

Dr. Mihail M. Ungheanu

It is universally assumed nowadays that the meaning of the concept of liberty is clear. It is supposed to be a negative concept, pertaining to the sphere of unimpeded action of a person. However there is another modern meaning of the concept of liberty, a republican meaning, that is also a negative concept of liberty that completes the established liberal concept of liberty and corrects it, improves it while showing its falseness.

Tags: negative liberty, republican liberty, open concept, virtue

O critică a conceptului curent de libertate negativă (I)

Modernitatea nu semnifică numai apariția și dezvoltarea științei moderne. Ea implică un alt mod de a înțelege omul, diferit de cel al antichității și al Evului Mediu creștin. În principiu modernitate, are începe în jurul secolului al șaptesprezecelea, aduce o noutate în lume, noutate care face din Europa locul unui mod de înțelegere a omului absolut inovativ. Inovația cosntă în faptul că, pentru prima aoră în istoria umanității, omul iese de sub ordinea divină și se gândește pe sine ca fiind autonom. Organizarea propriei vieții depinde acum numai de el. Organizarea socială. politică nu mai au ca sarcină să imite un model transcendent, iar societatea nu mai este orientată către slăvirea lui Dumnezeu sau propagarea unui mesaj divin pe pământ. Se produce o revalorizare a vieții bazate pe acțiune în dauna celei întemeiate pe contemplare, iar politica, ruptă scoasă de sub dominația religie, devine un domeniu autonom de acțiune, dotat cu o legitate proprie. Așadar instituțiile sociale, păoltice,e tc. vor fi produsul oamenilor, ai efortului și concepțiilor lor și nu produsul unor legi, imperative, etc. recepționate. așadar orașul, cetatea, statul devin un teren pe care omul se poate manifesta ca ființă libere, în care își poate folosi liber capacitățile proprii. Finalitatea omului nu mai constă în contemplarea și uniunea cu divinul, ci în acțiune, adică în capacitatea sa de a crea, de a forma și impune ordine și formă asupra particularului, contingentului, haosului fluxului temporal. Este o încercare de a da formă informului, de a o formă necesară contingentului, de a da particularului o formă universală, o încercare de a lua înș tăpânire starea de excepție. Activitatea politică este onceptută în termeni antici clasici, ca artă arhitectonică, arta în care omul atinge universalul, dar care este și cea mai înaltă formă de activitate umană, însă totul este pus într-un alt context. Această activitate nu este însă a unui singur individ, fie el monarh sau nu, ci este o

conversație, un dialog între toți membrii/toate părțile componente ale comunității¹, prinse în diferite activități sociale, dar care se ridică deasupra acestora. Prin această participare și conversație legate de particulare, de obiecte, activități particulare, zice tradiția aristotelică preluată de umanismul civic, se atinge universalul. Omul politic, conducătorul nu mai este un mediator între transcendent și uman, cel ce face posibil ca prin activitatea sa omul să se realizeze ca ființă ce acționează și dă formă și valoare universală curgerii timpului. Forma pe care trebuie să o ia această activitate civică și politică nu este oricare, ci este republica. Conform concepției teniene clasice, republica este un parteneriat al tuturor oamenilor vizând realizarea tuturor valorilor, lucru realizabil dacă are loc o distribuție a autorității, care să permită realizarea, împlinirea naturii morale, a aptitudinilor fiecărui cetățean. Lipsa acestei distribuții face ca republica să fie injustă, instabilă, și să nu mai fie *res publica*, deci lucru comun². Altă justificare nu poate exista, decât participarea egală și echitabilă a tuturor cetățenilor la viața politică a republicii. Republica nu se poate legitima prin recurs la o presupusă lege naturală sau lege cosmică, pe care ar oglindi-o sau ar întrupa-o.

Desigur că modul de organizare al lumii și societății poate lua o altă cale. Este o cale pe care lumea a apucat-o, astfel încât majoritatea statelor de azi, ca și majoritatea democrațiilor nu sunt republici, decât cu numele în cel mai bun caz. E vorba de alternativa liberală și de concepția liberală a activității sociale și politice, care se opune concepției republicane în mai multe privințe. Unul din aspectele în care se opune este cel al înțelegerii omului, ca și al organizării politice. Omul este definit ca un consumator/producător, a cărui destin sau finalitate, dacă se poate spune așa, constă în a se bucura de bunurile dobândite, sub protecția legii. aici omul nu mai este stăpân sau codecident al propriilor condiții de existență, acest lucru fiind redus la participarea la vot.

Lumea modernă este dominată și în cea mai mare parte influențată în structurile ei sociale și politice de către conceptul de libertate negativă, așa cum este înțeles de către liberalism. Acest concept nu mai este pus sub semnul îndoielii și nu este discutat critic. Pentru a folosi un limbaj împrumutat lumii calculatoarelor, libertatea negativă în accepțiunea curentă face parte din *default options* ale lumii așa-zise libere sau ale constituției morale și sociale, *default option* care însă nu poate fi înlocuit cu altă opțiune precum în softurile prezente pe calculatoare. Deși apare ca o opțiune de necontestat, de fapt apare ca un fapt natural, există critici la adresa acestei concepții, a cărori linii mari le vom expune mai jos. Există două direcții ale criticii, pe care, pe urma cărții lui Jean Fabien Spitz, *La liberté politique*, le vom prezenta, lăsând la o parte critica comunitaristă reprezentată de un Alasdair MacIntyre, de pildă. Libertatea negativă în sensul curent este legată de o concepție

1 J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton and Oxford (1975) 2003, p. 65.

2 Pocock, *op. cit.*, 66.

juridico-liberală a libertății, a omului ca purtător de drepturi inerente în natura sa, relațiile dintre oameni fiind strict reglementate de către drept, modelate conform raporturilor și prin intermediul raporturilor cu lucrurile, adică în funcție de relații de producere, consum, proprietate, etc. Această concepție este însă una parțială, ea reprezentând doar una din sursele libertății contemporane³ și duce, odată adoptată, la uitarea faptului că politica sau existența unei organizări politice este de a permite oamenilor să scape de sub priza raporturilor de forță și de dominare și să le înlocuiască pe acestea cu raporturile de egalitate, de echitate și reciprocitate. Conceptul de libertate negativă a fost cel mai clar formulat de către Isaiah Berlin în celebrul său articol *Două concepții despre libertate*-, el definind libertatea politică ca fiind acel domeniu în care o persoană poate acționa fără piedici deliberate din partea altora⁴. Lipsa capacității de a atinge un scop nu este lipsă de libertate politică. Un individ este cu atât mai liber cu cât un număr cât mai mare de aspecte din existența lor depinde exclusiv de alegerea și decizia lor⁵. Dacă gândim sărăcia ca fiind produsul unei rupturii cauzate de factori naturali între bogați și săraci aceasta nu este un obstacol în calea libertății. Dacă în schimb aceasta este gândit ca fiind opera unei voințe, atunci ea ar trebui să fie, conform criteriului de mai sus, un obstacol în calea libertății.

După cum am spus, s-a încetățenit ideea că omul este prin naștere, prin natura sa, un individ liber dotat cu drepturi - dar nu cu îndatoriri, pe care nu le poate abandona sau nega, care nu îi pot fi luate fără a îi fi negată umanitatea. În această concepție omul este un atom, o ființă independentă, necomunitară. Orice societate și orice stat nu au ca funcție legitimă decât crearea unui cordon protector pentru aceste drepturi și pentru exercitarea lor. Orice altă formă de societate, care are alte idealuri, este complet nelegitimă și o negare a acestor drepturi, așadar anti-umană. Conform acestei viziuni individul există înaintea totului, are prioritate, totul fiind secundar și având numai un sens instrumental în vederea împlinirii nevoilor și dorințelor indivizilor. Activitatea politică, dar și existența socială ca atare, sunt considerate ca neavând nici un fel de valoare formatoare sau de valoare umanizantă. Ele sunt strict instrumente pentru satisfacerea apetiturilor. Existența umană este aceea în care individul își poate satisface liber nevoile și apetiturile⁶, la modul netutelat. Moralitatea ține numai de consimțământ, neexistând valoare morală în afara consimțământului. Dacă se ține seamă de vreun obiect exterior individului în alegerea morală, aceasta își pierde valoarea morală. Este un semn de heteronomie, așadar de determinanre de forțe externe, deci un semn al pierderii demnității umane. Fiecare individ caută să își relizeze propriile interese și avantaje și să le maximizeze.

3 Jean Fabien Spitz, *La liberté politique*, PUF, Paris 1995, p. 6.

4 Isaiah Berlin, *Two concepts of Liberty* în D. Miller(ed.), *The Liberty Reader*, Paradigm Publishers, Boulder London, 1991, 2006, pp. 33-57.

5 Spitz, *op. cit.*, p. 84.

6 *Ibidem*, p. 34, p. 38, p. 44, p. 78.

