „en cofre y caja esconde a los hombres y los envuelve en ropas el Dador de la Vida”¹²⁷⁷ în mod ritualic, esențele divine se sacrifică pentru a pune în mișcare aștrii: „Să murim cu toții și moartea noastră să dea viață acestor aștri”¹²⁷⁸. Singurul însă care fuge de moarte este Xolotl, cel care a dat naștere dublului în lumea actuală. „Envuelto el hombre por el torbellino del ciclo de de la vida y de la muerte calentaba su rostro al Sol”¹²⁷⁹.

Învelit este și trupul diaconesei în fâșii, stropit cu ulei sfințit și așezată, în acest caz, deasupra pământului pentru a renaște: „Tot într-un mormânt/ *Mai sus de pământ,*/ Într-un legănel/ Verde, mititel/ Leagăn de mătase/ Tot cu viața-n șase/ Să se odihnească/ Să se pomenească”¹²⁸⁰.

Divinitatea asociată unui anumit copac a luat locul, într-o perioadă arhaică, spiritului copacului adorat, precum s-a întâmplat în cazul bradului ce se naște și crește pentru ca la umbra lui să se înfățișeze fata gazdei colindate într-un „leagăn verde de mătase”¹²⁸¹, simbol al nuntirii și al vieții fără de moarte, în fața căruia ciobanii se spovedeau¹²⁸². Totodată, cultul brădetului a înlocuit, în opinia lui Herseni, vechiul cult solar¹²⁸³.

Personajul ce interpretează rolul sufletului, în timpul reprezentării călătoriei spre Mictlan, poartă fâșii de pânză la mâini și la picioare pentru a se proteja simbolic de trecerea printre cei doi munți ce se lovesc între ei, de lupta împotriva frigului, a vântului și a jaguarilor; simbolic, aceste fâșii se desprindeau pe măsură ce parcugea nivelurile¹²⁸⁴. Aproape de centrul spațiului reprezentării a fost așezată crucea de *cempoalxochitl* și ofranda în coșurile împletite: porumb și flori galbene, sugerând soarele, căldura, viața. Rogojina este acoperită cu *cempoalxochitl* – floarea morților - menită să arate drumul celor ce se îndreaptă spre Mictlan. Mama și soția mortului, așezate de-o

octombrie 2012, Xalapa, traducerea îmi aparține.

¹²⁷⁶ „se înfășura în giulgiu, în poziție ghemuită, legându-l puternic cu pleduri și fâșii”, Alfonso Caso, 2003, p. 82, traducerea îmi aparține.

¹²⁷⁷ „îi ascunde pe oameni în cutie și-i învelește în veșminte Dăruitorul Vieții” (*Cantares mexicanos*, traducción de Ángel Ma. Garibay K), citat de Alfredo López Austin, “Misterios de la vida y de la muerte”. In: *Arqueologia mexicana. La muerte*, 1999, p. 10, traducerea îmi aparține.

¹²⁷⁸ Fray Bernardino de Sahagún, 1989, pp. 72-76.

¹²⁷⁹ „Înfășurat în vârtejul vieții și al morții își încălzea chipul în Soare”, Alfredo Lopez Austin, “La conception del cuerpo en Mesoamerica. Elogio del cuerpo mesoamericano”. In: *Artes de Mexico*, numero 69, 2004, p. 39, traducerea îmi aparține.

¹²⁸⁰ Andrei Oișteanu, 1989, p.138, sublinierea italică aparține autorului.

¹²⁸¹ Traian Herseni, 1977, pp. 182-183.

¹²⁸² idem, p. 184.

¹²⁸³ idem, p. 226.

¹²⁸⁴ Arturo Meza, 1999, p. 178.

parte și de alta a tradiționalului petate, rostesc pe rând câte un fragment din poemul prehispanic al lui Nezahualcoyotl: „Sólo venimos a dormir,/ Sólo venimos a soñar:/ No es verdad, no es verdad/ que venimos a vivir en la tierra./ Como hierba en cada primavera/ nos vamos convirtiendo:/ esta reverdecido,/ echa sus brotes nuestro corazon./ algunas flores produce nuestro cuerpo/ y al final queda marchito”¹²⁸⁵. Cele două femei cer permisiunea Doamnei Transformării, Tlazolteotl, pentru ca trupul să străbată cele nouă lumi până la Mictlan; ulterior, lui Tezcatlipoca, oglinda ce luminează tărâmul morților. Instrumentele muzicale utilizate sunt de origine prehispanică: fluier, *teponiactli* (toba orizontală), instrumente de percuție: *palo de lluvia* (baston de ploaie), trompeta maya, *ayacactli*, *sonaja*, cochilia, ocarina.

Sufletul trăiește cu nostalgia sălașului trupesc, dar odată desprins, „se trezește” în călătorie, pe drumul în spirală, iar muzica îl urmează în rotirea sa, până ce acesta cade, luminile se sting și glasul unei femei se aude puternic: „Todos venimos de la Tierra/ y a ella volvemos,/ Como una gota de agua/ fluyendo hacia la mar./ ¡Siempre para siempre... siempre!”¹²⁸⁶.

Asemenea drumului în spirală parcurs în timpul vieții și în călătoria spre lumea de dincolo: „yo me lo imagino que la muerte es en espiral, como ADN, va en círculo, como el caracol, hasta que llega el clímax y pum! Cae! Yo llevo dentro de mí esto, poca gente lo sabe ni porque doy vueltas, ni porque hago esto. Yo me sostengo en esto y si, lo siento, las invocaciones son necesarias para que me impulse en este viaje al Mictlan”¹²⁸⁷.

Sufletul se află în primul nivel **Itzcuinlan** (anexa 3.32.f.), al traversării râului **Apanohuaya**, „salen las aguas, lo lleva un perrito de color rojizo, porque el negro esta sucio y el blanco esta muy limpio”¹²⁸⁸. Aici, două personaje, păzitoarele apei, simbolizează râul și puterea de transformare a acestora, cântând: „El río va fluyendo, fluyendo y creciendo/ El río va fluyendo/ Hacia el mar”, „hacia Mictlan”¹²⁸⁹.

Următorul nivel este **Tepetl Monamictla**, locul unde **dealurile se lovesc între ele**, mortul părăsește treptat hainele sale, trecând de proba apei, altfel spus de fluidele ce părăsesc corpul,

¹²⁸⁵ „Venim doar pentru a dormi./ Venim doar pentru a visa./ Nu este adevărat, nu este adevărat/ Că venim să trăim pe pământ./ Precum iarba în fiecare primăvară/ Ne schimbăm înfățișarea: Întinerește./ Încolțesc lăstarii inimii noastre./ Sunt flori pe care corpul nostru le naște/ Și care, la final de drum, încet, se ofilesc”, Tochiuhuitzin Coyolchiuhqui, „Solo venimos a soñar”. In: *Antologia general de la poesia mexicana: De la epoca prehispanica a nuestros dias*, 2012, traducerea îmi aparține.

¹²⁸⁶ „Toți venim din pământ/ Și în el ne întoarcem./ Precum stropul de apă/ Ce înoată în mare./ Mereu și mereu mereu!”, Interviu cu Carlos Texon, Xalapa, 10 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹²⁸⁷ „eu îmi imaginez moartea în spirală, precum ADN-ul, merge în cerc, precum cochilia, până la un apogeu și *Pum!* Cade! Eu port în mine asta, puțini oameni știu de ce mă rotesc, nici de ce fac asta. Eu mă bazez pe asta, și da, simt, invocările sunt necesare pentru a mă impulsiona în călătoria spre Mictlan”, Interviu cu Carlos Texon, Xalapa, 10 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹²⁸⁸ „ies apele, îl poartă un câine de culoare roșcată, pentru că negrul este murdar, iar albul este prea curat”, Interviu cu Carlos Texon, Xalapa, 10 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹²⁸⁹ „Râul curge, curge și crește/ Râul curge/ Spre mare”, „spre Mictlan”, traducerea îmi aparține.

„sigue rompiendo, la ropa se esta estallando”¹²⁹⁰.

Apa care întrupează și cea care trezește la viață, „apa vie” și „apa moartă”, sunt de găsit acolo unde „se bat munții în capete”, fiind adusă în clipa de odihnă a acestora¹²⁹¹, așa cum sufletul se strecoară, la acest nivel, în momentul despărțirii dealurilor. În schimb, în lumea de aici, apa care se afla în casă în momentul morții cuiva era dăruită pământului, fiind considerată „apa morților”, iar pomana mortului e așezată pe ape pentru a fi dusă în „locul cuvenit, pe „apa sâmbetei”¹²⁹².

La al treilea nivel, **Itztepetl**, mortul ajunge la dealul cuțitelor de obsidian, ce încep să sfărtece din carnea sa, amintind de fragilitatea lucrurilor și a ființei umane: „que es lo que siento?/ que es lo que pienso?/ esmeraldas, turquesas son tu greda y tu pluma/ con florida muerte a filo de obsidiana/ con la muerte en la guerra”¹²⁹³. Interogației legate de adevărul/ întemeierea/ rădăcina omului pe pământ: „Yo me pregunto/ Es que en verdad tenemos raiz aqui en esta tierra?”¹²⁹⁴ i se răspunde: „No para siempre en la tierra/ Solo un poco aqui,/ Aunque sea de jade se quiebra,/ Aunque sea de oro se rompe,/ Aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar,/ No para siempre en la tierra/ Solo un poco aqui”¹²⁹⁵. Această concepție se regăsește și în satul românesc, „Faci o haină și să trece, faci o casă și să trece, toate să trec și de faci o-mpărăție (...) și lemnul ăl mai tare putrezește și feru ruginește și omu să ofilește”, (Popescu Maria, 60 de ani, Runc-Gorj)¹²⁹⁶.

Sufletul urcă până ajunge la următorul nivel, al patrulea, **Cehuicayan e Itzehecayan** („despues viene el frio, era frio y mas frio se puso”¹²⁹⁷): „para ti no habrá sol, para ti no habrá muerte,/ para ti no habrá dolor, para ti no habrá calor,/ ni sed, ni hambre, ni lluvia, ni aire, ni enfermedad, ni familia”¹²⁹⁸ (fragment din „Juramento Yaqui”).

Trecerea dinspre tărâmul morții spre tărâmul celor vii înseamnă uneori un sacrificiu fizic din partea călătorului între lumi, cum este „Prăslea cel voinic și merele de aur” (Petre Ispirescu)¹²⁹⁹, el taie din propria carne pentru a hrăni vulturul care realizează trecerea propriu-zisă.

În cel de-al cincilea nivel, **Temiminaloyan** (locul săgeților, „y todavia hay mas, lo aniquilan

¹²⁹⁰ „continuă să se destrame, hainele sale pocnesc”. Interviu cu Carlos Texon, Xalapa, 10 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹²⁹¹ Tache Papahagi, 1979, p. 57.

¹²⁹² idem, pp. 58-59.

¹²⁹³ „Ce este ceea ce simt?/ Ce este ceea ce gândesc?/ Smalarde, turcoaze sunt lutul și pana ta,/ cu moartea frumoasă pe marginea obsidianului, / cu moartea în război”. Interviu cu Carlos Texon, Xalapa, 10 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹²⁹⁴ „Mă întreb/ Cu adevărat temelia noastră este în această lume? ”, idem, traducerea îmi aparține.

¹²⁹⁵ „Nu de-a pururi pe pământ,/ Doar o clipă aici,/ Chiar și jadul se sparge,/ Chiar și aurul se sfărâmă,/ Chiar și penajul de quetzal se sfâșie,/ Nu de-a pururi pe pământ,/ Doar o clipă, aici”, Nezahualcōyotl, „No para siempre en la tierra”. idem, traducerea îmi aparține.

¹²⁹⁶ Ernest Bernea, 1997, p. 144.

¹²⁹⁷ „apoi vine frigul, era frig și mai frig se făcu”. Interviu cu Carlos Texon, Xalapa, 10 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹²⁹⁸ „Soare nu va fi pentru tine, moarte nu va fi, pentru tine durerea nu va exista, pentru tine nici căldura, nici setea, nici foamea, nici ploaia, nici aerul, nici boala, nici familia”, idem, traducerea îmi aparține.

¹²⁹⁹ *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte: basme populare românești*, 1961, pp. 246-261

con los flechasos, pum, hueso se hace”¹³⁰⁰), apar cele trei vânătoare, săgetătoarele, invocându-și protectorul, Xiuhtecuhtli, căutând cu privirea pentru a trage cu arcul și a îndepărta și ultimul strat de carne al corpului. Forța acestei scene o dau ritmul mișcărilor și muzica ce însoțește Dansul Focului.

În **Teocuilcualoyan**, sufletul are de înfruntat doi jaguari ce vor să-i fure inima („el sede del amor, de los sentimientos, del cariño y *pac*, adiós, corazón!”¹³⁰¹), nivelul în care sufletul înfruntă „el peligro de enredarse entre recuerdos”¹³⁰². Este o vânătoare și un dans ritual de înfruntare între jaguari și sufletul mortului. Fragmentul de jad ce se așeza în gura mortului în ritualul funerar era destinat amăgirii jaguarilor. Ulterior incinerării, cenușa și jadul erau păstrate în vasul de lut și se „semăna” sub vatră sau în jurul casei, aducându-se ofrande până la împlinirea a patru ani, obicei ce regăsește și azi în cadrul *novenario* și „înălțarea crucii” (3.21.b. – 3.21.c.) până la trei ani după moarte, pentru ca mortul să aibă „semănat” la capul mormântului patru cruci, în afara celei de la înmormântare.

Pancuecuetlacayan („después vienen las banderas (juguetonas) que son los abuelos, después de tu corazón, ya es tu esencia la que queda viviendo, la llevan los padrinos, los nietos, tus antecesoros y que antes que murieron de ti y se manifiestan”¹³⁰³) este locul florilor și al cântecelor, casa spiritelor, a stindardelor întruchipate de patru femei îmbrăcate în alb ce formează un cerc pentru a dansa *Malinalli*, dansul ierbii ce-și scutură sămânța pentru a răsări din nou¹³⁰⁴. Sufletul își vede rudele precum un înveliș luminos, trăind nostalgia și bucuria reîntâlnirii ființelor dragi care au transcens înaintea sa.

Sunetul trompetei de origine mayașă anunță **Itzmictlan Apochcalocan**, locul unde sufletul întâlnește șopârla *Xochitonal* care-l ajută să urce spre Mictlan, „el lugar de la transformación por medio del reposo”¹³⁰⁵. Mictlancihuatl este cea care primește sufletul pentru a-l încredința lui Mictlantecuhtli, cel ce-i dăruiește lumina cu brațele deschise: „Al fin lo comprende mi corazón/ Escucho un canto, contemplo una flor/ Ojala que no se marchiten”¹³⁰⁶, iar sufletul se îndreaptă spre Mictlan, dăruind lumina sa călăuzitoare Stăpânului lumii de dincolo, Mictlantecuhtli.

Vocea îi urează bun venit, *icniutzin* („venerabilului frate”): „Bienvenido, hermano! Has

¹³⁰⁰ „și încă mai e, îl atacă cu săgețile mari, *pum!* se face oase!”, Interviu cu Carlos Texon, Xalapa, 10 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹³⁰¹ „sălașul iubirii, al sentimentelor, al afecțiunii și *pac!*, adio, inimă!”, idem, traducerea îmi aparține.

¹³⁰² „pericolul de a rămâne captiv amintirilor”, idem, traducerea îmi aparține.

¹³⁰³ „după care sosesc stindardele (jucăușele) care sunt strămoșii, după inima ta, ceea ce rămâne este esența ta, pe care o poartă nașii, nepoții, strămoșii, cei ce au murit înaintea ta și s-au manifestat”. Interviu cu Carlos Texon, Xalapa, 10 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹³⁰⁴ Semnul pe care îl poartă Carlos Ollin, potrivit *tonalama* este *malinalli*, semn ce reproduce ciclul existenței și al morții; *malinali* este iarba ce se usucă și din propria moarte continuă să crească reînverzind.

¹³⁰⁵ „locul transformării prin intermediul repaosului”, interpretarea cea mai uzuală în cadrul tradiției actuale, traducerea îmi aparține.

¹³⁰⁶ „În sfârșit, înțelege inima mea./Ascult un cântec, contemplan o floare/ Măcar de n-ar pieri!”, Nezahualcōyotl, “No para siempre en la tierra”, Interviu cu Carlos Texon, Xalapa, 10 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

pasado la prueba. Has llegado al Mictlan. Ahora tu esencia se integra al cosmos, al Gran Ometeotl, la Dualidad Creadora, la gran jícara celeste. Dejaste flores, dejaste cantos”¹³⁰⁷, sămânța-moștenire pentru generațiile următoare „será el *ahuehuetle*, muerte como la raíz de tu pueblo, el pueblo, el pueblo de Anahuak, los hijos de maíz, los hijos del Sol”¹³⁰⁸. Lumea morților este reprezentată sub forma unui schelet imens, cu brațele deschise care primește lumina sufletului pentru a se pierde în întunericul fără capăt.

Cântecul de final „Xiquiyehua in xochitl” („Guarda esta flor”, „Păstrează această floare”) încheie montajul ritual, în timp ce publicul primește florile, *cempoalxochitl*, ofranda însoțită de sunetul scoicii.

Întrebându-l pe Carlos Ollin, unul dintre participanții care l-au interpretat pe Mictlantecuhtli, despre propria viziune asupra morții, mi-a răspuns că el interpretează moartea „**desde donde estoy parado, desde movimiento** (...). La muerte es la dualidad, creo que está allí, está necesaria para renacer, no puedo separar vida de la muerte”¹³⁰⁹.

9.4. Pregătiri pentru vizita sufletelor. Zilele morților

Ora se schimbă, clima se modifică. Frigul și ceața coboară odată cu sosirea sufletele morților călăuzite de florile și fructele galbene ce se văd, în această perioadă, la tot pasul. Aproximarea dintre lumea de dincolo și lumea de aici - subțierea trecerii sau „deschiderea cerurilor” cum o numea Eliade - prilejuiește comunicarea, dar și trăirea tensiunilor contradictorii, armonizarea lor în ritual, ambele lumi întărindu-se și sporindu-se reciproc.

Întoarcerea pe pământ a sufletelor are loc în timpul recoltei, existând obiceiul, în ambele spații culturale, ca primele fructe să fie oferite morților¹³¹⁰. În anumite locuri, era așteptată cu mult timp înainte, precum Mixtla de Altamira, în opinia lui Manuel Orea Mendez și Adan Tlaxcaltecatl Xochicale, pregătirea începe cu trei luni înainte, toate lucrurile ce se folosesc pentru aceste zile dedicate morților sunt cumpărate sau realizate special pentru acest eveniment: lumânările, hârtia înțepată, vasele, coșurile¹³¹¹.

În spațiul mexican actual, în așteptarea sufletelor, se creează o cărare cu petalele florii morților, asemănătoare crizantemei din spațiul românesc, o cărare ce însoțește sufletul dinspre

¹³⁰⁷ „Binevenit fii, frate! Ai trecut proba! Ai ajuns în Mictlan. Acum, esența ta va fi integrată în cosmos, Marele Ometeotl, Dualitatea Creatoare, marea albie celestă. Ai lăsat flori, ai lăsat cântece”, traducerea îmi aparține.

¹³⁰⁸ „va fi *ahuehuetle*, moartea ca izvor de viață al neamului tău, neamul Anahuak, fiii porumbului, fiii Soarelui”, traducerea îmi aparține.

¹³⁰⁹ „din locul în care mă aflu în acest moment, din mișcare (...). Moartea este dualitate, cred că este aici, este necesară pentru a renaște, nu pot separa existența de moarte”, Interviu cu Carlos Andres Moreno, Xalapa, Veracruz, 22 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹³¹⁰ Mario Navarrete Hernandez. *Presentación*. In: Lourdes Beauregard Garcia, Lourdes Aquino Rodríguez, 2010, p. 13.

¹³¹¹ Jesus J. Bonilla Palmeros, *Altar de Coatepec*. In: Lourdes Aquino Rodríguez, Lourdes Beauregard Garcia, 2002, p. 75.

stradă spre casa ce adăpostește altarul.

În tradiția românească, sunt numeroase momentele dedicate pomenirii morților, dar patru dintre acestea marchează anotimpurile: **Moșii** de iarnă (anexe 3.36.a. – 3.36.b.), Moșii de toamnă, Moșii de primăvară și Moșii de vară. Alături de Moși, sunt sâmbetele morților, ziua de naștere, ziua morții și ziua de nume a mortului, începutul postului și celebrarea marilor sărbători (**Nașterea Domnului, Sfintele Sărbători de Paști**), sărindarul (rugăciune celor 40 de zile pentru pomenirea morților) însoțit de ofranda credincioșilor (nucă, grâu, făină, zahăr, pentru pregătirea colivei în cadrul mănăstirii; ulei și vin pentru sfințire, precum și tămâie, cărbuni, lumânări); **Mucenicii**, de Ziua celor fără nume, pe 9 martie, când se împart farfurii cu mucenici, colaci cu miere și nucă care au forma cifrei 8, antropomorfă. Această formă este regăsită pe iile românești, simbolizând „pâinea” și este forma pâinii mortului ce se află pe altarele tradiționale ale morților în Mexic.

Înainte să înceapă slujba de la biserică, în satul românesc, femeile pregătesc cățuia sau vasul cu tămâie pentru a merge la cimitir. Focul îl iau din vatra casei (foc vegheat) sau îl aprind în curte cu cocenii de la recolta anterioară de porumb. Jarul se așază în recipientul de tămâiat și se menține aprins de acasă până la cimitir. Satul întreg are miros de tămâie, mir și flori proaspăt tăiate. La mormânt, se aprind lumânări, se sărută crucea mortului, i se așază florile/crengile de brad/crengile de salcie la cruce, se înconjoară de trei ori mormântul, tămâindu-l cu mișcări circulare (anexa 3.35.). Tămâia ce rămâne în ibric se așază la piciorul crucii.

În Tehuantepec se oferă o ofrandă în acest sens, de mulțumire¹³¹² după strângerea recoltelor, nahuas din Alto Balsas (Guerrero) aduc pomeni morților în toate ocaziile speciale, de bucurie sau de criză, când „toda la comunidad se coordina para alimentar a los muertos de manera colectiva”¹³¹³; începând cu luna octombrie cu primirea zilei de Sfântul Mihail în Ameyaltepec, cu fructe și legume de sezon, care au fost recoltate, ce se așază în mormânt. Morții se invocă cu voce tare, se numesc Tonaltatzilo, pentru ca sufletele acestora să ajute comunitatea¹³¹⁴.

Obiceiul organizării pomenii din timpul vieții este larg răspândit pe teritoriul românesc, „ritualul pomenii de viu” desfășurat joia sau sâmbăta, în timpul toamnei, este însoțit de o „atitudine optimistă”, „comportare senină, lipsită de nuanțe tragice”, în sudul Olteniei¹³¹⁵. Primirea oaspeților și așezarea lor la masă au asemănări cu ritualul de nuntă, principalii actori fiind un băiat și o fată, copii din familia celui care face pomana, care primesc darurile cele mai importante, un colț creat ca

¹³¹² Efraín Cortez Ruiz, “Rituales a los muertos y su relacion con el ciclo de cultivo del maiz entre los mixtecos y los zapotecos”. In: Lourdes Baez Cubero, Catalina Rodríguez Lazcano, 2008, p. 198.

¹³¹³ „întreaga comunitate se organizează pentru a hrăni morții împreună”, Catherine Good Eshelman, “La fenomenologia de la muerte en la cultura mesoamericana: una perspectiva etnografica”, idem, p. 302.

¹³¹⁴ Catherine Good Eshelman, “La fenomenologia de la muerte en la cultura mesoamericana: una perspectiva etnografica”, p. 302.

¹³¹⁵ Ioana Armășescu, Sanda Larionescu, „Ritualul pomenii de viu în zona de sud a Olteniei”. In: *Studii și Cercetări*, 1971, pp. 389-391.

un dormitor cu cele necesare și masa de sărindar, colacii fără soț, banii, bețișoarele de măr împodobite cu dulciuri, nelipsind mâncărurile preferate¹³¹⁶. Această concepție transpare și în vorbele mamei lui Nică, „Ori mi-or da feciorii după moarte de pomană, ori ba, mai bine să-mi dau eu cu mâna mea. Că oricum ar fi, tot îs mai aproape dinții decât părinții. S-au văzut de acestea”¹³¹⁷.

În Joia dinaintea Învierii, se aprind **focurile mari** „ca să se încălzească umbrele morților scumpi, cari obișnuiau în acest timp să se întoarcă la vechile lor gospodării. Morții erau atunci pentru popor ca niște tovarăși duioși și invizibili. Cimitirul nu era exilat din sat ca azi, ci între oameni, în curtea bisericii, care, în acest chip, căpăta o îndoită vrajă”¹³¹⁸.

Se aprind focurile morților făcute numai din lemne subțiri și uscate de alun¹³¹⁹, care nu se taie și nu sunt așezate pe pământ după ce au fost adunate¹³²⁰. Crengile de alun erau folosite cu scop apotropaic la intrarea caselor și cu rol vindecător, lemnul de alun era folosit de Călușari în dansul lor și tot acesta folosea la ruperea ierbii fiarelor¹³²¹.

Focul din bătătură este făcut, în Teleorman, din bojii¹³²², iar în Oltenia, acestea sunt „aduse de copii de pe deal (...). Se puneau scaune să stea morții pe lângă foc și vase cu apă din care se stropea în jurul focului”, dându-se de pomană în case, în biserică, la cimitir, „să vină morții”¹³²³. Mormintele sunt îngrijite, udate, iar focurile se aprind, în unele zone precum Salcia, în colțurile cimitirelor¹³²⁴, pentru a încălzi sufletele. Se aprind lumânări în colțurile caselor după ce un membru al familiei se stinge, scopul fiind de protecție a casei și de a-l opri pe mort să ia norocul cu sine în mormânt¹³²⁵. În satul Santa Maria, se aprinde un foc în curtea bisericii pentru ca sufletele („los muertitos”¹³²⁶) să se încălzească. În Orizaba, sărbătoarea începe pe 28 octombrie, când se face invitația și se aprinde un foc mare „para que los difuntos vean la luz y bajen”¹³²⁷.

În Dragomirești-Vale (jud. Ilfov), după slujba de la biserică în Duminica Sfântă a Învierii, în zori, oamenii se întorceau la caselor lor și luau Paștele¹³²⁸ (pâinea sfințită înmuiată în vin și binecuvântată de preot). Așezau un topor lângă pragul ușii de la intrarea în casă, spre răsărit, peste care puneau iarbă verde smulsă din rădăcini. Pe această iarbă, se urcau și, în ordinea vârstei, treceau

¹³¹⁶ Ioana Armășescu, Sanda Larionescu, „Ritualul pomenii de viu în zona de sud a Olteniei”. In: *Studii și Cercetări*, 1971, pp. 389-391, pp. 393 – 395.

