

ASTRID CAMBOSE\*

## CE NU SPUNE ETNOLOGUL. DILEME ETICE ÎN REDAREA INTERDETERMINĂRILOR SUBIECT – OBIECT – CONTEXT, ÎN CERCETAREA DE TEREN

Urmărind la un moment dat un discurs al cărui subtext dificil se întâmplă să îl cunoaștem foarte bine, putem aprecia atât ceea ce spune vorbitorul, cât și ce *nu* spune; cu cât cunoaștem mai precis situația *de facto* la care se referă locutorul, putem constata gradul de adecvare a discursului la *universul de referință* – în cazul ipotetic la care ne referim, această sintagmă nu desemnează însă numai ceea ce lingvistica numește referent, ci o mult mai vastă sferă umană, căreia discursul respectiv îi aparține și în raport cu care îi putem cântări adevărul, verosimilitatea, pertinența, subtilitatea ș.a.m.d. Spusul și ne-spusul se completează și abia împreună dau imaginea corectă a universului de referință; desigur, o imagine de ansamblu evidentă numai pentru cel care deține *en connaisseur* datele întregii probleme.

Făcând pasul înapoi față de postura privilegiată a cunoscătorului intim al universului de referință, regăsim perspectiva publicului larg; pentru acesta, explicitul și implicitul discursului se distribuie în alte proporții, mai modeste sub aspectul elucidării temei. Totuși, în cazul fericit al discursurilor adecvate, prezentarea însăși nu devine falsă. Dimpotrivă: spunând atât cât trebuie (și trecând simultan sub tăcere ceea ce trebuie), discursul creează o imagine convingătoare, verosimilă și satisfăcătoare pe plan intelectual. Același discurs (cel adecvat) este bun și pentru publicul larg, și pentru insul familiarizat cu detaliile private ale problemei. *Cum ajunge un bun vorbitor la un discurs de calitate pe o temă delicată?* Ce mecanisme psihologice reglează sinceritatea sa față de anumite detalii și distanța loială, detașarea ori indiferența cu care „face abstracție” de altele? Cheia problemei stă în adresa mentală a discursului. Uneori, nici nu conștientizăm „cui” anume îi adresăm, în mod subtil, cuvintele noastre, mai precis la cine anume ne raportăm când ne formulăm ideile așa, iar nu altfel, pe cine evităm să jignim, de cine ne temem, la aprobarea cui facem cu adevărat apel, în forul intim în care se formulează gândurile înainte de a fi rostite. Cui se adresează *cu adevărat* un discurs *adecvat* pe o temă sensibilă? Ipoteticul cunoscător intim al universului de discurs, la care ne-am referit mai sus, va constata că, deși comunicarea este menită, să zicem, publicului general, adevăratul receptor este chiar cel despre care se face vorbire, cel aflat în miezul problemei: subiectul însuși al discursului. *Bunul vorbitor se adresează mental subiectului*, față de care manifestă o impresionantă solidaritate.

---

\* Dr., cercetător științific gradul III, Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Academia Română – Filiala Iași; e-mail: astrid.iasi@yahoo.com.

Dacă particularizăm ipoteticul „subtext dificil” și îl plasăm în aria etno-antropologiei, iar pe autorul discursului îl identificăm sub trăsăturile profesionale ale unui etnolog/antropolog, întrebarea deschide o pistă de reflecție asupra a ceea ce *nu* spune el atunci când își construiește textul etnologic având în față publicul și în minte pe subiecții terenurilor de la care a pornit demersul său de cercetare.

Terenul etnografic/antropologic leagă<sup>1</sup> cercetătorul și pe cel cercetat în calitate de subiect (sau „informator”, sau oricum l-am numi). Nu trebuie să mai spunem că terenul etnografic este întotdeauna greu, întotdeauna delicat, întotdeauna minat. În cazul demersurilor de cercetare cu adevărat reușite, subiectul terenurilor noastre nu se află în postura de a fi considerat „altul” față de cercetător, ci este „celălalt”, adică un partener, un colaborator<sup>2</sup> și o sursă de autoritate semiotică; aceasta este abordarea cunoscută în ultimele decenii sub denumirea de *paraetnografie* – care ajunge, de pildă în cadrul antropologiei americane, până la o transformare radicală a demersului de cunoaștere într-unul de acțiune comună „academico-locală”, cu scop social. Mai mult, din experiență mulți dintre noi cunoaștem foarte bine mecanismele de reciprocitate din teren: cercetătorul cercetat devine subiectul subiecților săi. Vom încerca să urmărim cum își recâștigă etnologul o formă de control asupra propriilor terenuri, în aceste condiții de comunicare multidirecțională.

