SĂMĂNĂTORISMUL ŞI CULTURA FESTIVULUI

Sorin Mocanu

Reintegrarea în plan estetic a literaturii sămănătoriste – în special prin poezie – se face prin recursul la o categorie estetică mai puțin studiată, sărbătorescul[1]. Numim sărbătoresc acel concept (idee abstractă şi generală) care poate fi decelat în toate situațiile în care apare sărbătoarea. Indiferent de tipul sărbătorii: religios, profan – naționale, sociale, familiale, magic, important este elementul fundamental care reuneşte toate aceste manifestări, invariantul, ceea ce constituie spiritul unui fenomen autonom de mare importanță pentru umanitate. R. Caillois[2] distingea caracteristicile sărbătorilor, identice în toate culturile şi civilizațiile: existența unei mulțimi agitate, impulsive şi gălăgioase care dansează, cântă, mănâncă şi bea până la epuizarea fizică. Dar sărbătoarea se caracterizează în primul rând prin absența muncii şi abandonarea grijilor şi presiunilor cotidiene. Unul dintre primii teoreticieni ai sărbătorii în spațiul românesc, V. Băncilă, în *Duhul sărbătorii* (1936) cataloga, dublând modelul freudian[3], angoasa existenței umane recurgând la trei cauze: a) ideea limitelor, a contradicțiilor eului, b) conflictul cu societatea şi concurența cu semenii, c) realitatea ca atare, adică conflictul dintre om şi natură. În opoziție cu soluțiile freudiene, V. Băncilă propune sărbătoarea ca rezolvare de ordin filozofic şi practic a angoaselor existenței. Cea mai eficientă cale de rezolvare a angoaselor existențiale este proiectarea, chiar şi temporară, a individului într-o *altă lume*; această *altă lume* are o aparență variabilă, situabilă în trecutul îndepărtat (lumea originară, primordială, *vârsta de aur*), într-un viitor indefinibil (paradisul) sau realizabil (*utopiile* sociale) ori, cel mai uşor, într-o lume paralelă temporal cu cea în care trăim, dar cu mult mai bună (visele, *paradisurile artificiale* de provenienţă chimică sau sărbătoarea). În cazul de față, sărbătoarea devine, fie dintr-o perspectivă metafizică, fie dintr-una antropologic-sociologică, o alter-

[1] J. Volkelt include în categoria sublimului şi specia festivului (Al. Dima, *Domeniul esteticii*, Iaşi, Editura Universității „Al. I. Cuza", 1998, p. 41), deşi festivul, ca expresie a sărbătorescului, nu conține nici frica, nici groaza (P. Ursache, *Etnoestetica*, Iaşi, Institutul European, 1998, p. 136).

[2] R. Caillois, *Omul şi sacrul*, traducere de Dan Petrescu, Bucureşti, Editura Nemira, 1997, 212 p.

[3] S. Freud considera că aspirația umană spre fericire este împiedicată de trei surse de suferință: a) propriul corp, sortit decăderii şi disoluției, b) lumea exterioară invincibilă, c) raporturile cu ceilalți oameni (produc suferința cea mai dureroasă). Vezi S. Freud, *Opere I*, p. 302.

nativă la cotidian: un alt loc şi un alt timp în care individul atinge fericirea, în care omul religios se simte, nu pe o punte de rai, cum susține V. Băncilă, ci chiar în Rai.

Într-o fază primară, sărbătorile constituiau o actualizare a timpului primordial, a timpului mitic, în care totul era posibil şi permis. M. Eliade interpreta viața[4] ca pe o repetare neîntreruptă a unor gesturi inaugurate de alții, personaje mitice. Natura – inclusiv cea umană – îşi găseşte împlinirea doar atunci când participă la o realitate transcendentă; această participare este posibilă prin reluarea unor acțiuni primordiale, în primul rând repetarea cosmogoniei; orice acțiune este eficace, orice gest se completează cu un sens atunci când se repetă cu exactitate o acțiune săvârşită de un zeu; comemorarea – în forma sărbătoririi – devine o reactualizare. În acest mod, omul devine contemporan cu zeii[5] într-o lume care – fiind creație divină în curs de desfăşurare – nu poate fi decât perfectă. Astfel, omul religios are certitudinea că poate reîncepe periodic viața, cu un maximum de şanse. Paradoxal, observa R. Caillois, excesul sărbătoresc se constituie într-o replică, prin consum la uzura vieții; interdicțiile, tabuurile vieții cotidiene nu reuşesc să mențină ordinea şi integritatea lumii primordiale şi atunci apare necesitatea unei reveniri la începuturi, la forțele originare ce au transformat haosul în cosmos.