Acest tip de deziderat, de împlinire a nevoilor și dorințelor indivizilor, nevoi și dorințe care nu sunt rele în sine, se poate realiza numai în democrație, deoarece în democrație putere se acordă numai cu asentimentul celor pe care îi slujește, dar trebuie să existe o constituție și un spirit public, care să pună barieră pretențiilor guvernanților, deoarece aceștia riscă să devină un instrument de opresiune, de realizare doar a propriilor dorințe și nevoi. Democrația însă trebuie să fie indirectă, așadar reprezentativă, iar chestiunile cele mai spinoase trebuie lăsate pe mâna elitelor competente, pasivitatea unei mari părți a populației fiind de primă importanță pentru existența unui stat democratic. Ceea ce contează este stabilitatea socială și nu dreptatea sau echitatea. Între a promova o creștere a democrației și deci a apropia societatea de idealul echității și a promova o creștere a protecției față de stat, susține Jean Fabien Spitz, elitele conducătoare au optat de cele mai multe ori pentru a doua variantă, rezultatul fiind acela că s-a produs o creștere a lipsei de reciprocitate și o reconstituire, dacă nu chiar o mărire a centrelor de dominare, care aduc atingere mult lăudatei libertăți individuale. De fapt, liberalismul este favorabil și promovează ignorarea imperativului justiției, al reciprocității și solidarității, așadar a acelor modalități prin care pot fi abolite relațiile de dominare și de putere care sunt exercitate de o minoritate asupra majorității. Așa cum sublinia Jean Fabien Spitz, liberalismul contemporan și, *mutandis mutandis*, teoria negativă a libertăți conforme liberalismului exprimă și are la bază o ideologie ce justifică un anumit tip de elitism, ideologie ce necesită și promovează ideea necesității pasivității majorității cetățenilor și ideea unei politici corupte, deoarece acestea sunt instrumentele realizării stabilității puterii și a liniștii sociale, în care fiecare individ își vede nestingherit de satisfacerea și maximizarea dorințelor și juisării⁷. Libertatea negativă în sens liberal nu este incompatibilă cu un regim autoritar sau nepluralist. Acest lucru se remarcă încă din Leviatanul și din teoria politică a lui Thomas Hobbes, unde e vizibil că problematica drepturilor naturale ale indivizilor nu e legată numai de societățile ce se concep pe sine ca fiind atomiste. O societate de indivizi preocupați numai de sfera privată, așadar de dobândirea în neștire și de gestionarea propriilor bunuri, este compatibilă cu o formă de stat autoritar și centralizat, care scapă controlului cetățenilor proprii. Însăși atotputernicia și atotdominarea limbajului drepturilor omului, al individualismului, nu fac decât să ascundă faptul că societățile de tip liberal nu pot da seama sau nu doresc să dea seama de interogările privitoare la libertate, la devenirea virtuții în cadrul structurilor sociale moderne, unde omul a devenit și este definit ca producător și consumator, de negustor și ființă a cărei existență constă în satisfacerea apetiturilor. Este de fapt un mod de a refuza de a răspunde atât la ceea ce devine omul ca ființă culturală cât și la ceea ce se întâmplă cu cultura. Eșafodajul istoric și filosofic al acestei concepții negative despre libertate, solidară cu toate cele spuse mai sus, se reduce la câteva concepte:

7 *Ibidem*, p. 22.

lege, drept și putere. Este aproape o filosofie a dreptului și nu o filosofie politică în sens real. La bază se află concepția unui drept și a unei legi naturale, așadar un fond nomologic, care în concepțiile dreptului natural clasic trimiteau de cele mai multe ori la Dumnezeu, dar și al ideea de îndatorire, lucruri care însă vor dispărea sau vor fi răstălmăcite în concepția dreptului natural modern, liberal, unde dispare dimensiunea teleologică, dar și ideea de îndatorire care decurge din faptul că omul are o natură și un scop. Ceea ce a rămas este ideea că există o lege înlăuntrul naturii, lege care poate fi descoperită și pe care statul sau comunitatea umană trebuie să o respecte. Istoria libertății apare ca istoria transformărilor suferite de aceste concepții, astfel încât se ajunge la ideea că drepturile sunt facultăți subiective înscrise în natura umană. Puterii, iar legea, statul, comunitatea trebuie să permită manifestarea liberă a acestor facultăți. Această concepție a implicat apariția unei viziuni antiteleologice despre lume, în care era refuzată orice idee de ierarhie naturală, iar ideea că există norme morale obiective începe să își piardă din forță, totul pe fondul apariției teologiei nominaliste, și să fie transferate asupra unei voințe pur arbitrare (la început în Dumnezeu-voință pură al nominalismului). Sursa autorității politice începe să nu mai fie văzută în natură, ci în comunitatea oamenilor și în contract, dar se menține ideea de drept natural. Puterea nu mai este văzută ca ceva instituit de către divinitate și care are ca rol nu doar bunăstarea oamenilor, ci și menținerea unei anumite ordini conforme cu esența omului și care să țină păcatul și pasiunile la locul lor prin intermediul sabiei. Avem ruptura cu universul ierarhic al realismului teologic, dar și ruptură cu organicismul de sorginte aristotelică care susține că omul e un animal politic, așadar că e prin esența sa social și nu un individ izolat. Avem și o nouă interpretare antropologică mecanicistă a existenței umane, care își are originea și în teologia nominalist-voluntaristă, interpretare ce prezintă omul ca individ izolat, dominat de pasiuni și egoist și pentru care rațiunea e doar un instrument de calcul, ce vizează maximizarea interesului propriu, al plăcerii sau al utilității, adică a ceea ce produce plăcere și care reduce durerea sau neplăcerea⁸, individul fiind singura sursă de valoare în această concepție. Este un individ fără apartenență, un corp dotat cu voință și dorințe, care mișcă corpul uman precum forța gravitației mișcă planetele. Este expresia unei concepții mecaniciste care naturalizează dorințele și pasiunile, scoțându-le de fapt de sub incidența moralei, făcând din ele fapte naturale, inocente prin ele însele, așadar entități care scapă legitimității discursului moral⁹. Politica, rolul statului, al societății nu mai consistă a îi împinge pe oameni la virtute și la un comportament moral, deci a-i face să își învingă pasiunile și să se dedice binelui comun și să se stăpânească pe sine, ci trebuie aduși printr-un sistem de răsplăți, de motivare și de coerciție în situația de a-și limita, curba pasiunile pentru a le satisface mai bine. E vorba de a-i face pe oameni să își cunoască pasiunile,

8 Christian Lavall, *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Gallimard, Paris 2007, pp. 16-17, pp. 20-24, p. 32, p. 55, pp.111-120, pp. 153-175.

9 Spitz, *op. cit.*, pp. 30-31.

interesele adevărate și să învețe să le calculeze, astfel încât să poate fi îndeplinite. Pasiunile, apetiturile, utilitatea devin singurele motoare ale existenței umane. Umanizarea și participarea la existența umană înseamnă participarea la o lume în care raporturile dintre oameni se caracterizează prin relații de schimb și de comerț, de modelare și exploatare a naturii în vederea satisfacerii propriilor dorințe, satisfacere devenită țel al existenței umane. Inclusiv virtutea este transformată. Ea nu se mai referă la depășirea și negarea pasiunilor și la dedicarea față de binele public, ci devine un pur instrument, care nu vizează ființa intimă, sufletul persoanei. Cinstea și justiția sunt instrumente necesare comerțului, justiția nu este o virtute sau numele unei ordinii echitabile sau buna funcționare a părților sufletului în funcție de natura lor, ci doar abținerea de la nedreptate sau exces, datorită interesului bine-înțeles, de a nu ne atinge de drepturile celorlalți. Se transformă în prudență și în instrument necesar activităților tranzacționale. Ideea de stat cu dimensiuni morale dispare, iar greutatea cade pe sfera acestor activități private, de schimb și juisare¹⁰. Rolul statului este unul de reducere a parțialității, nu de promovare a unui bine comun autentic și nici de umanizare a oamenilor prin distrugerea egoismului. Dreptul nu constă în promovarea unei moralități, ci doar în crearea unui cadru care să permită dezvoltarea tuturor egoismelor existente. Trebuie protejat cadrul în care oamenii se pot bucura de fructele egoismelor proprii, chestiunile privind binele, răul, etc. fiind lăsate în sfera privată. În esență libertatea negativă, care este definită tocmai ca fiind această sferă în care individul poate face ceea ce își dorește fără a fi suspus intervenției cuiva, este solidară cu concepția antropologică și socială expusă mai sus. Face parte integrală din ea. Statul și politica sunt doar niște instrumente pentru protejarea societății civile, adică a acelei sfere care e dominată de o presupusă legitate proprie și în care relațiile dintre oameni sunt definite de schimb, de satisfacerea apetiturilor, fiind, după cum susține Charles Taylor, o structură prepolitică sau apolitică¹¹, guvernată de propriul ei *nomos*, care nu depinde de structura politică pe care statul o furnizează. Sferele societății civile sunt descrise ca o economie, adică drept o rețea reciprocă de producție și de schimb și consum, în care fiecare e ghidat de propriul său interes și fiecare act al omului este interesat, acest lucru producându-se conform propriilor legi, propriei dinamici, care este dată așa de la natură. În principiu guvernarea nu trebuie să întrerupă această dinamică, ci să o favorizeze, iar cei ce își cunosc cel mai bine interesul sunt indivizii, și când nu, trebuie ajutați sau educați să o facă. Datorită acestei concepții asupra societății civile, dar și a omului, termenul de economie și-a modificat semnificația, fiind aplicat la societatea întregă și la întreg comportamentul uman. Termenul desemna gestionarea treburilor unei gospodării, unde *nomosul* era impus de șeful familiei, iar apoi a fost extins la state întregi în momentul când s-a produs identificarea sau considerarea statului ca

10 *Ibidem*, pp. 33-35.

11 Charles Taylor, *Civil Society in Western Tradition*, p. 123.

fiind o mare familie. În aceste mari familii producția și consumul trebuiau, evident, gestionate. Însă factorul nou și decisiv este, subliniază Taylor, faptul că acest domeniu este văzut ca auto-organizându-se, conform legilor echilibrului și schimbului. Această stare prepolitică face necesar ca politica să devină un instrument de protecție și ca participarea activă a oamenilor la conducerea politică să nu fie necesară, conform paradigmei liberale. Rezultatul este că politicul devine subordonat economicului și celor care dețin puterea și resursele în acest domeniu presupus natural și autoorganizator. Economie, economic se referă la o dimensiune a existenței sociale care poate funcționa și funcționează în afara domeniului politic și care chiar îl legitimează¹². Omul, individul devine prin urmare un animal economic, opus omului ca *zoon politikon* care participă la autoguvernare și care caută viața bună, viața conformă esenței omului. Această concepție duce sau ar putea duce la un pericol pentru libertate și democrație. Bunăstarea și libertatea par, conform acestei viziuni, a nu fi produsul intențiilor umane, ci ale unor procese cvasinaturale.