Punerea în discurs este adesea o formă de manipulare cu (de regulă) bune intenții. Etnologia creează texte, dar și relații de putere; ea oferă o modelare a realității descrise, pe care o trece prin filtrul biasurilor culturale și o forjează sub amprenta ideologică – în sens larg – a timpului când are loc cercetarea. În acest sens, se poate afirma că nu există etnologie obiectivă. Să luăm ca exemplu metoda chestionarului. Când o cercetare se aplică la propriul spațiu cultural, chestionarele etnografice cartografiază perimetrul a ceea ce autorii doresc să afle (ori chiar să demonstreze) cu privire la respectiva societate, iar etnologii elaborează, pe seama răspunsurilor la acele chestionare, anumite imagini-proiecție, reprezentări ale unei identități comune construite pe baza parcimonioaselor date<sup>3</sup> luate în considerare voluntar. Subliniem termenul *voluntar*, întrucât esențială este *selecția pe care o operăm în masa realului*. Cea mai mare parte din informația propriuzisă primită pe teren prin varii canale (atât în mod reflectat și „profesional”, cât și subliminal, prin propria apartenență la, ori imersiune în universul de studiu) va rămâne netransmisă. Sau cel puțin neverbalizată – afirmăm aceasta gândindu-ne la faptul că procesul identificat încă din anii 1920 de Bronisław Malinowski ca diferență între ceea ce spun oamenii/subiecții și ceea ce fac ei este valabil în toate sensurile, etnologul transmițând, la rândul lui, unui potențial cititor fie mai mult decât spune *expressis verbis*, fie mai puțin decât spune ori, adesea, chiar altceva decât spune. Nu ne vom hazarda să avansăm procentele la care se poate ridica *diferența* însumată pe care o creează toate

<sup>1</sup> Ioana-Ruxandra Frunteletă a identificat corect mecanismul sincerității uneori copleșitoare a narațiunilor sinelui, întâlnite de cercetător în cadrul muncii de teren: răstimpul privilegiat al dialogului creează o breșă calitativă în linearitatea timpului obișnuit al insului; acesta se deschide, atingând „un apogeu al memoriei subiective”, iar autonarațiunea rezultată are funcție terapeutică la nivelul imaginii proprii a subiectului cercetat (Ioana-Ruxandra Frunteletă, *Despre interpretarea etnologică*, București, Editura Etnologică, 2020, p. 134 sqq).

<sup>2</sup> Douglas R. Holmes, George E. Marcus, *Collaboration Today and the Re-imagination of Classic Scene of Fieldwork Encounter*, în „Collaborative Anthropologies”, vol. 1, University of Nebraska Press, 2008, p. 86.

<sup>3</sup> A devenit un loc clasic avertismentul metodologic extrem că tot „ceea ce noi numim datele noastre sunt de fapt propriile noastre constructe ale constructelor altor oameni” și că, în fond, „explicăm explicații” (Clifford Geertz, *Interpretarea culturilor. Eseuri alese*, traducere de Ciprian Șiulea, postfață de Ștefan Guga, Cluj-Napoca, Editura Tact, 2014, p. 19).

aceste „filtre” față de datele propriu-zise cu care a luat contact în teren cercetătorul, dar este lesne de apreciat că procentele de „abatere” pot fi amețitoare. Este un truism faptul că textul care ajunge la receptorul final (în cazul nostru, la cititorul textului de etnologie) este produsul unei virtual nesfârșite serii de scrieri, transcrieri și rescrieri.