Dacă scopul sărbătorii este rezolvarea angoaselor existențiale şi prin aceasta asigurarea unui echilibru şi a unei armonii ce permit continuarea şi revalorizarea vieții, modalitatea de realizare fiind abolirea – măcar suspendarea – timpului profan, a duratei şi restaurarea timpului mitic: reversibil, circular, repetabil la infinit, ca succesiune de eternități. Prin urmare, timpul profan se preschimbă într-o mişcare punctată cu momente ale timpului sacru, devenind o „punte de sărbători"[6].

Sărbătoarea este funcțională şi în cazul individului nereligios prin asumarea unui rol social; ea oferă o compensare celei mai puternice surse de suferință, cea adusă de civilizație, de raporturile interumane. În acest sens, S. Freud[7] considera că nivelul elementar de civilizație consistă în reglementarea raporturilor sociale: viața umană în comun devine posibilă atunci când o pluralitate de indivizi formează un grup suficient de puternic încât să reziste agresiunii venite din partea oricărui individ din acelaşi grup, considerat separat; rezultatul final este, trecând şi prin faza constituirii unei justiții:

„Edificarea unei stări de drept la care toți – sau cel puțin toți membrii susceptibili de adeziunea la comunitate – au contribuit, sacrificându-şi pulsiunile instinctuale, personale şi care, pe de altă parte, nu lasă pe nici unul dintre ei să devină victima forței brutale, cu excepția acelora care nu au aderat la comunitatea respectivă"[8].

---

[4] M. Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri. Arhetipuri şi repetare*, Bucureşti, Editura Univers enciclopedic, 1999, 156 p.

[5] Idem, *Sacrul şi profanul*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, 205 p.

[6] V. Băncilă, *Duhul sărbătorii*, Bucureşti, Editura Anastasia, 1996, 207 p.

[7] S. Freud, *op. cit*.

[8] *Ibidem*, p. 319.

Dacă edificiul civilizației se sprijină pe renunțarea la „pulsiunile instinctuale“, iar civilizația va cere în continuare nesatisfacerea instinctelor, asta nu înseamnă că instinctele dispar, ci ele se „sublimează“ (îşi modifică scopul) sau sunt reprimate. Acest proces se realizează prin intermediul unei răsplătiri ce determină individul să accepte o neplăcere prezentă de dragul unei plăceri, a unei fericiri, ce va fi dobândită în viitor (satisfacerea tendinței instinctive de a obține plăcerea şi a evita neplăcerea ar cauza o încetare a progresului, a evoluției în dauna unei moleşiri ce ar conduce inevitabil la sucombarea civilizației). Răsplătirea se realizează, social, în formula sărbătorii, care segmentează o existență ce se desfăşoară sub semnul muncii grele şi a suferințelor, oferind o viziune cu intermitențe a fericirii umane. Într-un *roman autobiografic*, eseistul spaniol Eugenio d'Ors introduce câteva considerații asupra sărbătorii – în speță, carnavalul. Față de cursul obişnuit, normat, al vieții, carnavalul se constituie într-o excepție regulată şi predeterminată ce asigură o armonie între două extreme nocive: un carnaval necontenit ar fi „dezgustător“, iar un an fără carnaval ar fi „searbăd“. Şi continuă:

„Ca şi Carnavalul (*semnificativ, autorul foloseşte majusculă, ca în cazul Postul mare, Vinerea Patimilor*, *Lăsata secului ori Paradis* – sublinierea noastră), vacanțele au şi ele o valoare de excepție, înțelept acceptată cu anticipație. Este vorba de nişte instituții baroce, datorită cărora disciplina generală îşi găseşte precis viabilitatea. Legea muncii atinge plenitudinea valorii sale atunci când, alături de ea şi în limite apropiate, se stabileşte o perioadă de răgaz, iar ordinea, atunci când, pe de lături, se plăteşte focului ceea ce i se cuvine şi se aprinde, pentru diavol, dacă nu o lumânare, ca pentru Sfântul Mihai, măcar un chibrit. Pentru a te răcori, pentru a te recrea. Pentru a te pierde, din când în când, în Paradisul pierdut. În timp ce se câştigă, cu efortul secolelor şi al generațiilor Ierusalimul ceresc“[9].