O altă consecință a acestei viziuni, concentrată în ideea societății civile ca realitate care se autorganizează după o legitate proprie, este juridizarea raporturilor dintre oameni. Raporturile de drept sunt gândite după raporturile cu lucrurile. Dreptul se interesează de om ca producător, muncitor, posesor de obiecte și nu de om ca ființare ce poate intra în relație de egalitate, echitate și reciprocitate cu semenii săi, astfel de raporturi fiind străine de ordinea de drept, neputând fii mediatizate de ordinea lucrurilor. Omul ca proprietar sau neproprietar, ca vânzător, cumpărător stă în centrul acestei ordini sociale liberale, iar drepturile sunt și ele văzute ca niște proprietăți. Datorită faptului că omul se raportează la semenii prin intermediul acestei ordini a lucrurilor și a posesiunii, raporturile interindividuale și sociale vor fi modelate după raporturile bazat pe negoț, de producție, etc. Relațiile dintre oameni vor fi mai mult sau mai puțin raporturi dintre lucruri, deoarece omul va apăra celorlalți sub această formă a raportului cu lucrurile, cu proprietatea. E suficient numai să ne gândim la spuse de genul: trebuie să te vinzi bine, să îți vinzi bine marfa, etc. pentru a realiza cât de mult sunt constituite raporturile interumane pe baza celor comerciale. Dreptul nu poate decât să plece de la aceste relații cu lucrurile pentru a defini relațiile interumane, pe care le reifică. Dreptatea sau egalitatea vor fi definite în termeni de distribuție sau redistribuire de bunuri. O societate bună și corectă este una în care s-a făcut repartizarea corectă a obiectelor/drepturilor. Este o societate bazată pe relații între proprietari. Virtute, egalitate, justiție se spun numai în termeni de repartizare de bunuri¹³. Individul care produce și se dedă comerțului este subiectul natural al dreptului, iar individul în ambele sfere, în cea morală și cea socială se definește prin tranzacții. Dreptul ne atrage atenția că există o sferă pe care filosofia politică clasică greacă o ignora, o sferă considerată

12 Christian Lavall, *L'homme neoliberal*, p. 34-50, pp. 51-78; Charles Taylor, *Civil Society in Western Tradition*, pp. 126-130.

13 Spitz, *op. cit.*, 43.

inferioară, anume cea a muncii și a schimbului, care a fost recunoscută de gândirea politică modernă ca demnă de luat în seamă. Însă filosofia politică modernă, în majoritatea ei, nu face decât să reducă sfera politicului și existenței umane în general la producție și consum și să ștergă diferența dintre om și animal. Dar mai face ceva, anume reduce semnificația dimensiunii publice, negând în același timp orice exigență legitimă a întregului asupra părților, reducându-l la suma părților (indivizii) care îl compun, precum semantica componentială încearcă să reducă sensul nou al cuvintelor la o sumă de seme, lucru care însă, pentru cei care s-au ocupat cu metafora vie și cu așa-numitele figuri de limbaj, s-a dovedit fals. Într-o metaforă vie, sensul nou nu este reductibil la suma sensurilor prezente deja în ea.

Așadar existența umană, ca și scopurile societății constau în a trasa o arie de împlinire a dorințelor, voinței, etc. a indivizilor, care să nu fie la cheremul intervenției altcuiva, a unei voințe străine, singura condiția fiind aceea de a nu leza pe celălalt. Binele și răul sunt lăsate pe seama conștiinței individuale, statul arbitrând un joc formal, cadrul fiind trasat de reprezentări și de un aparat juridic. Societatea, statul, totul devine o chestiune de reguli formale. Dreptul și limbajul dreptului par a oferi soluția la toate problemele politice și sociale. Dacă apar probleme, mai ales morale, dar nu numai, acestea se rezolvă prin legislație. Apare o regulă sau o lege nouă¹⁴. Problema binelui se rezolvă așadar prin formularea unei reguli juridice conform concepției liberale. Acest lucru nu semnifică că se ține seama de lucrul sau de problema respectivă, ceea ce contrastează cu filosofia politică antică unde se încerca a se trage concluzii plecând de la lucrul aflat în dispută, fiind formulate numai concluzii provizorii care puteau fi oricând puse în cauză și revizuite. În cazul juridismului este vorba de manifestarea și aplicarea unei voințe, sub forma unei reguli formale, voință care poate fi, precum modelul ei teologic nominalist-voluntarist, arbitrară și care nu ține seamă de lucruri (pentru că ar fi heteronomă). Binele pare a fi chestiune tehnică, de reglaj fin, de extensiune sau reducere a sferei în care indivizii pot acționa conform voinței lor. Binele, ca și justiția sunt probleme tehnice, dar și două valori separate, care pot intra în contradicție.

O primă critică vizează însăși conceptul de libertate negativă în accepțiunea lui curentă, de sfera în care nu are voie să intervină nimeni, care este în mod obișnuit opus celui de libertate pozitivă și care se referă nu la libertate ca posibilitate de autorealizare în funcție de niște scopuri alese sau care sunt la îndemână, ci la sfera de nonintervenție care constituie libertatea, conform concepției liberale. Această critică susține că din concepția negativă a libertății a fost sustras un element important. Libertatea în sens negativ implică mereu neinterferență. Acest lucru nu este negat de către concepția republicană. Însă există o distincție clară între realizarea libertății ca neinterferență ca atare și realizarea ei într-un anumit mod, numit rezistent - *resilient*. Acest aspect

¹⁴ *Ibidem*, p. 50.

sau trăsătură a conceptului de libertate nu este o negare a libertății în sens negativ, deci a libertății ca lipsă de interferență, ci constituie o completare, o necesară aprofundare a acestuia, pentru a putea face din libertatea înțeleasă în chip negativ ceva existent efectiv. Scurt spus, nu e vorba doar de lipsa actuală a interferenței, ci de lipsa potențială a acesteia. Exemplul pe care îl dă Pettit este acela a două bile care rulează pe un plan înclinat, având o anumită traiectorie. Pe un anumit traseu există anumite dispozitive care fac posibil ca atunci când apar factori perturbatori, bila să își reia traseul. În cazul celeilalte bile aceste dispozitive lipsesc. Practic în cazul primei bile există un control mult mai puternic asupra traiectoriei, asupra neinterferenței. În cazul în care perturbarea se produce datorită unor factori exteriori, traiectoria poate fi corectată. În cazul al doilea, nu¹⁵. Vulnerabilitatea la interferență este diferită în cele două cazuri. Non-interferența este realizată într-un mod mai solid în primul caz. Această siguranță depinde de nivelul tehnologic, susține Pettit sau de resursele tehnice în cazul celor două bile, sau juridice, politice, etc., în cazul non-interferenței. Doi oameni se pot bucura de neinterferență în aceeași măsură, dar unul o face la modul solid, rezistent, iar celălalt într-un mod non-reziliant, într-un mod precar, precum un angajat în fața patronului. Patronul nu trebuie să intervină în mod arbitrar în viața angajatului, fie ea profesională sau nu. Existența acestei posibilității și a concretizării ei și lipsa de reprimare sau de consecințe negative pentru cel ce o face, denotă tocmai precaritatea condiției de neinterferență în cazul angajatului sau angajatei. Această precaritate e valabilă și în cazul unui sclav al cărui proprietar nu comite nimic împotriva sa sau care chiar îi facilitează o viață confortabilă sau al unui conducător absolutist sau al unui rege. Această neinterferență nu trebuie să depindă numai de atitudinea, educația sau virtutea celui ce poate interveni. Acesta poate nu are nici un interes, nu-i trece prin cap și are o structură interioară care nu îi permite să efectueze o intervenție arbitrară. Dar soliditatea neinterferenței trebuie asigurată dincolo de atitudine sau virtutea persoanei, acestea din urmă fiind condiții care contribuie la creșterea și susținerea neinterferenței, fiind însă insuficiente. E vorba de interferențe. Această soliditate a noninterferenței trebuie realizată cu referire la aranjamente sociale, legale și nu cu referire la persoane sau interese de grup. Ea se definește în funcție și cu referire la domnia legii. Soliditatea neinterferenței se definește ca o tehnologie de aranjamente socio-legale imparțiale¹⁶. Libertatea este, în această concepție, o valoare care poate fi realizată în mod egal de către toți și are, deși nu se spune explicit, un caracter relațional. Persoanele se pot bucura de noninterferență reziliantă numai în măsura în care toți se bucură de ea și sunt conștienți de aceasta. Dacă nu există astfel de aranjament, singurul mod de a te bucura de noninterferență se face prin flateria la adresa celor puternici, a strategiilor folosite pentru a le face pe plac, a le arăta deferență, etc. dar nu există

15 Pettit, *Negative liberty*, p. 17.

16 *Ibidem*, p. 19.

o garanție că cel aflat în această situație se va putea bucura de o neinterferență solidă, dacă interesele, motivele celor cu care are de a face se vor schimba. . Nu va exista nimic care să îl protejeze în fața acestor contingențe¹⁷.

¹⁷ Philip Pettit, *Republicanism*, p. 19.

(De)Constructing the *Dragobete* traditions

Regarding the dynamics of a Romanian village, Dimitrie Gusti formulated the *frames and manifestations* theory. The frames are operationalized into the potentialities which exist in any society, under different forms. The larger categories of frames **are cosmological (spatial), psychological, biological and historical**¹⁰ and they are to be found under different forms and variations. The actual enactments of these potentialities are the manifestations themselves, divided into **cultural, economic, political-administrative and juridical**¹¹ manifestations. Regarding the celebration of *Dragobete*, it is a great example of a cultural manifestation which derives from more than one frame. Mainly, it has its roots in the historical frame, i.e. "the past life of the village, which of course has vanished, but which is still present through traditions". The best example for the historicity of *Dragobete* is the fact that scholars interested in this celebration still have not reached a consensus regarding its origins, which are lost in the mist of the time. Some argue that it is a more than 2000 years old celebration; some claim that it is more recent due to the fact that there is no written proof that is 2000 years old.