Dacă este atât de complicată redarea datelor vizate de o cercetare de teren, ce ar mai fi atunci de spus despre *ceea ce nici măcar nu se dorește a se afla* pe un teren etnografic? Sunt multe lucruri despre care nu întrebăm. Sunt alte lucruri despre care *se știe prea bine, dar se trec sub tăcere*. Ori, și mai grav pentru un demers de cunoaștere, sunt unele despre care nici nu știm, nici nu am putea afla și nici măcar nu ne-am gândi că semnifică ceva. *Hic sunt leones...* Seculare omisiuni, statornice prejudecăți, multe soiuri de complexe și încăpățanate (răs)tălmăciri se împletesc cu firul propriei noastre neputințe de a ne conduce liber demersul de cunoaștere. Sărac și rigid, acesta e însă materialul din care fiecare își croiește cât de bine poate haina de etnolog. Cel mult, ne-spusul se mai strecoară uneori printre rânduri, dându-ne de rușine pretențiile pozitivistice, științifice, umaniste, antropologice sau cum vor fi fiind numite suporturile teoretice pe care ne sprijinim și în spatele cărora am dori să ne ascundem cât mai temeinic. Sumar pregătiți, ne deplasăm în terenurile „noastre”, pe care ne propunem de regulă să le transformăm în texte. Deschidem uși în fața cărora noi înșine vom închide ochii dacă priveliștea nu ne convine; stărnim voci, ocazionăm mărturisiri, precipităm reflecții de care ulterior vom face cu cruzime abstracție, ca și când n-ar fi existat. Astfel, noi înșine suntem primii cenzori ai terenurilor cercetate. Aplicăm un triaj începând încă din momentul înregistrării și transcrierii materialelor și îl încheiem în travaliul redactării textului etnologic; triajul va fi parțial sub formă de *selecție* (alegem doar ceea ce considerăm relevant, înlăturând „banalul”, redundanțele și informațiile care ni se par străine de tema noastră de cercetare), parțial sub formă de cenzură și autocenzură (înlăturăm mai ales ceea ce considerăm ofensator pentru comunitate, amenințător pentru poziția noastră personală, incoerent față de restul descrierii/demonstrației noastre). Fiecare dintre aceste practici are dezavantaje majore și va face obiectul unei critici probabil aspre într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat al etno-antropologiei. Ceea ce considerăm „banal” ori „irelevant” va interesa, poate, cercetătorul de mâine mult mai mult decât detaliile pe care le simțim noi astăzi ca fiind de interes; este instructiv cazul atâtor noi genuri umaniste, precum ego-istoria, microsociologia, antropologia culturală etc., dezvoltate pe marginea datelor culturale anterior clasificate ca „irelevante”. A doua formă de triere este *cenșura*, cu multiplele sale valențe. O anume cenșură ține de politica oricărui domeniu și este, sub acest aspect, inerentă și inevitabilă, etnologia fiind datată istoric, la fel ca oricare produs cultural; însă sub regimuri politice autoritare sau totalitare etnologul suportă și o cenșură suplimentară, cu mult mai dură, cea impusă de politica statală; cenșură care nu țintește doar omiterea elementelor incomode din descrierea etnologică, ci vizează chiar falsificarea disciplinei înseși, printr-o rescriere în cadrele prefabricate impuse. Cenșură este și cea prin care subiecții noștri își calibrează discursul astfel încât să fie satisfăcător pentru ei și pentru așteptările microgrupurilor sociale din care fac parte. Cenșură este și cea lingvistică, prin care sunt evitate fie chiar din relatare, fie prin transcrierea ulterioară, detaliile simțite ca „vulgare”. Dar cea mai eficientă metodă de triere a informațiilor care vor pătrunde în textul etnologic este, probabil, autocenzura – un subiect prea vast spre a putea fi abordat în paginile de față.

Parcurgând pagini din etnologia românească profesionistă a ultimului secol, să ne propunem un exercițiu: să ne plasăm în postura unui „străin” care ar citi textul în mod neutru, fără să pună nimic de la el; vom constata că, în numeroase cazuri, neranforsat cu