E un punct de vedere ce îşi găseşte ilustrarea atât în articolele lui Iorga cât şi în poezia sămănătoristă. Astfel, în articolul *Vacanțe: aici şi „dincolo“* (*Sămănătorul*, nr. 33/1903, p. 515-517) N. Iorga situează vacanța în opoziție cu oboseala muncii: „ce sarcină strivitoare, Doamne, pentru cine n-are nici un rost şi nu-şi găseşte nici o treabă“; vacanța e o „minune de care avem atâta nevoie“. În *Serbători de iarnă* (*Sămănătorul*, nr. 1/1904, p. 1-4) interesul lui Iorga se orientează asupra unei sărbători religioase; zilele ei „zâmbesc, printre zilele rele şi zilele goale, tuturora fără osebire“. Sărbătoare de tip sabatic, Crăciunul este precedat de un post care are rolul de a suspenda viața obişnuită şi de a pregăti şi creşte bucuria:

„Crăciunul ca şi Paştile se văd astfel ca un liman de îmbielşugare, după un lung şir de silinți şi jertfă, ca pământul Canaan al Bibliei după rătăcirea obositoare şi primejdioasă prin pustiul Arabiei“[10].

Aceleaşi alegorii biblice ale drumului dificil şi obositor către un ideal al fericirii sunt folosite şi de E. d'Ors în construirea unui dualism cotidian-sărbătoresc:

[9] E. d'Ors, *Trei ore în muzeul Prado. Barocul*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1971, p. 139-140.
[10] „Sămănătorul“, nr. 1, 1904, p. 2.

„Cu toate acestea, în timp ce ne îndreptăm spre Paradisul nedobândit spre Ierusalimul ceresc, cunoaştem vremelnice paradisuri intermediare, în care se evocă începutul şi se prevede izbânda; în care Edenul reapare mulţumită reminescenţei sau a profeţiei“[11].

N. Iorga preferă să se oprească mai ales asupra funcţiei sociale a sărbătorii Crăciunului; e un prilej potrivit (*kairos*) pentru reunirea familiei şi prietenilor, sărbătoare a iubirii, superioară celei religioase. Protejaţi de mediul familial şi familiar, indivizii nu sunt acceptaţi ca martori la transformările pe care le suferă natura; e sfârşit de an vechi – „distrugere“ – şi începutul unui an nou, dar asemănător formal cu cel uzat – „prefacere“. Recunoaştem în această interdicţie ceea ce R. Caillois numeşte „caracterul contagios“[12] al sacrului şi posibila sa degradare, prin captarea lui de către profan, care are nevoie de el. Tabuul este încălcat – nu transgresat prin rituri – într-un mediu civilizat, cu străzi curăţate de zăpadă şi iluminate – atrăgând individul să iasă din comunitatea familială, dar prin aceasta alterând prezenţa sacrului. În această viziune, cunoscuta dihotomie sat-oraş se mută spre un antagonism de un alt tip: loc potrivit pentru manifestarea unui sacru creator al unui an mai bun decât precedentul *versus* loc în care sacrul este contaminat de prezenţe umane impure şi împiedicat a se manifesta complet, producând o creaţie defectuoasă (un an mai rău decât precedentul)[13].

În sensul conturat de cele două articole, apare necesitatea unei reinterpretări în sens pozitiv a unor prejudecăţi critice asupra mişcării sămănătoriste. Este vorba despre tendenţiosul refuz al idealizării (care este o lege specifică a tradiţiei) şi armonizării sociale ce-i aparţine lui D. Micu:

„Din lirica şi epica sămănătoristă se desprinde priveliştea *unei lumi paradiziace*, cu peisaje *însorite*, cu oameni *senini, rumeni*, costumaţi *sărbătoreşte*, plini de voie bună, *petrecăreţi*, munca însăşi fiind pentru ei o petrecere“[14] (s.n., S.M.).

Ceea ce displace criticului realist şi e considerat nociv: impresia de fals, artificial, convenţional, optimism, arbitrar şi nonveridicitate se constituie în caracteristici ale unei alternative la real, la o imagine a unei lumi perfecte, dezirabile. „Veneraţia“ sămănătorismului nu se îndreaptă spre lucruri „perimate“, ci spre un model ideal al vieţii (*vârsta de aur*).