However, the *Dragobete* rituals survived the hardships of time due to the favorable **psychological frame** of the respective communities. The psychological frame could be defined as "the inner, unseen life of the people, the life which is extremely visible in the actual social action, as well as in their habits."¹²

By definition, people are different – so are the larger communities formed by individuals in a given space and time. The psychology of a certain people is not a singular characteristic; rather, one could easily recognize collective psychologies, which are not static, but vary, on the time-space axis - especially under the influence of main (geo) political and economic events. This could be an explanation for the variation of the extent to which the celebration of *Dragobete* had been preserved in different spaces in Romania. Perhaps a certain village or area has a collective spirit, a psychology which is more orientated through the preservation of traditions. For example, I noted that during the news reports on *Dragobete* day, the main focus was on villages from areas that are socially acknowledged nowadays as preserving a traditional way of life (Bukovina, the west part of Transylvania,

¹⁰ Henri H. Stahl. *Monografia unui sat. Cum se alcătuiește, spre folosul Căminului Cultural*. Fundația Culturală Regală «Principele Carol», Bucharest, 1939, p. 16.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

Maramureș). The psychological frame of these communities had been shaped in such a manner that traditions kept their role and importance and the cultural manifestations of the psychological frame reveal that indeed “eternity was born in a village”¹³.

Finally, the **cosmological frame** comes to complete the picture. The cosmological element refers to “the land, the climate, flora and fauna which can be found in the place where people live”¹⁴ (do not confuse with the Eliade’s cosmic order, which mainly involves a transcendent dimension). Lucian Blaga had a similar concept – that of undulatory (mioritic) space: “the unconsciousness has its own horizon [...] and at the basis of a so-called specific sentiment of a culture resides this horizon or a perspective which is being created by the human unconsciousness as the first necessary frame of its existence.”¹⁵ Therefore, “the Romanian traditional culture also contains in itself a specific spatial dimension, which takes the form of a “undulatory infinite”¹⁶, known today as the *mioritic space*. A successful celebration of *Dragobete* rests to a great extent on the cosmological frame, on the spatial dimension, being a cultural manifestation that can only take place under the right circumstances.

Alexandru Surdu noted that *logodna de dragoste* had to take place in a sunny glade surrounded by forest (if possible) – anyway, an open field, bathed in direct sunlight. Also, the props depended on the type of space and flora available – both the lads and girls had to wear spring flowers, symbols of their purity and flourishing love. Also, very important is the fact that if the weather was not favorable on the *Dragobete* day, then a later, more suitable day was chosen. The setting, the props and the weather point to a high dependency of this cultural manifestation on its cosmological, spatial frame.

The combination of three out four different frames into only one manifestation points to the complexity of *Dragobete* and its meanings. However, one could also identify a certain connection to the biological frame as well, conceptualized as “the bodily, physical being of the people”¹⁷.

¹³ Lucian Blaga, one of the most important Romanian poets and philosophers.

¹⁴ Henri H. Stahl. *Monografia unui sat. Cum se alcătuiește, spre folosul Căminului Cultural*. Fundația Culturală Regală «Principele Carol», Bucharest, 1939, p. 16.

¹⁵ Bernea, Ernest. *Spațiu timp și cauzalitate la poporul român*. Ed. Humanitas, Bucharest, 2005, p. 16.

¹⁶ Blaga, Lucian. *Trilogia Culturii*. Editura pentru Literatură Universală. Bucharest, 1969, p. 43.

¹⁷ Henri H. Stahl. *Monografia unui sat. Cum se alcătuiește, spre folosul Căminului Cultural*. Fundația Culturală Regală «Principele Carol», Bucharest, 1939, p. 16.

Extensively, the biological status of the participants in the *Dragobete* rituals determined their roles in the enactment of *logodna de dragoste*. As noted before, sexual activity was subdued to marriage. It was considered that an unmarried lad or girl was a virgin until after the wedding. This is relevant and visible in the dynamics of the dances and other rites enacted during *Dragobete*: the social division of ritual labor depended on the marital status of the person and, therefore, on the socio-biological condition of being sexually active or not. However, it is again important to note the distinction between social norm and individual action (Kligman 1988) – it was the norm not to have sexual intercourse until marriage, but this does not necessarily mean that all youngsters acted accordingly to it. Rather, it is a social form of virginity - a fact that becomes real through people's belief that it is so. However, we should not fall into the trap of labeling such ancestral customs with modern concepts such as "sexually active". The purpose of *Dragobete* was the formation of new families, not the beginning of sexual activity for the participants.

The individual action was of no importance as long as "the voice of the village" was not informed on any violation of the norm. On the contrary, if this happened, then marginalization was the punishment: "nobody will ever take you to be his/her spouse and you will die an old girl" (*nimeni nu te mai ia și-o să mori fată bătrână*). To be an old *girl* is the literal translation from Romanian, for the correct English word, i.e. *maid*, automatically entitles virginity and social innocence, whereas an old girl is not necessarily a pure one. Old girls were considered crooked outsiders and were thought of as unfulfilled beings. They were not "real" (young) girls, they were not women because they did not perform as women, they were not necessarily old as well. Rather, an old girl was associated with the dark side of the moon and her status relied on this unpleasant fate, of growing old without fulfilling her destiny as a woman. To exemplify this, Kligman notes on a rather hilarious habit people in leud had: during New Years' Eve, they placed an ugly, mocking and insulting doll in front of the house of an old girl, while shouting some sexualized lyrics to emphasize her unusual nature and the fact that, although she steps into a new year, she will not have a fresh start. Her destiny was sealed – once an old girl, always an old girl (Kligman 1988).

Regarding the importance of this dimension of the biological (physical) frame, preserving one's purity was of public importance only in the case of girls, because they were the center of the familial universe, they were the ones responsible with raising a healthy new family, so they had to be untainted. This becomes especially evident during the

wedding rituals (Kligman 1988). The most awaited moment of the wedding focused on the bride's virginity: *The Song of the Hen (Horea Găinii)* had a strongly emphasized sexual character and the girl's purity was on display for everyone to see and acknowledge (especially her husband and his parents). "Because honor demands it, the bride's virginity must be publicly certified. This is accomplished [...] during *The Song of the Hen*, [...] which usually takes place around 4 A.M. at the bride's house. [...] The bride's symbolic mother, in this instance the woman who prepares the wedding meals, attests to her "daughter's" virginity through a versified dialogue with the symbolic mother-in-law, the groom's godmother. [...] The hen is fashioned into an icon of the bride. [...] Social norms do not permit forthright public discussion of sexual matters; hence, the discussion is carried on via metaphoric discourse."¹⁸

Given the fact that the goal of the *Dragobete* celebration is the formation of new nuclear families, it is evident why the ritual is destined only for the unmarried to perform. This way, the social dimension of a biological frame shaped the interactions between the members of the community during *logodna de dragoste* rituals.

Given the fact that the "real" life began with marriage, it should be no surprise that the celebration of *Dragobete* and all wedding rituals were held so dearly by the members of different communities. Traditionally, girls turned into women only when they were dressing the bridal gown and *logodna de dragoste* described in the previous section of this paper was the first step towards their spiritual and physical maturity.

Dragobete - masculinity, femininity, and the philosophy of love and joy

Male vs. Female

It is important to bear in mind that, in the case of love, masculinity and femininity are no longer dichotomous or subjected to power relations. As Mircea Vulcănescu noted in "*Logos and Eros*", in love we do not find a subject and its object, but two subjects: "We deal with a spiritual unity, with a whole new reality under which the two terms of the equation, existentially distinct and free, are one. But what is that that occurs between them is not knowledge, but a shared feeling of love which can sometimes be emptied of any intellectual

¹⁸ Kligman, Gail, *The wedding of the dead: ritual, poetics, and popular culture in Transylvania*, Univ. of California Press, Berkeley, 1988, pp. 107 -109.

content [...] and enacted only “in via”, in synchronized action.”¹⁹ A relation of unity as Vulcănescu conceptualizes love also underscores mutual dependency, because if one of the elements steps aside the cultural norms regarding love and marriage, then he or she negates the other and their unity.

Some feminist theories regarding hegemonic masculinity²⁰ identify men as the norm and claim that femininity is culturally constructed in relation to its other half, the manhood (Connell, 1969, Beth 2002). However, I feel that such a perspective is deeply reductionist and fails to take into account the other side of the coin – the way masculinity is culturally produced and dependent on femininity. In other words, the female sexuality was (is?) of great importance for the safe-keeping of a certain form of masculinity. For example, in the case of Kligman’s people of leud, men defined themselves in relation to the female population of the village and not only the other way around. In other words, *she* was a woman because she was *his* wife, but *he* also was a man because he was *her* husband. This becomes especially evident in the fact that the most important thing for a successful bargaining²¹ (on the groom’s side) was that the girl was “pure”. The groom’s masculinity depended on his bride, on her good habits. However, the villagers of leud or the lads who participated in *Dragobete* celebration were not “sexual predators” – their actions were not sexually charged. Instead, their masculinity became even more powerful and emphasized when they were getting married – it was not enough to just have intercourse, thus they were constantly seeking for a wife, and not for a “friends-with-benefits” kind of relationship. The formation of a new family transformed girls into women and lads into men.

Love and Joy

Finally, we should not fall into the trap of comparing these traditions with our modern social order, for we might come to the conclusion that traditions forced people into getting married during springtime. One of the most important Romanian philosophers, Ernest Bernea, wrote a wonderful piece called “*The Stages of Joy*”. When conceptualizing the *joy*, he wrote that “our very existence in this world is imbued with joy when it finally reaches a meaning and purpose in its elementary (essential) data, when the human

¹⁹ Vulcănescu, Mircea. *Logos și Eros*. Paideia, Bucharest, 1991, pp. 24-25.