propriile noastre detalii și puneri în context, discursul se va dilua, va descrește în pertinentță și poate chiar va lăsa loc pentru vagul conceptual. Desigur, nu toate textele ne permit să ne modificăm grila de lectură; aici operează criteriul de *thick description* al lui Gilbert Ryle și Clifford Geertz<sup>4</sup>. Dar în majoritatea situațiilor, mai ales pentru textele aflate sub o mai puternică presiune ideologică, o astfel de lectură-falsificare se produce aproape de la sine. Vedem acționând în acest fel de texte cel mai simplu mod al etnologului de a nu spune diverse lucruri: *tăcerea etnologică*. Lucrurile trecute sub tăcere sunt alese parțial conștient. Adică, profesional vorbind, sunt cenzurate. Tăcerea etnologică este o tăcere profesionistă. Un amator în branșă, o știm cu toții, *tace greșit*, iar tăcerea lui poate fi mai grăitoare decât ar fi tratarea deschisă a subiectului asupra căruia și-a propus să nu spună „prea multe”. Etnologul „cu state vechi” recunoaște astfel de stridente în textele altora și încearcă să le evite în ale sale. Cum o va face? *Cum face ca să-și descrie adecvat terenul și în același timp să-l cenzureze?* Cum face ca să nu falsifice universul de cercetare, univers la care se raportează *inclusiv* prin importante omisiuni la care va proceda în redactare? Căci alegerea a ceea ce *nu* va spune este o parte semnificativă din decizia sa, atunci când prezintă un teren. Evantaiul ne-spuselor noastre în calitate de cercetători este amplu. (Câteva exemplificări ar putea aduce ceva mai multă lumină; ne vom referi, așadar, la anumite detalii de fond din propriile cercetări de teren.)

Uneori, subiecții înșiși impun cercetătorului să tacă asupra unei bune părți din „materialul” pe care i l-au transmis. Etnologul n-o va face însă, sau cel puțin nu până la capăt. Ca să ne exprimăm riguros, el nu va putea spune direct acele lucruri „delicate” asupra cărora a fost prevenit, dar nici nu va tăcea complet cu privire la ele, ci, în măsura în care servesc demersului de cercetare pe care și l-a propus, le va exprima *cumva* (iar acest „cumva” conține atât ceea ce spune, cât și ceea ce nu spune etnologul). Am avut cu toții pe teren dialoguri de o riscată sinceritate, în timpul cărora sau ulterior cărora subiecții ne-au rugat explicit să nu spunem mai departe ceea ce am aflat. De ce ne-au mai încredințat atunci lucrurile respective? Probabil pentru că acele mărturisiri erau esențiale în actul comunicării, erau cele care făceau diferența între simpla conversație și o comunicare autentică, necesară ca act terapeutic sau pentru ca profilul psihologic al interviuatului să fie cel resimțit de el ca propriu. Ceea ce pentru cercetător este o „anchetă de teren”, de regulă pentru subiecți este cu totul altceva și poate avea o miză cu mult mai intimă.

Este, aici, locul să deschidem o problemă arzătoare a terenurilor noastre: ceea ce am putea numi „anti-GDPR”-ul etnologic. În mijlocul mișcării globale de protecție a datelor cu caracter personal și a identității celui care se exprimă (subliniem: *se* exprimă, în ultimă instanță, *pe sine însuși*) în spațiul public, noi, etnologii, mai ales cei din spațiul sud-est european, nu avem voie să anonimizăm informația, ci suntem ținuți să redăm cele mai intime convingeri, detalii de viață și experiențe ale subiecților noștri *cu tot cu „fișa de informator”* – mai mult, trebuie să ne asigurăm că în textul nostru etnologic le transcriem discursul cât mai fidel, ca adevărul demersului de cunoaștere pe care l-am parcurs *împreună* cu ei să nu aibă de suferit. Este aici, evident, o contradicție în termeni.

<sup>4</sup> Identificând în „logica informală a vieții concrete” (Clifford Geertz, *op. cit.*, p. 25) obiectul analizei culturale, iar în „structurile suprapuse de inferență și implicație cu ajutorul cărora un etnograf încearcă în mod constant să-și găsească drumul” (*ibidem*, p. 17) metodologia de bază, antropologii occidentali contemporani evocă un stil de lucru necaracteristic pentru ceea ce *grosso modo* am putea numi paradigma noastră etnologică națională.

Cum putem reda intimul, chiar secretul personalității, lipindu-i în același timp „fișa de informator”, un talon nu cu mult mai empatic decât cel atașat la morgă unui corp de mult rece?