Aceeaşi eroare apare şi în monografia lui Z. Ornea; acesta consideră o greşeală imaginarea unui univers rural îndepărtat de coordonatele reale, un sat arhaic, izolat, cu o imagine decorativă, depozitar al virtuţilor vitejeşti, „liman fericit al armoniei sociale“, cu reguli proprii, necontrafăcute. Paradoxal, Z. Ornea recunoaşte situarea satului sămănătorist într-o altă ordine logică, altă ordine cotidiană: „Satele acelea, de demult, erau prezentate ca o întruchipare la scară redusă a unui *eden suprateresstru*”[15] (s.n., S.M.), dar nu o relaţionează cu

[11] E. d'Ors, *op. cit*., p. 148.
[12] R. Caillois, *op. cit.*
[13] Iorga notează, în acelaşi articol, şi diferenţa dintre manifestările *rituale* ale „colindătorilor“ rurali şi cele *comerciale* ale „cerşetorilor“ citadini.
[14] D. Micu, *op. cit*., p. 105.
[15] Z. Ornea, *op. cit*., p. 222.

resemnarea sămănătoriştilor – care recunoşteau că vremurile evocate erau apuse pentru totdeauna (boier milostiv şi bun, inexistenţa luptei de clasă şi a concurenţei etc.) – preferând să o considere o „naivitate".

Analiza noastră s-a bazat pe o selecţie de 14 poezii apărute în perioada 1902-1907 în *Semănătorul* şi revistele satelit *Făt-Frumos* şi *Ramuri* (Şt. O. Iosif – *Carnavalul*, *Cântec*, *Ciobănaşul*; I.G. – *Vis de vară*; G. Coşbuc – *Hora*; Artur Stavri – *La horă*; Natalia Negru – *Nunta*; Maria Cioban – *Sărbătoare*; Corneliu Moldovanu – *Chemare*; D. Anghel – *Pastel*; Ion Bîrseanul – *Sărbătoare*; G. Vîlsan – *Fată vrednică*; A. Mîndru – *April*; P. Petrea – *Suflet ţărănesc*). Această restrângere a materialului este justificată de facilitatea oferită de respectivele texte în identificarea acelor elemente ce alcătuiesc şi definesc sărbătorescul ca pe o categorie estetică; prin urmare, nu este necesară o analiză exhaustivă, a tuturor textelor apărute în perioada în chestiune, ci doar una ce evaluează gradul lor de concentraţie, puterea lor de semnificare.

Textul ce deschide cronologic seria acestor poezii este *Carnavalul* (1902) de Şt. O. Iosif, text ce prefigurează principalele elemente ale unei spaţialităţi şi temporalităţi sărbătoreşti specifice. Sărbătoare populară şi laică, carnavalul este o sărbătoare excesivă în care norma şi tabuurile sunt transgresate. Haosul ce caracterizează desfăşurarea de forţe umane şi mijloace materiale are, în plan mitologic, rolul unei comemorări şi în acelaşi timp rolul unei repetări a haosului primordial din care lumea a fost separată. Repetarea începuturilor acordă o nouă şansă creaţiei, recunoscând implicit fie uzura ciclului început în *illo tempore*, fie chiar – cu mult mai grav – eşecul creaţiei actuale – pe cale de a deveni precedentă – (care acum poate fi evitat prin participarea umană, capabilă de a aduce o „experienţă de viaţă"). Participând la carnaval, mai mult decât la orice altă sărbătoare, omul se poate apropia de zeii săi, „îi poate vedea la lucru" şi „ajuta", devenindu-le întrucâtva egal. K. Lorenz[16] vorbea despre lipsa modelului patern ca o cauză a alienării în societate şi a neofiliei; necunoscându-şi taţii la lucru, copiii nu se pot convinge de superioritatea omului matur în mod nemijlocit. În poezia lui Şt. O. Iosif, haosul nu este prezent în mod explicit; accentul se îndreaptă către excesele prezente: de ordin bahic, erotic (poligamie) şi agalmatic (podoabe). Potrivit paradigmei creştine, aceste manifestări sunt susceptibile, prin exces şi exhibare, să fie sancţionate drastic prin repetarea potopului, în ciuda angajamentului divin de a nu mai produce cvasi-completa distrugere a umanităţii.