¹³¹⁷ Ion Creangă, 1970, p. 158.

¹³¹⁸ Vasile Băncilă, 1996, p. 60.

¹³¹⁹ Ion Ghinoiu, „Înmormântarea”, În: *Sărbători și obiceiuri*, vol.I, Oltenia, 2001, p. 173.

¹³²⁰ S.Fl.Marian, 1995, p. 246

¹³²¹ Antoaneta Olteanu, 1997, p. 126.

¹³²² Conversație cu Gabriela Voicu, 15 decembrie 2012, București.

¹³²³ Cornelia Pleșca, „Sărbători și obiceiuri cu dată mobilă”. În: *Sărbători și obiceiuri*, vol.I, Oltenia, 2001, p. 309.

¹³²⁴ Nicolae Panea, Mihai Fifor, 1998, p. 104.

¹³²⁵ idem, p. 113.

¹³²⁶ „morțișorii”, Interviu cu Violeta Hernández Contreras, Xalapa, 30 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹³²⁷ „pentru ca morții să vadă lumina și să coboare”, Interviu cu doña Cecilia, Orizaba, 28 martie 2013.

¹³²⁸ Obicei la care am asistat în decursul anilor, între 1988-1994.

toți membrii familiei, se închinau și mâncau pâinea înmuiată în vin. Iarba respectivă era așezată ulterior pe stâlpul porții de la intrarea în gospodărie.

V. Băncilă vorbește și de un prânz al țăranilor deasupra mormintelor rudelor decedate, un ospăț alături de/cu lumea de dincolo. Printre credințele poporului român există aceea că cei care ciocnesc ouăle roșii de Paști se întâlnesc și în lumea de apoi, iar cei care mureau în Vinerea Mare erau considerați binecuvântați¹³²⁹. Oul reprezintă viața neîncepută, iar oul roșu este simbolul dualității: carapacea roșie ca semn al învierii (amintind de ocru roșu și de culoarea sângelui) este învelișul ce acoperă viața, carnea existenței. Semnele dualității existență-moarte sunt desenate și pictate pe ouăle de Paște.

La sfârșitul lui octombrie și începutul lui noiembrie, după ce au străbătut drumul lung dinspre America de Nord, fluturii monah se întorc în Mexic, despre care se crede că sunt sufletele copiilor ce se întorc pe pământ.

Potrivit unui mit nahuatl, zeitățile l-au numit pe Teomihcatzin pentru a fi divinitatea morții, pentru ca lumea să-și pomenească strămoșii în anumite luni ale anului, pentru a introduce schimbarea în lume, viața pe pământ este o treaptă, „es continua, va pasando por nueve escalones o cielos y vuelve a la tierra a probar el maíz... los hombres solo andan de paso”¹³³⁰. În cealaltă lume, duc cu ei ofranda dăruită de cei vii - purtând semnificativul număr nouă al morții și renașterii – „su comida de maíz, nueve tortillas de siete variedades, atole de amaranto y su carne de guajolote. Sobre una caña de carrizo depositará nueve semillas de nueve variedades y se mantenga en su otra vida”¹³³¹, nu lipsesc *pilchichitzin*, vasul de lut în formă de câine, și o tărtăcuță pentru a traversa râul, iar pentru a înfrunta obstacolele „un guajolotito para que vaya cantando”¹³³².

Sărbătorile și ceremoniile dedicate morții și celor plecați spre odihnă purtau un nume diferit în perioada prehispanică: „toxcatl, miccailhuitontli, huey miccailhuitl, ochpaniztli, tepeilhuitl, quecholli, tititl e izcalli”¹³³³; exista, de asemenea, o Sărbătoare Mică și o Sărbătoare Mare a Morților, dar absolut toate cele 18 veintenas (lunile calendarului prehispanic) reprezentau câte o sărbătoare prin care moartea - așa cum este înțeleasă de prehispanici ca schimbare și modificare de stare - era sărbătorită. Tlacaxipeualiztli este „El cambio en las personas”¹³³⁴, când totul înverzește,

¹³²⁹ Vasile Băncilă, 1996, p. 62.

¹³³⁰ „este continuă, trece prin nouă niveluri sau ceruri și revine pe pământ pentru a gusta porumbul...oamenii sunt doar în trecere”, Arturo Gomez Martinez, *La muerte y los deberes de los hombres: Mito nahuatl*. În: Lourdes Aquino Rodríguez; Lourdes Beauregard Garcia, 2002, p. 129.

¹³³¹ „mâncarea preparată din porumb, nouă tortillas de diferite feluri, băutură preparată din semințe de amarant și carne de curcan. Deasupra unui rogoz, se așază nouă semințe de nouă soiuri pentru a fi păstrate în noua sa viață”, idem, p. 131.

¹³³² „un curcănel care să-i cânte”, idem, p. 131.

¹³³³ Emilio Angel Lome, 2003, p. 15.

¹³³⁴ „Înnoirea ființei”, Arturo Meza, 1999, p. 177.

iar ființa își schimbă, precum Xipe Totec (anexa 3.3.a.), vechea piele; Xipe fiind înfățișat sub forma unor dansatori care își pictau pielea în culoare verde, iar deasupra așezau fâșii de hârtie ca simbol al vechii piei care, în timpul dansului, se desprindeau¹³³⁵.

În spațiul românesc, sărbătorile dedicate morților s-au perpetuat sub forma sărbătorilor romane dedicate zeiței Demeter, ca zeiță a roadelor și a lumii subpământene, și celei asociate cultului morților, Rosalia¹³³⁶. În cadrul acestei sărbători, erau ridicate altare din piatră, erau comemorați morții printr-un ospăț la mormintele acestora, aveau loc libații cu vin, existând credința că sufletele morților revin pe pământ. Larentalia și Campitalia erau, de asemenea, sărbători populare dedicate morților, revenirii lor pe pământ, cărora cei vii le aduceau ofrande, sacrificii și se purtau măști; nelipsind procesiunile lăsate prin testament, condiție a obținerii moștenirii, așa cum arată descoperirea de la Vadu¹³³⁷.

În prehispanitate, exista credința că sufletele ajung în lumea de dincolo într-un loc diferit, în funcție de felul în care au murit: femeile care mureau în timpul travaliului și războinicii care însoțeau Soarele în drumul său spre lumea de dincolo și întoarcerea în lumea de aici, ajungeau în Casa Soarelui, Tonatiuhcan, apar reprezentate ca fluturi; înecații în Tlalocan; în Chichihualcuauhco; cei care au avut parte de-o moarte comună, în Mictlan. Forța individului cu care se năștea era întărită în timpul ceremoniilor și ritualurilor, aceasta determina și forța suflului vieții creatoare a destinului fiecăruia.¹³³⁸

9.4.1. Pregătirea spațiului, pregătirea trupului casei

Ritualul de bun venit („La fiestecita de los muertos”) pentru primirea sufletelor se realizează cu multă bucurie, cu cântece și dansuri, pentru sărbătorirea în colectivitate, în armonie.

Pregătirile pentru primirea sufletului încep, în unele zone, încă din septembrie, altele odată cu sosirea sufletelor căinilor însoțitori (în Xico, spre exemplu), prin ridicarea unui arc din rogoz, decorat cu *cempoalxochitl* (semănată în iunie), cu *moco de pavo* (*Acalypha*, coadă de pisică/ coadă de vulpe) și frunze de *axocopa*; așezarea drumului de petale de *cempoalxochitl* pentru călăuzirea sufletelor.

Pentru primirea sufletelor, în Tepentzintla, totul se reînnoiește: vasele de lut, hainele, iar casele se zugrăvesc în alb, se văruiesc trotuarele, copacii, iar crucile se pictează¹³³⁹, obicei regăsit și în spațiul românesc, în preajma sărbătorilor de Paște. Este un alt timp al revenirii morților printre

¹³³⁵ Arturo Meza, 1999, p. 178.

¹³³⁶ Al. Suceveanu, A. Rădulescu, *Viața spirituală. Creștinismul*. In: *Istoria românilor*, 2001b, p. 370.

¹³³⁷ Nicolae Cojocaru, 2008, p. 193.

¹³³⁸ Claudio Lomnitz, 2006, p. 154.

¹³³⁹ Alicia Lujan Delgadillo, *Festividad de Todos Santos en Tepetzintla, Veracruz*. In: Lourdes Aquino Rodríguez, Lourdes Beauregard Garcia, 2002, p. 109.

cei vii. Albul are același efect ca și galbenul florii morților, este lumină călăuzitoare. Atunci când moare un om, Moartea sau Arhanghelul trebuie să-i taie capul omului pentru a-i scoate sufletul, astfel că, în urma acestei lupte, există credința în spațiul românesc că pereții sunt înroșiți de sânge, fiind necesară văruierea acestora imediat după înmormântare¹³⁴⁰, constituindu-se într-un ritual de purificare a casei.

În Mexic, tradiția impune ca bătrâna casei sau femeia cea mai în vârstă să deschidă ceremonia sosirii sufletelor cu copal și rugăciuni¹³⁴¹. În multe locuri, rudele merg inițial la cimitir pentru a cere sufletele morților să accepte invitația de a sosi la masa pregătită pentru ei, la sărbătoarea așteptării acestora.

În Tecolutla, Tabasco¹³⁴², ceremonia se face sub coordonarea unei persoane desemnate de comunitate, un mayordom, și durează întreaga lună noiembrie. De Zilele Morților, „**no se puede trabajar**, solo hay celebración, tenemos que estar aquí con nuestros difuntos y si tu sales a trabajar o no te interesa esto, se dice que el alma de tu familiar esta penando porque no le pusiste nada (...) es algo muy tradicional, porque todas las familias que viven acá lo toman muy en serio. Si vienen Todos Santos y no hay dinero, pues buscan, la manera de conseguirlo para poder comprar sus cosas”¹³⁴³.

Între 30 octombrie și 2 noiembrie, în Chicotepec, se sărbătorește Xantolo sau Ilhuititla, „sărbătoarea mare a morților”, precedată de un *tianguis* (mare târg prehispanic) de lumânări, flori, obiecte de ritual utilizate de Ziua Morților; sărbătoarea *tlamacahualistli*, are loc pe 9 noiembrie; ultima sărbătoare destinată morților având loc pe 30 noiembrie, de Sfântul Andrei, când se ridică altarul și se organizează un dans¹³⁴⁴. Găzduirea sufletelor copiilor se numește *tlanamiquilistli*, iar ofranda constă în băutura tradițională din porumb, precum și patzcalli, o mâncare „hecho con frijoles y ajonjolí”¹³⁴⁵.

Pentru nahuas din Chicotepec, lumea este un univers în trepte, unde Mictlan are cinci trepte Tlaketztaltla (susținătorii sau pilonii pământului), Cipactla (pedestalul acestor susținători), Tlalhuitzoctla (viermii), Tzitzimitla (cei care provoacă sperietura) și Mihcapantli, unde locuiesc

¹³⁴⁰ S.Fl.Marian, 1995, p. 237.

¹³⁴¹ „Altar de Coscomatepec de Bravo, Veracruz”. En: Lourdes Aquino Rodríguez; Lourdes Beauregard Garcia, 2002, p. 67.

¹³⁴² Miguel Angel Rubio, 1995, Mexico, p.269

¹³⁴³ „de Ziua Tuturor Sfinților nu se poate lucra, se sărbătorește, trebuie să fim aici cu morții noștri și dacă ieși la lucru sau nu te interesează asta, se spune că sufletul rudei te pedepsește pentru că nu i-ai pus nimic (...) este foarte tradițional, deoarece toate rudele care sosesc aici iau în serios acest lucru. Dacă vine Ziua Tuturor Sfinților și nu sunt bani, păi găsește o soluție, găsește o modalitate de a face rost pentru a cumpăra toate cele necesare”, Interviu cu Joel Hernández Contreras, Jalcomulco, 29 de septembrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹³⁴⁴ Arturo Gomez Martinez, *Region Norte. Ihuititla o Xantolo: la comida de los difuntos en Chicotepec, Veracruz*. In: Lourdes Aquino Rodríguez, Lourdes Beauregard Garcia, 2002, pp. 98-105.

¹³⁴⁵ „gătită cu fasole și susan”, Johanna Broda, Catharine Good, Eshelman, Félix Báez-Jorge, 2004, p. 210.

Mikistli și Tlacatecolotl Tlahueliloc, Domnul Morților („se encarga del funeral del Sol”¹³⁴⁶ și „hombre búho enfurecido”¹³⁴⁷. Bufnița este simbolul fertilității, este totodată imaginea conducătorilor, înțelepților în cealaltă lume¹³⁴⁸.

9.4.2. Altarul morții și tradiția actuală

Altarul morților, numit și altarul vieții – legătura spornică dintre vii și morți - este o reprezentare a dualității. Altarului îi este destinat locul cel mai vizibil și mai generos din casă și este construit pe mai multe niveluri (trei, nouă sau chiar treisprezece), fiecare cu semnificația sa. Elementele ce se așază pe altar sunt pâinea mortului - („pan de muertos”, *animas* în Veracruz) preparată în nenumărate moduri și având diferite forme: antropomorfe, zoomorfe, fitomorfe, pâini în formă de cerc/ optul cu interiorul gol - sarea pentru întărirea oaselor, *cempoalxochitl* (floarea tradițională nelipsită de pe altar, floarea morților, prin culoarea sa galbenă, sugerând soarele, căldura vieții și a renașterii, cea care-i călăuzește pe morți dinspre stradă spre locul altarului, prin *caminito de petalos*, „drumul de petale”), tămâie sau *copal* ce arde în vasul special pentru arderea acestuia (*sahumador*), focul și apa ca dualitate (apa pentru setea sufletelor ce se întorc de la un drum lung; focul încălzește oasele; sub forma simbolului *atlachinoli* sau *agua quemada* („apa arsă”) ca imagine a dualității; lumânări, mâncare gătită („se hacen tamales, atoles, la tradición no se pierde, se pone ofrenda, caballitos de barro, allí ponía la velita; se lo ponen plátanos, de todo, de todo y la mesa se adorna con arco de rama de tinaja, se cruzan las ramitas. Igual que hay mucha gente que no cree, nosotros en la tradición, no la podemos perder”¹³⁴⁹; „otras comidas más que ni se acuerda uno, pero de que las comimos las comimos”¹³⁵⁰; semințe, ardei iute; băuturi precum laptele și ciocolată caldă pentru cei mici sau alcoolice - tequila, mezcal, pulque pentru adulți; *calaveras de azucar* („cranii din zahăr”) bogat ornate și pe care sunt scrise numele celor plecați, uneori și numele celor în viață, figurine de miei, purceluși, porumbei, pălării; miniaturi din lemn și hârtie; păpuși Catrina; fructe și legume (dovleci, chayotes, guayabas), obiectele preferate; obiecte din lut tip jucării cu roți, cutii cu manivelă, nelipsitul câine (*itzcuintle*) din lut ce însoțește sufletul mortului în lumea de dincolo; fluiere în formă de cranii și alte instrumente muzicale, precum și tutun, în cazul în care sufletul celui plecat a fumat în timpul vieții. Tutunul are un sens ceremonial în prehispanitate. Tutunul era

¹³⁴⁶ „e responsabil de înmormântarea Soarelui”, Félix Báez-Jorge, Arturo Martinez Gomez, 2002, p. 33.

¹³⁴⁷ „omul bufniță furios”, idem, p. 27, traducerea îmi aparține.

¹³⁴⁸ Alessandro Lupo. *Nahualismo y tonalismo*. En: *Arqueología mexicana*, vol.VI, no.35, enero-febrero, Mexico, DF, 1999, p. 19.

¹³⁴⁹ „se pregătesc *tamales*, *atole*, tradiția nu se pierde, se pune ofrandă, cai din lut, acolo se așază lumânări; se pun banane, de toate, de toate, iar masa este împodobită cu un arc din ramuri de *tinaja*, se încrucișează ramurile. Dar e și multă lume care nu crede, noi nu putem pierde tradiția însă”, Delfino Istla Castañeda, Jalcomulco, 29 septembrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹³⁵⁰ „alte feluri de mâncare că nici nu-și amintește unul câte sunt, dar de mâncat le mâncăm”, Interviu cu Delfino Istla Castañeda, Jalcomulco, 29 septembrie 2012, traducerea îmi aparține.

ars de către azteci în onoarea lui Huitzilopochtli; fiind învelit în frunze de porumb și ars pentru energia ploii în concepția mayașilor. Hunahpu și Ixbalanque au reușit să treacă proba impusă de Stăpânii din Xibalba de a aprinde țigările și de a le înapoia a doua zi intacte, folosind pene de guacamaya și licurici pentru a înșela paznici puși să-i urmărească¹³⁵¹.

Ca pentru orice oaspete ce sosește de departe, în apropierea altarului, se așază „un petate, una almohada y una sabana, para que los muertos pueden descansar tras su llegada” (Tlacolulan)¹³⁵²; după drumul lung, sufletul are nevoie să se răcorească, astfel se explică prezența prosopului și a săpunului. Se hrănește cu sarea așezată pe altar pentru a-și întări oasele, bea apă pentru a-și potoli setea și se hrănește cu savoarea/aroma mâncărilor. Locul hainelor este pe altar, pentru că altfel „si pones el traje indígena en el suelo, es una basura”¹³⁵³.

În Casa de Cultură din Naolinco, structura altarului din 2012 a avut ca model piramida din Quiahuiztlán – „fue de las primeras que tenían nada más una base”¹³⁵⁴ - cu nouă niveluri, nouă drumuri în călătoria spre Mictlan. Figura principală a părții superioare a altarului (supralumea) este o femeie (*cihuatl*) ce simbolizează fertilitatea, purtând un brâu de șerpi trimițând la ideea dualității prin înnodarea acestora. Marele Mictlan se află la baza altarului, unde sunt așezate *cempoalxochitl*, unde sufletul ajunge cu ajutorul lui *itzcuintli*. Între cele 13 lumi cerești și cele 9 ale lumii de dincolo, se află lumea vizibilă, pământească, „el alimento del indio que es la representación del maíz”¹³⁵⁵ ce trimite la mitul lui Quetzalcoatl „que baja en la parte del inframundo y se mete en una cueva a pedir y dentro de esta petición muy profunda, en la parte central de la cueva aparece el Sol, y le llama la atención como entra la luz y se queda viéndola y allá va el cordón de hormigas. Quetzalcoatl retoma el mensaje de las energías y recoja las semillas de maíz para sembrar y aquí surge lo que es el hombre de maíz”¹³⁵⁶.

Există un spirit al grâului ce „locuiește în corpul plantei mamă până ce aceasta naște (face sămânță), se usucă și moare”, sămânța fiind sacrificată în cadrul procesului de transformare în făină și, ulterior, în aluatul pâinii, prin „tăiere, zdrobire, pisare, râșnire, măcinare”¹³⁵⁷.

¹³⁵¹ Enrique Margery Peña, 2003, pp. 10-11.

¹³⁵² „un petate, o pernă și un cearșaf pentru ca morții să se poată odihni atunci când ajung”, *La llegada de los muertos en Tlacolulan, Veracruz (estudio de los alumnos de la Facultad de Antropología de la UV)*. In: Lourdes Aquino Rodríguez, Lourdes Beauregard Garcia, 2002, p. 79.

¹³⁵³ „Dacă așezi costumul indigen pe jos, este considerat un gunoi.”. Dialog cu Maestrul Yoltetzca, Orizaba, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹³⁵⁴ „a fost printre primele care aveau doar o bază”, Interviu cu Juan Lopez Velasco, Naolinco, 28 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹³⁵⁵ „hrana indigenului, care este reprezentarea porumbului”, idem, traducerea îmi aparține.

¹³⁵⁶ „ce coboară în partea inferioară și se adâncește într-o peșteră pentru a cere și în cadrul acestei cereri foarte profunde, în partea centrală a peșterii apare Soarele și îi atrage atenția cum intră lumina și rămâne un timp privind-o și acolo vede caravana furnicilor. Quetzalcoatl reia mesajul esențelor și adună semințele de porumb pentru a semăna și de aici se naște omul de porumb”, Interviu cu Juan Lopez Velasco, Naolinco, 28 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹³⁵⁷ Ion Ghinoiu, 2013, p. 18.

Pregătirile și ceremonia dedicată Zilelor Morților (*Dias de muertos*) încep din septembrie sau din octombrie, iar în alte zone ale Mexicului durează întreaga lună noiembrie, dar cel mai adesea au loc între 30 octombrie și 3 noiembrie. În prima zi, sunt așteptate sufletele copiilor, iar prezența lor este anunțată cu un sunet specific al clopotelor de la miezul zilei.

Pe altarul dedicat sufletelor copiilor, se așază jucării, mâncarea special gătită pentru ei, toate în cantități mici pentru a le putea căra pe drumul de întoarcere. Pe 31 octombrie, în San Andres Mixtla, „adelantan los chiquitos, se encuentra uno con los seres chiquitos”¹³⁵⁸ cu farfurii, coșuri, pahare mici ce se schimbă pentru cei mari cu mai multe flori, cu mai multe petale, cu alte recipiente și alte tipuri de mâncăruri. La miez de noapte, se pregătește altarul pentru sosirea sufletelor adulților, pe care se așază lumânări mai mari, mâncare picantă, tamales și, după gusturile călătorului ce sosește din lumea de dincolo, băutură și țigări după caz, unelte, haine. Rudele mortului se așază la masă, iau cina împreună și vorbesc cu voce tare, povestind tot ce s-a petrecut important în viața lor în decursul unui an. Se sahumă întreaga locuință, „cuando hace uno un encuentro se viene uno junto a la cruz, allí los llama uno a los difuntos, los nombra uno para que entren en la casa y pide uno lo que uno quiera”¹³⁵⁹, se stropește cu apă sfințită și se roagă. Se servesc cafea, *elotlaxcales*, *totopos*, pâine, se fierb *chayotes*, porumb fiert.

În Chiltoyac, arcul din *carrizo* („rogoz”) se împodobește cu ramură de *tinaja* sau *tepejilote* și *cempoalxochitl*, pe 31 octombrie, când sufletele copiilor sunt invitate să viziteze altarele special pregătite pentru ei „hasta le digo *Pásenle! Pásenle!* Porque a las 12 tocan las campanas que ya llegan los niños, luego digo a mi mama ¡Ay, ya llegan los niños! Y tu sales y haces el caminito con flor de cempasúchil y a mi me encanta que huele a incienso”¹³⁶⁰. Copiii casei așază jucăriile pentru ca sufletele celor mici care îi vizitează să se poată juca. Mâncarea pentru sufletele adulților se schimbă, totul trebuie să fie cald și proaspăt.

Populația Teenek practică dansul negrișorilor (*danza de los negritos*), folosind măști albe și negre ce reprezintă existența și moartea, confundându-se cu ușurință cu dansul bătrânilor (*danza de los viejitos*), unde personajele întruchipează fertilitatea (femeia însărcinată) și moartea (îngerul morții)¹³⁶¹.

Sufletul primește ofranda pentru a o duce în lumea de dincolo, reprezentare redată prin

¹³⁵⁸ „vin cei mici, se întâlnește unul cu ființele mici”, Interviu cu Teresa Xalamihua, San Andres Mixtla, Veracruz, 2 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹³⁵⁹ „Când organizează unul o întâlnire, se apropie de cruce, acolo își invocă morții, îi numește pentru a intra în casă și cere ceea ce fiecare dorește”, Interviu cu Teresa Xalamihua, San Andres Mixtla, Veracruz, 2 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹³⁶⁰ „le și spun *Poftiți! Poftiți!* Pentru că la 12.00, se trag clopotele pentru cei mici, apoi spun mamei *Ah, au sosit copiii!* și tu ieși afară și faci drumul cu *cempoalxochitl* și mie îmi place cum miroase a tămâie!”, Interviu cu Carrina Rosas Alarcon, Chiltoyac, Veracruz, 30 mai 2012, traducerea îmi aparține.

¹³⁶¹ Anath Ariel de Vidas, 2003, p. 446.

Lapida 8 (San Lazaro, Etla, 200-900 d.C., Centro Cultural Santo Domingo), unde este înfățișat un bătrân vorbind și purtând traista sa de copal. Bastonul din trestie de zahăr se așază lângă altar pentru ca sufletul ce se întoarce în lumea de dincolo să-și ducă desaga, în legătura pregătită pentru drum¹³⁶².

Altarul, în San Andres Mixtla, se așază pe 31 octombrie și se strânge pe 10 noiembrie. Numărul șapte are mare importanță în ofranda mâncării, așezându-se șapte elemente din fiecare tip de ofrandă¹³⁶³. Altarul este colorat în alb, violet și negru și are unul, trei sau nouă niveluri, fotografia mortului căruia îi este închinat altarul, imaginea unui sfânt sau unei fecioare, de obicei Virgen de Guadalupe sau Virgen del Carmen, obiecte din ceramică de origine prehispanică sau actuală, specifice locului, mâncăruri gătite, fructe, semințe, dulciuri, obiecte ce au aparținut mortului ce reflectă ocupația sa, preferințele sale și, după caz, alcool și țigări. În Tatatila, clopotele nu încetează replicile din prima noapte de noiembrie până a doua zi pe înserat¹³⁶⁴ (obicei care s-a pierdut în alte părți din Veracruz). Sunetul clopotului, lumina florilor și fumul copalului sunt elemente-punte de invocare în ceremonia sosirii sufletelor, de stabilire a legăturii și a împlinirii acestei reprezentări a dualității vieții: existență și moarte, lumea văzută și cea nevăzută.

Există o serie de interdicții ce țin de zona superstiției în întâlnirea dintre cele două lumi, „cuando empieza el 31 de octubre la Fiesta de Todos Santos, nos prohibían cruzar el paso donde ellos hacen el encuentro. Si esto es el camino de pétalos de flor de muerto no debe uno de pasar por donde esta la señal de la flor. En la puerta, el 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre, se dice que ellos están afuera y alrededor de la casa, por dentro, por esto, desocupa uno el lugar. Y entran los que van a sahumar, los que van a poner la ofrenda”¹³⁶⁵.

Mâncarea ce se pregătește pentru altar este ofranda adusă sufletelor călătoare, iar alături, se pregătește masa rudelor, „entonces ellos hacen el simulacro que están cenando con toda la familia”¹³⁶⁶, înalță rugăciuni până la miezul nopții. Câteva rude rămân pentru a veghea „a fuerza tiene que quedar uno, el que cuida las luces, se van turnando”¹³⁶⁷ se aprind lumânările într-un *tarro*,

¹³⁶² Interviu cu Guadalupe Garcia Valencia, Concepcion Perez Garcia, San Mateo Yetla, Oaxaca, 31 mai 2013, traducerea îmi aparține.