Desigur, etica cercetării etnologice este un domeniu inepuizabil. Nu vom încerca să-l cartografiem în câteva pagini. Dorim să atragem atenția doar asupra câtorva aspecte de care ne-am lovit mai frecvent. Etnologul este acuzabil – în primul rând de către colegul și concurentul său mai pozitivist, etnograful, dar și de către istoric, dialectolog, sociolog ș.a. – că nu redă informații „autentice” dacă nu își însoțește interpretările cu citate exacte din discursul subiecților săi și mai ales cu fișe de informator complete, într-un demers acribios de „sursologie” etnoculturală. Poziția aceasta ne apare mai degrabă ca o încercare disperată de a atinge himera autenticității, decât ca o garanție a capturării adevărului. Este o cărjă daliniană care nu poate sprijini nimic: cercetătorul nu se poate „ascunde”, sub aspectul responsabilității pentru propriul text, nici în spatele informatorilor săi, nici în spatele metadatelor. El nu publică (de regulă) un interviu, nici o anchetă, ci un document etnologic, un text. Or, textul îi aparține. Nimic nu garantează, propriu-zis, veridicitatea unei pagini de etnologie; veridicitatea cercetărilor de teren poate fi contestată în orice condiții, chiar și atunci când fișa informatorului este completă, căci acest lucru nu exclude falsificarea informației la orice nivel – de la simpla identificare fictivă a informatorului, până la atribuirea unor replici inexistente, manipularea transcrierii înregistrărilor, „coregerea” pieselor înregistrate, emiterea unor suprainterpretări ș.a.m.d. Garantul autenticității informațiilor pe care ne sprijinim textele nu este „informatorul”, cum s-a crezut în trecutul pozitivist încă recent al științelor umaniste. *Unicul garant (și responsabil!)* pentru tot ceea ce apare ca rezultat al unui teren, de la înregistrări până la elaborarea concluziilor, *este cercetătorul*. În probitatea lui profesională se află sursa încrederii pe care textul său o produce, nu în identificarea „informatorilor” săi prin nume și prenume, ani de „studii”, vârstă, sex, ocupație, confesiune religioasă etc. Desigur, datele personale ale subiecților sunt întotdeauna relevante, dar relevante *în cadrul cercetării, împreună cu toate celelalte informații*, iar nu în afara acesteia, ca o „marcă oficială” a adevărului; cel care trebuie să le cunoască și să țină seama de ele este numai cercetătorul.

Opțiunea unora dintre etnologi (inclusiv a mea) în fața unor informații cu caracter *delicat* pe care le acumulăm pe teren este, așa cum se procedează și în antropologia culturală americană, anonimizarea subiecților și gestionarea materialelor de o manieră precaută, astfel încât rezultatul final al anchetei de teren să nu le aducă localnicilor deservicii în cadrul comunității proprii. Mai precis, în cazul informațiilor considerate de subiecții noștri sensibile, nu doar că vom anonimiza sursele, ci vom fragmenta și recontextualiza citatele, așa încât membrii comunității să nu poată deduce legătura între sursa „X” și informația „Y”. Cel mai greu este de făcut acest lucru atunci când scriem un text cu caracter monografic, menit să se „reîntoarcă” în comunitate (cum sunt, de pildă, cercetările îndelungate asupra unui rit, cu repetate descinderi ale cercetătorului în aceleași localități, cu publicări etapizate în funcție de progresele cercetării, cu reveniri asupra unor informații și asupra unor subiecți etc. – genul de țesătură densă care plasează demersul cercetătorului în atenția comunității locale). Nu putem controla impactul pe care l-ar avea textele noastre asupra unora dintre subiecții pe care comunitățile lor de origine i-ar recunoaște în ele. Din acest motiv, informațiile sensibile trebuie „despecificate” sub aspectul apartenenței la sursa lor, mai ales într-o monografie. La polul opus, cel mai ușor ne vine să gestionăm datele cu caracter sensibil atunci când le includem într-un eseu pe o temă ceva mai largă, eventual publicat într-o limbă străină. Cunoașterea etnologică poate fi prezentată, în concluzie, cu atât mai puține precauții sub

aspectul protecției detaliilor sensibile, cu cât subiecții terenului cercetat se află mai departe de „raza de impact” a produsului etnologic final care este textul/filmul/documentarul realizat de noi pe respectivul teren.