„Cu hohot viu voioasa zi se stinge:
Beţia creşte pân-la cer… împinge
Delirul uriaş peste hotare…

Se-ntunecă văzduhul tot mai tare…
Potop de fulgi ne-ngroapă!… Nu-i mirare:
Sunt îngerii… Se joacă-n cer şi – ninge!"[17]

[16] K. Lorenz, *op. cit.*, p. 94.
[17] Şt. O. Iosif, „Semănătorul", Bucureşti, nr. 7, ianuarie 1902, p. 111.

Dar pedeapsa nu apare, dimpotrivă, sărbătoarea se extinde, părăseşte umanul şi terestrul, sfârşind cu un *concetti* – ploaie de pene angelice – (podoabă stilistică) ce păstrează sonoritatea barocă a unui Polo de Medina:

„… fulgi de zăpadă au căzut:
căci e posibil în splendoare lui
şi soarele să poată ninge.“[18]

Explicaţia inexistenţei unei mânii divine, a unei răzbunări crude rezidă în paradoxul sărbătoresc, aşa cum este explicat de P. Drogeanu[19]: excesele sărbătoreşti – consumul de valori, lipsa de măsură – ies de sub incidenţa *hybrisului*. Spaţiul şi locul sărbătorii se bucură de un statut aparte: pe de o parte, spaţiul festiv este identic cu spaţiul sacru (centru al lumii şi punct originar); de aceea spaţiul sărbătoresc este figurat ca amvon, templu şi sanctuar:

„Grădina-i templu plin de svon,
Albina-i psalt, – şi orice floare
Un sfânt amvon.“[20]

„Pe pajişti, prin sălcii, pe baltă,
Citanii ca-n templu s-a-ntins;
Sfânt, sufletu-n oameni tresaltă
De farmecul vieţii coprins.“[21]

Pe de altă parte, dacă spaţiul sacru este clar delimitat, deschise doar către transcendent, spaţiul sărbătoresc este deschis şi către spaţiul cotidian căruia, totuşi, i se opune, dar unidirecţional, pentru că spaţiul sărbătoresc are capacitatea de a produce un efect de contagiune şi deci de transformare a vieţii cotidiene. Sărbătoarea e un loc deschis ale cărei caracteristici radiază atât în plan orizontal dar şi, paradoxal, în plan vertical: îngerii părăsesc apolinicul în favoarea dionisiacului. P. Drogeanu observa că nu există un loc al sărbătorii; spaţiul ei se reduce la adaptarea unui spaţiu cotidian, uneori metamorfozat prin decoraţii. Principala condiţie a existenţei unui asemenea spaţiu este prezenţa umană: „spaţiul festiv este procesional prin esenţă şi imaginar prin definiţie (…) Spaţiul este alaizat, se transformă într-un şirag de locuri festivizate succesiv“[22]. În poezia sămănătoristă, spaţiul este populat de mulţimi care participă în special la hore şi nunţi: cortegii şi cete care dau spaţiului sărbătoresc un centru, un punct de reper, dar, paradoxal, nu şi o limitare. Şi aceasta pentru că mulţimile se află într-o permanentă mişcare (hora), în cazul nunţii dezmărginirea producându-se prin intermediul unui agent în mişcare – izvorul (*Nunta*, Natalia

[18] S. J. Polo de Medina citat de Al. Cioranescu în *Barocul sau descoperirea dramei*, în româneşte de Gabriela Tureacu, postfaţă de Dumitru Radulian, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1980, p. 259.

[19] P. P. Drogeanu, *Practica fericirii. Fragmente despre sărbătoresc,* Bucureşti, Editura Eminescu, 1985, p. 121 şi urm.

[20] Şt. O. Iosif, „Sămănătorul“, Bucureşti, nr. 15, aprilie 1904, p. 229.

[21] A. Mîndru, „Făt-Frumos“, Bârlad, nr. 6, iunie 1904, p. 94.

[22] P. P. Drogeanu, *op. cit*., p. 125.

Negru, 1903) care va comunica lumii cele văzute în spațiul sărbătoresc şi va proiecta ca model spațiul şi timpul sărbătoresc.