¹³⁶³ Manuel Orea Mendez, Adan Tlaxcaltecatl Xochicale, *Altar de Mixtla de Altamirano*. In: Lourdes Aquino Rodríguez, Lourdes Beauregard Garcia, 2002, p. 60.

¹³⁶⁴ H. Ayuntamiento Constitucional de Las Vigas, *Fiesta de Todos Santos en Las Vigas*. In: Lourdes Aquino Rodríguez, Lourdes Beauregard Garcia, 2002, p. 78.

¹³⁶⁵ „Când începe 31 octombrie de Sărbătoarea Tuturor Sfinților, ne interzic să trecem pe acolo unde ei se întâlnesc. Dacă acesta este drumul petalelor de flori, nu trebuie să se treacă pe acolo unde este așezat semnul florii. La poartă, între 31 octombrie și 2 noiembrie, se spune că ei sunt afară, în jurul casei, înăuntru, de aceea, se eliberează locul. și intră cei care vor sahuma, cei care aduc ofranda”, Interviu cu Teresa Xalamihua, San Andres Mixtla, Veracruz, 2 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹³⁶⁶ „atunci ei zic că iau cina împreună cu întreaga familie”, Interviu cu Violeta Hernández Contreras, Xalapa, 30 octombrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹³⁶⁷ „în mod obligatoriu trebuie să rămână unul, cel care se îngrijește de lumini, fac cu schimbul”, idem, traducerea îmi

un trunchi de babanier în care se aşază 12 lumânări galbene în faţa altarului. „Todos se van a descansar, entonces el ánima sola pasa”¹³⁶⁸. În Misantla, zilele morţilor se încheie cu vizita sufletului singuratic (*ánima sola*), ce nu are familie şi pe care nimeni nu-l poate hrăni cu lumină. Cele două axe ale altarului - verticală şi orizontală – se aşază ca dualitate, parte masculină şi partea feminină, cerul şi pământul, se leagă cu *lirio de agua* şi se împodobeşte cu flori galbene şi violet. Altarul vieţii este viu colorat, se aşază ofrandele din flori, lumânări, fructe, mâncarea preferată a mortului, nelipsite *tamales*, mole, băuturi preparate din porumb (*champurau*), ciocolată, precum şi alcool (tequila, bere). În faţa altarului se face o cruce din florile mortului, precum şi un drum dinspre poartă spre altar. „Parece mentira, pero si uno pone la ofrenda hoy y el otro día va a tratar de recojer las cosas y quiere comer, ya no sabe igual. Todo el aroma se fue, todo, ya no tiene sabor. Se supone que ellos vienen y se lo lleva”¹³⁶⁹.

În pădurea din Mendoza, se găsesc 700 ahuehuetes, în jurul râului. În acest loc au avut loc numeroase evenimente rituale dedicate sosirii sufletelor. *Ahuehuatl* este copacul al cărui trunchi poate fi înconjurat de zeci de oameni, copacul din care se fac tobele de rit prehispanic, inima sa vie continuând să trăiască prin ritmul dansurilor prehispanice.

După vizita sufletului singuratic, se ridică altarul, sufletele aflându-se în călătoria spre lumea odihnei, cărora gazda lumii de aici nu uită să le mulţumească pentru însoţire, binecuvântare şi protecţie.

9.4.3. Ceremoniile închinare sufletelor

În noaptea de 31 octombrie, este iniţiată o **ceremonie de origine prehispanică**, veghe a sufletelor ce este precedată de o pregătire a spaţiului (împodobirii intrărilor cu arcuri de frunze de axocopa şi florile specifice *cempohualxochitl*), pregătirea mâncărurilor (dintre care *tamal*-ul¹³⁷⁰, al cărui aluat sugerează trupul uman, învelit în frunza de porumb sau de palmier, precum giulgiul), aducerea ofrandei (dintre care nelipsitul porumb, şase ştiuleţi de porumb tânăr). Motivul pentru care nu se pot aşeza şapte ştiuleţi este legat de faptul că acesta este numărul divinităţii şi al mortului: „por los indígenas, no puedes llegar a una casa y dar siete, porque le pronosticas la muerte. Si tu vas a una casa y le das siete panes o siete tortillas lo que estas pronosticando es la muerte, porque para ellos es el contacto mas directo a la deidad, solamente a la energía le puedes

aparţine.

¹³⁶⁸ „Toţi se odihnesc, atunci trece sufletul singuratic”, idem, traducerea îmi aparţine.

¹³⁶⁹ „Pare mincună, dar dacă unul aşază ofranda azi şi mâine încearcă să strângă lucrurile şi să mănânce, nu mai are acelaşi gust. Tot gustul a dispărut, nu mai are aromă. Se zice că vin ei şi o iau”, Interviu cu Irma Ramirez y Alvarez, 17 august 2013, Misantla, Veracruz, traducerea îmi aparţine.

¹³⁷⁰ Despre analogia între porumb şi fiinţa umană, pe de-o parte, şi între carnea omului şi coca tamalului ce se pregăteşte de Ziua Morţilor, au scris mulţi autori citaţi de Felix Báez-Jorge în lucrarea sa, *El lugar de la captura*, 2008, pp. 135-156.

dar este numero. Por eso no tome siete, aunque son por las deidades, los vamos a compartir nosotros, porque los vamos a comer”¹³⁷¹. În acest sens, în cadrul pregătirii priveghiului, se așază în traista mortului sau în sicriu șapte tortillas mici. Numărul par, în spațiul românesc, este asociat morților, astfel că florile care se duc ca ofrandă la cimitir sunt în număr par.

Altarul casei din Ixhuatlancillo (anexele 3.29.a și 3.29.b.), clădit în totalitate pe credințele prehispanice, este dedicat lui Mictlantecutli, „un espacio en que estamos diariamente escrudiñando”¹³⁷² și care, pentru ceremonia dedicată veghei sufletelor, a fost împodobit cu *cempoalxochitl* și *axocopa*, mâncarea pregătită fiind schimbată de mai multe ori pe parcursul zilei, pentru ca sufletele să se hrănească cu aburul alimentelor gătite. Se sahumă locul ceremoniei, precum și intrările în spațiul ceremonial și sunt aprinse lumânările pe altar, iar în preajma altarului stau pregătite pietrele pentru așezarea celor 13 lumânări ce corespund celor 13 suflete ce vor fi invocate pentru călăuzirea ceremoniei (dintre care amintim Tlahuicolli, Motecohzuma Xocoyotzin, Cuauhtemoc), țigările pentru ofrandă, florile și frunzele de axocopa, coșurile și rogojina pentru lucrarea din timpul nopții (anexa 3.29.c.). În *tehau*, în forma pe care o folosesc maeștrii Tepole și Yoltetezca, în cadrul veghei, fiecare are un rol și participă în cadrul ceremoniei, „porque en algunos momentos necesitamos alguna energía y podemos inquietar la energía”¹³⁷³. Cântecele și dansurile ritualice sunt dedicate venerabilei mame-pământ, Tonantzin; instrumentelor prezente în cadrul ceremoniei - *huehuatl*, *teponaxtli*, *atecocoli*, *ayoyotes*, *ayacaxtli*, sentimentul fiind acela al unei comuniuni: „Mi corazón se une a la fiesta de noviembre”¹³⁷⁴; energiilor divine (Mictlantecutli, Tezcatlipoca), întrucât „Debemos de ser todos un solo corazón/Volando alto/ Circundando el universo/ Con alas de luz”¹³⁷⁵. După aprinderea lumânărilor pe măsura invocării sufletelor-călăuze, realizarea colierelor de flori și a bastoanelor ritualice este însoțită de cântece ritualice, urmată de un moment în care fiecare „habla con el corazon”¹³⁷⁶, împărtășind o poveste care i-a inspirat viața sau o întâmplare care i-a schimbat felul de a gândi, situația/etapa pe care o traversează în acel moment sau de care tocmai s-a desprins. Până când ultima lumânare își consumă arderea, până în zori de zi, când sufletele ce au venit în vizită se îndreaptă spre lumea odihnei, înainte de răsăritul Soarelui,

¹³⁷¹ „Pentru indigeni, nu poți să mergi la o casă și să dai șapte (n.r.obiecte), deoarece îi chemi moartea. Dacă tu mergi la o casă și dai șapte pâini sau șapte tortillas, chemi moartea, deoarece pentru ei este contactul cel mai direct cu divinitatea, doar energiei îi poți da acest număr. De aceea nu am luat șapte, deși sunt pentru divinități, le vom împărți între noi, pentru că ne vom hrăni cu ele”, Interviu cu maestrul Yoltetezca, 31 octombrie 2012, Orizaba, traducerea îmi aparține.

¹³⁷² „un spațiu în care zilnic cercetăm sensul adânc al lucrurilor”, Interviu cu maestrul Yoltetezca, 31 octombrie 2012, Orizaba, traducerea îmi aparține.

¹³⁷³ „pentru că în anumite momente avem nevoie de o anumită energie și putem tulbura acea energie”, Interviu cu Maestrul Yoltetezca, Ixhuatlancillo, 1 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹³⁷⁴ „Inima mea se unește cu sărbătoarea lui noiembrie”, traducerea îmi aparține

¹³⁷⁵ „Să fim toți o singură inimă/ Înălțându-ne în zbor/ Înconjurând universul/ Cu aripi de lumină”, cântecul împărtășit de maestrul Tepole, 1 noiembrie 2012, Ixhuatlancillo, traducerea îmi aparține.

¹³⁷⁶ „vorbește din suflet”, traducerea îmi aparține.

există un moment profund și îndelungat de introspecție a tuturor participanților.

Veghea sufletelor în tradiția concheră¹³⁷⁷ are loc pe 1 noiembrie, când se organizează ceremonia Micailhuitl, altarul are trei niveluri, pe primul nivel, fiind nelipsită imaginea Mesei de care aparține grupul ceremonial sau a sfântului ce patronează satul (spre exemplu, pentru Orizaba, este Sfântul Arhanghel Mihail), lumânările, fotografia mortului sau a morților în al doilea nivel și în al treilea, fructele și dulciurile, ofranda alimentară. La baza altarului, pe sol, se așază 12 lumânări „que representa un muertito, o sea se pone en cruz (...) daste cuenta que tendiste allí una persona con esos cirios”¹³⁷⁸. În afara celor 13 lumânări ce se aprind pe rând, pe măsura invocării numelor, se aprinde una pentru sufletele singurate, cele uitate, cărora nimeni nu le oferă lumină. *Sahumerios* se purifică în această noapte de veghe pentru a lucra cu ele în timpul anului, așezându-le în afara crucii, cu gura în jos, în apropierea lumânărilor numite și invocate, numele în dreptul căruia se așază, va ajuta sahumadoarea pe tot parcursul anului. Participanții la ceremonie poartă fiecare câte două lumânări: pentru fiecare suflet invocat, se aprinde o lumânare, numele acesta fiind scris pe o hârtie. Sahmadorul nou se purifică în cadrul veghei în timp ce se ridică florile pentru șeful grupului sau primul cuvânt. Dacă există o urgență în a-l folosi, se îngroapă nouă zile sau se pune în altarul casei cu plante și apă sfințită, ținând aprinsă o lumânare întreaga noapte. Dacă se sparge, sahumeriul nu mai este folosit niciodată și se îngroapă pentru totdeauna. După ce se aprinde lumina în întregul altar, se începe așezarea florilor pe pânza albă, ce reprezintă cerul. În timpul așezării și ridicării florilor, se cântă *alabanzas* legate de moarte. În zorii zilei, dansatorii pornesc în costumele sau veșmintele de tradiție spre a începe dansul închinat sufletelor. Ridicând altarul, se cântă o altă alabanză pentru a mulțumi păzitorilor locului, Dătătorului de Viață „para dejarnos amanecer”¹³⁷⁹. Ofranda se împarte între participanți, inclusiv lumânările ce vor continua să fie aprinse în casele participanților, „para que la veladora no se quede a la mitad”¹³⁸⁰.

Participarea la ceremoniile ritualice închinat mamei-pământ sau memoriei sufletelor implică și o atitudine de protejare a naturii-mamă, o reverență în fața elementelor care hrănesc ființa umană sau de la care omul învață permanent.

Ceremonia de aducere-aminte, ce mi-a fost împărtășită de María Fernanda Jiménez Millán¹³⁸¹, a avut loc în a opta zi a lunii prehispanice *Miccailhuitl*, sărbătoare a sufletelor din lumea

¹³⁷⁷ Informație împărtășită de Maria del Carmen Maldonado Ferreira, Rio Blanco, Veracruz, 24 august 2013.

¹³⁷⁸ „ce reprezintă un mort, adică se așază o cruce (...) ca și cum ai așeza o persoană cu aceste lumânări”, Maria del Carmen Maldonado Ferreira, Rio Blanco, Veracruz, 24 august 2013, traducerea îmi aparține.

¹³⁷⁹ „pentru că ne-a îngăduit să ne trezim”, Interviu cu Maria del Carmen Maldonado Ferreira, Rio Blanco, Veracruz, 24 august 2013, traducerea îmi aparține.

¹³⁸⁰ „pentru ca lumânarea să nu rămână pe jumătate aprinsă”, idem, traducerea îmi aparține.

¹³⁸¹ Interviu scris cu Maria Fernanda Jiménez Millán, născută în Guadalajara, Jalisco și participantă la Ceremonia în amintirea sufletelor, ce a avut loc pe 14 noiembrie 2013 (Chicuace tochtli, Ce calli), în Xalapa, Veracruz, în prezența și cu sprijinul maestrului Nicasio din Ciudad de Mexico, 29 octombrie 2013.

de dincolo, a celor care s-au întors în pântecul Pământului-Mamă. Sufletele sunt considerate păzitori ai ființei, iar sensul ceremoniei este acela de a-i aminti, de a le mulțumi și de a întări puterea comunității și a comuniunii printr-o ceremonie sacră.

Fiecare participant așază în cercul sacru ofranda și fotografiile celor ce au plecat în Mictlan, astfel că întregul cerc al ofrandei devine o oglindă a tuturor. Discursul ritualic al maestrului deschide ceremonia prin explicarea semnificației acesteia, a pașilor ce trebuie urmați pentru ca toți să lucreze în armonie. Marele foc central este înconjurat de *sahumerios*, recipientele de lut în care fiecare *sahumadoare* își îngrijește focul ce i s-a încredințat. *Tlalmanalli*, altarul, cuprinde ofranda celor patru elemente (apa din tărtăcuță sau recipient de lut, focul din *sahumerio*, fructele și mâncarea ca rod al pământului și fumul de copal ca reprezentare a aerului), imaginile lui Tezcatlipoca y Mictlantecuhtli, un drum de petale galbene în partea de nord, unde se află lumea odihnei, Mictlanpa. Sunt așezate fotografiile și nouă tărtăcuțe cu lumânări aprinse.

La miez de noapte, în dreptul Mictlanpa, se suflă de nouă ori în cochilia ceremonială pentru cei nouă Stăpâni ai Lumii de Dincolo, purtătorii de *atecocolli* fiind însoțiți de purtătorii celorlalte elemente: focul, apa și lumina lumânării. În spațiul românesc, sunetul buciului avea rol de anunțare a comunității legat de evenimentele importante, avea rol de purificare a gropii înaintea așezării trupului¹³⁸². (anexa 3.34)

Toate elementele se ridică și se așază pe altar după ce *sahumadoarea* rostește „Ometeotl”, realizând toți în sincronie semnul crucii prehispanice, apoi închiderea simbolică a crucii de la stânga la dreapta și de la dreapta la stânga, în dualitate, de două ori, înălțând obiectele ritualice spre cer, sărutându-le ca o identificare a persoanei cu elementul pe care îl poartă, și așezându-l cu reverență pe altar.

Pentru primele nouă dansuri, se folosesc doar *ayacaxtli* și *ayoyotes*, și nu tobele, acest lucru simbolizând repaosul în care locuiesc sufletele, ca o invitație plină de respect de a se alătura ceremoniei, fiind reprezentate dansurile Tetl, Tonantzin, Huitzitzillin, Tezcatlipoca, Malinalli, Mayahuel, Yoloxochitl, Centli și Mikiztli: „La tierra mojada se hizo lodo y abrazó nuestros pies, el círculo se volvió infinito y el recuerdo tomó vida, era un hecho que ya estábamos todos juntos danzando por la vida, danzando por la muerte, nuestros seres amados estaban ahí y se podía sentir aún más fuerte su presencia, y la luz siempre encendida”¹³⁸³.

Corpul participant la ritual este în armonie cu comunitatea și cosmosul, are margini

¹³⁸² Ion Ghinoiu, 2001, p. 30.

¹³⁸³ „Pământul ud s-a transformat în glod și ne-a îmbrățișat picioarele, cercul s-a lărgit infinit, iar amintirea și-a făcut loc în viață, era adevărat că eram cu toții împreună dansând pentru viață, dansând pentru moarte, sufletele noastre dragi erau aici și se putea simți mai puternică prezența lor, în lumina nestinsă”, Interviu scris cu María Fernanda Jiménez Millán, 29 octombrie 2013.

nedeslușite, fuzionând cu marele tot, prin corp unificându-se energia¹³⁸⁴ și forța comunitară. Izolarea corpului de lume, de „natura care îl asimilează și totodată îl împresoară”¹³⁸⁵, în sensul înfășurării și desfășurării ritualice, este deseori asociată modernității, cunoaște toate nivelurile existenței, în spațiile urbane și cele sătești „modernizate”, unde starea ritualică hibridă nu este întocmai fericită.

Ceremonia a continuat cu nouă cântece și ulterior cu nouă dansuri, folosind de această dată *huehuetl* și *teponaxtli*, iar energia era resimțită „cada vez más luminosa, más pura”¹³⁸⁶. La finalul fiecărui dans, s-a încheiat în același mod ceremonial cu suflarea de nouă ori spre direcția cardinală nord - Mictlanpa, reunindu-se în cercul sacru pentru *cuvântul înflorit* al fiecărui participant. Importantă în cadrul ceremoniei este deschiderea ființei spre niveluri de înțelegere și reprezentare (până la transreprezentare), de întărire a forței grupului din care face parte, a familiei de sânge și a celei mari, omenești.

Ceremonia se sfârșește cu însoțirea simbolică a sufletelor spre odihnă, spre somnul recuperator atât pentru cei vii, cât și pentru cei care au transcens.

9.5. Vizita la cimitir

„Un joc de copii cu căsuțe bune și rele și cu căsuțe capcană – morminte.

Ajungă aici și jocul reîncepe”.

Podul din nord, Jacques Rivette, 1981

Litera T este forma regăsită în nișele Caselor Palatului din Paleque, fiind relaționată, în opinia lui Katherine Peterson¹³⁸⁷, cu hieroglifa *ik*, o reprezentare a suflului, a vântului, a vieții. În acest sens, **litera T inversată**, reprezintă lumea de dincolo, și este redată pe piramide, cum este cea de la Palenque.

Pentru conducătorii mayași, pentru nobili, **mormântul** era o reprezentare a peșterii, lumea lui Xibalba, dealul sau muntele sacru. Prezența anumitor practici funerare sau a unor elemente se păstrează până azi, învelirea trupului în petate sau în pânză, folosirea varului în procesul de învelire¹³⁸⁸, prezența porumbului în ritualul funerar actual ca o continuitate a celui prehispanic, reprezentarea acestuia în diferite contexte funerare. Ideea morții este reprezentată prin glifa *och'ha*,

¹³⁸⁴ David Le Breton, 2002, p. 23

¹³⁸⁵ idem, pp. 14-15

¹³⁸⁶ „tot mai luminoasă, tot mai pură”, Interviu scris cu María Fernanda Jiménez Millán, 29 octombrie 2013.

¹³⁸⁷ Claude François Baudez, “T de Tierra... y otros signos que la representan”. In: *Arqueología Mexicana*, núm. 60, marzo-abril, 2003, p. 55.

¹³⁸⁸ Ramon Carrasco, 2004, pp. 238-239.

adică „entrar al agua”¹³⁸⁹, precum în pântecul matern.

Prin moarte, ființa umană se transformă, ne spune Manuel Acuña în poemul „Ante un cadaver” („În fața unui cadavru”), trupul revine la stadiul de sămânță, iar gratiile **mormântului** vor fi martore la transformarea larvei subpământene în fluture. Flacăra spiritului rămâne captivă în spațiul mormântului, „otro aliento/ que de nuevo a la vida nos despierta”¹³⁹⁰. Mormântul este casa oaselor, unde viața ne hrănește, dând naștere unei noi forme ce „nunca muere”¹³⁹¹.

„Bajo el oro pequeño de los trigos” („Sub aurul mărunț al spicelor de grâu”), poemul Enriqueta Ochoa, este un testament prin care poetul respinge mormântul de granit, preferând căldura pământului, binecuvântarea tuturor elementelor, „Yo quiero que la boca del agua/ exorcice mi espíritu,/ que me bautice el viento, /que me envuelva en su sabana calida la tierra/ si me voy este otono”¹³⁹².

Corpul este înghițit și acoperit de pământ, Pământul mamă, „vagina del frio” și „nido de la noche”¹³⁹³, această mamă a morții și a tuturor morților, i-l încredințează pentru a-l adăposti, a-l dezbăra de carne, a-l păstra și a-l isprăvi. În pântecul pământului, fără alimentele de zi cu zi, fără femeie și fără copii alături, în „boca sin fuego”, „Sin agua y sin aire/ no podras morir”¹³⁹⁴, de cuvântul viu, în „carne sin llanto”¹³⁹⁵.

Mortul este „recien parido en el lecho de la muerte”, „mamando obscuridad, boca vacia”¹³⁹⁶, unde a muri încearcă diferite sensuri ale retragerii, ascunderii, uitării celorlalți, o uitare ce reduce mortul la un fetus în „en su cerrado/puño”¹³⁹⁷.

Comunitatea otomi din Tutotepec, în frunte cu mayordomii aleși, duc ofrandele la morminte. Mayordomii aleși anterior dau celor nou aleși de comunitate un buchet pregătit din cempoalxochitl împreună cu o lumânare. În fața altarului pregătit cu ofrande, fiecare mayordom realizează un

¹³⁸⁹ „a intra în apă”, Dorie Reents-Budet, Ronald Bishop, Ellen Bell, “Secretos bajo la superficie: la cerámica maya y las antiguas prácticas funerarias”. In: *Culto funerario en la sociedad maya*, 2004, p. 310.

¹³⁹⁰ „alt suflu/ care din nou la viață ne trezește”, „nicipând nu moare”, *Antologia general de la poesia mexicana: De la epoca prehispánica a nuestros días*, 2012, pp. 207-209, traducerea îmi aparține.

¹³⁹¹ „nicipând nu moare”, *Antologia general de la poesia mexicana: De la epoca prehispánica a nuestros días*, 2012, pp. 207-209, traducerea îmi aparține.

¹³⁹² „Și vreau ca gura de apă/ Să-mi descântece spiritul/ Să mă boteze vântul/ Să mă învelească în pânza ei caldă, pământul/ De va fi să plec în toamna asta”, Enriqueta Ochoa, „Bajo el oro pequeño de los trigos”, *Antologia de la poesia mexicana*, 2012, p. 600, traducerea îmi aparține.

¹³⁹³ „pântecul de frig”, „cuib al nopții”, „Algo sobre la muerte del mayor Sabines”. In: *Antologia de poesia mexicana*, 2012, p. 585, traducerea îmi aparține.

¹³⁹⁴ „gura fără de foc”, „fără de apă și aer/ nu vei putea muri”, idem, traducerea îmi aparține.

¹³⁹⁵ „carnea fără de jale”, „Algo sobre la muerte del mayor Sabines”, In: *Antologia de poesia mexicana*, 2012, pp. 585-586, traducerea îmi aparține.

¹³⁹⁶ „recent născut pe patul de moarte”, „sorbind întunericul, gura pustie”, idem, traducerea îmi aparține.

¹³⁹⁷ „în al său pumn/ închis”, idem, p.587.

jurământ pentru îndeplinirea îndatoririlor sale în fața Pământului-Mamă („Zi Nana”) și a strămoșilor („nyoki”) ¹³⁹⁸.

În Cimitirul din **San Andrés Mixtla**, pe 2 noiembrie, rudele aduc ofranda de *cempoalxochitl* pentru a ridica arcuri de flori sau pentru a împodobi mormintele de pământ cu ele, apa sfințită și copalul (anexele 3.30.a.- 3.30.e.). Toate persoanele, de care m-am apropiat și cu care am încercat să comunic, vorbeau nahuatl și foarte puțin spaniola. Chipurile lor, surâsul firesc transmiteau o generozitate sinceră. *Cempoalxochitl* nu se seamănă în această zonă, este adusă din Orizaba, iar oamenii o cumpără pentru morții lor. „Morimos. No vivimos para siempre” ¹³⁹⁹, cuvintele Augustinei, femeia ce așeza petalele de *cempoaxochitl* pe mormântul mamei sale, amintind de meditația lui Nezahualcoyotl.

În Sierra de Zongolica, bătrâna casei este amfitrioana întregului ceremonial tradițional, unde se așază o ofrandă de tip mixtec, arcul din *cucharilla* și *cempoalxochitl*. Mâncarea de pe altarul tradițional din **San Andrés Mixtla** (anexele 3.30.g – 3.30.h.) se schimbă la 30 de minute, pentru ca sufletele să se hrănească cu aburul și aroma mâncării. „Cuando se hace una comida y se pone en el altar, no tiene la misma sustancia, la aroma se lo llevan ellos, ya no sabe igual la comida” ¹⁴⁰⁰. Altarele poartă elemente comune, diferă între ele în funcție de posibilități. Pe altarul morților ce ocupă cam o pătrime din spațiul locuit, sunt așezate, de obicei, mâncărurile specifice, locale: *memelitas* (tortillas cu brânză, ceapă, fasole), *tamales*, ciocolată, *elotlaxcalis* (o băutură caldă din porumb), pâinea tradițională și anumite fructe ce se atârnă de arcul realizat din ramuri de *axocopa* și *cempoalxochitl*, se sahumă cu copal. Mâncarea, chiar dacă e puțină, se împarte cu sufletele celor ce se întorc.

A îngriji amintirea sufletelor celor ce au trecut în lumea de dincolo este o obligație strămoșească, în ambele spații culturale. Atât în spațiul catolic, cât și în cel ortodox românesc, la începutul lui noiembrie, se aduc ofrande la morminte pentru ca sufletele ce vin în vizită să se poată bucura de aroma mâncărilor, de parfumul florilor și de lumina lumânărilor.

¹³⁹⁸ Yolanda Lastra, 2006, pp. 346-347.