²⁰ As discussed in the following work: Connell, R. W. *Masculinities*. Polity Press, Cambridge, UK, 1995.

²¹ The wedding rituals described in Kligman’s study borrowed extensively from the semantic field of the bargaining. C. L. Strauss noted in 1967 in *Structural Anthropology* that “it is the men who exchange the women and not vice-versa. [...] In human society a man must obtain a woman from another man who gives him a daughter or a sister”.

conscience is capable of recognizing some solid realities and can finally achieve what the human soul always craves for: *fulfillment*". Therefore, the joy is somehow equal with discovering one's true self and with the fulfillment of our human destiny. In the case of the youngsters who participated in the *Dragobete* rituals described by Al. Surdu, discovering one's true self and the fulfillment of the human destiny meant one and the same thing: becoming a woman (later, mother), respectively a man (later, father). How did they become men/women? By getting married.

However, please note that the immediate outcome of *Dragobete* is called *logodna de dragoste*. Not only does this ritual bring two strangers together, but it also brings love on the table. Love is one of the most discussed topics in the history of mankind. Sometimes it can be so powerful that it literally resurrects people or, on the contrary, it can destroy entire civilizations. We, the Romanian people, are a Latin people. The stereotype says that we have fiery hearts, irrepressible blood and I could add tormented souls in the equation. With all these ingredients on the table, it is no wonder that feelings of love had been present in our collective mental since ancient times.

When the lads and girls participated in the *Dragobete* celebration, it was so they could find their love, so they would *fall* in love. "Love is the beginning of all things"²² (Bernea) and, in this case, it is the beginning of life itself. Every youngster of the community was eager to actively participate in *logodna de dragoste* because it was the perfect means to meet his or her soul mate. "Meeting (conceptualized as spiritual tie) the other is one of the greatest joys in life. [...] Only the spiritual meeting opens the doors for a profound companionship because only this closeness produces our own fulfillment and the discovery of the other as intimate and indispensable existence."²³ This spiritual encounter of the other was embodied in the dances that were performed and into the final scene on the glade, where girls rapidly kiss their chosen one. "The spiritual ties are real, fruitful and long-lasting; they underscore a beauty and a joy that is characteristic to beings gifted with self-conscience and meanings. [...] A closeness and an extensive knowledge of the significant other cannot occur in an ordinary setting, through an exclusively exterior, material contact, but only

²² Bernea, Ernest. *Treptele Bucuriei*. Predania, Bucharest, 2011, p. 233.

²³ Idem, p. 221.

through *falling* into the intimacy of the other's self, through penetrating his or her internal structures and through a cohabitation inside the same destiny."²⁴

The sunny glade surrounded by forest is no ordinary setting, the dancing and kissing are no ordinary contacts and the idyllic idea of love at first sight was truly believed in during those times. To back my assertion, I turn to Kligman's study one more time: in the village of leud, where the Sunday Dance was the most important scene where unmarried men and women met, divorce was not known at all. Although people were getting married without "testing the waters" first, their marriages lasted for a lifetime; they somehow managed to conquer the hardships of earthly life together, despite of not having lived together before, to see if "it works out". These youngsters who took part in the *Dragobete* celebration had a similar fate – that of starting a family without previously spending a lot of time with their spouses. Probably, they were able to gracefully manage their lives together, and I tend to believe it was due to the very special occasion on which they first met and "connected" and to the completely different way of defining one's family and community.

The intensity of these moments was so high that it was not a rarity for the girls to cry at the end of the day. It might seem a bit strange, for crying is usually associated with negative affects. Luckily, *logodna de dragoste* is not a time for sorrow – on the contrary. "When joyful, the being is rich, it is loaded to the brim; the true joys in life overflow. It is said that in these moments of intense and complete living the human sheds "tears of joy". The waves of our own feelings sometimes exceed the capacity of the human soul."²⁵ The *Dragobete* celebration was imbued with heartily plenitude. However, one should not consider that any kind of plenitude can be translated into this particular feeling, *joy*. Bernea defines joy as a feeling of "elevation and fulfilling of life, as a natural effect of finding a higher meaning of the human condition"²⁶. Therefore, there is no room for pleasure or physical excess in joy. Just like the white snowdrops, the youngsters who participated in the *Dragobete* rituals were untainted, socially pure (note again that sexual activity was subdued to marriage) and so were their actions. *Dragobete* was a moment of joy for these young people, for "our thought and action must originate in the most untainted depths, in the

²⁴ Idem, p. 222.

²⁵ Idem, p. 164.

²⁶ Idem, p. 163.

cleanest springs of our own humanness."²⁷ And what can be more pure than young, maybe naïve, love?

Conclusion

At first sight, *Dragobete* might seem as a simple and unimportant celebration. At least nowadays, its meanings shifted towards red hearts and stuffed animals, resembling the transformation suffered by Valentine's Day during the capitalist and postmodern era. On the bright side of the things, there seems to be a trend towards the recuperation of a traditional form of life and *Dragobete* is a part of this effort. Tradition seems to slowly penetrate the urban space again, although not always under the most desirable forms. It is the aim of papers like this to spread the word regarding the deeper meanings of what is thought of as our own celebration of love. The mythology and philosophy related to *Dragobete* are such vast and interesting domains that it is impossible to capture and discuss everything in only one essay.

I, probably like most of you out there, have been convinced that *Dragobete* is just another day about love and that we should not need a special day for love. If we love somebody, we love them every day, no matter the weather conditions or their social and biological status. However, thanks to few amazing works cited in this paper, I hope I managed to step out of the stereotype and penetrate a bit beyond the surface of the water. What fascinated me the most was the complexity of such an apparently simple web of events and the hidden meanings of their characteristics, which still remain to be further explored.

At the end of the day, nothing is random in tradition, not even the cathartic dancing, hugging, kissing and crying; not even the chosen spaces for unfolding the rituals or the props used in the process (flowers, colorful bands, etc.). I think it is our duty to try to understand the determinisms and interactions between parts of the ritual itself and between the ritual and the larger frames – the community, society, social ties between individuals because only by getting in touch with our own history we can step out of it and not repeat the same mistakes over and over again. Unfortunately, *it is not the history which is under the human control, but the poor human at history's mercy (nu sunt vremile sub om, ci bietul om sub vremi)*.

²⁷ Idem, p. 164.

Bibliography

- Bernea, Ernest. *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*. Bucharest: Humanitas, 2005.
- Bernea, Ernest. *Treptele Bucuriei*. Bucharest: Predania, 2011.
- Blaga, Lucian. "Între peisaj și orizont inconștient." In *Trilogia Culturii*, by Lucian Blaga. Bucharest: Editura pentru Literatură Universală, 1969.
- Connel, Raewyn. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- Kligman, Gail. *The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics and Popular Culture in Transylvania*. Berkley: University of California Press, 1988.
- Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. New York: Anchor Books, 1967.
- Quinn, Beth A. "Sexual Harassment and Masculinity: The Power and Meaning of "Girl-watching"." *Gender & Society*, 2002: 386-402.
- Stahl, Henri. H. *Monografia unui sat. Cum se alcătuiește spre folosul Căminului Cultural*. Bucharest: Fundația Culturală Regală «Principele Carol», 1939.
- Surdu, Alexandru. "A sufletului românesc cinstire." Bucharest: Ed. Renaissance, 2011.
- Vulcănescu, Mircea. *Logos și Eros*. Bucharest: Paideia, 1991.

Intelectualii rromi - între tradiție și modernitate

În urma studiului realizat pe absolvenții rromi de studii superioare, masteranzi și doctoranzi rromi ai Facultății de Sociologie și Asistență Socială s-a urmărit câteva aspecte legate de cultura, tradiția acestora.

Preambul: În cercetarea realizată, datele cercetării au arat faptul ca rromi de studii superioare, masterat și doctorat sunt rromi moderni, în mare parte la nivel intermediar cunosc limba rromani, dar nu au elemente distincte în vestimentație care să conducă la ideea de port tradițional rroma, o altă idee este că femeile nu fac mulți copii și nu se căsătoresc devreme. În concluzie în cercetarea de față nu avem tradiționali rromi, ci rromi asimilați, moderni care adoptă stilul majoritar, cu abilități lingvistice deosebite.

Termeni cheie: rromi, tradiție, modernism, limba rromani, port tradițional.

În ultimii ani, în unele țări ale Europei a crescut interesul pentru a studia țigani din punct de vedere etnologic (Liegeois J. P. Tsiganes Paris, Williams P., Un remonie de demande en mariage dans une communauté tsiganes, Paris, 1980; Zirotti J. P. Les tsiganes ou l'identité sans frontières, Paris, 1983, etc). Cercetând cultura țiganească, autorii au ajuns la aceeași concluzie: imposibilitatea de a o defini (Encyclopedie Du Monde Actuel, La sociologie, Paris, 1979, p.72).

Categoriei de cultura i s-au dat până în prezent aproximativ 200 de definiții, însă unul mai reprezentativ conform cercetării noastre este acesta care arată că: „Cultura este un ansamblu de practici și de componente sociale care sunt inventate și transmise în grupuri: limba și ritualurile, credințele și tradiția mitologică, îmbrăcămintea și artizanatul constituie elemente esențiale” (Louis Dollot, Culture individuelle et de masse, P.U.F, Paris, 1974, p.89.)

În comparație cu etnologul cultural, sociologul are în vedere influența culturii asupra colectivității, elementele din cultură și procesele care se desfășoară în societate, în dinamica lor. Așa după cum știm, tradițiile au tendința să se piardă, dacă nu s-au pierdut, asta se întâmplă nu numai la cultura rromilor ci și a multor popoare. Rromi au împrumutat elemente din cultura popoarelor din care au stat sau din cele în care s-au stabilit.