„Nu-mi pot părăsi cărarea
Ca să joc la nunta voastră.
Of dulce ți-e chemarea
Drăgălaşă floare-albastră!…

Dar în veşnica-mi undire
Oi doini şi eu-n tot locul
Dulcea florilor iubire
Şi le voi vesti norocul!…“[23]

Conceptul presocratic de *kairos*[24] aplicat sărbătorescului realizează o a doua explicație a lipsei pedepsei divine. *Kairos* este prilejul potrivit pentru succesul acțiunii, este timpul în care eşecul sau greşeala nu pot să apară, iar oamenii nu atrag invidia zeilor. Dovada este făcută prin consumarea efectivă a sărbătorii. Prilejul potrivit este căutat şi apoi atras în primul rând prin înfrumusețarea locului şi a participanților. Decorarea locului, prezentarea oamenilor frumoşi nu mai sunt acum forme ale vanității, ci se constituie în ofrandă adusă zeilor dar în acelaşi timp şi într-o dovadă, o ilustrarea a unei posibile lumi frumoase, diferită de cea prezentă, dar la fel de reală. În poezia sămănătoristă se acordă o mai mare atenție împodobirii omului; la horă sau nuntă nu sunt acceptați decât oamenii frumoşi – corporal şi/sau vestimentar. Această transformare a omului cotidian, urâțit de muncă şi de dificultățile inerente vieții – dar mai accentuate în mediul rural – este obligatorie întrucât cauționează reuşita evenimentului. Podoabele apar în forme simple: cămăşi albe, flori în păr etc., dar accentul cade pe frumosul corporal: poeziile sunt populate de tinere frumoase şi sexual-agresive: *Carnaval* (Şt. O. Iosif), *Hora* (G. Coşbuc), *La horă* (Artur Stavri), *Sărbătoare* (Maria Cioban), *Fată vrednică* (G. Vîlsan), *Sărbătoare* (Ion Bîrseanul), al căror semn distinctiv – podoabă – sunt sânii: „zărind în horă cum joacă sânii“ (*La horă*, Artur Stavri), „sânii saltă-n tremur sub cămaşa albă“ (*Fată vrednică*, G. Vîlsan), „când vezi altiți ce falfăesc / şi sânuri în şirag“ (*Suflet țărănesc,* P. Petrea). Această etalare a frumuseții corporale are ca efect o mobilizare a forțelor masculine şi chiar o revigorare a celor vârstnici care pot acum şi aici să-şi comemoreze/rememoreze şi retrăiască vârsta de aur: moş Dinu din *Hora* lui G. Coşbuc. Se poate realiza, deci, în cadrul sărbătorii, ceea ce se întâmpla doar în domeniul basmului: tinerețea fără bătrânețe. Chiar soțiile, îndeobşte caracterizate prin hărnicie sau maternitate, sunt acum tot frumoase (*La horă*, Artur Stavri). În cazul, rar, în care frumusețea feminină împodobită apare în afara sărbătorii, în spațiul cotidian, efectul ei este distrugerea capacității de muncă a membrilor masculini ai comunității, deci o introducere ilicită a sărbătorescului în cotidian. În *Fată vrednică*, eroina se împodobeşte cu mărgele,

[23] Natalia Negru, „Sămănătorul“, Bucureşti, nr. 8, februarie 1903, p. 124.
[24] P. P. Drogeanu, *op. cit*., p. 172-175.