¹³⁹⁹ „Murim. Nu trăim veșnic”, Interviu cu Doña Augustina, San Andres Mixtla, 2 noiembrie 2012, traducerea îmi aparține.

¹⁴⁰⁰ „Când se pregătește o mâncare și se așază pe altar, nu mai are aceeași substanță, aroma o iau ei, nu mai are același gust mâncarea”, Interviu cu Evelia Laurido Jimenez, San Bartolo, Cuenca de Papaloapan, Oaxaca, 1 iunie 2013, traducerea îmi aparține.

9.6. Recapitularea – exercițiu spiritual – întoarcerea la *Ce* (*Unu*)

Exercițiu de introspecție, recapitularea are un sens profund în viața omului, unde inevitabil se inserează gândul și meditația asupra morții ca transformare, ca renovare, ca odihnă și somn recuperator, ca generator al vieții adevărate, ca o cale spre interogare și deslușire a sensului profund al lucrurilor. Întoarcerea la *Ce*, la unitate și unificare este stadiul prin care ființa poate ajunge la plenitudine, prin aducerea, așezarea existenței laolaltă cu moartea pentru a veghea asupra legăturii lor spornice și pentru a întrevedea chipul vieții. Prin interogare permanentă, prin meditație, rugăciune, prin cântec și dans, moartea ca transformare și desprindere permanentă din stadiul etapelor încheiate, se poate ajunge la refacerea ritualică a structurii lumii: cele 13 trepte ale văzduhului, porțile (ne) lumești, cele nouă niveluri ale lumii de dincolo.

Capitolul X. Concluzii

10.1. Actualitatea dualității

Cercetarea de față aduce în prim-plan reprezentările dualității existență-moarte, moarte-renăștere în tradiția românească (cultura nativă) și tradiția mexicană (cultura Celuilalt), pornind de la cosmogonie, de la încercările treptate ale lumii de a fi până la odihna-transformarea ființei umane.

Departate de a fi un studiu comparativ, cele două culturi sunt privite în oglinda transdisciplinară, având intenția de a privi nu dintr-un punct de vedere, precum se întâmplă în metodologia disciplinară, ci din centrul mișcător, dinspre și către ceea ce unifică și traversează totodată nivelurile de înțelegere ale celor două culturi, unde subiectul, obiectul transdisciplinar și nivelurile de realitate prezentate în teză sunt unificate prin și străbătute de *teoyojtika*, sacrul însuși.

Propunând o cunoaștere a învelișurilor semnificațiilor, unde una dintre ele trimite la toate celelalte în același timp, unde energia generatoare este legată în sensul dualității de lucrul generat, teza este o încercare de evidențiere a importanței conștientizării străbaterii etapelor (inițierea, parcurgerea/urcușul și încheierea lor), a cărei pierdere a dus la plafonarea ființei în zona de confort, la consumism iresponsabil, la intoleranță, violență și discriminare. În sens ritualic, de fiecare etapă parcursă și încheiată, ființa umană se desprinde, iar esența învățaturii acesteia trece în etapa următoare, în sensul acumulării structurale.

Reprezentările dualității existență-moarte însoțesc ființa umană pe tot parcursul existenței sale, sunt prezente la naștere, în ritualul de intrare de comunitate, în etapa de tăiere cordonului ombilical - metaforă a dobândirii unui nou chip, unui nou nume, în etapele urcușului ființei către împlinire („a simți-a gândi”, „a fi-a avea”) și până la reprezentările legăturilor spornice ale celor două lumi.

Dualitatea, concept de bază al ritualului, implică terțul inclus care se îmbogățește din această „luare împreună” a existenței și a morții pentru înțelegerea vieții și acea privirea ce întregește cele două elemente aflate în comunicare și comuniune.

Conștientizarea importanței dualității în interiorul și în exteriorul nostru ne ocrotește de căderea în fragmentarism, acest decupaj al frânturilor și confort de a privi părți izolate ale vieții, trăind cu iluzia reprezentării întregului. Acesta este motivul pentru care problematica morții este văzută în ansamblul reprezentărilor existențiale, de la nașterea lumilor până la așezarea ființei-sămânță, reciclarea sa în pântecul Pământului Mamă pentru continuarea vieții.

Meditația asupra dualității oferă omului actual o posibilitate de a evita drumul fără centru,

un drum parcurs fără intenție proprie asumată, fără veghea necesară pregătirii fiecărei etape din viața sa, fără recunoștința față de trecutul identitar și formator și, în mod cert, fără un orizont al interogării asupra întregărilor fundamentale „Cine sunt în lumea ce se desfășoară în față mea?”, „Încotro mă îndrept și cum îmi parcurg drumul?”.

Străbătând etapele existenței, ființa umană se află într-o permanentă ucenicie față de cunoașterea interioară și exterioară, înfășurare și desfășurare, energie ce se multiplică pe măsură ce este împărtășită. Conștientizându-și rolul său în lume, ființa înțelege faptul că încheierea oricărei etape este în mod categoric, o moarte, o transcendere spre următoarea etapă până la „marea călătorie” spre lumea de dincolo. Locuirea lumii este, mai degrabă, adăpostirea alterității proprii în oglinda identității Celuilalt.

Călătoria este, în viziunea acestei lucrări, ceea ce determină consolidarea unei identități, fie că această călătorie are loc în *preajma* casei, în „satul” vecin sau într-un tărâm îndepărtat, cu însoțitorii potriviți, pornind de la dublul interior, de la geamănul Xolot până la cei care apar în momentul adecvat pentru a ne îndruma, călăuzele lumii de aici și călăuzele spre lumea de dincolo.

Dualitatea este cea pe care o purtăm în interiorul nostru și pe care o activăm de fiecare dată când ne aplecăm cu atenție asupra lucrurilor și situațiilor de cunoscut. A ne forma ca ființe în fața Domnului Eternului Surâs, a lui Mictlantecuhtli, sau „a avea moartea înaintea ochilor” este grija față de ființă, este așezarea de partea conștiinței și a răbdării față de sine și de ceilalți, așezarea de partea toleranței și a nădejdi.

10.2. Elemente de originalitate

- Inițierea unui demers, ce nu a mai fost abordat până acum, de **aducere împreună a culturii române și mexicane** din perspectiva reprezentărilor existențiale și tanatologice.
- Aducerea în prim-planul analizei a conceptului esențial de **dualitate** pentru înțelegerea lumii de azi și actualizarea valențelor sale de-a lungul existenței umane.
- Aprofundarea complexității semnificațiilor legate de reprezentările morții întemeietoare de viață întru înțelegerea coerenței, armoniei și **unității deschise a cunoașterii și unificării ființei umane** împotriva scindării gândirii binare și a fragmentarului.
- Înțelegerea transdisciplinară a întâlnirii culturilor din prisma valorilor **transculturalului**, a ceea ce traversează centrul spiritual al ambelor culturi, fără a le reduce una la cealaltă.
- Cunoașterea experiențială și înțelegerea transdisciplinară a subiectului tezei, redactarea acesteia pe măsură ce **sensul ei este intens trăit** și asimilat de către cercetător.
- Analiza și actualizarea **puterii simbolice** – formatoare și transformatoare - a reprezentărilor tanatologice, ce determină înnoirea și renovarea ființei prin relația cu Celălalt.
- Articularea complementarității **nivelurilor de înțelegere a ritualului și a ceremoniilor** de referință pentru crearea cadrului necesar renovării și deschiderii ființei spre sacru prin evitarea contradicțiilor înșelătoare și a opozițiilor reducționiste.
- Abordarea transdisciplinară a temei morții prin **integrarea sa în complexitatea cunoașterii umane**, spre deosebire de lucrările și tratatele care o analizează separat.
- Înțelegerea cunoașterii ca fiind interioară și exterioară în sensul de **înfășurare și desfășurare** a manifestărilor și, respectiv, a potențialităților.

Bibliografie

Bibliografie principală

Alonso, Marcos Matias (comp.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (Siglos XVI-XX)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Mexico, 1994.

Amzulescu, Al.I., *Cîntecul nostru bătrînesc*, Editura Minerva, București, 1986.

Angel Rubio, Migel, *La morada de los santos: Expresiones del culto religioso en el sur de Veracruz y en Tabasco*, Instituto Nacional Indigenista, Mexico, 1995.

Ariès, Philippe, *Omul în fața morții*, vol.1: *Vremea gisanților*; vol. 2: *Moartea sălbatică*, traducere din limba franceză de Andrei Niculescu, Editura Meridiane, București, 1996.

Aristotel, *Poetica*, studiu introductiv, traducere de D.M.Pippidi, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1965.

Arnold, Paul, *Cartea mayașă a morților*, traducere din limba franceză de Carola Francisc, București, Editura Antet, 1996.

Arthos, John, *Gadamer's Poetics: A Critique of Modern Aesthetics*, Bloomsbury Academic, London, 2013.

Aslam, Constantin, *Paradigme în istoria esteticii filosofice: din Antichitate până în Renaștere*, Institutul European, Iași, 2013.

Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de maíz*, edición critica de Gerald Martin, ALLCA XX/Editorial Universitaria, Madrid, 1997.

Augustin, Sfântul, *Soliloquia = Solilocvii; De natura boni = Despre natura binelui; De agone christiano = Despre lupta creștină*, ediție bilingvă, traducere din limba latină Vasile Sav, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003.

Bachelard, Gaston, *Psihanaliza focului*, traducere de Lucia Ruxandra Munteanu, Editura Univers, București, 2002.

Baez Cubero, Lourdes, Rodriguez Lazcano, Catalina (coord.) *Morir para vivir en Mesoamerica*, Instituto Nacional de Antropologia e Historia, Veracruz, 2008.

Báez-Jorge, Félix, *El lugar de la captura: simbolismo de la vagina telurica en la cosmovisión mesoamericana*. Gobierno del Estado de Veracruz, Mexico, 2008.

Báez-Jorge, Félix. *La afrodita barbuda (Literatura plástica en la perspectiva antropológica)*, Conalcuta. Gobierno del Estado de Veracruz, IVEC, Xalapa, Mexico, 1998.

Báez-Jorge, Félix, Martínez, Gómez, *Tlacatecolotl y el Diablo (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepe)*, segunda edición, Fondo Editorial de Culturas Indígenas, México, 2002.

Barbăneagră, Paul, *Arhitectură și geografie sacră; Mircea Eliade și redescoperirea sacralui: filme realizate de Paul Barbăneagră*, traducere de Mihaela Cristea și Marcel Tolcea, Editura Polirom, Iași, 2000.

Băncilă, Vasile, *Duhul sărbătorii*, Editura Anastasia, București, 1996.

- Bărbulescu**, Mihai, *Interferențe spirituale în Dacia romană*, ediția a-II-a, revăzută și adăugită, Editura Tribuna, Cluj-Napoca, 2003.
- Bărbulescu**, Mihai, *Signum originis: religie, artă și societate în Dacia Romană*, Editura Academiei Române, București, 2009.
- Beauregard Garcia**, Lourdes; Aquino Rodríguez, Lourdes (compil.), *Todos Santos: una tradición mexicana, patrimonio de la humanidad*, Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana, 2010.
- Beauregard Garcia**, Lourdes; Aquino Rodríguez, Lourdes, (compil.), *Muerte, altares y ofrendas*, Instituto Veracruzano de Cultura, Veracruz, 2002.
- Behr**, John Pr., *Taina lui Hristos. Viața în moarte*, traducere din limba engleză de Gheorghe Fedorovici, București, Editura Sophia, 2008.
- Beltran**, Gonzalo Aguirre, *Cujila: Esbozo etnografico de un pueblo negro*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1974
- Berciu-Drăghicescu**, Adina; **Trofin**, Liliana; **Țîrcomnicu**, Emil, *Ipostaze spirituale ale romanității orientale*, Editura Universității din București, București, 2005.
- Bernea**, Ernest, *Cadre ale gândirii populare românești. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și cauzalității*, Editura Cartea Românească, București, 1985.
- Bernea**, Ernest, *Moartea și înmormântarea în Gorjul de Nord*, Editura Vreamea, București, 2007.
- Bernea**, Ernest, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, Editura Humanitas, București, 1997.
- Besançon**, Alain, *Imaginea interzisă*, traducere din franceză de Mona Antohi, Editura Humanitas, București, 1996.
- Blaa**, Lucian, *Opera poetică*, ediția a 2-a, Editura Humanitas, București, 2007.
- Blaa**, Lucian, *Trilogia culturii: Orizont și stil. Spațiul mioritic. Geneza metaforei și sensul culturii*, Editura Humanitas, București, 2011.
- Blaa**, Lucian, *Trilogia valorilor*, vol. 3, *Artă și valoare*, Editura Humanitas, București, 1996.
- Broda**, Johanna; **Good** Eshelman, **Báez-Jorge**, Félix, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, 2004.
- Burgos**, Jean, *Imaginar și creație*, Editura Univers, București, 2003.
- Cabrera**, Sonia C. Iglesias y; Cardenas, Leticia Salazar; Gomez, Julio Cesar Martinez, *La Semana Santa en Mexico. Con la muerte en la cruz*, Mexico, Conalculat, 2001
- Caillois**, Roger, *Om și Sacral*, traducere din limba franceză de Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 2006.
- Capdecombe**, Marie, *Viața morților. Despre fantomele de ieri și de azi*, traducere din limba franceză de Luminița Brăileanu, Editura Polirom, Iași, 2003.
- Caso**, Alfonso, *El pueblo del Sol*, Fondo de Cultura Economica, Mexico, 2003.
- Cassirer**, Ernst, *Filosofia formelor simbolice*, vol. I, *Gândirea mitică*, traducere din limba germană de

Adriana Cînteș, Editura Paralela 45, Pitești, 2008a.

Cassirer, Ernst, *Filosofia formelor simbolice*, vol. II, *Gândirea mitică*, traducere din limba germană de Mihaela Bereschi, Editura Paralela 45, Pitești, 2008b.

Castaneda, Carlos, *Al doilea cerc de putere*, traducere din limba engleză de Gabriel Florentin Popa, Editura RAO International Publishing Company, 2007.

Castaneda, Carlos, *Arta visatului*, traducere din limba engleză de Lucia Vitcowsky, Editura RAO International Publishing Company, 2000a.

Castaneda, Carlos, *Călătorie la Ixtlan*, traducere din limba engleză de Gabriel Florentin Popa, Editura RAO International Publishing Company, 2004a.

Castaneda, Carlos, *Cealaltă realitate*, traducere din limba engleză de Gabriel Florentin Popa, Editura RAO International Publishing Company, 2005.

Castaneda, Carlos, *Darul Vulturului*, traducere din limba engleză de Gabriel Florentin Popa, Editura RAO International Publishing Company, 2008.

Castaneda, Carlos, *Focul lăuntric*, traducere din limba engleză de Alexandra Petrea, Editura RAO International Publishing Company, 2000a.

Castaneda, Carlos, *Învățăturile lui don Juan*, traducere din limba engleză de Eugenia Popescu, Editura RAO International Publishing Company, 2004b.

Castaneda, Carlos, *Latura activă a infinității*, traducere din limba engleză de Raluca Popa, Editura RAO International Publishing Company, 2003a.

Castaneda, Carlos, *La rueda del tiempo: los chamanes del antiguo México y sus pensamientos acerca de la Vida, la Muerte y el Universo*, Plaza & Janés Editores S.A., México, 1999.

Castaneda, Carlos, *Povestiri despre putere*, traducere din limba engleză de Gabriel Florentin Popa, Editura RAO International Publishing Company, 2003b.

Castaneda, Carlos, *Puterea tăcerii*, traducere din limba engleză de Daniela Truția, Editura RAO International Publishing Company, 2000c.

Călători străini despre Țările Române, vol.I, volum îngrijit de Maria Holban, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1968.

Călători străini despre Țările Române, vol.V, volum îngrijit de Maria Holban (redactor responsabil), M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1973.

Călători străini despre Țările Române, vol.VI, volum îngrijit de M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Mustafa Ali Mehmet, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.

Ceremonias de días de muertos (Cuaderno de trabajo; 4), volum îngrijit de Efraín Cortés Ruiz, INAH, México, 1975.

Cherciu, Ion, *Tradiții și credințe populare din Țara Vrancei*. Editura Enciclopedică, București, 2007.

Chevalier, Jean; Gheerbrant, Alain, *Dicționar de simboluri: mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, 3 vol., Editura Artemis, București, 1993.

- Cioran**, Emil, *Antropologia filosofică*, Editura Pentagon-Dionysos, Craiova, 1991.
- Cobos**, Rafael (coord.), *Culto funerario en la sociedad maya: Memoria de la Cuarta Mesa Redonda de Palenque*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, 2004.
- Codreanu**, Theodor, *Transmodernismul*, Editura Princeps Edit, Iași, 2011.
- Cojocaru**, Nicolae, vol.I., *Din preistorie până la mijlocul sec.al XIX-lea*, Editura Etnologică, București, 2006.
- Coman**, Mihai, *Bestiarul mitologic românesc*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996.
- Cornea**, Andrei, *O istorie a neființei în filozofia greacă: de la Heraclit la Damascios*, Editura Humanitas, București, 2010.
- Costa**, Jean Patrick, *Los chamanes ayer y hoy*, Siglo XXI Editores, Mexico, 2003.
- Cramer**, Friedrich, *Haos și ordine: Structura complexă a viului*, traducere din limba germană de Andrei Apostol și Marius Stan, Editura Bic ALL, București, 2001.
- Crișan**, Ion Horațiu, *Civilizația geto-dacilor*, vol.I, Editura Dacica, București, 2008a.
- Crișan**, Ion Horațiu, *Civilizația geto-dacilor*, vol.II, Editura Dacica, București, 2008b.
- Crucea**, o selecție de texte din materialul reunit pentru „Cabinetul de studiu CRUCEA”, Costion Nicolescu, Anca Manolescu, Șerban Anghelescu, Editura Muzeul Țăranului Român, București, 1993.
- Cuando aparecen las mariposas**. *Etnografía de la muerte en algunos lugares de Mexico*, CNCA, INAH, MNA, Mexico, 1995.
- Dana**, Dan, *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade: Istorie despre un zeu al pretextului*, Editura Polirom, Iași, 2008.
- Detienne**, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, version castellana de Juan Jose Herrera, Taurus Ediciones, Madrid, 1983.
- Diaz Vazquez**, Rosalba, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre. Cambio sociocultural en una comunidad nahuatl (Acatlan, Guerrero, 1998-1999)*, Editorial CNCA-Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, Mexico, 2003.
- Djuvara**, Neagu, *Civilizații și tipare istorice. Un studiu comparat al civilizațiilor*, Editura Humanitas, București, 2004.
- Dolores LaChapelle**, *Sacred Land. Sacred Sex. Rapture of the Deep. Concerning Deep Ecology and Celebrating Life*, Finn Hill Arts, Silverton, 1988.
- Dorondel**, Ștefan, *Moartea și apa: ritualuri funerare, simbolism acvatic și structura lumii de dincolo în imaginarul țăranesc*, Editura Paidea, București, 2004.
- Douglas**, Mary, *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, traducción en español de Carmen Criado, Alianza Editorial, Madrid, 1978.
- Drogeanu**, Paul, *Practica fericirii*, Editura Eminescu, București, 1985.
- Dualidad**, Museo de Antropología de Xalapa, Xalapa, 2008.

- Dumitrescu**, Sorin, *Biserici*, Editura Centrul de Cultură Palatele Brâncovenești, București, 2007.
- Durand**, Gilbert, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, traducere de Muguraș Constantinescu, Anișoara Boboc, Editura Nemira, București, 1999.
- Duverger**, Christian, *La flor letal: economia del sacrificio azteca*, Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1983.
- Eckhart**, Johannes, *Despre omul nobil, cupa din care bea regele: tratat*, traducere din germana medievală de Gabriel H. Decuble, Editura Humanitas, București, 2007.
- Edinger**, Edward F., *Ego și arhetip*, traducerea din limba engleză de Claudiu Pănculescu, Nemira Publishing House, București, 2014.
- Eliade**, Mircea, *Arta de a muri: antologie*, selecție de texte și note de Magda Ursache și Petru Ursache, ed. a 3-a, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2006.
- Eliade**, Mircea, *De la Zalmoxis la Genghis-Han: studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, traducere din limba franceză de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980.
- Eliade**, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol.I, *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, traducere de Cezar Baltag, Editura Universitas, Chișinău, 1992a.
- Eliade**, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol.II, *De la Gautama Buddha până la triumful creștinismului*, traducere de Cezar Baltag, Editura Universitas, Chișinău, 1992b.
- Eliade**, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol.III, *De la Mohamed la epoca Reformelor*, traducere de Cezar Baltag, Editura Universitas, Chișinău, 1992c.
- Eliade**, Mircea, *Împotriva deznădejzii: publicistica exilului*, Editura Humanitas, București, 1992d.
- Eliade**, Mircea, *Încercarea labirintului*, traducere din limba franceză de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990.
- Eliade**, Mircea, *Mituri, vise, mistere*, Univers Enciclopedic, București, 2010.
- Eliade**, Mircea, *Morfologia religiilor: Prolegomene*, Editura Jurnalul Literar, București, 1993.
- Eliade**, Mircea, *Șamanismul și tehnicile arhaice extazului*, Editura Humanitas, București, 1997.
- Eliade**, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, ediția a IV-a, traducere din limba franceză de Mariana Noica, Editura Humanitas, București, 2008.
- Enache**, Gheorghe, *Călătoria cu roua-n picioare, cu ceața-n spinare*, Editura Paidea, București, 2006.
- Eretescu**, Constantin, *Folclorul literar al românilor: o privire contemporană*, Editura Compania, București, 2004.
- Espejo**, Alberto; Ramirez, Ihali; Cuevas, Norma, *Diccionario mitico-magico de Veracruz*, Editorial Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Veracruz, 1994.
- Figuri ilustre din perioada Renașterii*, Editura Albatros, București, 1972.

Flores Martos, Juan Antonio; **Gonzales**, Luis Abad, *Etnografías de la muerte y las culturas en America Latina*, Universidad de Castilla–La Mancha, Agencia Española de Cooperación Internacional, Cuenca, 2007.

Flores Torres, Oscar, *Historiadores del Mexico XX*, Trillas, Mexico, 2003.

Florian, Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol.I, Editura Eminescu, București, 1983a.

Florian, Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol.II, Editura Eminescu, București, 1983b.

Fochi, Adrian, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Editura Minerva, București, 1976

Gablik, Suzi, *A eșuat modernismul?*, traducere de Viorel Zaicu, Editura Curtea Veche Publishing, 2008.

Gadamer, Hans-Georg, *Actualitatea frumosului*, traducere de Val.Panaiteanu, Iași, Polirom, 2000.

Gadamer, Hans-Georg, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cercel și Larisa Dumitru, Gabriel Kohn și Călin Petcanu București, Editura Teora, București, 2001.

Gadamer, Hans-Georg, *Elogiul teoriei; Moștenirea Europei*, traducere de Octavian Nicolae, Val. Panaiteanu, Editura Polirom, Iași, 1999.

Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*, Universidad Nacional Autonoma de Mexico, Mexico, 1990.

Geană, Gheorghiță, *Antropologie culturală: un profil epistemologic*, Editura Criterion Publishing, București, 2005.

Gennep, Arnold Van, *Riturile de trecere : studiu sistematic al riturilor de poartă și de prag, de ospitalitate, de adopție, de sarcină și de naștere, de copilărie și de pubertate, de inițiere, de ordinație*, traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, Editura Polirom, Iași, 1996.

Ghinoiu, Ion, *Lumea de aici, lumea de dincolo: ipostaze românești ale nemuririi*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1999.

Ghinoiu, Ion, *Mitologie română: dicționar*, ed. a 2-a, rev., Editura Univers Enciclopedic Gold, 2013.

Ghinoiu, Ion, *Panteonul românesc: dicționar*, Editura Enciclopedică, București, 2001.

Gimbutas, Marija, *Civilizație și cultură: vestigii prehistorice în sud-estul european*, traducere de Sorin Paliga, Editura Meridiane, București, 1989.

Girard, René, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, traducere din limba franceză de Maria Runcan, ediția a II-a, revizuită, Editura Nemira, București, 1999.

Gómez, M.A.; Delgado, J.A., *Ritos y mitos en México en otras culturas*, Grupo Editorial Tomo, México, 2000.

González Torres, Yólotl, *Danza tu palabra: la danza de los concheros*, SMER, CONACULTA, INAH, Plaza y Valdés, México, D.F., 2005

González Torres, Yolotl, Guadalajara, Juan Carlos Ruiz, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Editorial Larousse, México D. F., 1995.

Gorovei, Artur, *Credințe și superstiții ale poporului român*, Editura „Grai și suflet – Cultura națională”,

București, 2003.

Grof, Stanislav, *Dincolo de rațiune: naștere, moarte și transcendență în psihoterapie*, traducere din limba engleză de Ileana Achim, Raluca Aron, Editura Curtea Veche Publishing, 2007.

Grube, Nikolai (ed.), *Maya: Divine Kings of the Rainforest*, Cologne: Könnemann Press, 2007.

Gubler, Ruth, (coord., compil.); **Martel**, Patricia (compil.), *Yucatán a través de los siglos: (memorias del simposio del 49 Congreso Internacional de Americanistas, Quito, Ecuador, 1997)* Universidad Autónoma de Yucatán, Yucatán, 2001.

Heidegger, Martin, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003.

Heidegger, Martin, *Originea operei de artă*, traducere de Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, București, 2011.

Heidegger, Martin, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, traducere din limba germană de Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2005.

Hernandez, Jorge Diaz, *Los Chatinos: Etnicidad y organizacion social*, Gobierno del Estado de Oaxaca e IISUABJO, Oaxaca, Mexico, 1992.

Herseni, Traian, *Forme străvechi de cultură poporană românească: studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din țara Oltului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.

Impelluso, Lucia, *Natura și simbolurile sale: plante, flori și animale*, traducere din limba italiană de Ana Maria Gebăilă, Editura Monitorul Oficial R.A., București, 2009.

Istoria religiilor, Vol. V: *Religiile Americii precolumbiene și ale populațiilor indigene*, traducere de Smaranda Scriitoru și Cornelia Dumitru, coord. de Giovanni Filoramo, Polirom, Iași, 2008.

Istoria românilor, vol.I, *Moștenirea timpurilor îndepărtate*, Acad. Mircea Petrescu Dâmbovița, Alexandru Vulpe (coord.), Editura Enciclopedică, București, 2001a.

Istoria românilor, vol. II, *Daco-romani, romanici, alogeni*, Dumitru Protase, Alexandru Suceveanu (coord.), Editura Enciclopedică, București, 2001b.

Istoria românilor, vol. III, *Genezele românești*, Ștefan Pascu, Răzvan Theodorescu (coord.), Editura Enciclopedică, București, 2001c.