În analiza culturii se pot lua în vedere atât tradițiile, obiceiurile, cât și creațiile (poveștile, basmele).

Referitor la tradiții lipsesc date despre cultura tradițională ceea ce face ca profilul etnic să fie mai de grabă fragmentat decât coerent și suficient de elaborat. Lipsa documentelor lingvistice, etnografice, literară și sociologică au condus la idei preconcepute și la formarea unor mentalități greșite în rândul populației majoritare în unele cazuri.

Cultura romilor este atipică, ea poate fi considerată un amalgam, unde întâlnim atât lucruri deosebite, cât și la alte culturi dar și elemente tipice ale culturii sărăciei, datorită practicării unor meserii considerate a fi rușinoase (elemente care țin de statutul social și de ocupația profesională a acestora)

Antropologia socială și culturală a dezvoltat principiul relativismului cultural în care toate opțiunile culturale sunt egal îndreptățite, conform acestui principiu nu există culturi superioare și inferioare. În consecință fiecare cultură etnică are propria tradiție și trebuie respectată. Acceptarea și toleranța legate de interculturalitatea sunt valori fundamentale ale acestei perspective.

Caracteristicile distincte ale grupurilor etnice sunt caracteristici fizice rasiale, limba distinctivă, tradiții folclorice, tradiții culturale și modul de viață, (conform studiului elaborat de către coordonatorii: Elena Zamfir și Catălin Zamfir „ Țigani între ignorare și îngrijorare (1993), p.20).

Conform studiului realizat de Viorel Achim în cartea: Țigani în istoria României precizează ideea că „identitatea de țigan nu este o identitate dorită, ci impusă de ceilalți (p.173, anul lucrării 1998). De asemenea se desprind câteva idei că romii nu au o cultură proprie scrisă și abordarea culturală poate fi văzută doar din perspectiva modului de viață care acum are și elemente de modernism.

Ca o concluzie este greu de spus că românii aproape românizați se pot întoarce la limbă parțial și la tradițiile pe care le-au uitat.

În cele ce urmează să prezint am abordat cercetarea de ordin calitativ iar metodologia cercetării sociologice: aplicarea ghidului de interviu semi-structurat.

Menționez că am aplicat și chestionare persoanelor rromice care lucrau în străinătate în contracte pe durată limitată.

*Astfel: în cercetarea de față am identificat dacă cei intervievați sunt: Romi tradiționali sau moderni? Astfel la întrebarea: **Vă considerați un rrom tradițional sau un rrom***

modern? La aceasta întrebare, cei 17 subiecți intervievați care au fost incluși în cercetare au răspuns diferit. Patru din ei s-au identificat ca rromi modern, în timp ce marea majoritate din subiecții rămași, respectiv 13 dintre ei s-au identificat mai mult cu o situație de mijloc: de rromi moderni și tradiționali în același timp. Apartenența etnică la cele două categorii este justificată prin faptul că aceștia se consideră rromi prin faptul că au valori și principii atât tradiționale cât și moderne. Rolul cercetării este de a da un răspuns la această problemă de identificare a celor două categorii: modernism sau tradiționalism?. În primă fază îmbinarea acestora conduce la ideea că se respectă într-o anumită măsură câteva din tradițiile și valorile minorității rromice dar sunt și lucruri cu care aceștia nu sunt de acord și pe care nu și le asumă, în consecință nu le respectă, în prezent chiar dacă fac parte din tradiție, așa cum sunt: dota (zestrea) femeii, mariajul foarte devreme al tinerilor rromi, femeia casnică, femeia cu mulți copii, supunerea femeii, virginitatea ei, portul tradițional și în unele cazuri învățarea și vorbirea limbii romani.

Toate aspectele prezentate reies din întrebarea adresată cu privire la atitudinea pe care o au intelectualii față de tradițiile rromice. Partea bună pe care au păstrat-o intelectualii rromi sunt cele care țin de principiile și valorile legate de familie și de comunitate, cum ar fi: respectul față de bătrâni, sfatul acestora, pe care îl întâlnim și la majoritari, numai că la rromi acesta este mai accentuat sau cel puțin așa reiese din interviurile realizate. De exemplu: nu ridici vocea la o persoană mai în vârstă pentru că atragi rușinea nu numai asupra ta, ci a întregii familii tale.

Concluziile la această întrebare pusă pentru absolvenții rromi de studii superioare a Facultății de Sociologie și Asistență Socială și a altor facultăți din România au fost mai multe și le voi prezenta foarte succint pe rând.

O parte din răspunsurile subiecților care au vrut să evite întrebarea în mod diplomatic au folosit următoarele remarci la aceasta întrebare: Vă considerați un rrom tradițional sau un rrom modern?: „sunt un cetățean român de etnie romă“, sau „sunt o femeie normală“, sau alte răspunsuri în care se consideră: „după limite“, „semi-tradițională“, „jumătate, jumătate“, „ceva între“, „o combinație“, „depinde“. Poate vă întrebați, ca și mine de altfel: de ce nu au răspuns la această întrebare, afirmând purul adevăr.

Din punctul meu de vedere, consider că: o mare parte a intelectualilor rromi pe care îi cunosc, nu sunt rromi tradiționali, sunt rromi moderni și voi explica pe larg, de ce cred acest

lucru, aducând și argumente. Ce înseamnă a fi rrom modern?, aceștia, de obicei sunt asimilați de societatea românească, sunt perfect integrați, nu vorbesc limba rromani, sau dacă da în foarte puține cazuri, se îmbracă la fel ca toți ceilalți colegi majoritari, dețin funcții importante în mediul organizațional dar și la stat.

Observăm că dacă luăm un exemplu legat de învățământul universitar unde putem considera că acești rromi ar fi făcut facultate și dacă nu erau locurile speciale create pentru ei, educația având un rol important, așa cum reiese din răspunsul unui intelectual rrom intervievat. Desigur că existența acestor locurile speciale destinate rromilor a determinat finalizarea unui număr mai mare de etnici romi, deoarece aceștia au avut posibilitatea ca să interacționeze cu specialiști în domeniul sociologiei și asistenței sociale, au avut ocazia să progreseze într-un mediu profesionist în facultate și au putut să se implice ca specialiști în devenire în Ong-urile active romi pe diferite domenii de activitate unde au pus în practică ce au învățat în facultatea pe care au absolvit-o.

Apartenența etnică declarată a condus la alocarea mai multor locuri speciale, oferite de Ministerul Educației și Cercetării pentru a exista mai mulți studenții rromi și absolvenții de studii superioare. Au existat apoi mai multe locuri și la alte facultăți pentru că și-au asumat identitatea, aceștia au obținut burse speciale, oferite de Open Society Institute prin Roma Memorial Scholarship dar și din partea Facultății de Sociologie și Asistență Socială unde au putut beneficia de bursele sociale sau de studii în facultate. După această etapă au urmat bursele la masterat și al doctorat pentru rromi din România oferite în continuare de același program al Open Society Institute.

Trebuie, însă precizat că în Facultatea de Sociologie și Asistență Socială, studenții rromi obțineau o parte semnificativă din bursele sociale existente, deoarece aveau o situație financiară precară.

De-asemenea au fost acordate și alte facilități existente și la ora actuală: training-uri, cursuri la nivel național și internațional de pregătire pentru studenții rromi dar și pentru absolvenții de studii superioare, toate acestea fiind oferite de către organizațiile de la nivel național, care au obținut finanțarea dar și de către organizațiile de la nivel internațional. Acest lucru este important de menționat pentru că explică de ce anumiți rromi asimilați de populația majoritară se comporta diferit de ceilalți romi tradiționali, fără educație. Ce este

îngrijorător este faptul ca rromi tradiționali in multe situații nu-i acceptă pe rromi intelectuali in comunitate.

Este de reținut acest aspect vizavi de intelectualii rromi care la ora actuală se plâng de faptul că în anumite zone geografice sunt romii tradiționali care acceptă foarte greu colaborarea cu rromi asimilați, considerându-i chiar majoritari.

Romii intelectuali asimilați de populația majoritară sunt priviți în comunitatea rromă cu dezgust, chiar dacă populația majoritară îi văd pe aceștia ca modele pozitive de integrare socială în societatea românească. De aceea o parte din rromii asimilați care trebuie să revină în comunitățile rome pentru a-i ajuta, este necesar să respecte tradițiile rome iar dacă nu le cunosc să le învețe pentru a fi acceptați și respectați de comunitatea lor. Dacă nu reușesc acest lucru ei nu vor mai coordona activitățile care țin de implementarea unui proiect, de mobilizarea grupurile dezavantajate, nu vor putea crea liderii care să impulsioneze lucrurile la nivel comunitar pentru a îmbunătăți situația existentă în acele comunități rrome din România.

În concluzie intelectualii se regăsesc in tot ce este mai frumos din etnie rromă: muzică, dans, limba care este ocazional folosită și uneori elemente din portul tradițional.