îşi pune în valoare formele, transformându-se într-o seducătoare şi având un efect dezastruos asupra economiei comunităţii: „Când o văd flăcăii, prind să mai suspine / Şi, uitând de treabă, o privesc agale“. În mod ciudat, această defilare nu produce invidia celorlalte fete: „Iar de după garduri îi zâmbesc vecine“ – probabil posesoare ale aceloraşi calităţi fizice. În termeni freudieni se realizează acum visul omenirii: principiul realităţii este reînlocuit cu principiul plăcerii, satisfacerea plăcerii nemaifiind amânată *sine die*; rezistenţa încetează iar în psihicul indivizilor *sinele* acoperă *eul*, pasiunea luând locul raţiunii şi înţelepciunii; viaţa şi-a atins scopul, fericirea, suferinţa provenită din raporturile cu semenii dispărând. Să specificăm că pentru a îmbunătăţi relaţiile sociale – în primul rând cu cei de acelaşi sex – se utilizează cea mai eficace şi brutală metodă (S. Freud)[25], cea chimică: „intoxicarea“ cu alcool. Numai în sărbătoare excesul bahic nu produce violenţă sau independenţă socială ci, dimpotrivă, dorinţa de socializare şi fraternizare cu cei până acum necunoscuţi: „Fă cu plosca-ncoa, voinice / Dacă-mi ieşi ispită-n drum. / Sun-o-ntâi să văd ce zice! / Dă să-nchin, să-ţi zic pe nume (…)“ (*Hora*, G. Coşbuc); „Beţia creşte pân-la cer… împinge / Delirul uriaş peste hotare…“ (*Carnaval*, Şt. O. Iosif). Acest comportament este interpretat de P. Drogeanu[26] ca o mediere sărbătorească a grupurilor umane. Dacă uneori apare violenţa, ea este o comemorare rituală a conflictului cosmogonic, a sacrificiului de întemeiere, dar nu este specific sărbătorii. În cazul sărbătorii apare *agonisticul* (luptele neantagonice şi violenţele non-dominante). Se realizează o situaţie similară celei de olimpiadă: competiţie răsplătită de glorie, de laudă socială, prilej de cunoaştere a necunoscuţilor, de comunicare şi de descoperire a propriilor calităţi prin competiţie. În sărbătoare, competiţia apare la nivelul podoabelor dar mai ales, ca emulaţie, în dans, cântec şi chiote. În *Hora* lui G. Coşbuc faptul că unul dintre membrii adunării se bucură de favorurile feminine: „Uite-l, mă,-ntre patru fete! / Ciudă, zici? De ce să-mi fie?“ nu produce o izbucnire violentă; nici dorinţa de a-şi pedepsi asupritorul (boierul) nu este prea puternică şi este rapid exorcizată prin executarea unui dans; chiar o observaţie de tipul: „Ce-mi tot strângi, măi nene, fata“ susceptibilă a provoca un duel cu un singur supraviţuitor, se rezolvă amiabil – dar numai aici şi acum – prin împărţirea *bunului*: „Las-s-o strâng şi eu!“ În *Suflet ţărănesc*, de P. Petrea, situaţia este răsturnată, cauzând o dispariţie a spiritului sărbătoresc: personajul nu-şi poate muta gândul de la boier, nu concepe să-l întreacă altul în fruntea horei şi nici s-o împartă – la dans – pe Ilinca. În *Ciobănaşul* lui Şt. O. Iosif, lipsa superiorităţii fizice şi materiale este compensată de capacităţile ludice şi de întreţinere a sărbătorii. Opincile rupte şi căciula spartă, înălţimea mică şi lipsa de zveltețe sunt ascunse de capacitatea sa de a conduce hora şi de a performa cele mai frumoase strigături. Răsplata? Cea mai frumoasă fată şi invidia celorlalţi.

[25] S. Freud, *op. cit.*, p. 302-303.
[26] P. Drogeanu, *op. cit.*, p. 178-187.

Manifestarea cea mai frecventă este hora: *Hora*, *La horă*, *Cântec*, *Ciobănaşul*, *Suflet ţărănesc*, *Vis de vară*; e dans al bucuriei, podoabă a mişcării umane, incitatoare la dezlănţuirea fiinţei. Dansul e însoţit de strigăt, de chiot, de manifestare erotică şi *agonistică*.

În concluzie, poezia sămănătoristă se diferenţiază de proza sămănătoristă atât la nivelul intenţiei artistice, cât şi al motivelor utilizate. În primul rând, proza epocii are mai degrabă un scop identic cu cel al literaturii naturaliste – şi aceasta în ciuda declaratei aversiuni a lui Iorga şi a *Sămănătorului* faţă de „insanităţile" şi „grosolăniile" şcolii lui Zola. Scopul prozelor populate de ţărani necăjiţi, copii muribunzi, ţărănci abuzate etc. (tot ce se reproşează de obicei creaţiilor lui Aldea în special) este unul profund moral – ca şi la Zola, dar fără scientismul lui: cunoaşterea mecanismului faptelor umane, a influenţei circumstanţelor ambiante; indiferenţa politicienilor în găsirea unei soluţii la problema ţărănească; dorinţa de a trata şi vindeca; fatalismul vieţii rurale refuzat în favoarea determinismului. Poezia stă sub semnul sărbătorescului, a unei posibilităţi de împlinire a fericirii, de prezentare a soluţiei ce îmbină mitul, magia, visul şi utopia. Prin realizarea sărbătorii se dovedeşte capacitatea omului de a experimenta, de a proba, o fericire mereu promisă şi aşteptată. Idealul uman de abundenţă şi concordie nu mai este fictiv ci dovedit real prin *praxisul* sărbătoresc.