Istoria românilor, vol. VIII, *România întregită (1918-1940)*, Dumitru Micu, Dan Grigorescu, Ioan Scurtu (coord.), București, Editura Enciclopedică, 2003.

Jacinto Zavala, Agustin, *Mitologia y modernizacion*, El Colegio de Michoacan, Michoacan, 1988.

Jaspers, Karl, *Texte filosofice*, traducerea din limba germană de George Purdea, Editura Politică, București, 1986.

Jankélévitch, Vladimir, *Tratat despre moarte*, traducere de Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, Editura Amacord, Timișoara, 2000.

Jerónimo Santiago, María, *Huipiles de Valle Nacional. Arte y mitología*, CNCA-DGCPI/Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca, Oaxaca, 2006.

- Johansson**, Patrick, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*. Colección Portal Poblano, Mexico, Secretaria de Cultura del Gobierno de Puebla, 1998
- Jung**, Carl Gustav, *Cartea roșie: Liber novus*, traducere de Viorica Nișcov și Simona Reghintovschi, Editată, introducere de Sonu Shamdasani, Editura Trei, București, 2011.
- Jung**, Carl Gustav, *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu*, traducere din limba germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Teora, București, 1997.
- Jung**, Carl Gustav, *În lumea arhetipurilor*, traducere din limba germană de Vasile Dem. Zamfirescu, Editura Jurnalul literar, București, 1994.
- Koyre**, Alexandre, *De la lumea închisă la universul infinit*, traducere din limba engleză de Vasile Tonoiu, Humanitas, București, 1997.
- Lafaye**, J., *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, FCE, Mexico, 1977.
- Landa**, Fraile Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, Mexico, 1982
- Laplantine**, François, *Las tres voces de la imaginación colectiva: mesianismo, posesión y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1977.
- Lardellier**, Pascal, *Teoria legăturii ritualice*, traducere de Valentina Pricopie, Tritonic, Bucuresti, 2009.
- Lastra**, Yolanda, *Los otomíes, su lengua y su historia*, Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 2006.
- Le Breton**, David, *Antropologia corpului și modernitatea*, traducere de Doina Lică Editura Amacord, Timișoara, 2002.
- León-Portilla**, Miguel, *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes; con un nuevo apéndice*, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico, 2006.
- Lévinas**, Emmanuel, *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, traducere de Ioan Petru Deac, Editura BIC ALL, București, 2000.
- Liiceanu**, Gabriel, *18 cuvinte-cheie ale lui Martin Heidegger*, Editura Humanitas, București, 2012.
- Lips**, Iulius E., *Obârșia lucrurilor: O istorie a culturii omenirii*, Editura Științifică, București, 1964.
- Lome**, Emilio Angel, *Muertos....pero de gusto!*, SEP, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, Mexico, 2003.
- Lomintz**, Claudio, *Idea de la muerte en Mexico*, traduccion en español del ingles de Mario Zamudio Vega, Mexico, FCE, 2006.
- López-Austin**, Alfredo, *Tarascos y mexicas*, FCE, Mexico, 1981.
- Macina**, Vicenza Lillo, *El Temazcalli mexicano: Su significacion simbolica y su uso psicoterapeutico pasado y presente*, Plaza y Valdes, Mexico, 2007.
- Malvado**, Elsa; Pereira, Gregory; Tiesler, Vera (coord.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario.*, INAH, Mexico, 1997.
- Man**, Grigore, *Biserici de lemn din Maramureș*, Editura Proema, Baia Mare, 2007.

- Maria** Marzal, Manuel *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*, Editorial Trotta, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Madrid, 2002
- Marian**, Simion Florea, *Înmormântarea la români*, Editura Grai și Suflet Cultura Națională, București, 1995.
- Mariposas en el agua: historia y simbolismo en el Papaloapan**, Luis Alberto Montero Garcia, Israel Sandre Osario, Jose Velasco Toro (coord.), Veracruz, Universidad Veracruzana, Veracruz, 2011.
- Matias** Alonso, Marco (comp.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (Siglos XVI-XX)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Mexico, 1994.
- Mauss**, Marcel; Henry, Hubert, *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, traducere de Gabriela Gavril, Editura Polirom, Iași, 1997.
- Mazilu**, Dan Horia, *O istorie a blestemului*, Editura Polirom, Iași, 2001.
- Mazilu**, Dan Horia, *Văduvele sau Despre istorie la feminin*, Editura Polirom, Iași, 2008.
- Meza** Gutiérrez, Arturo, *Cuauhpohualli: collar de turquesas engarzado con oro de Sol*, Ediciones Artesanales Malinalli. México, 1999.
- Meza** Gutiérrez, Arturo, *Mosaico de jade con reflejos de obsidiana. „Quetzalcoatl ... un acercamiento a la realidad”*, Consejo de la Ciudad de Morelia, Consejo Coordinador Empresarial del Estado de Michoacán A. C., El Diario Grande de Michoacán PROVINCIA, México, 2009.
- Mihăilescu**, Vintilă, *Antropologie: cinci introduceri*, Editura Polirom, Iași, 2009.
- Miller**, Mary Ellen, *Maya Art and Architecture*, Thames & Hudson Ltd, London, 1999.
- Milošević**, Nikola, *Eseuri de antropologie literară*, traducere din limba sârbă de Dorin Stoenescu, Editura Univers, București, 1983.
- Moctezuma**, Eduard Matos. *Muerte al filo de obsidiana: los nahuas frente a la muerte*, Fondo de Cultura Economica, México, D.F., 2008.
- Montes**, Marisela Hernandez, *La concepción de la muerte entre los otomíes y tepehuas serranos de la Huasteca Veracruzana: creencias y ritos funerarios, un estudio comparativo*, tesis, lic. en etnología. ENAH, 2002.
- Morin**, Edgar, *Mis demonios*, Editorial Kairos, Barcelona, 1994.
- Morretta**, Angelo, *Miturile vechilor civilizații mexicane: olmeci, teotihuacani, zapoteci, mayași, tolteci, azteci*, traducere de Viorica Alistar, București, Editura Tehnică, 1998.
- Newberg**, Andrew, d'Aquili, Eugene, Rause, Vince, traducere de Ramona Neacșa, *De ce nu dispare Dumnezeu: știința creierului și biologia credinței*, Curtea Veche Publishing, București, 2008.
- Nicolescu**, Basarab (ed.), *La confluența a două culturi: Lupasco astăzi: Lucrările colocviului Internațional UNESCO, 24 martie 2010*, Editura Curtea Veche Publishing, București, 2010.
- Nicolescu**, Basarab, *Noi, particula și lumea*, traducere de Vasile Sporici, Junimea, Iași, 2007.
- Nicolescu**, Basarab, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, traducere de Horia Mihail Vasilescu, Editura Polirom, Iași, 1999.

- Niculiță-Voronca**, Elena, *Datinile și credințele poporului român. Adunate și așezate în ordine mitologică*, Vol. I, Editura Saeculum Vizual, București, 2008.
- Oișteanu**, Andrei, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Editura Minerva, București, 1989.
- Olinescu**, Marcel, *Mitologie românească*, București, Editura 100+1 Gramar, 2004.
- Olteanu**, Antoaneta, *Mitologie comparată*, București, Editura Universității din București, 1997.
- Olteanu**, Antoaneta, *Reprezentări ale spațiului în credințele populare românești*, București, Paidea, 2009.
- Oltean**, Dan, *Religia dacilor*, Editura Saeculum I. O., București, 2008.
- Pamfilie**, Tudor, *Mitologie românească*, Editura ALL, București, 1997.
- Panea**, Nicolae, *Gramatica funerarului*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 2003.
- Panea**, Nicolae, *Folclor literar românesc: pâinea, vinul și sarea. Ospitalitatea și moartea*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 2005.
- Panea**, Nicolae, Fifor, Mihai, *Cartea românească a morții: o hermeneutică a textului ritual funerar*, Centru Județean al Creației Populare Mehedinți, Drobeta Turnu-Severin, 1998.
- Pantelimon**, Corina Bistriceanu, *Sacralitatea răului: studiu de sociologia tradiției*, Editura Lumea credinței, București, 2008.
- Papadima**, Ovidiu, *O viziune românească a lumii*, Editura SAECULUM I.O., București, 1995.
- Părinții Capadocieni*, Petre Semen, Liviu Petcu, Gheorghe Vlăduțescu (coord.), Editura Fundației Academice „AXIS”, Iași, 2009.
- Pârvan**, Vasile, *Dacia: civilizațiile antice din țările carpato-dunărene*, traducere de Radu Vulpe, ediția a 6-a, Editura 100+1 Gramar, București 2002.
- Peake**, Anthony, *Există viață după moarte?*, traducere din limba engleză de Justina Baradol, Editura Litera, București, 2009.
- Peters**, Francis E., *Termenii filozofiei grecești*, traducere din limba engleză de Drăgan Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1993.
- Petre**, Zoe, *Practica nemuririi: O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*, Editura Polirom, Iași, 2004.
- Pitarch**, Pedro Ramon, *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de la Cultura Economica, 1996.
- Pogorilovschi**, Ion, *Viziunea axială a lumii: De la fenomenul stâlpnic tradițional la Brâncuși*, Editura Vremea, București, 2001.
- Pop**, Dumitru, *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989.
- Popoiu**, Paula, *Etnologie*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2007.
- Rose**, Seraphim, *Sufletul după moarte*, traducere de Constantin Jinga, Editura Anastasia, București, 1996.

Rubén Vicente, Lara; Cortés Vicente, Emilio, *Voces indígenas contemporáneas: Pak'atamàx, Xtalakpastak'atk'an Xapayan ni xlakapu'atk'an Jamasapijnin Akxka', Lakachikàn*, SEC, Gobierno del Estado, Xalapa-Veracruz, México, 2005.

Rubio, Migel Angel, *La morada de los santos: Expresiones del culto religioso en el sur de Veracruz y en Tabasco*, Instituto Nacional Indigenista, Mexico, 1995.

Ruiz Mendez, Teresita de Jesus, *Ser curandero en Uruapan – Zamora*, El Colegio de Michoacán, Instituto Michoacano de Cultura, Michoacán, 2000.

Sahagún, Fray Bernardino, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 1969.

Sahagún, Fray Bernardino, *Istoria generală a lucrurilor din Noua Spanie*, traducere din limba spaniolă de Narcis Zărnescu, Editura Meridiane, București, 1989.

San Miguel Chiptik: *Testimonios de una comunidad tojolabal: San Miguel Ch'ib'it'ik ja'jastal'aytiki*, edición y comentarios por Carlos Lenkersdorf, Gemma van der Haar, Siglo Veintiuno Editores, Mexico, DF, 1998.

Sărbători și obiceiuri: răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. vol. I, Oltenia, Editura Enciclopedică, București, 2001.

Sărbători și obiceiuri: răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. vol. II, Banat, Crișana, Maramureș, Editura Enciclopedică, București, 2002.

Sărbători și obiceiuri: răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. vol.III, Transilvania, Editura Enciclopedică, București, 2003.

Sărbători și obiceiuri: răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român, vol. IV, Moldova, Editura Enciclopedică, București, 2004.

Sărbători și obiceiuri, răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. vol.V, Dobrogea, Muntenia, Editura Enciclopedică, București, 2009.

Scrima, André, *Timpul rugului aprins: maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, traducere de Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 2010.

Sîrbu, V., Florea, G., *Imaginar și imagine în Dacia preromană*, Editura Istros, Brăila, 1997.

Soustelle, Jacques, *Olmecii: cea mai veche civilizație a Mexicului*, traducere din limba franceză de Narcis Zărnescu, Editura Meridiane, București, 1982.

Souzenelle, Annick de, *Simbolismul corpului uman*, traducere de Margareta Gyurcsik, Editura Amacord, Timișoara, 1999.

Spence, Lewis, *Mituri precolumbiene: Mexic, America Centrală, Peru*, traducere din limba engleză de Mariana Buruiană, Editura Herald, București, 2011.

Stăniloae Dumitru, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae: convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu*, București, Editura Anastasia, 1992.

Studii și Cercetări, Muzeul Satului, București, 1971.

Șăineanu, Lazăr, *Studii folclorice: Cercetări în domeniul literaturii populare*, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu”, București, 2003.

Theodorescu, Răzvan, *Civilizația românilor între medieval și modern: orizontul imaginii: 1550 - 1800*, Princeps Edit, Iași, 2006.

Thompson, J. Eric S., *Historia y religión de los mayas*, traducție al spaniol por Félix Blanco, Siglo Veintiuno Editores, 1975.

Todorov, Tzvetan, *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, traducere de Magda Jeanrenaud, Institutul European, Iași, 1994.

Uzeta Iturbide, Jorge, *El camino de los santos: historia y logica cultural otomi en la Sierra Gorda guanajuatense*, El Colegio de Michoacán/Instituto Estatal de la Cultura del Estado de Guanajuato, Zamora, Michoacán, 2004.

Vasile cel Mare, Sfântul, *Epistole*, traducere din limba greacă de Pr.Teodor Bodagae, Editura Basilica, București, 2010.

Vasilescu, Virgil, *Semnele cerului: cultură si civilizatie carpatică*, Editura Arhetip, București, 1995.

Vazquez Salguero, David Eduard; Corral Bustos, Adriana, *Monumentos funerarios del cementerio del Saucito, San Luis Potosí, 1889-1916*, El Colegio de San Luis, Mexico, 2004.

Văduva, Ofelia, *Magia darului*, Editura Enciclopedică, București, 1997.

Vidas, Anath Ariel de, *El trueno ya no vive aquí: Representaciones de la marginalidad y construccion de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, Mexico)*, CIESAS: COLOSAN: CEMCA: IRD, México, 2003.

Villa Rojas, Alfonso, *Estudios etnograficos: Los mayas*, Universidad Nacional Autonoma de Mexico, Mexico D.F., 1995.

Vlăduțescu, Gheorghe, *Filosofia legendelor cosmogonice românești*, Editura Minerva, București, 1982.

Vlăduțescu, Gheorghe, *O istorie a ideilor filosofice*, Editura Științifică, București, 1990.

Vulcănescu, Mircea, *Dimensiunea românească a existenței*, vol.I, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, Editura Eminescu, București, 1996a.

Vulcănescu, Mircea, *Dimensiunea românească a existenței*, vol.II, *Chipuri spirituale*, Editura Eminescu, București, 1996b.

Vulcănescu, Mircea, *Dimensiunea românească a existenței*, vol.III, *Către ființa spiritualității românești*, Editura Eminescu, București, 1996c.

Westheim, Paul, *La calavera*, Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1983.

Williams Garcia, Roberto, *Danzas y adanzas*, tomo I, Editorial de Gobierno del Estado de Veracruz, 2007a.

Williams Garcia, Roberto, *Mitos tepehuas*. Consejo Veracruzano de Arte Popular, Xalapa, 2007b, p.36

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere de Alexandru Surdu, Humanitas, București, 1991.

Wunenburger, Jean-Jacques, *Filozofia imaginilor*, traducere de Muguraș Constantinescu, Editura Polirom, Iași, 2004.

Yalom, Irvin, *Privind soarele în față : Cum să înfrângem teroarea morții*, traducere de Ștefania Mihalache, Editura Velant, București, 2001

Yves-Leloup, Jean, *Profunzimile uitate ale creștinismului: Convorbiri cu Karin Andrea de Guise*, traducere de Gabriela Sandu, Curtea Veche Publishing, București, 2008.

Yves-Leloup, Jean. *A avea grijă de ființă: Filon și Terapeuții din Alexandria*, traducere de Roxana Miart, București: Elena Francisc Publishing, 2009.

Zamora Águila, Fernando, *Filosofía de la Imagen: lenguaje, imagen y representación*, UNAM, Mexico, 2007.

Zavala, Augustin Jacinto, *Mitologia y modernacion*, El Colegio de Michoacán, Michoacán, 1988.

Bibliografie secundară

Allan Poe, Edgar, *Misterul lui Marie Rogêt: schițe, nuvele, povestiri: 1843-1849*, traducere din limba engleză de Liviu Cotrău, Editura Polirom, Iași, 2008.

Antologia general de la poezia mexicana: De la epoca prehispanica a nuestros dias, Seleccion, prologo y notas de Juan Domingo Arguelles, Editorial Oceano de Mexico, Mexico, 2012.

Balade populare românești, ediție îngrijită de Ioan Datcu, Editura Albatros, București, 1977.

Bell, Julian, *Oglinda lumii: o nouă istorie a artei*, traducere de Bogdan Lepădatu și Tania Șiperco, Editura Vellant, București, 2007.

Bellatin, Mario, *Salon de frumusețe. Lecții pentru un iepure mort*, traducere din limba spaniolă de Ilinca Ilian, Editura Velant, București, 2009.

Cantemir, Dimitrie, *Cele mai frumoase pagini*, Editura Prometeu, București, 1993.

Călinescu, Matei, *Portretul lui M*, Editura Polirom, Iași, 2003.

Călinescu, Matei, *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*, Editura Polirom, Iași, 2004.

Crăciun, Gheorghe, *Trupul știe mai mult. Fals jurnal la PUPA RUSSA (1993- 2000)*, Editura Paralela 45, Pitești, 2006.

Creangă, Ion, *Opere*, vol.1, Editura Minerva, București, 1970.

Horia, Vintilă, *Dumnezeu s-a născut în exil*, Editura Europa, Craiova, 1990.

Leșe, Grigore, *Acum știu cine sunt*, Editura Humanitas, București, 2013.

Nicolescu, Basarab, *Ion Barbu. Cosmologia „Jocului secund”*, ediția a II-a, Editura Univers enciclopedic, București, 2004.

Omul de piatră. Basmele călătoriilor în timp, ediția a III-a, Editura Polirom, Iași, 2010.

Neagoe Basarab, domn al Țării Românești, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său, Teodosie*, traducere în limba română de prof.dr. G. Mihăilă, Editura Roza Vânturilor, București, 1996.

- Noica**, Constantin, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Humanitas, București, 2011.
- Noica**, Constantin, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, București, 1978.
- Oișteanu**, Andrei, *Narcotice în cultura română: istorie, religie și literatură*, Editura Polirom, Iași, 2010.
- Paler**, Octavian, *Caminante: jurnal (și contrajurnal) mexican*, Editura Eminescu, București, 1980.
- Paz**, Octavio; Medellin, Alfonso, *Magia de la Risa*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1997.
- Paz**, Octavio, *Piatra soarelui*, traducere din limba spaniolă de Darie Novăceanu, Editura Univers, 1983.
- Păcurariu**, Francisc, *Antologia literaturii precolumbiene*, Editura Univers, București, 1973.
- Rulfo**, Juan, *Pedro Paramo*, traducere din limba spaniolă de Ileana Scipione, Editura RAO, București, 2006.
- Sorescu**, Marin, *Romanul călătoriilor. Jurnal intim. Plimb cățelul pământului*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 2008.
- Șora**, Mihai, *Sarea pământului: cantată pe două voci despre rostul poetic*, Editura Cartea Românească, București, 1978.
- Teodorescu**, G. Dem., *Basme române*, ediție îngrijită de Stanca Fotino, Editura pentru Literatură, București, 1968.
- Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte: basme populare românești**, prefață de Virgiliu Ene, Editura Pentru Literatură, București, 1961.
- Ulian**, Petru, *Săpânța. Cimitirul vesel unde morții povestesc*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2005.

Reviste

- Arqueología Mexicana*, *El ciclo de la vida*, vol. X, no. 60, Editorial Raices, INAH, México, marzo-abril, 2003.
- Arqueología Mexicana. El culto a los ancestros en Mesoamerica*, Editorial Raices, INAH, México, vol.XVIII, no.106, 2010.
- Arqueologia Mexicana. Fauna. Imagenes de ayer y hoy*, edicion especial (E4), Mexico, 1999.
- Arqueología Mexicana*, Editorial Raices, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, D.F., Volumen VI, no. 34, 1998.
- Arqueología Mexicana, La muerte en el Mexico prehispanico*, volumen VII, numero 40, Editorial Raices, INAH, México, noviemvre-diciembre 1999.
- Arqueologia Mexicana, Los animales en el Mexico Prehispanico*, vol.VI, no.35, enero-febrero 1999.
- Arqueología Mexicana. Los dioses de Mesoamerica*, Vol. IV, numero 53, Editorial Raices, INAH, México, enero – febrero 1996.
- Arqueología Mexicana, Los dioses mayas*, vol. 15, no. 88, noviembre – diciembre, Editorial Raices, INAH, México, 2007.
- Arqueología Mexicana. Los tarascos*, vol.IV, no.19, Editorial Raices, INAH, México mayo-junio 1996.

Arqueología Mexicana. Mitos de la creation, vol. X, num.56, Editorial Raices, INAH, México, julio-agosto 2002.

Arqueología Mexicana. Ritos del Mexico prehispanico, Vol. VI, numero 34, Editorial Raices, INAH, México, noviembre – diciembre de 1998.

Arqueología Mexicana. Edición especial, no. 22, 2006.

Arqueología Mexicana. Edición especial: *La religión mexicana. Catalogo de dioses*, no.30, abril 2009.

Art FMR, tome I, Antichità A.C., Franco Maria Ricci (ed.), Milano, 1991.

Artes de México, Elogio del cuerpo mesoamericano, revista-libro, Instituto Nacional de Antropología e Historia, no. 69, México, 2004.

Artes de México, Muerte azteca-mexica, revista-libro, revista-libro, Instituto Nacional de Antropología e Historia, no. 96, 2009.

Buletinul Bibliotecilor din Franța: Bibliotecă, formare, inserție (Bulletin des bibliothèques de France) nr. 2, 2009.

Caiete de antropologie istorică, anul III, nr. 1-2 (5-6), ianuarie-decembrie 2004.

Cultura, Anul X, nr.6 (504), 19 februarie 2015.

Estudios de Cultura Náhuatl, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, vol.27, 1997.

Estudios de Cultura Náhuatl, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 43, enero-junio 2012.

Estudios Sociologicos, XXV, 74, Mexico, 2007.

Hermeneia, revista de studii și cercetări hermeneutice, Artă și interpretare, nr. 7, Editura Fundației Academiei AXIS, Iași, 2007.

La Palabra y el Hombre, no. 130, Universidad Veracruzana, Xalapa, abril-junio 2004.

Relaciones, 137, vol. XXXV, *Entre andamios. Ética y objetividad en las ciencias sociales*, invierno 2014.

Tramas. Subjectividad y procesos sociales. Pensamiento magico e imaginacion colectiva. Universidad Autonoma Metropolitana, Mexico, no.4, junio, 1994

Veracruz: fiesta viva. tomo I, septiembre-enero 2012.

Verso, anul 6, numărul 100, Fundația pentru Studii Europene Ideea Europeană, Cluj-Napoca, septembrie – noiembrie 2011.

VOX LIBRI: revista Bibliotecii Județene „Ovidiu Densușianu”, An IV, nr. 1-2, Hunedoara – Deva, primăvara-vara 2008.

Surse electronice

Aslam, Constantin, *Modele de investigație ontologică. O perspectivă istorică și sistematică*, București, UNAB, 2006, http://www.caslam.ro/docs/curs_filosofie.pdf, consultat în data de 6 noiembrie 2013

Codexurile prehispanice

<http://www.famsi.org>, consultat în data de 25 decembrie 2013.

Broda, Johanna, *Los muertos y el ciclo agrícola en la cosmovisión mesoamericana: una perspectiva histórica y comparativa*,

http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/csociales/imagen_muerte/sigloxx.pdf, consultat în data de 24 iunie 2012.

Carrasco M., Iván, *La antropología poética como mutación disciplinaria*, http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132003003800001, consultată în data de 19 februarie 2012.

Constantinescu, Muguraș, „Jean-Jacques Wunenburger: Prea multe imaginiucid imaginația”,

http://www.romlit.ro/jean-jacques_wunenburger__prea_multe_imagini_ucid_imaginaia?makePrintable=1, consultat 23 mai 2010

Dicționar explicativ al limbii române, <http://dexonline.ro/definitie/muri>, consultat în data de 29 iulie 2013.

Dezbaterile Phantasma: *Cosmodernitatea sau provocările unui concept transdisciplinar*,

<http://phantasma.lett.ubbcluj.ro/?p=3363>, consultat 8 iulie 2014.

Diccionario nahuatl – español, <http://aulex.org/nah-es/>, consultat în data de 4 ianuarie 2013

Johansson, Patrick, *Historia y mito: la „verdadera” muerte de Moctezuma II*,

http://132.247.1.5/revista/revistaum/ojs_rum/files/journals/1/articles/14742/public/14742-20140-1-PB.pdf, consultat în data de 24 august 2013.

Johansson, Patrick, *La redencion sacrificial del envejecimiento en la fiesta de Tititl*,

<http://www.ejournal.unam.mx/ecn/ecnahuatl33/ECN03305.pdf> p.59, consultat în data de 16 mai 2013.

Johansson, Patrick, *Miquiztlatzontequiliztli. La muerte como punición o redención de una falta*,

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn41/844.pdf>, consultat în data de 29 decembrie 2014.

<http://www.liminality.org/about/whatisliminality/>, consultat în data de 17 iulie 2013.

http://mircia.ro/?page_id=222, consultat în data de 3 iulie 2013.

Mujica J, Arturo S., „Frente al espejo: Una aproximación a las obras *Autorretrato* (1926), *Las dos Fridas* (1939) y *La Venadita* (1946) de Frida Kahlo”. In: *Revista de Investigación* vol.34 no.69, Caracas abr. 2010,

http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1010-29142010000100005&lng=pt&nrm=iso, consultat în data de 14 decembrie 2014.

„**Museo** de Antropología, escenario de la judea cora”,

<http://www.inah.gob.mx/boletines/248-museos/6184-museo-de-antropologia-escenario-de-la-judea-cora>, consultat în data de 1 septembrie 2013.

Papadima, Ovidiu, *Înțelesuri vechi și nouă*,

http://documente.bcuculuj.ro/web/bibdgit/periodice/gandromanesc/1937/BCUCLUJ_FP_BALP73_1937_005_008_010.pdf, consultat în data de 23 noiembrie 2013.

Perez, Alberto Amador Adam, *El triunfo del demiurgo: Acerca de „Muerte sin fin” de Jose Gorostiza*, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36907707>, consultat în data de 18 iulie 2013.

Reyes, Karina de la Paz, „La evangelización en la Conquista es una fantasía: Báez-Jorge”, <http://www.uv.mx/noticias/2013/04/29/la-evangelizacion-en-la-conquista-es-una-fantasia-baez-jorge/>, consultat în data de 12 iulie 2014.