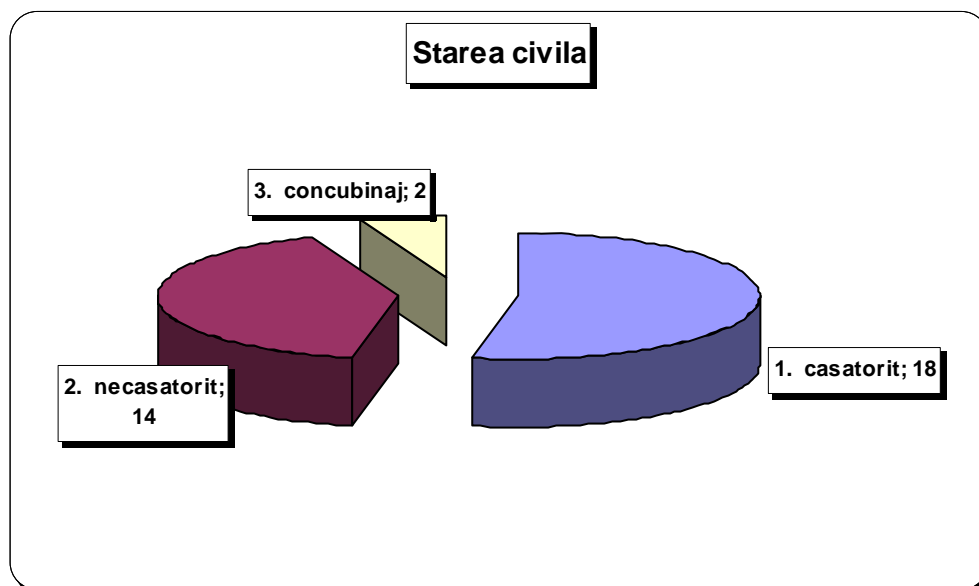
La categoria intelectualilor rromi : căsătoriți/ necăsătoriți/ concubinaj

Din cercetare reiese faptul ca romii intelectuali sunt căsătoriți cu acte oficiale intr-un proporție mare din 19 interviuri, 11 persoane sunt căsătoriți, in timp ce doar 7 sunt persoane necăsătoriți, iar 2 dintre acestea sunt in concubinaj.

Starea civilă și numărul de copii a intelectualilor rromi

La întrebarea: **sunteți căsătorit?** Din 19 persoane intervievate au răspuns ca sunt căsătoriți doar 11 persoane, iar restul persoanelor au răspuns că sunt necăsătoriți, respectiv 7 dintre acestea și numai o persoană a recunoscut că este în concubinaj. Însă din chestionare reiese faptul că 8 sunt căsătoriți și 6 sunt necăsătoriți iar o persoană declară ca se află în concubinaj. Observăm că sunt multe cercetări realizate cu focalizare pe etnia romă unde se precizează foarte clar existența concubinajului în familii rrome. Astfel, concluzia adunând chestionarele si interviurile avem următorul grafic unde 18 sunt căsătoriți și 14 sunt necăsătoriți iar 2 declară că sunt în concubinaj.

Tabelul numărul 3



Sursa: baza de date reiese din interviurile și chestionarele realizate

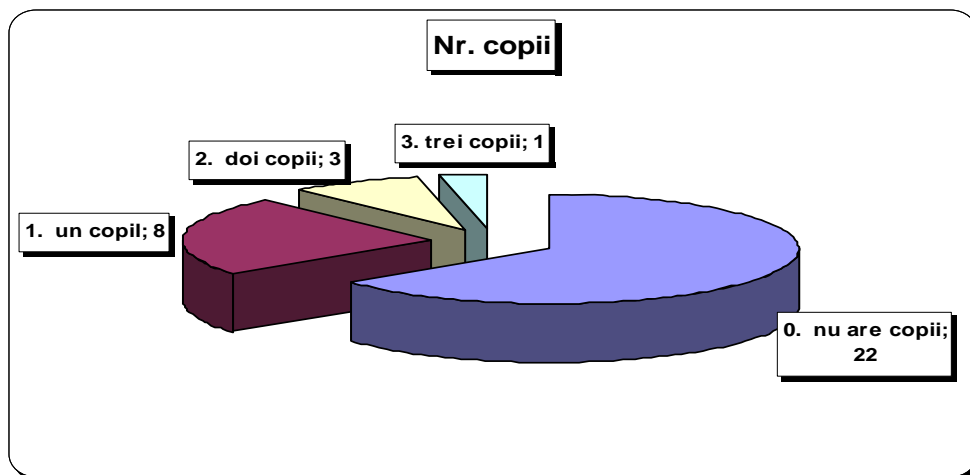
Chiar dacă vorbim de intelectuali rromi nu putem să nu observăm că în unele situații indiferent de pregătirea educațională sau de ocuparea unei funcții la nivel înalt există și persoane din elita romă care în prezent nu se pot raporta în totalitate la aspectele legale ale societății unde căsătoria îți oferă un anumit statut în societate, respectarea legilor juridice și chiar respectarea valorilor morale, căsătorindu-te legal și religios în biserică. Din punctul meu de vedere al culturii tradiționale poate fi considerată această situație normală însă personal cred că este foarte important de precizat acest aspect, care nu poate fi luat decât ca un exemplu negativ, chiar dacă ne referim la două persoane. Trebuie să reținem faptul că din cercetare reiese ideea că una din cele două familii aflate în concubinaj au și o pregătire înaltă educațională, finalizând și doctoratul.

Când vorbim despre femeia rromă cu mulți copii observăm că aceasta este tradițională deoarece femeia intelectuală romă, modernă nu are copii mulți sau nu are deloc. De-asemena trebuie specificat că sunt femei rromă necăsătorite iar căsătoria la rromi reprezintă o altă barieră culturală pe care intelectualele rromă au ignorat-o, considerând că aceasta nu are

legătură strictă cu valorile pe care le au femeile în secolul 21. În situația dată am identificat din cercetare doar 6 persoane că au copii, dintre care, 3 bărbați și 3 femei din cele 10 existente în cercetare au spus că au copii. În concluzie, din cercetare reiese faptul că toate persoanele căsătorite au câte un copil, excepție făcând o singură persoană care afirmă că are 2 copii. Deci, numărul de copii este mic, comparativ cu alte cercetări în care familiile rrome aveau o mulțime de copii, deci intelectualii rromi prezintă caracteristici similare în această problemă ca și cea a majoritarilor, de altfel.

Totalul interviurilor și chestionarelor aplicate prezintă următoarele date, reflectate în tabelul numărul 4: din totalul de 34 de persoane din cercetare, 12 dintre aceștia au copii iar 22 de persoane nu au copii.

Tabelul numărul 4



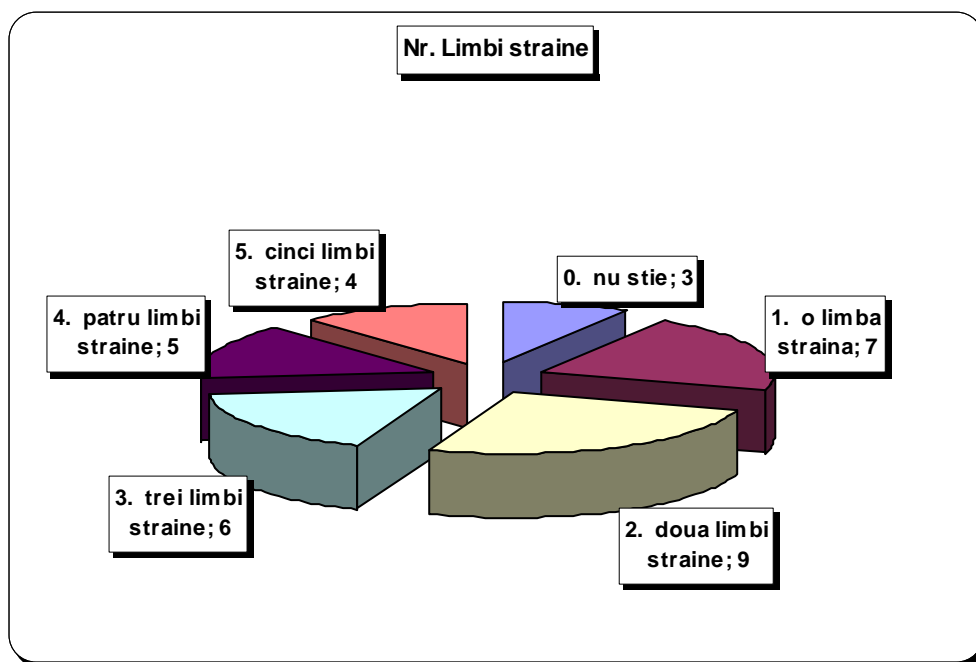
Sursa: baza de date reiese din interviurile și chestionarele realizate

Abilitățile intelectualilor rromi

Legat de abilitățile celor intervievați, avem imbile străine cunoscute de rromi intelectuali care vor fi prezente foarte pe scurt în graficul numărul 9, în care avem întrebarea: Câte limbi străine cunoașteți?. Avem următoarele răspunsuri: 9 persoane cunosc 2 limbi străine, 7 știu doar o singură limbă străină, 6 cunosc 3 limbi străine, 5 persoane cunosc 4

limbi străine și 5 persoane cunosc 4 limbi străine iar cei care nu cunosc limbi străine sunt 3 persoane.

Tabelul numărul 9



Sursa: baza de date reiese din interviurile și chestionarele realizate

Important de reținut, din interviuri este faptul că două persoane cunosc perfect 4 limbi străine și 3 persoane cunosc 3 limbi străine iar celelalte persoane din cercetare înțeleg la nivel mediu anumite limbi străine iar limba romani este vorbită la nivel intermediar de o parte din intelectuali rromi.

Limbile cunoscute de rromi sunt: engleza, limba romani, franceza, italiana, spaniola, poloneza, latina, greaca și rusa.

Bibliografie

Achim Viorel (1998). Țigani în Istoria României, București: Editura Enciclopedică.

Zamfir, C. și Preda, M. (coord.). (2002). Romii în România. București: Editura Expert.

Zamfir, E., Zamfir, C. (coord.).(1993). Țigani între ignorare și îngrijorare. București: Editura Alternative.

Lucian Cherata (2010) . Filozofie, Istorie și Tradiții Indiene în Cultura Rromilor. Craiova: Editura AIUS PrintED.

Mihai Merfea (1991) Țigani, Integrarea Sociala a Romilor. Brașov: Editura BARSĂ.

ICCV (2002) Indicatori privind comunitățile de romi din România. București: Editura Expert.

Pop, L. M. (2002) Dicționar de politici sociale. București: Editura Expert.

Zamfir, E. Și Zamfir, C. (coord.). (1995). Politici Sociale. România în context European. București: Editura Alternative.