„**XEETCH**. La cuaresma en el pueblo indígena mayo de Sonora”, http://www.cdi.gob.mx/audio_cdi/santa-mp3/xeetch_cuaresma_pueblo_mayo.mp3, consultado 21 de julio 2012

Zarojanu, Tudor Călin, „Basarab Nicolescu - *Esențial este să-ți găsești locul pe acest Pământ*”, *Romania literara*, nr.12, 2010, http://www.romlit.ro/basarab_nicolescu_-_esențial_este_să-ți_găsești_locul_pe_acest_pământ, consultat 19 aprilie 2013.

Materiale audio-video

Braojos, Ricardo (regia); Llaca Esteban de, Acuña, Fernando, Ortega, Rafael (fotografia), *Animecha Kejtsitacua. Ofrenda para las ánimas*, Rusticas Producciones de Bramaro Films, Zirahuen, Mexico, 1998.

Barnabei, Tullio (regia); Riley, Luisa (scenariu), Matteo, Diana (fotografia), *Aguas sagradas: una exploración por cenotes y ríos subterráneos del mundo maya*, INAH și IMCIME, 41 min., 1993.

Davidoff, Alberto (regia), *Tula: espejo del cielo*, Mexico, 47 min., 2003.

Echevarría, Nicolás (regia), Echevarria, Nicolas; Sheridan, Guillermo (scenariul), inspirat din *Naufragios* de Alvar Núñez, Navarro, Guillermo (fotografie), Instituto Mexicano de Cinematografía (IMCINE), Fondo de Fomento a la Calidad Cinematográfica, Gobierno del Estado de Coahuila, Gobierno del Estado de Nayarit, Grupo Alicia, Iguana Producciones [México]; *Cabeza de Vaca*, 112 min., 1990.

Gavaldón, Roberto (regia), Carballido, Emilio; Gavaldón, Roberto (scenariu inspirat după o poveste de Bruno Traves), Figueroa, Gabriel (fotografia), *Macario*, CLASA Films Mundiales, Mexico, 90 min., 1959

Gheorghică, Cornel (regizor), Mihali, Nicu; Oprina, Giani; Balint, Geo; Mircea, Tudor (fotografie), *Brassy Bands*, România/Franța, 52 min., 2007.

Gheorghică, Cornel (regia), *Masquerade*, 52 min., Franța, România, 2011.

Moctezuma, Eduardo Matos, voz de A. Molina, C. Obregón, J.H. Robles, E. Velazco ; música de A. Zepeda, *El rostro de la muerte entre los nahuas*, UNAM, Mexico, 1994.

Rodríguez, Ismael (regia), Rodríguez, Ismael; Garibay, Rodrigo; Orona, Vicente (scenariul) după *La mayordomía* de Rogelio Barriga Rivas, Figueroa, Gabriel (fotografia) *Animas Trujano*, regia Azteca Films Inc. / United Artists, Mexico, 100 min. 1961.

Stresser-Péan, Guy; **Stresser-Péan**, Claude (regia), Stresser-Péan, Claude (fotografia), *La fiesta del maíz*, Fondo de Cultura Económica; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 2011.

Tajonar, Hector (regia), *México en la obra de Octavio Paz, El laberinto de la soledad, Mesoamérica y la Nueva España*, Mexico, 110 min., 1988.

Cursuri de specialitate

Miquiztli. La muerte en el mundo náhuatl prehispánico, Patrick Johansson, Universidad Nacional Autonoma de Mexico, Ciudad de Mexico, 4 mai – 22 iunie 2012.

Curs de limbă și filosofie nahuatl, José Islas Hernández, Xalapa (Veracruz), mai - iunie 2012.

Curs de limbă nahuatl, Isaura Rodriguez, *Antropologie lingvistică*, iunie – iulie 2012.

Comunicări și conferințe

1. 31 ianuarie 2013, conferința *Continuitate și creativitate ritualică: Mexic și România*, în cadrul mesei rotunde „Mexic: istoria, arhitectura și cultura populară”, alături de antropologul Vintilă Mihăilescu. Organizatori: Ambasada Mexicului în România, Muzeul Național al Țăranului Român, Facultatea de Sociologie (Universitatea SNSPA).
2. 4 noiembrie 2013, *Ceremonii prehispanice în Mexicul actual: Ziua Morților*, conferință susținută în cadrul evenimentului *Altar-omagiu dedicat artistului mexican Jose Guadalupe Posada*, organizat de Ambasada Mexicului în România, Biblioteca Metropolitană București.
3. 17 aprilie 2010, *Cosmodernitate și ritual*, comunicare susținută în cadrul Școlii de vară Interacțiunea între știință, spiritualitate, artă și societate - Aspecte transdisciplinare, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

Publicații

The Pre-Christian Thanatological Representations in Romanian and Mexican Cultures, Transdisciplinary Studies: Science, Spirituality, no.2, Editura Curtea Veche, București, 2011, pp. 71-82.

Suntem ceea ce semănăm. În căutarea cerbului albastru, Revista *Cultura*, Serie nouă, Anul X, nr. 6 (504), 19 februarie 2015, pp. 16-17.

De la codexurile prehispanice la gravurile inspirate de poeme, Revista Studii de Biblioteconomie și Știința Informării/Library and Information Science Research, nr.19/2015 (aprobat spre publicare, în curs de apariție)

Las representaciones de la dualidad en los libros de Carlos Castaneda,

http://ciret-transdisciplinarity.org/ARTICLES/liste_articles.php (în curs de apariție)

Anexe

1. Glosar de termeni în limbile greacă, huichol, latină, maya, nahuatl, spaniolă, tzetzel, zapotecă

1.1 Termeni în limba greacă

ἀγών – agon – luptă, înfruntare

ἀληθεια – aletheia – adevăr sau „scoaterea din ascundere”

ἁμαρτία – hamartia – greșeală sau eroare tragică (Artistotel), derivat din ἁμαρτάνειν – hamartánein – a rata ținta

ἀνατομία derivat din ἀνατέμνειν – anatomía, anatémnein- a tăia, a diseca

ἄνθρωπος – anthropos – ființa umană

ἐνθουσιασμός – enthousiasmos – entuziasm, a purta un zeu în interior

ἐπηκόοις – epekooi – ajutor, ascultător

ἐποχή – epokhē – oprire, reținere, (fil.) suspendarea (pre)judecății

ἐρμηνεύς – hermeneus - interpret

ἔσχατον - eschaton – ultimul, referindu-se la epoca din urmă a umanității

ἔκστασις – extasis – deplasare, strămutare, ieșire din sine

γνῶθι σεαυτόν - gnóthi seautón – cunoaște-te pe tine însuși

κάθαρσις – catharsis – eliberare, purificare de pasiuni (prin intermediul artei) în sensul dat de Aristotel în „Poetica”

κοιμητήριον – koimeterion – locul de odihnă

κρίσις – krisis – judecată, separare, alegere, desprindere

μῦθος – muthos – cuvânt, poveste

μῦσθειον – musteion – a închide ochii

νεόφυτος – neophytos - „iarbă nouă”, neofit

ληθε – lethe – uitare, ascundere

παράστασις – parastasis, provine din παρίστημι, parastemi – a sta lângă cineva

φάρμακον – pharmacon – leac, venin

σύμβολον – symbolon – simbol, „semn de recunoaștere”, provine de la συμβολήν, - symbolein - a așeza împreună

Τριτοπάτορες – tritopatores – strămoșii neamului/ ai comunității

1.2. Termeni în limba huichol

hikuri - peyote

iyari – suflet

mara'akame – călăuză spirituală

nierika – lumea strămoșilor

tukari – zi, lumină

tikari – noapte, întuneric

1.3. Termeni în limba latină

actuar – provine de la verbul actuaire – a mișca, a acționa

complicatio - înfășurare

explicatio – desfășurare

expressio – provine de la verbul expressum – a scoate presiunea din exterior, expresie

neniae – cântece funerare. Nenia Dea – divinitate romană a lamentației din cadrul cultului funerar

reflectus – a împături, a îndoi, a dubla

rostrum – cioc, chip

spiritus – respirație, suflare

1.4. Termeni în limba mayașă

Bolon Tiku – Stăpânii Lumii de dincolo, ai Timpului și ai Destinului

Caculhá Huracan („Fulgerul unui singur picior”), Chipi- Caculhá („Cel mai mic fulger”), Raxá - Caculhá („Prea-frumosul fulger”)– cele trei entități care formează împreună Inima Cerului

Camazotz – divinitatea-liliac, asociat nopții și introspecției

Chaac – energia ploii, corespondent al lui Pitao Cocijo din cultura zapotecă și al lui Tlaloc, din cultura nahuatl; divinitate „împătrită”: Chac xib Chaac - roșul și estul; Cxac xib Chaac - albul și nordul; Ex xib Chaac - negrul și vestul; Can xib Chac - galbenul și sudul.

Chichen-Itza – izvorul neamului itza

Chilam Balam – „Sacerdotul-jaguar”, titlul uneia dintre cărțile de secol XVI, redactată în limba maya

Gucumatz – corepondentul lui Quetzalcoatl, Șarpele cu Pene, unul dintre creatorii omului, în dualitate cu Tepeu.

Hun Hunahpu și Vucub Hunahpu – frații care au coborât în lumea de dincolo unde au fost osândiți.

Hurakan – Inima Cerului, divinitate a focului, având un singur picior

Ik – vânt, vârtej

Itzamna – esență divină a soarelui, principiu creator al mitologiei maya, în dualitate cu Ixchel, divinitate a Lunii.

Ixchel – divinitate a lunii și a iubirii, dualitatea divinității solare.

kuhul ajaw – conducător

Kukulcan – Șarpele cu pene

Popol Vuh – Cartea sfaturilor populației quiche

sak nik nahal – conștiința transparentă a înfloririi

taqsjoyut – divinitate a focului

Tepeu – divinitate a cerului

uayeb – cinci zile nefaste corespondente *nemontemi*.

waybil – loc de odihnă

Xibalba – locul ascuns, tărâmul lumii de dincolo

yaxche - copacul Ceiba

1.5. Termeni în limba nahuatl

achichilyahuatl – porumb roșu

acocilli – specie de creveți

akochistlimikki – priveghi, veghea morților

amatl – copac pe lemnul căruia se pictează în Mexic, obicei originar în perioada prehispanică, materialul este cunoscut ca „papel amate”.

Apanohuayan – locul unde trebuie traversată o apă, desemna primul nivel către lumea de dincolo

Atamalqualiztli – sărbătoarea renovării porumbului, când se pregăteau „tamales de apă” (atl – apă, tamalli - tamal)

atecocoli – cochilie folosită ca instrument muzical în cadrul ceremoniilor de origine prehispanică

atl – apă, al nouălea simbol al lunii prehispanice de 20 de zile

atlachinoli – „apă arsă”, dualitatea apă și foc

atolli - băutură dulce de origine prehispanică preparată din porumb, în spaniolă *atole*

axkan-nikanka – „aici și acum”, formulă ceremonială cu care se inițiază invocarea celor șapte direcții

axocopa – plantă folosită la decorarea intrărilor și altarelor și pentru călătoria ultimă a mortului.

ayakaxtli - instrument ritualic realizat din tărtăcuțele jicara, învelișul fructului jícaro, amintind, potrivit măștrilor tradiției, de capul decapitat al lui Hunahpu.

Ayocuan Cuetzpaltzin – cunoscut drept „Înțeleptul, Vulturul Alb”, poet din perioada prehispanică

ayoyotes – instrument de percuție realizat din semințele arborelui ayoyote, folosite în jurul încheieturilor de la mâini și a tibiilor pentru ca, în momentul mișcării, să scoată sunetele armonioase plăcute esențelor divine și spiritelor strămoșilor, sunete asociate picăturile de ploaie.

aztli – instrument, unealtă

ce – unu, unitatea

Cehuecáyan - locul unde cade zăpada, alt nume dat celui de-al patrulea nivel către Mictlan fiind Itzehecéyan

cempoalxochitl – floarea cu 20 de petale, floare folosită ca ofrandă adusă strămoșilor și lui Mictlantecuhtli

cenyahuitl – porumb albastru

chalchihuitl – jad, piatra verde asociată apei și fertilității

chantico – locul unde se află vatra (*chantli* este vatră, *ihitic* înăuntru, *co* este denotativ pentru loc)

Chicuace Tecpatl – 6 cremene

Chiltzinacani Ohtli – Liliacul Roșu al Drumului (*chiltic* – roșu, *tzinacantli* – liliac, *ohtli* - drum)

Chiconahuiquiahui – 9 ploaie (*chicnahui* – nouă, *quiahuitl* - ploaie)

chiltic - roșu

chichiltic – roșu aprins

chimalli – scut

cihuateteo – femeie divină (*cihuatl* – femeie, *teotl* – particulă ce desemnează esența sau energia divină, fără a avea sensul de zeitate/ zeu cum a fost tradusă de călugării spanioli)

Cipactli – caiman, primul semn din veintena prehispanică

coatl – șarpe, al cincilea semn din luna prehispanică

Coatlicue – Purtătoarea fustei de șerpi, sugerând energia pământului

cochmiqui -a dormi, a vedea printre vise

colotle- coșuri cilindrice

comalli – disc de lut ce se folosește pentru coacerea alimentelor.

concheros – numelui grupului de dans organizat potrivit unei ierarhii ritualice (căpitan, sergenți, malinche) provinde de la *concha*, carapacea animalului armadillo (tatu) folosită pentru a acoperi instrumentul de coarde, mandolina conchera; concheros sunt păstrătorii obiceiurilor și sărbătorilor prehispanice - după momentul întâlnirii popoarelor (dat fiind și numele „danza de la conquista”) – pe care le-au organizat timp de mai bine de 300 de ani, utilizând imagini religioase specifice catolicismului și instrumente muzicale europene; concheros se diferențiază de grupurile de dans mexica sau azteca-chichimeca, acestea din urmă cunoscând o mișcare puternică în anii '80 (*mexicayotl* în Zocalo), revendicând locul tradiției prehispanice în spațiul tradițional mexican.

copalli – rășina copacilor arsă ca ofrandă în cadrul ceremoniilor și ritualurilor.

copilli - coroană de pene

cotontle – obiect de îmbrăcăminte feminin

coxcapetlatl - pectoral

Coyolxauhqui – cea împodobită cu clopoței, esența divină a Lunii

coztic - galben

cozticentli – porumb galben

cueitl - fustă

Huehuateotl – venerabila esență divină a focului

huehuetl – „bătrânul, vechiul”, toabă verticală de origine prehispanică, realizată din lemnul copacului ahuehuetl pe care se sculptează imagini sacre.

huehuetlahtolli – cuvântul vechi, cuvântul înțelept, desemnează sfaturile bătrânilor

uetska – a râde

huexolotl - curcanul

huey miccailhuatl – Sărbătoarea mare a morților

huipilli – obiect de îmbrăcăminte feminin de origine prehispanică, brodată la baza gâtului

Huitzilopochtli – colibri de partea stângă

Ihiyotl – una dintre cele trei suflete atribuite de azteci ființei umane localizat în ficat

ilnamiqui – a-și aminti

in ixtli in yollotl – chip și inimă

In xochitl in cuicatl – floare și cântec, sintagmă ce definea poezia

Itzehecayan – locul vântului de obsidian, al patrulea nivel pe care sufletul îl străbate spre lumea de dincolo, Mictlan.

ixcuaimecatl – panglică ce acoperă fruntea dansatorului (*ixtli* – chip, *cuai* – frunte, *mecatl* – panglică)

ixhuetzquiliztli - surâs

ixiptla - imagine

izcalli – ultima lună a calendarului aztec, sugerând renașterea.

Iztakoliuhki – cuțit curbat

maxtle – obiecte de vestimentație folosit de bărbați în perioada prehispanică

Miccailhuitl (micca – moarte, morți; ihuitl – zi, sărbătoare) – sărbătoarea morților

Miccailhuitontli – Sărbătoarea mică a morților

macuilli - cinci

Mictlan – locul transformării prin intermediul odihnei

mexica – denumire dată aztecilor în timpul peregrinării, fondatori ai Tenochtitlanului

Mexicayotl – esența cunoașterii ancentrale aztece

Mexico – buricul sau centrul lunii (Me(ztli) - lună, xictli- buric, co – denominativ pentru loc)

Metztli - luna

Mikkapantli –emblema morții

mikkatepetlakali - înmormântare

miquiliztli – moarte (transformare prin intermediul odihnei)

mocuepa – a transforma

mollicaxtli – mojar

nahui - patru

namiqui – întâlnire

Nauhyotecuhtli Nappatecuhtli Tlaloc – Stăpânul împătrit, De patru ori Stăpân Tlaloc

nechicoa – a aduna, a strânge la un loc

neltiliztli –adevărul ca întemeiere

neneukayotl - identitate

nepantla - mijloc

ocelotl – jaguar de dimensiuni mai mici, specific continentului american

ochpaniztli – a unsprezecea lună a calendarului aztec

ollin – mișcare, al 17-lea semn din luna prehispanică

omaxalli - răspântia

ome – doi

Ometeotl – esența dualității în lume

omitl - oase

onepanco - intersecția

panhuehuetl – toבă de origine prehispanică

pantli – stindard, zid

pepena – a strânge

petatl -rogojină

popoxcomitl – recipient din lut folosit pentru tămâiere/sahumare în cadrul ritualurilor și ceremoniilor prehispanice

pulque – băutură alcoolică de origine prehispanică obținută prin fermentarea maguey-ului

Quecholli – a paisprezecea lună a calendarului aztec

Quetzalcoatl – Șarpele cu pene sau Vibrația frumoasă

quetzalcopilli – coroana prețioasă de pene

Quetzalpapalotl- Fluturile quetzal

quexquemitl – obiect de vestimentație tradițională de origine prehispanică îmbrăcată de femei, bluză mai lungă terminată în formă de triunghi

quimiloa – a înveli

Tamalli –învelit, *tamal* – mâncare preparată din aluat din cocă de porumb și carne, învelite în foi de porumb.

Temazcalli – casa de aburi

Temiminalóyan – locul săgeților, al șaselea nivel în drumul spre lumea de dincolo

Tenochtitlan – locul unde abundă tuna de piatră, capitala imperiului aztec

teocalli – casa înțelepciunii și a esențelor divine

Teyollocualóyan – locul unde este devorată inima, al șaptelea nivel către lumea de dincolo

Teoyaomiqui – esența divină a războinicilor ce mor pe câmpul de luptă

Tepeilhuitl – sărbătoarea fertilității dealurilor

tepetlacalli –ladă ceremonială unde erau păstrate ofrandele către zei și strămoși

Tepetl Monamictla – locul dealurilor ce se lovesc între ei, al doilea nivel către lumea de dincolo

teponaxtli – tobă ceremonială orizontală de origine prehispanică, sculptată cu imagini sacre

tequezquite - cuvânt nahuatl format din tetl și quixquitl, însemnând „piatră înflorită” sau „ce iese singură” – sarea minerală.

teyolia – unul dintre cele trei suflete atribuite de azteci ființei umane, localizat în inimă

Tezcatlipoca – oglinda fumegândă, esență divină relaționată cu nordul, introspecția.

Tezcatlipoca Ixquimilli – ipostază a lui Tezcatlipoca reprezentat în codexuri legat la ochi, simbol al introspecției și cunoașterii de sine-

tianguis – târg de origine prehispanică

tilmatli – obiect de vestimentație folosit de bărbați. „amarre de tilma”, „legarea tilmei” sugera nunta prehispanică prin care cei doi se uneau în cadrul unei ceremonii prin nodul simbolic al tilmei.

Tlacaxipehualiztli – sărbătoare dedicată lui Xipe Totec, în cadrul căreia pielea jupuită a prizonierilor era îmbrăcată de preotul ce oficia această sărbătoare. În ciuda acestei interpretări occidentale, ceea ce primează aici este ritualul schimbării pielii, în sensul renovării și al regenerării

tlacuilli – pictorul codexurilor

tlahtoamatl – codex, cuvânt format din *tlaholi* – cuvânt și *amatl* – un tip de hârtie obținută din fibrele vegetale ale copacilor amatl)

tlahtolnamiqui - a sfătui

Tlaltecuhтли – Stăpânul pământului, în dualitate cu Tlalcihuatl sau Cipactli, Pământul-Mamă

tlalticpac – tot ceea ce se află deasupra pământului, reprezintă unul dintre nivelurile structurii lumii prehispanice, alături de cele 13 niveluri ale lumii văzduhului și cele nouă niveluri ale lumii de dincolo

Tlamatini - înțeleptul

tlamatqui - cunoașterea

tlanamiqui – a acorda

tlanamiquilistli – ofrandă de copal, apă și floarea morților

tlapitzalli – flaut de origine prehispanică

tlatoani – conducător

Tlazolteotl – cea care generează prin intermediul iubirii

tlawepalistli - transformare

tlazojkamati – mulțumesc. Senka tlazojkamati – mulțumesc foarte mult

tlecuilli – vatra focului

tliltic - negru

Tloque Nahuaque – cel apropiat și cel care apropie

tona - căldură

tonalamatl – rânduiala destinelor

tonalpohualli – rânduiala zilelor și al sărbătorilor calendaristice în viziunea prehispanică

tonalli - zi

Tonatiuh – energia soarelui

topan – nivelul de deasupra al lumii

tortillas – aliment preparat din cocă de porumb ce se obține după un proces de *nixtamalización*, prin care porumbul se lasă o noapte în apă cu puțin var pentru activarea substanțelor nutritive pentru ca ulterior să se macine. Din coca astfel obținută, se fac turtițe care se pregătesc pe comal.

Toxcatl – sărbătoare dedicată lui Tezcatlipoca

toxilmolpilia – ritual dedicat legăturii anilor după împlinirea unei perioade de 52 de ani

tzompantli – zid de crani; așezarea craniilor pe rânduri suprapuse, formând un zid (tzontli – craniu, pantli – zid)

Xalitic – cartier în Xalapa unde sunt organizate ceremonii și ritualuri, dansuri de origine prehispanică de către grupul de dans azteca-chichimeca Ce Acatl Xalitic

ximiximati – cunoaște-te pe tine însuși

Xipe Totec – Domnul Descărnării, simbol al refacerii, reînnoirii, renovării ființei și lumii.

Xiuhtecuhtli – Stăpânul timpului și al centralității

xochitl – semnul „floare”, ultimul semn din luna prehispanică de 20 de zile, simbolizând împlinirea, frumusețea interioară a omului și a lucrurilor desăvârșite.

xochicozcatl – colier de flori

xochitlatolli – cuvântul *înflorit*, rostit din inimă

xochitlatlis – ceremonie dedicată Pământului-Mamă prin care se arată recunoștința prin realizarea unei gropi ritualice în care se așează ofrandă de mâncare, băutură, flori, copal;

ceremoniile xochitlalis din Sierra de Zongolica și din alte părți ale Mexicului se desfășoară încă în interiorul peșterilor.

Xolotl – relaționat cu geamănul, dublul, animalul însoțitor.

xoloitzcuintli – câine de origine prehispanică, însoțitor al sufletului în drumul său spre Mictlan

xonotli – alb

yeztli - sânge

Yoalli Ehecatl – Vântul nopții, o altă denumire sub care este cunoscut Codexul Borgia

Yolotecpatl – inimă de cremene

Yoltetzca – sămânța ce se reflectă în spirală

1.6. Termeni în limba otomi

Anma – variantă pentru *alma*, cuvânt în spaniolă ce desemnează sufletul

Hmuntate – esență divină a morții

Nana – mamă, doamnă

Nyoki – strămoși

Zi nana – venerabilă mamă

1.7. Termeni în limba spaniolă

Bajada Chica –Coborârea Mică

Bajada grande –Coborârea Mare

brasero – recipient de lut, vas în care se prepară focul ceremonial

champurau sau **champurrado** – băutură dulce din porumb (atole) la care se adaugă ciocolată și vanilie

cucharilla – cunoscută și ca *xolotl*, o plantă asociată soarelui, fertilității.

elotlaxcales sau **totopos** –tortillas crocante preparate pe comal, în special în Sierra de Zongolica

memelitas – tortillas de dimensiuni mai mari, umplute cu diferite ingrediente (brânză, fasole ș.a.)

novenario – perioada de nouă nopți de veghe și rugăciune, ulterioară înmormântării, sau care precede sărbătoarea sfântilor patroni ai comunității.

sahumar – „a tămâia”¹

Sahumerio – cățuie, recipient de jar pentru arderea copalului în cadrul ceremoniilor

tecojotes – în nahuatl texocotl, „fructul tare ca piatra”

Voladores – ritual de regenerare și renovare a timpului. În vârful unui stâlp înalt (*palo de los Voladores*) prevăzut cu o scară, se așează o bază din lemn la capetele căreia sunt legate corzile pe care coboară cei patru zburători, cu capul în jos, realizând 13 rotiri în ritmul cântecului ritual realizat de cel de-al cincilea zburător aflat în centrul bazei de lemn, simbolizând astfel numărul 52 (13x4), perioadă la finalul căreia se realiza Ceremonia Focului Nou.

1.8. Termeni în tzotzil, tzeltal

chanul – spiritul însoțitor

ch’ulel – sufletul omului și spiritul lucrurilor încărcate de sacralitate

Hanal Pixán – mâncarea ce se pregătește de Zilele Morților (Sk’in Ch’ulelal la tzeltal) pentru primirea sufletelor, în zona maya yucatană.

pixan – spiritul vital

wayjel – dublul, geamănul, corespondentul nagualului din zona nahuatl.

1.9. Termeni în zapotecă

Caqui-Xee – principiu creator al universului

Capijcha – energia soarelui

Pitao Cocijo – energia ploii

Pitao Cozana, Xonaxi Quecu- dualitatea creatoare

Am preferat folosirea verbului *sahumar* pentru a face diferența între tămâierea din cadrul slujbei catolice și, respectiv, ortodoxe, și cea tradițională prehispanică, a folosirii copalului.

2. Tabelul intervievaților citați în lucrare²

2.1. Maestri de tradiție

José **Ascencio** Islas Hernández, Xalapa, Veracruz.

Juvenal **Becerra** Herrera (Tata Juvenal), Querétaro.

Juan Manuel **Mota** Espejo (maestrul Yoltetezca), Ixhuatlancillo, Veracruz.

Miguel Ángel **Tepole** Rivera (maestrul Tepole), Ixhuatlancillo, Veracruz.

Maestrul **Tezcaocelotl** Nicasio, Ciudad de Mexico.

Yaohecatl, maestrul Grupului de dans de tradiție mexicoyotl Calpulli Metzcualo-Tonalyeztli, Ciudad de Mexico.

2.2. Interviuuri cu cercetători. Sesiuni de lucru

Prof. Univ.Dr. Constantin **Aslam**, profesor de filosofie la Universitatea Națională de Artă București, 18 februarie 2013 (interviu).

Dr. Félix **Báez-Jorge**, cercetător științific gradul I (*investigador de Tiempo Completo Titular C*), Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana, Xalapa (Veracruz), sesiuni de lucru (3- 15 octombrie 2012)

Dr. Patrick **Johansson**, cercetător științific gradul I (*investigador de Tiempo Completo Titular C*) Universidad Nacional Autonoma de Mexico, Ciudad de Mexico, 13 noiembrie 2012 (interviu).

Dr. Ion **Ghinoiu**, 26 februarie 2014, Institutul de Etnografie și Folclor, București (interviu)

2.3. Persoanele intervievate în ordinea alfabetică

Lina Marina **Acevedo** Santiago, 24 de ani, Huatusco, Veracruz.

Zulma **Amador**, 41 de ani, Xalapa, Veracruz.

Rebeca **Balderas**, 40 de ani, Orizaba, Veracruz.

Leticia **Bravo** Reyes, 49 de ani, Xalapa, Veracruz.

Teodoro **Carril** López, Nayarit.

Isabel **Castillo**, 49 de ani, Xalapa, Veracruz

José Raúl **Contreras** López, 52 de ani, Xalapa, Veracruz.

Alberto **Contreras** Torres, 78 de ani, Jalcomulco, Veracruz.

Eva Margarita **Cruz** Maldonado, 40 de ani, Orizaba, Veracruz.

Rodrigo **Cruz** Mendoza, 62 de ani, Orizaba, Veracruz.

² Vârsta intervievaților corespunde momentului intervieării.

Carlos Manuel **Cruz** Meza, 39 de ani, Xalapa, Veracruz

Antonio **Cruz** Soto, 60 de ani, Xalapa, Veracruz.

Simon **Cuevas** Terres, 58 de ani, San Mateo Yetla, Oaxaca.

Maria Elena, 86 de ani, Albești (jud.Vaslui).

Rebeca Elizabet **Flores** Cervantes, Pastor, Primera Iglesia del Nazareno, Xalapa, Veracruz.

Mary **Garcia**, 42 de ani, Banderilla, Veracruz.

Brenda **Gonzalez** Rico, 36 de ani, Mendoza, Veracruz.

Isaac Antonio **Gutiérrez** Bonilla, n. Xalapa, Veracruz.

Tetra **Gutiérrez** Cueya, 45 de ani, Santa Maria Tlatetla, Jalcomulco, Veracruz.

Jorge **Hernández**, 52 de ani, Chiltoyac, Veracruz.

Joel **Hernández** Contreras, 24 de ani, Jalcomulco, Veracruz.

Gabriel **Hernandez** Argüellez, Naolinco, Veracruz

Violeta **Hernández** Contreras, 59 de ani, Xalapa

Belinda **Hernández** García, Xico, Veracruz.

Guillermo **Hernández** Oliva, Naolinco, Veracruz

Cesar **Idefonso** Barbosa Balderas, 20 de ani, Orizaba.

Delfino **Istla** Castañeda, Jalcomulco, Veracruz.

Jordan **Ixmatlahua**, 58 de ani, Tequila, Veracruz.

Cenaida **Jimenez** Flores, 71 de ani, San Bartolo, Cuenca de Papaloapan, Oaxaca

Maria Fernanda **Jiménez** Millán, 28 de ani (n. Guadalajara, Jalisco), Veracruz.

Curandera **Josefina**, Santa Ana, Atzacan, Veracruz.

Evelia **Laurido** Jimenez, 59 de ani, San Bartolo, Cuenca de Papaloapan, Oaxaca.

Juan **Lopez** Velasco, Naolinco, Veracruz.

Joel **Lopez** Xalamihua, 25 de ani, Orizaba, Veracruz.

Leticia **Maldonado** Ferreira, 62 de ani, Orizaba, Veracruz.

Libia **Maldonado** Ferreira, 55 de ani, Rio Blanco, Veracruz.

Maria del Carmen **Maldonado** Ferreira, 65 de ani, Rio Blanco, Veracruz.

Maria **Marrero** Berbel, San Mateo, Oaxaca.

Niculina **Marcu**, 45 de ani, Văceni, jud. Teleorman.

Ana Rosa **Martinez**, 61 de ani, Xico, Veracruz.

Arturo **Mayoral**, 60 ani, Orizaba, Veracruz.

Maria Teresa **Monroy** Montiel (Cuauhyeliztli), 50 de ani, Xalapa, Veracruz

Carlos Andres **Moreno**, 36 de ani, Xalapa, Veracruz.

Mihaela **Nițu**, 47 de ani. București, România.

Frigoríei **Ortega**, 76 de ani, San Miguel Aguasuelos, Veracruz.

Sergio T. **Pacheco**, 39 de ani, Tequila, Veracruz.

Cristina **Parras**, 36 de ani, Jalcomulco, Veracruz

Dalia Edith **Pérez** Castañeda, , Xalapa, Veracruz.

Pochteca, 28 de ani, Xalapa, Veracruz.

Irma **Ramirez y Alvarez**, 55 ani, Misantla, Veracruz.

María Aurelia **Rangel Viuda de Velasco**, 101 ani, Rio Blanco, Veracruz.

Carrina **Rosas** Alarcon, 30 de ani, Chiltoyac, Veracruz.

Víctor **Rosas** Carrillo, 56 de ani, Chiltoyac, Veracruz.

Felipe **Salas** Ramírez, huesero, Xalapa, Veracruz.

Rosario **Sanchez**, 55 de ani, Naolinco, Veracruz.

Mario **Sánchez** Villa, 39 de ani, Xalapa, Veracruz.

Ileana S., 34 de ani, București.

Carlos **Texon**, 67 de ani, Xalapa, Veracruz.

Guillermo Irvin **Vazquez** Sanchez, La Mesa de Cristo de Buen Viaje, 26 de ani, Antigua Veracruz.

Leonardo **Velasco** Cruz, 20 de ani, Orizaba, Veracruz.

José Andres **Velasco** Rangel, cacique, Orizaba, Veracruz.

Guadalupe **Ventura** Garcia, 59 ani, San Mateo, Oaxaca.

Gabriela **Voicu**, 42 de ani, București, (n. Letca Nouă)

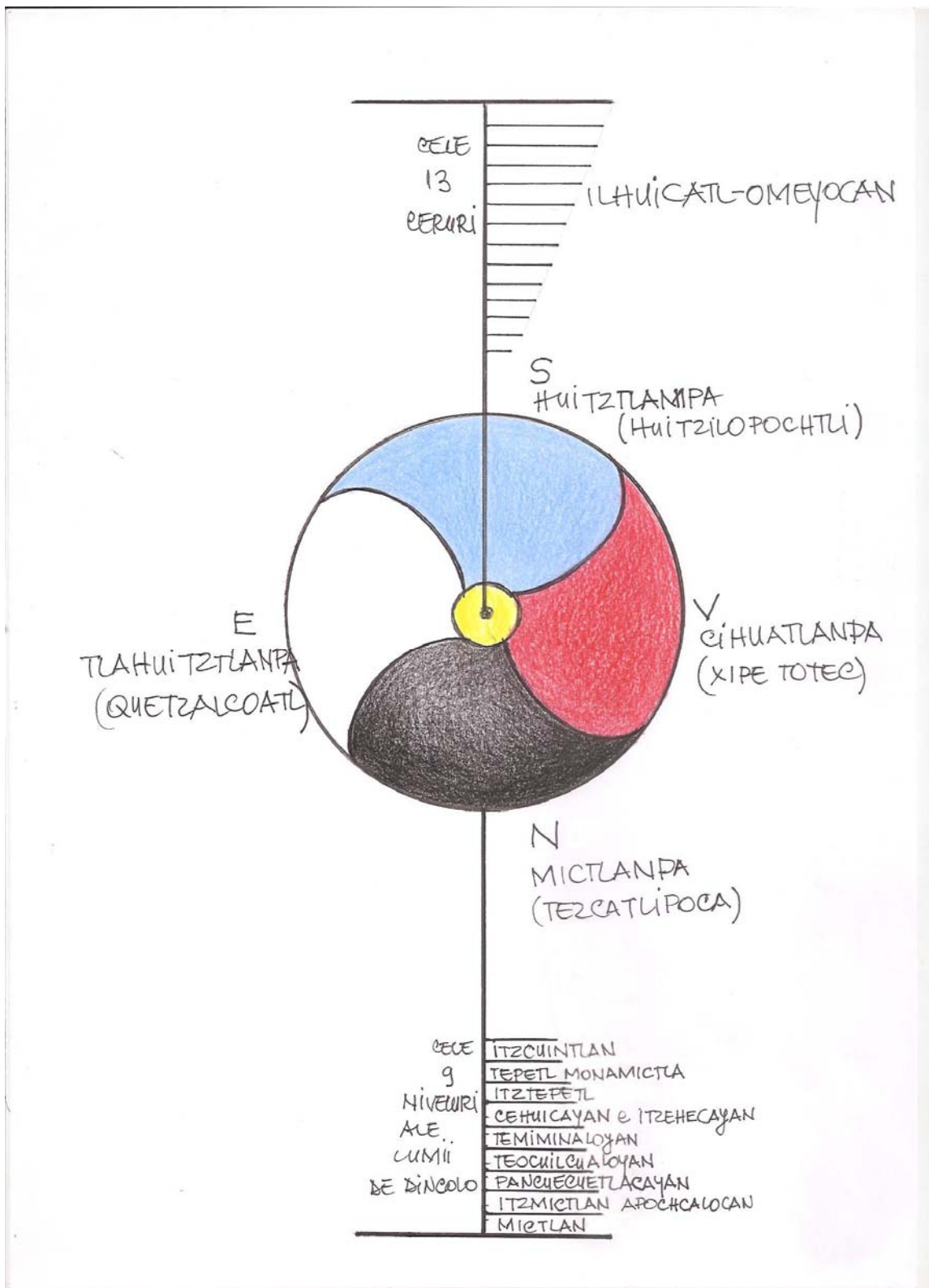
Leana **Voicu**, 73 de ani, Văceni, Teleorman.

Valeria **Voicu**, 55 de ani, București, România.

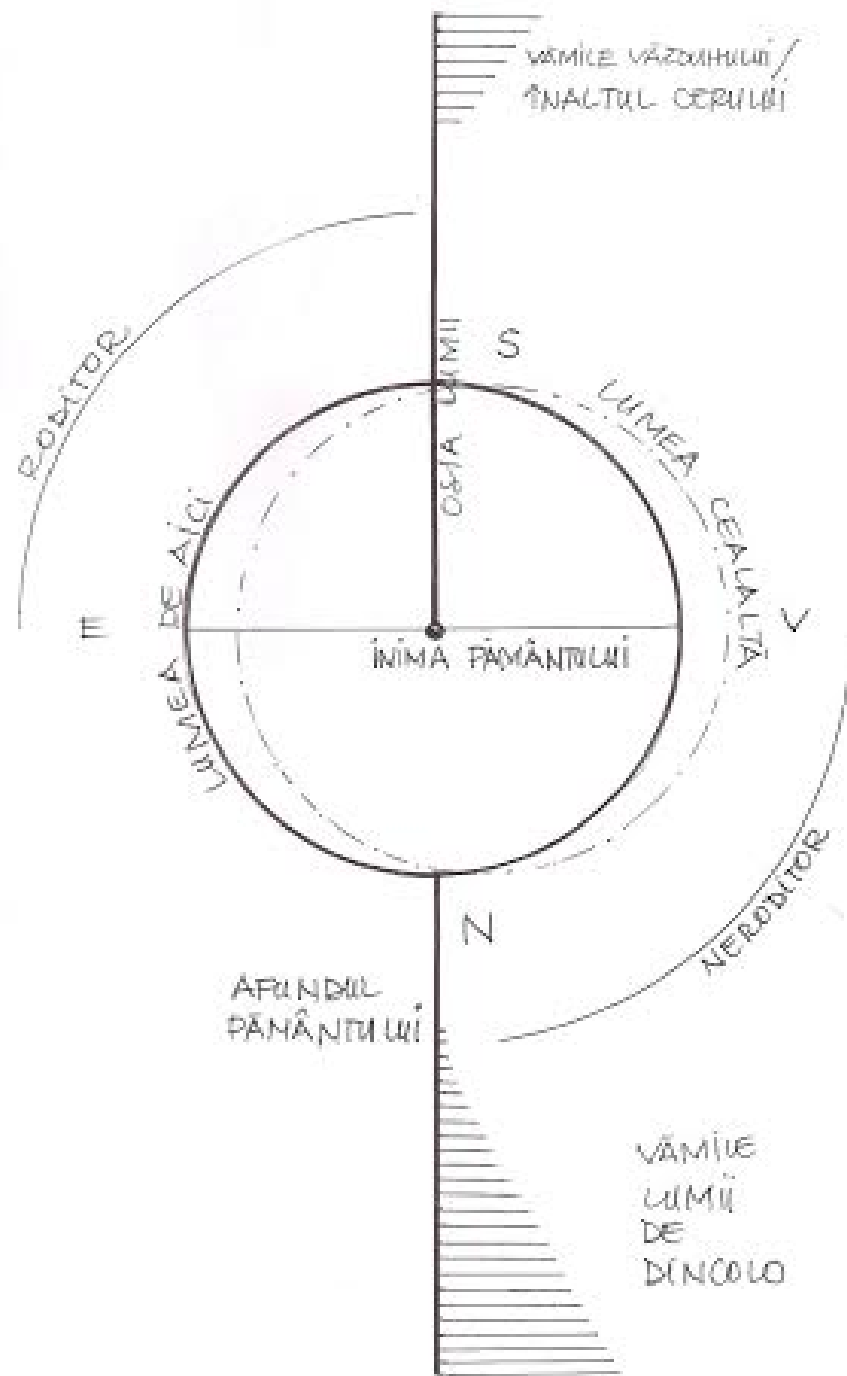
Teresa **Xalamihua**, 62 ani, San Andres Mixtla, Veracruz.

Francisco **Xavier** Vásquez, Xico, Veracruz.

3. Fotografii



3.1.a Structura lumii potrivit viziunii nahuatl. Desen de Valeria Voicu

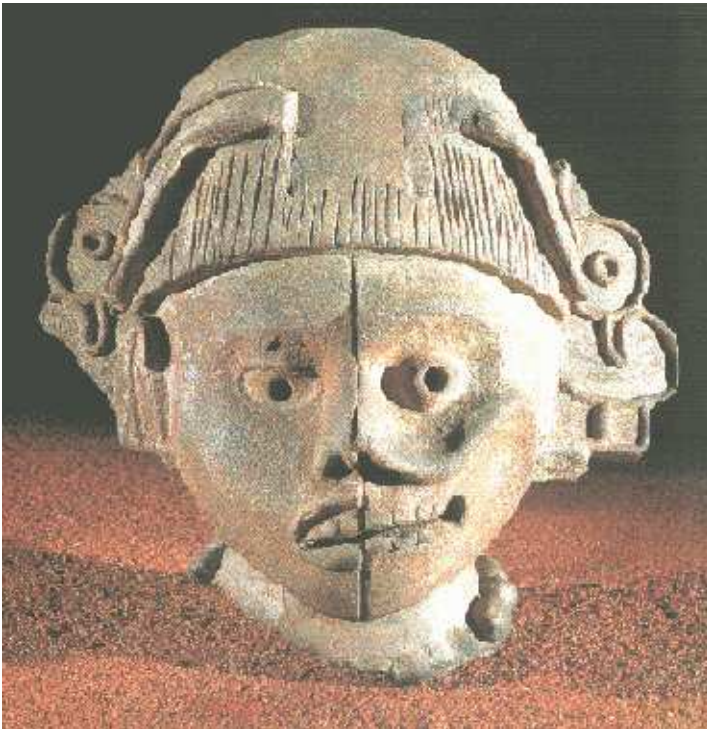


3.1b.Structura lumii românești. Desen de Valeria Voicu

3.2. Dualitatea



3.2.a..Mască viață-moarte. Tlatilco



3.2.b.Cap de Soyaltepec . Clasicul târziu, Cultura zapoteca, Oaxaca



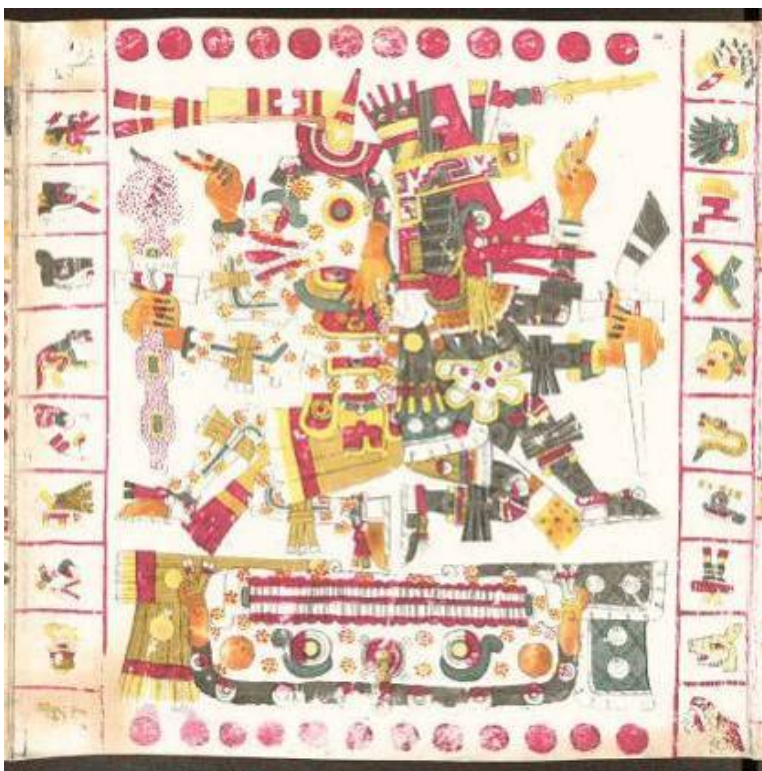
3.2.c. Dualitatea Mictlantecuhtli și Quetzalcóatl, Codex Laud, pl. 11³



3.2.d. Cipactli și Oxomoco. Codex Borbonicus, pl.19, lam.21⁴

³ http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/laud/img_lauid11.html

⁴ http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img_page19.html

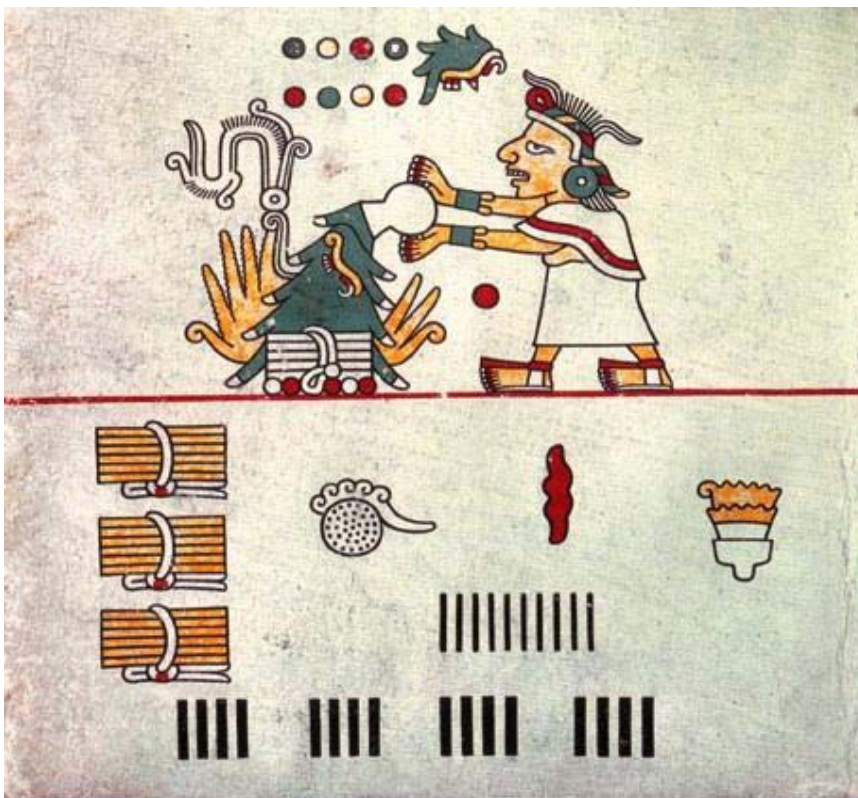


3.2.e. Codex Borgia, pl.56, Mictlantecuhltli și Quetzalcoatl-Ehecatl⁵



3.2.f. Simbolul mișcări (olin) detaliu .Codice Borgia, pl.56

⁵ http://www.famsi.org/spanish/research/graz/borgia/img_page56.html



3.2.g.Codex Laud., pl. 46., Apa și focul ca elemente ale transformării⁶



3.2.h.Codice Laud. pl.25⁷

⁶ http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/laud/img_la46.html..

⁷ http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/laud/img_la25.html



3.2.i.Codex Laud., pl. 27⁸



3.2.j.Codex Laud., pl. 29⁹

⁸ http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/laud/img_laund27.html.

⁹ http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/laud/img_laund29.html



3.2.k.Codice Laud., pl.30¹⁰



3.2.l.Codex Magliabechiano, p. 133¹¹

¹⁰ http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/laud/img_la30.html

¹¹ http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/fejervary_mayer/img_fm29.html.

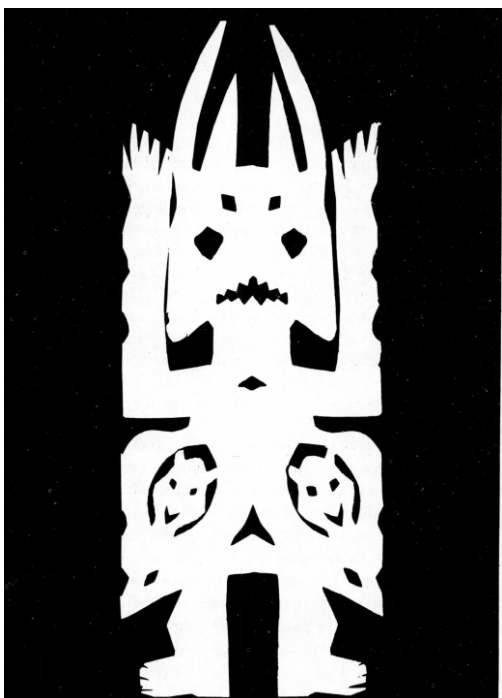


3.2.m.Códice Magliabechiano, p. 137¹²



3.2.n. Tzitzimime, Codex Magliabechiano, p.153, folio 76.

¹² http://www.famsi.org/spanish/research/graz/magliabechiano/img_page137.html



13

3.2.o. Reprezentarea morții, San Lorenzo Achioteppec.



p

3.2.p. Reprezentarea morții în fața ofrandelor, Codex Dresda, pl.27.¹⁴

¹³ <http://books.openedition.org/cemca2729?lang=en>

¹⁴ http://www.famsi.org/mayawriting/codices/pdf/3_dresden_fors_schele_pp25-35.pdf.



3.2. r. Valeria Voicu, *Lada de zestre*, 2014, gresie și porțelan



3.2. s. Valeria Voicu, *Lada de zestre*, (detaliu), 2014, gresie și porțelan

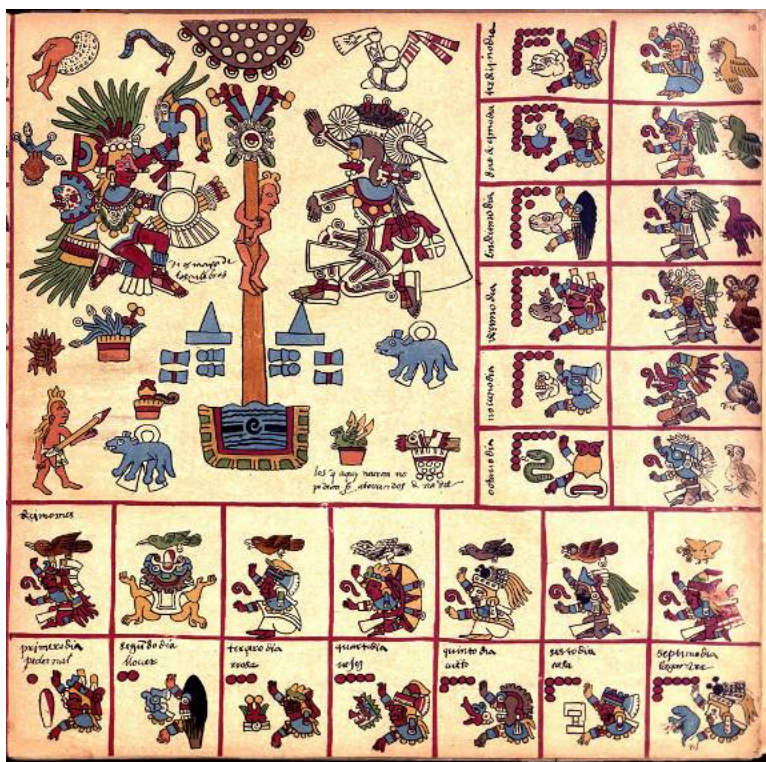


3.3.a. Xipe Totec, Clásico 300 - 900 d.C., 39cm x 54 cm x 1,51 m, Lut/ argilă, Veracruz, Muzeul de Antropologie din Xalapa¹⁵.



3.3.b.Nahui Ollin

¹⁵ <https://www.uv.mx/max/coleccion/FichaTecnica.aspx?ObjetoID=668>.



3.3.c. Codexul Borbonicus, Mictlantecuhтли și Chachalmeca, planșa 10, p. 8¹⁶



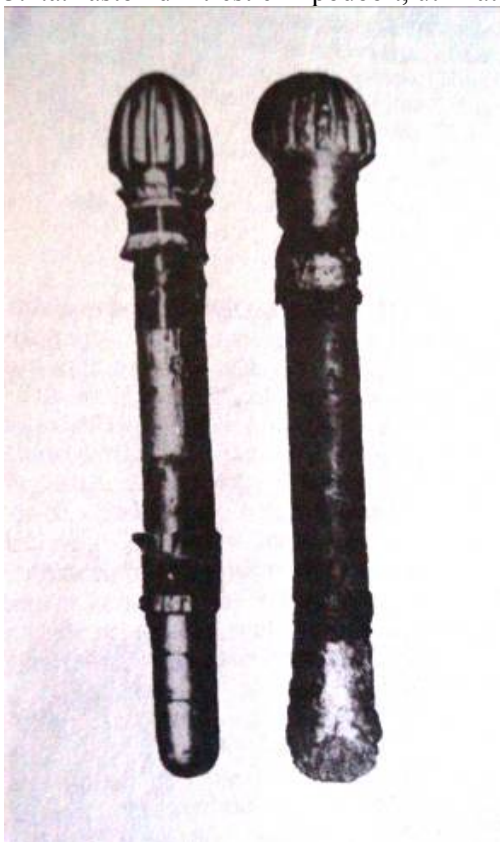
3.3.d. Codex Fejervary-Mayer, p. 24¹⁷

¹⁶ http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img_page08.html.