Rethinking the Path of Cartographic Paradigm. A New Method in Social Sciences¹

Ovidiana Bulumac

Abstract

This paper is written in terms of reclaiming a new and somehow unpopular approach in the social sciences area, the one that utilizes interdisciplinary elements from apparently distant domains. The article is intended to provide some insight into the cartographic articulation of the societal dimension and its symbolic infrastructure through a comprehensive lens. Answers regarding the social logic of a community can be deepened by means of a subjective cartographic view into everyday life. A field study on a Romanian urban community intended to experiment such a cartographic method and research regarding how ordinary individuals act according to a mental map superposed over physical territories and networks, being involved in complex decision-making processes based on subjective criteria.

Keywords — subjective cartography, symbolic infrastructure, dynamic density, social capital, mental map

1. PROLEGOMENA

Initially, the space beyond the known frontiers was bound to be explored (Colombo e.g.). Afterwards, it became a space of conquest by means of civilization (Roman Empire). Then it changed into a modern world system where the border was drawn between the core that was gaining wealth on the expense of the underdeveloped periphery (Wallerstein).

Nowadays, the world entered in a new stage of space meaning. The world is moving rapidly towards global cities governed by a virtual space where the complexity of the urban landscape increases the difficulty of a rationally comprehension of its dynamic and functionality (Nanjarí and Hormazábal 2009). But in the meantime, small towns are still applying the familiarity and vicinity type of sociality and nourish an entire invisible network behind the observer's glimpse.

¹ Paper presented in Lausanne, at the „Mapping Ethics. New trends in Cartography and Social Responsibility” conference in 2011

Cartography is no longer a restricted area of expertise, but an interdisciplinary form to both coagulate and rediscover cultural patterns, social substance and symbolic infrastructure. It evolved from a well renowned form of art or a rigid and rationally calculated science to a pretext and a method of gaining and storing knowledge from the perceived reality of the mapmaker's world. It transformed itself into a culturally sensitive model of complex understandings that has its traceable borders and managed, at the same time, to keep its original meaning (Greek *chartis* - map; *graphein* - to write).

2. SOCIAL REPRESENTATIONS, SUBJECTIVE INFRASTRUCTURE AND MENTAL MAPS

Though written in the context of International Relations, the words of Paul Watzlawick referring to the political analyst's calling could be easily extrapolated to other science domains: one does not operate with `absolute realities but with subjective and often contradictory representations of reality` (Watzlawick 1978, 137). The geographical and historical background, the way in which regular people, groups or elites respond to history's challenges (Arnold Toynbee) all add up to specific language, mental, cultural and civilizational structures that, by default, manifest visibly in time and space dimensions. The social representations are `the product and the process of a mental activity by which an individual or a group of individuals remodel the confronting reality by assigning it specific significations` (Abric 1995, 129). In other words, mental frames expressed through cartographic means play an important role in the social relations' dynamic and practice, thus being eligible for analysis, whatever the possible transformations may occur.

In the classical sense, urban maps revealed (to be) known paths between two or more specific locations: a point zero (source) and finality (final stop). Following the same logic, mental maps act just the same but using personalized and possibly irrational criteria (Pareto). For example, one will choose the known path home even if it is a declared longer journey than an unknown alternative. The specific subjective motivation that hides behind the actor's action, if discovered, could offer insights to otherwise inexplicable social actions or phenomena and, moreover, reveal the social esteem attached to the symbolic infrastructure called upon.

The subjective cartography may unveil the social capital's mechanisms (Putnam) and the strong ties within the community's network (Granovetter). It challenges the way we understand the quantification and qualitative data regarding the dynamic density or, in other words, the intensity of local social relations (Durkheim).

This approach method is centered on small or medium communities, where face to face interaction, personal recommendations do work, where the social space is defined by boundaries culturally shared with the others. Boundaries automatically imply marginality, no matter if symbolical or physical. Usually, the frontiers exist because of the contrasting societal logics that are put aside. Thus, it is not an ordinary type of socio-cultural or physical marginality, but it is one anatomically based on collective identity, social, economical or political discrepancies that does not block the cooperation with the outside but it clearly differentiates from it.

3. APPLYING THE CARTOGRAPHIC METHOD

This particular study draws on a sociological research conducted during the summer of 2010 in Novaci, a Romanian town beneath the Carpathian Mountains. In the attempt of creating a map of the local social problems, the team conducted semi-structured interviews with various community members that provided not only personal background information but great insight on local culture and practices, too.

Regarding the subjective dimension, it aimed at the forms of the individuals` perspective of the space, community as an entity, local people or strangers; at the attitude types adopted towards the elites; the type of predominant mentality; and, finally, the effects generated by such a constellation of representations, perceptions, mental maps, symbols and images. In other words, we looked for `their ideas, feelings, aspirations, meaning all life`s spiritual contents and orientations towards the psychical, social area and, in genere, the world` (Gusti 1968, 428).

After the 1980s, the critique of cartography began by deconstructive methods of the map and reached to a conclusion, among others: the Western cartographic expressions are dominated by the space concept, rather than one of place (Pickles 2004; Tunrball 2000). Such a distinction was found on the field in cultural beliefs with strong religious roots such as the positive, negative, or neutral places. One`s path must go avoid the places with negative representation in the local collective memory or unhappy things will happen to the traveler, try not to cross to many times the neural one because luck will fade out, and include in his itinerary the positive places because of future benefits (material or immaterial) to come. Apparently, for an outsider, if a fountain with a sear tree aside (considered as a bad spot) comes its way, there is no problem in pursuing the journey – a normal and rational decision; but for a local, the rational and the only safe decision is the finding of an alternative path through which he could walk around it and still get to destination (Bernea 2005). Thus, the local symbolic and the visual styles redraw one`s map in an instance and the spatial relations depend on cultural values, specific norms and other personalized criteria.

The concepts of place, space and time have the power to lead to impressive insight that could explain, plan, predict or solve the human behavior (Goodchild and Janelle 2004). The purpose of the field research is to discover and analyze `models of mental cartography for the visualization of the behavior and spatial valuation that characterize to the residents of the city` and to `analyze the relationship which exists between the perception and the spatial distinguished behavior of population and the urban problematics, related particularly to the daily` life. (Nanjarí and Hormazábal 2009). In order to do so, the interviewed subjects during the field work in Novaci were asked to provide personal maps or sketches or to draw spontaneously on a paper, to point out each person's vision of environment and its manifestations. This will reveal individual's cognitive map deep inside the apparent social logic that will lead to the usage of the mental map and, finally, to the drawing itself (idem).

The very faults of a map (in its true meaning of the word) become, in case of a subjective cartography that reveals a socio-cultural and economic practice, its strongest points. The list of conditionalities consisted of: subjectivity, inaccurate measurements (that, in our case, would highlight the individual's social distance calculus), simplification by eliminating various objects (considered by the author unnecessary), by revealing the significant place codes and by reducing the complexity of the characteristics, the complex substance of paths (abstract, physical) and so on.

The interesting thing is that a cartographic profile of the community has been made due of the close resemblance of the drawings, no matter the age, gender, religion, profession and other indicators. In other words, we were looking for those cultural values, attitudes and actions that shape the reality into new configurations by cartographic practices. This is how we managed to create a collective map of the social activities, of the most cherished individuals and institutions, and a map of the main problems the community was dealing with.

A mapmaker could be virtually anyone that posses social skills. The mental baggage and the societal conditions transform any human being into a mapmaker. If asked to elaborate on his view and, even better, to draw himself the world he lives in by referring to the meaningful locations or persons subjectively chosen by him (abstract or physical) we might get the chance of understanding the social universe, especially its parts where there is a community involved (based on trust, order, shame, family, friendship and vicinity). It seems that the social life of small urban communities is developing according to a collective synthesis of particular (individual) mental maps.

4. SHORT CONCLUSIONS

A mapmaker could be virtually anyone that possesses social skills. The mental baggage and the societal conditions transform any human being into a mapmaker. If asked to elaborate on his view and, even better, to draw himself the world he lives in by referring to the meaningful locations or persons subjectively chosen by him (abstract or physical) we might get the chance of understanding the social universe, especially its parts where there is a community involved (based on trust, order, shame, family, friendship and vicinity). It seems that the social life of small urban communities is developing according to a collective synthesis of particular (individual) mental maps.

5. WORKS CITED

Abric, Claude. "Reprezentările sociale: aspecte teoretice ." In Psihologia câmpului social: reprezentări sociale, by Neculau, A. București: Soc. Știință și Tehnică, 1995.

Bernea, Ernest. Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român. București: Humanitas, 2005.

Fernández, Pablo Azócar, and Manfred F. Buchroithner. "Cartography in the context of sciences: theoretical and technological considerations." International Cartographic Association. Nov. 15-21, 2009. http://icaci.org/documents/ICC_proceedings/ICC2009/html/nonref/30_3.pdf (accessed January 16, 2011).

Goodchild, M. F., and D. G. Janelle. "Thinking Spatially in the Social Sciences." In Spatially Integrated Social Science, 3-22. 2004.

Gusti, Dimitrie. Opere. Vol. I. București: Academiei, 1968.

Nanjarí, Jorge Espinoza, and Reinaldo Rioseco Hormazábal. "Cartography of the subjective spaces: a methodological challenge for the comprehension of urban problems." International Cartographic Association. Nov. 15-21, 2009. http://icaci.org/documents/ICC_proceedings/ICC2009/html/nonref/22_5.pdf (accessed January 16, 2011).

Pickles, John. A history of spaces: cartographic reason, mapping and the geocoded world. London: Routledge, 2004.

Turnbull, David. Masons, tricksters and cartographers. Comparative studies in the sociology of scientific and Indigenous knowledge. London: Routledge, 2000.

Watzlawick, Paul. La realite de la realite. Confusion, desinformation, communication. Paris: Le Seui, 1978.