¹⁷ http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/fejervary_mayer/img_fm24.html.



3.4.a. Baston din trestie împodobit, utilizat în cadrul ceremoniei Anului Nou Mexica



3.4.b Bastoane falice folosite de Junii brașoveni în timpul horei cu scopul fertilizării pământului¹⁸

¹⁸ Ion Ghinoiu, 2001, p. 33.



3.5. Modelarea Scoloianului din lut, AIEF (Gropeni, jud. Brăila, 1972)”¹⁹

3.6. Temazcalul, Centro Eco Dialogo, Xalapa, Veracruz

¹⁹ Ion Ghinoiu, 2013, fig.10.2



3.6.a. Așezarea ofrandei



3.6.b. Aprinderea focului și cântecul ritualic folosind panhueuetl

3.7.Temazcalul: ritualul de întemeiere, xochitlalis, dansul ritualic, Santa Ana Atzacan



7.a.Sahumarea ofrandei



3.7.b.Pregătirea gropii ceremoniale pentru așezarea ofrandei



3.7.c. Maestrul Yoltetezca în fața temazcalului al cărui nume a fost recent însămânțat



3.7.d.Dansul ritualic

3.8.Ceremonia de însămânțare a numelui lui **Tezcaquiahuitl**, 26 mai 2013, Cerro Macuitepetl, Xalapa, Veracruz



3.8.a. Așezarea elementelor rituale în recipiente de lut



3.8.b. Sahumarea ofrandei



3.8.b. Atecocoltzin, purtătorii cochiliilor



3.8.c. Purificarea cu apă



3.8.d. Așezarea coroanei de flori

3.9.Ceremonia de însămânțare a numelui Isei Castan, Veracruz.



3.9.a. Purificarea cu apă
Foto: Isa Castan



3.9.b.Ofranda, sagrado ollin (simbolul mișcării sacre regăsite în codexurile prehispanice)
Foto: Isa Castan



3.9.c.Dansul ritualic simbolizando bucuria semănării numelui
Foto: Isa Castan

3.10. Botezul ortodox



3.10.a. Miruirea



3.10.b. Înconjurarea mesei botezului, simbol al bucuriei, al renașterii sub un nume nou și primirii Tainei Botezului



3.10.c. Prima scaldă a copilului
Foto: Daniel S.

3.11. Focul.



3.11.a. Focul vetrei



3.11.b. Îngrijirea focului



3.11.c.Pregătirea focului în *sahumerio* înaintea ceremoniei

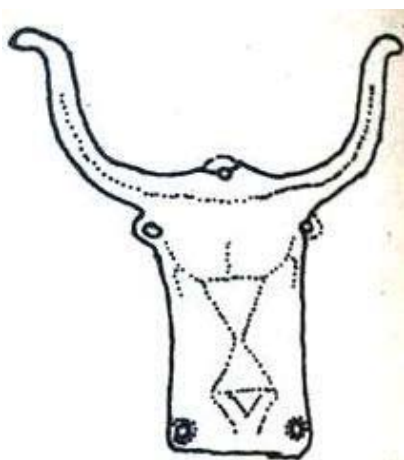


3.11.d. Ofranda de copal pe marginea râului

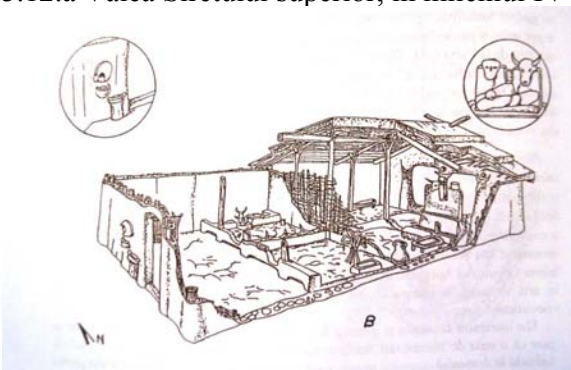


3.11.e. Ofranda de copal în fața apei

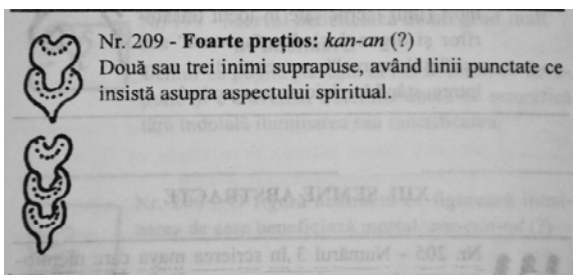
3.12.Sacralitatea. Renovare și renaștere



3.12.a Valea Siretului superior, în mileniul IV a.Chr.²⁰

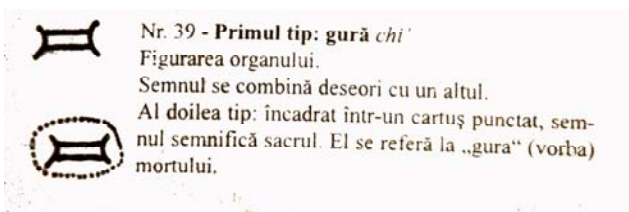


3.12.b.Sanctuarul de la Parța²¹



22

3.12.c.



23

3.12.d.

²⁰ Marija Gimbuta, 1989, p. 100.

²¹ Istoria românilor, vol.I, 2001, p. 140.

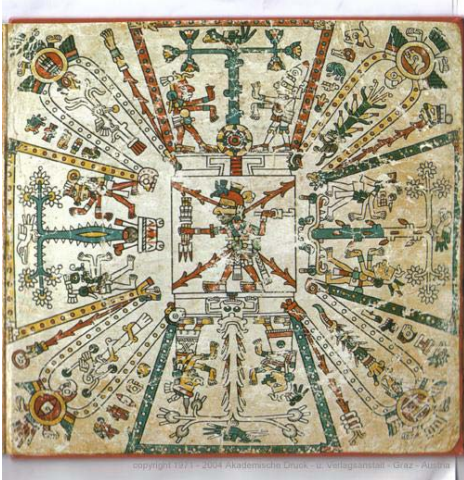
²² Paul Arnold, 1996, p. 170.

²³ Idem, p. 39.

3.13. Centralitate



3.13.a. Huehuetéotl. Cerro de las Mesas, Veracruz, 650-900 d. Hr., Museo Nacional de Antropología²⁴



3.13.b. Codice Fejervary Mayer, pagina 1, pl.20²⁵



3.13.c. Stela 50 de Izapa, cordon ombilical ieșind din schelet, Preclasicul Târziu. Izapa, Chiapas, 150x100 cm²⁶

²⁴ <http://www.guiarte.com/noticias/los-dioses-de-barro-mejico12.html>

²⁵ http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/fejervary_mayer/img_fm01.html

²⁶ <http://www.arqueomex.com/S5N6MNASalArqMaya.html>

3.14. Dualitate și desfrățire



3.14.a.Cele două Fride (1939), **ulei pe pânză**, 173 x 173 cm., Museo de Arte Moderno. México²⁷



3.14.b.Masca regelui Pakal II. Clasicul Târziu.
Palenque, Chiapas. 24x19 cm

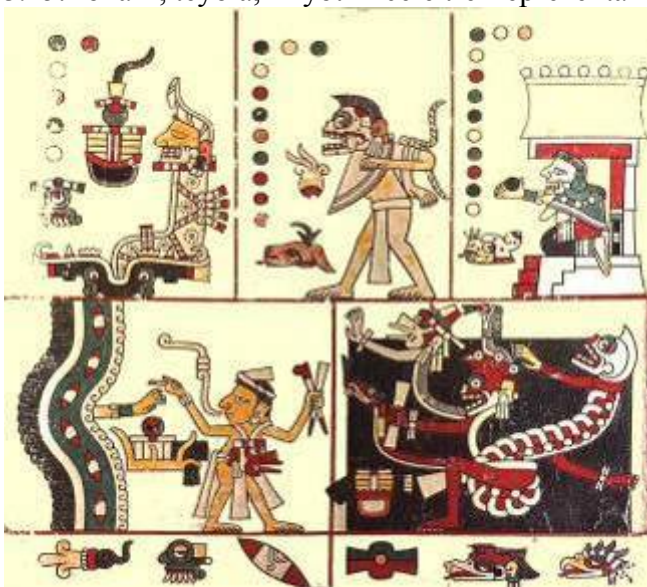


3.14.c. Parte din zestrea funerară în mormântul
conducătorului Pakal II. Clásico Tardío. Palenque, Chiapas.
Jadeit²⁸

²⁷ <http://www.epdlp.com/cuadro.php?id=541>

²⁸ <http://www.arqueomex.com/S5N6MNASalArqMaya2.html>

3.15.Tonalli, teyola, ihiyotl – cele trei reprezentări ale sufletului (dreapta jos)



Codice Laud, pl. 44²⁹

²⁹ http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/laud/img_laud44.html

3.16. Așezarea/ ieșirea în/din floare



3.16.a., „Statuetă antropomorfă”, Muzeul Național de Antropologie, Ciudad de Mexico



3.16.b., „Statuetă antropomorfă”, Muzeul Național de Antropologie, Ciudad de Mexico

3.17. Calea Morților, Teotihuacan



3.18. Sarmizegetusa Regia



3.18.a.Sanctuarul circular

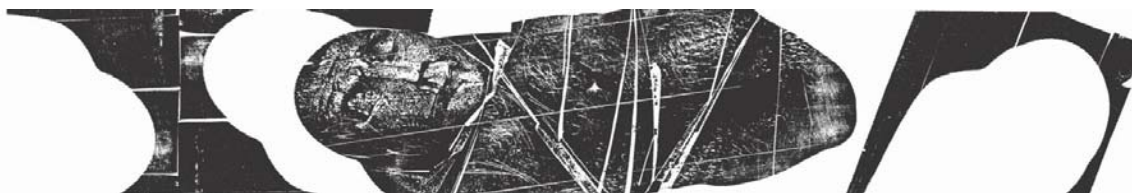


3.18.b. Cadran solar

3.19. Simboluri ale dualității nașterii și renașterii în opera artistului Mircia Dumitrescu



3.19.a. Mircia Dumitrescu, Ciclul Studii asupra femeii, C (1969), d.m. 67cm x 77cm / d.h. 75cm x 90cm³⁰



3.19.b. Mircia Dumitrescu, „Nichita Azi” (1982-2008), IX, gravură în lemn, d.m./ d.h. 35cm x 200cm³¹



3.19.c. Mircia Dumitrescu, „Nichita Azi” (1982-2008), XXVIII, gravură în lemn, d.m./ d.h. 35cm x 200cm³²

³⁰ http://mircia.ro/?page_id=222

³¹ http://mircia.ro/wp-content/uploads/nichita_azi_9.jpg

³² http://mircia.ro/wp-content/uploads/nichita_azi_28.jpg

3.20. Altarul dedicat lui Mictlantecuhtli



3.20.a. Altarul împodobit cu ocazia organizării ceremoniei de mulțumire adresate Pământului-Mamă



3.20.b. Detaliu altar



3.20.c.Sahumând intrarea împodobită cu cucharilla



3.20.d.Primirea oaspeților cu ofranda de copal



3.20.e. Înconjurarea gropii rituale cu șiraguri de margarete



3.20.f. Așezarea ofrandei



3.20.g. Sahumarea cu copal și suflarea în cochilia ritualică, acoperirea ofrandei cu petale de flori înainte de închiderea gropii

3.21. Cabo de año, Chiltoyac



3.21.a. Altarul cabo de año



3.21.b. Înălțarea crucii

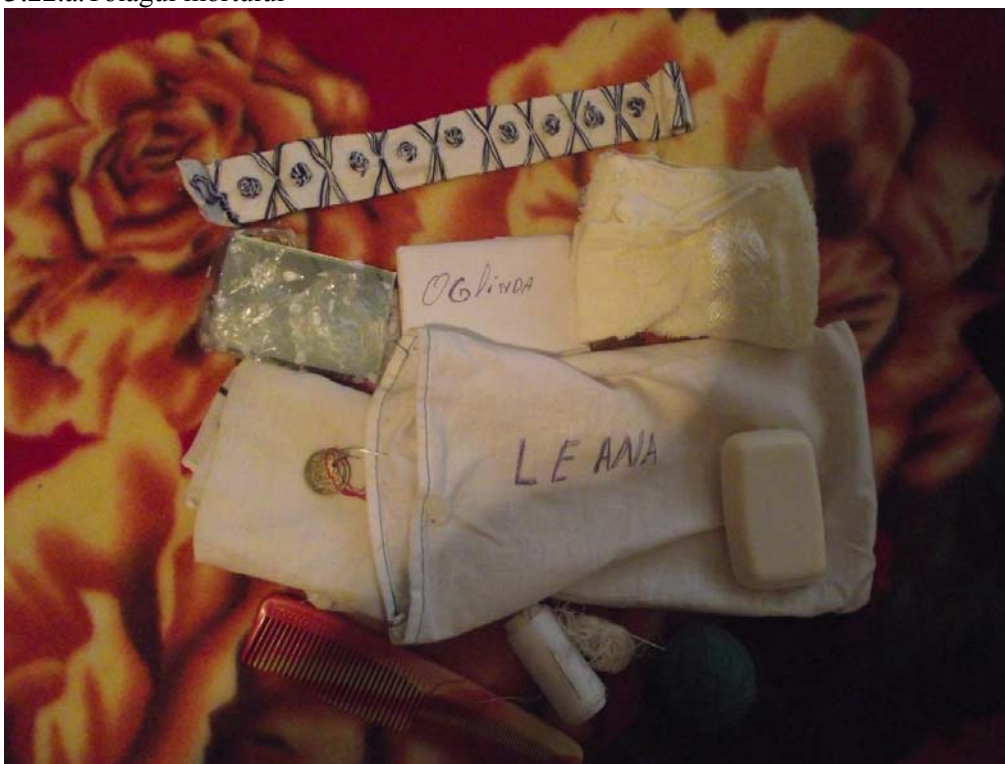


3.21.c. Semănarea crucii la capul mortului

3.22. Pregătirea zestre funerare din timpul vieții în satul Văceni (jud. Teleorman). Toiagul mortului, obiectele rituale de înmormântare și pomenire



3.22.a. Toiagul mortului



3.22.b. Săculețul cu oglindă, săpun, bănuț, orarul, ac și ață



3.22.c. Încălțăminte pentru înmormântare



3.22.d. Îmbrăcămintea pentru înmormântare

3.23. Ritual de înmormântare, Tulcea



3.23.a. Steag de înmormântare



3.23b.. Slujba înaintea înmormântării

3.24. Ofranda şiragurilor de flori în Capoluca



3.24.a. Ofranda şiragurilor de flori
Foto: Monserrat Ramos Contreras



3.24.b. Ofranda imaginilor din codexurile prehispanice realizate de Grupul Ome Acatl, Xalapa

3.25. Homshuk



3.25.a. Ofranda de flori



3.25.b. Drumul șerpuit



3.25.c. Homshuk, Cultura Olmeca, 38 cm x 29 cm x 51cm, Cultura Olmeca, Preclasicul târziu, 400 a.C. - 200 d.C.¹

¹ <https://www.uv.mx/max/coleccion/FichaTecnica.aspx?ObjetoID=54>



3.25.d. În fața Muzeului de Antropologie din Xalapa, ofrada adusă lui Homshuk



3.25.e. Pantli (stindard)



3.25.f. Așezarea ofrandei



3.25.g. Invocarea celor șapte direcții

3.26. Mayordomia în Sierra de Zongolica. Renovarea imaginilor religioase



3.26.a.Ofranda de cucharilla



3.26.b.Purtarea imaginii Señor del Calvario în procesiune



3.26.c. Procesiunea la care participă întreaga comunitate



3.26.d. Rugăciunea adresată Señor del Calvario purtată de copii



3.26.e. “Niño venado” (Copilul cerb). Reprezentare a copilului Iisus împodobit cu elementele dansului prehispanic. Foto: Leonardo Velasco Cruz



3.26.f. Imagini din interiorul Bisericii Sf. Nicolae din Densuș, Hunedoara

1. Iisus Hristos pe Cruce, pe fundalul unui ștergar românesc
2. Suferințele Sf. Bartolomeu
3. Sf. Marina
4. Sf. Treime; Iisus Hristos poartă ia românească

3.27. Domingo de Ramos (Duminica Floriilor), Chiltoyac.



3.27.a. Sfințirea apei



3.27.b. Procesiunea comunității dinspre centrul satului spre biserică

3.28. Ceremonia de veghe și dans închinată Sf. Cecilia și ridicarea umbrei în memoria lui Hugo Ortiz, Huatusco



3.28.a. Pregătirea împodobirii altarului



3.28.b.Sahumadoarea Mary Garcia, pregătindu-și focul pentru ofranda de copal



3.28.c. Primirea ofrandei cu ofrandă de copal, cântece și sunetul cochiliile rituale



3.28.d. Jefa Adriana și Maestrul Ernesto Cabral.



3.28.e. Crucea de var și flori în cadrul ceremoniei de veghe de “ridicare a umbrei”



3.28.f. Ofranda petalelor de flori



3.28.g. Altarul în cadrul ceremoniei de veghe



3.28.h. Altarul din fața Bisericii Santa Cecilia



3.28.i. Dansul în fața Bisericii Sf. Cecilia din Huatusco, locul anterior al ceremoniilor prehispanice

3. 28.j. Ceremonia de veghe și dans, Tuxpanguillo





3.28.k. În partea de jos a fotografiei, se pot vedea instrumentele muzicale rituale de coarde realizate din carapacea de tatu, folosite pentru *alabanzas* (cântece de laudă, ofrandă adusă energiilor divine și sfinților catolici) în cadrul ceremoniei de veghe.



3.28.l. Așezarea crucii de flori pe pânza albă de către femei



3.28.m. Crucea solară simbolizând soarele în repaos; cele patru lumânări în colțurile crucii, sugerând cele patru direcții cardinale



3.28.n. Împodobirea bastoanelor ceremoniale de către bărbați



3.28.o. Așezarea florilor pe crucea catolică, reprezentând soarele însuși, înălțată în zori de zi, odată cu apariția soarelui pe cer.



3.28.p. Înălțarea crucii solare



3.28.r. Cererea acordului în biserica din comunitate înainte de inițierea ceremoniei de dans



3.28.s. Ceremonia dansului

3.29. Ziua Morților. Veghe și dans



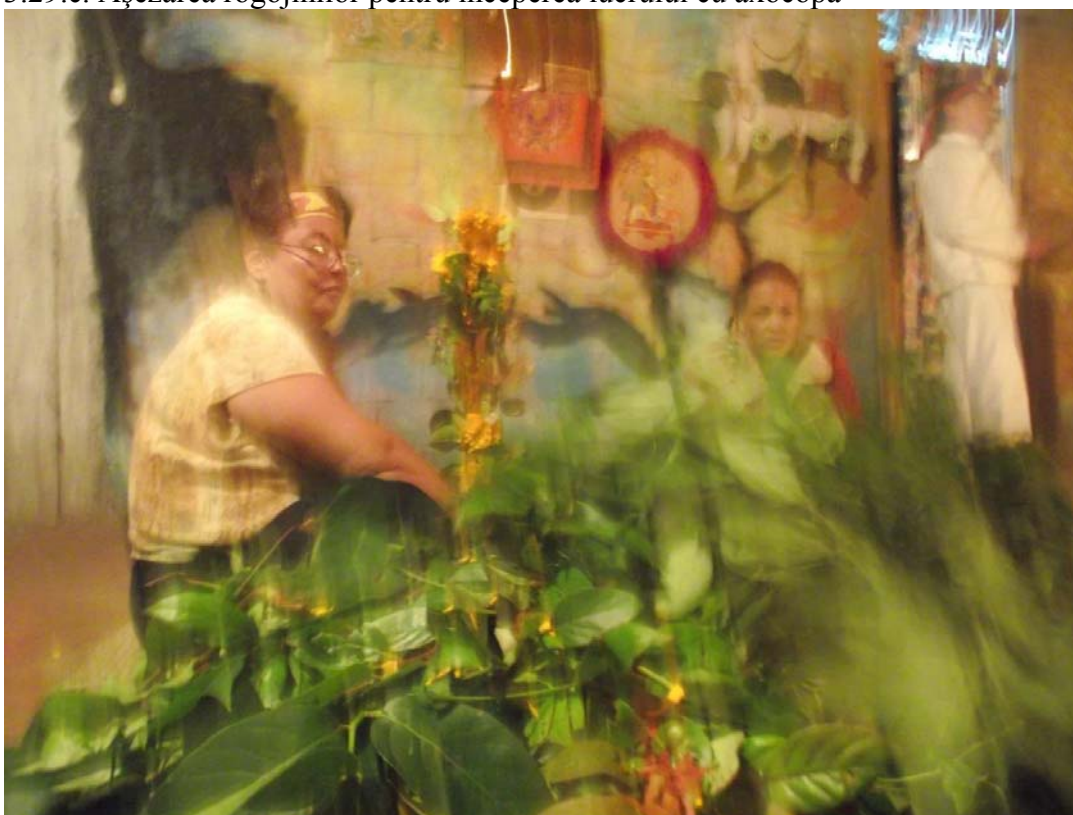
3.29.a. Altarul lui Mictlantecuhitli împodobit pentru Zilele Morților



3.29.b. Altarul împodobit cu șiraguri din cempoalxochitl.



3.29.c. Așezarea rogojinilor pentru începerea lucrului cu axocopa



3.29.d. Realizarea obiectelor rituale din crengi și frunze de axocopa

3.30. Vizita la cimitir, San Andres Mixtla



3.30.a. Femeile ce merg la cimitir pentru împodobirea mormintelor



3.30.b. Arcuri de cempoalxochitl



3.30.c. Coșuri cu cempoalxochitl



3.30.d. Rugăciunea în nahuatl



3.30.e. Mormintele cu petale de cempoalxochitl



3.30.f. Drumul din petale de cempoalxochitl dinspre stradă spre altar



3.30.g. Sahumarea mesei oaspeților



3.30.h. Masa sufletelor

3.31. Călătoria spre Mictlan, Parque Bicentenario, 2011. Fotografii Carlos Ollin



3.31.a. Procesiunea



3.31.b. Așezarea ofrandei



3.31.c. Reprezentarea mortului învelit în petate și a substitutului mortului: crucea de var și cempoalxochitl



3.31.d. Ofrenda

3.32. Călătoria spre Mictlan, Peștera Orquidea, noiembrie 2012



3.32.a. Imagine de ansamblu din cadrul peșterii



3.32.b. Instrumente muzicale



3.32.c. Coșurile cu porumb, cempoalxochitl și lumânări, ofranda celor patru direcții cardinale și crucea de cempoalxochitl



3.32.d. Veșminte tradiționale și coroanele de pene purtate de participanții la montajul-ritual



3.32.e. Ofrenda de copal



3.32.f. Reprezentarea nivelului Apanohuáyan



3.32.g. Altar tradițional, Rio Blanco, Veracruz
Fotografie: Leonardo Velasco Cruz



3.32.h. Altar de Zilele Morților



3.32.i. Altar de Ziua Morților



3.32.j. Altar de Ziua Morților realizat cu sprijinul Ambasadei Mexicului în România, Biblioteca Metropolitană București – Filiala „Ion Creangă”, 2013



3.32.k. Altar de Ziua Morților realizat cu sprijinul Ambasadei Mexicului în România, Muzeul Satului, 2014



3.33. “Izvoare și punți simbolice de trecere peste ape.
AIEF, M. Budiș (Berești-Tazlău, jud. Bacău, 1977)”¹



3.34. “Semnale de trâmbiță (bucium) înainte de închiderea gropii în cimitirul din Vama, jud. Suceava”²

¹ Ion Ghinoiu, 2013, fig.8.4

² Ion Ghinoiu, 2001, p. 30.



3.35. Tămâiatul în zori. „AIEF (Pitaru, jud. Dâmbovița)”³

³ Ion Ghinoiu, 2013, fig. 10.3

3.36. Moșii de toamnă, 2 noiembrie 2013, Biserica Amzei



3.36.a. Sfințirea colivei, a colacilor și a vinului



3.36.b. Coliva

3.37. Pomenirea mortului, satul Văcenii (jud.Teleorman)



3.37.a.Pregătirea colivei



3.37.b.Pregătirea alimentelor pentru pomană



3.37.c. Pregătirea alimentelor pentru pomană



3.37.d. Colacii parte bărbătească și colacii parte femeiască



3.37.e. Colacii și fructele tămâiate înainte de a fi date de pomană



3.37.f. Pomana pregătită pentru a fi tămâiată de preot



3.37.g. Pomana lui Dumnezeu, pomana mortului și pomana din timpul vieții



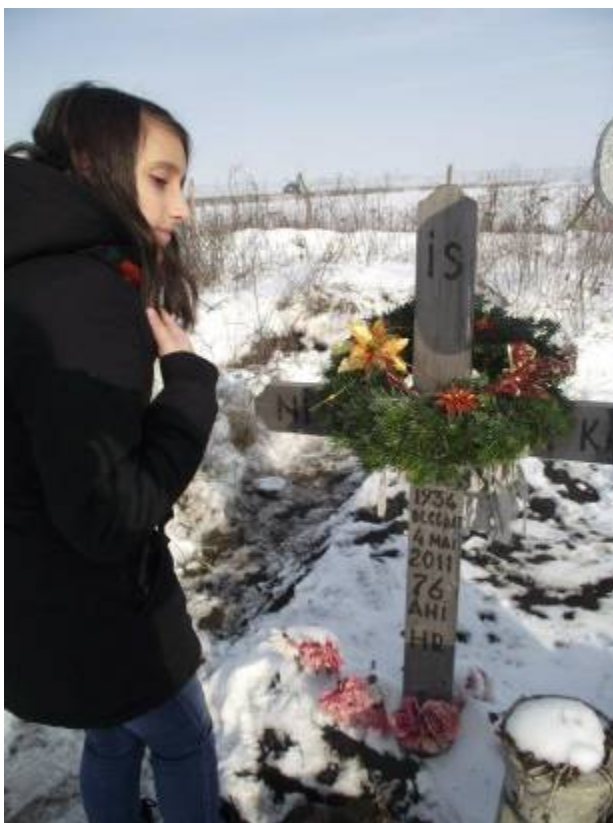
3.37.h. Hainele mortului



3.37.i. Pregătirea mesei pentru pomană



3.37.j. Pomana de Crăciun



3.37.k. Ofranda de coroane de brad la mormânt.