Să analizăm un exemplu. Recent, am făcut o cercetare a culturii tradiționale într-un sat din zona Săbăoani, la inițiativa monografică a Bisericii Romano-Catolice. Alte câteva sate din zonă aveau deja monografii dedicate lor. Capitolul de etnologie din monografia proiectată urma să fie integrat în volum, iar acesta trebuia să se integreze unei serii de lucrări care celebrează secolele de catolicism pe Valea Siretului (o zonă ai cărei localnici sunt considerați ceangăi). *Cadrul principal de cenzură* era clar, așadar, încă de dinainte de a fi pășit în sat: trebuiau să fie respectate interesele religiei oficiale. Cât despre cunoașterea propriu-zisă a realității la fața locului, terenul îmi era deschis – nimic nu mă împiedica să caut ce subiecți doream și să le adresez ce întrebări doream; ceea ce aveam să pot reda în final din toate cele aflate, însă, reprezenta pentru mine o provocare etnologică. Am pornit cu un interes îndreptat în primul rând asupra elementelor de cultură și de civilizație tradiționale, în căutarea mărcilor identitare ale zonei cercetate. Mă așteptam ca problema sensibilă să o reprezinte tensiunea etnico-religioasă rezumată de termenul *ceangăi*. De asemenea, mă așteptam ca populația, exclusiv catolică, să fie mai degrabă reținută față de cercetătorul ortodox care sunt, și mă pregăteam să abordez cu toată precauția specificul religios al zonei. Într-un cuvânt, mă pregătisem pentru un demers de etnografie *clasică*. Or, prea puține elemente din terenul real au corespuns presupuzițiilor mele. Nici civilizația locală, nici cultura tradițională nu aveau să-mi ofere o hermeneutică suficientă a zonei. Înțelegerea mea a fost forțată să intre pe alte făgașe. În miezul întregii vieți comunitare din satul cercetat stă *suferința*, nucleu identitar și motor profund al opțiunilor de viață ale tuturor celor intervievați. Din relatări individuale (comunicate de obicei cu titlu de „secret”) ale traumelor s-a născut o imagine surprinzător de „holistică”, un *pattern* al traumei generale. Pe urmele reflexiei lui Max Weber despre etica protestantă care îi predispuce pe credincioși la o muncă asiduă, m-aș putea întreba dacă accentul cu totul special pus de interlocutorii mei în „povestea vieții” asupra suferinței nu reflectă, inconștient, marea narațiune catolică a Crucii. Influența culturală a modelului hristic sacrificial este resimțită cu totul altfel în comunitatea catolică cercetată, decât în comunitățile ortodoxe care reprezintă pentru mine terenul „nativ”. Pe de altă parte, se prea poate ca intersecția dintre viețile individuale și cultul catolic al suferinței să fie întâmplătoare. Însă eu nu am întâlnit, în comunitatea cercetată, decât o singură persoană care să nu-și fi redat „povestea vieții” în registrul traumatic.

Autonarațiunile ascultate au gravitat în jurul *violenței*, o instituție socială puternică, până de curând unică metodă de educație ori de „îndreptare” în familii și nici astăzi abandonată; o violență fizică excesivă, ale cărei victime au fost în primul rând femeile:

Înainte fugea femeia – dac-o bătea pi ea și copiii ținneau cu ea, ieșeau cu toții afară și fugeau (X1, înreg. A.C., 2020).

Dacă-l supăra cu ceva, dădea cu pușca după ea – dădea cu pușca! Și ea [soacra – n.n.] s-ascundea după un păr, acolo dormea toată noaptea, pînă sî liniștea el [socrul – n.n.]” (X2, înreg. A.C., 2020).

*Abuzul* face parte din etosul acceptat, este perpetuat prin educația „tradițională” și se confundă cu „mândria” bărbătească:

[Bărbatul] era considerat prost dacă femeia și copiii nu erau supuși; ceilalți rîdeau di el. „Măi, ti ia femeia di prost?!” Era, cumva, mîndria lui (X2, înreg. A.C., 2020).

O casă veche, în care mergeau furnicile. Și soacra mea a moștenit-o! Vă dați seama ce-o fost acolo. Era priponită... Mi-aduc aminti „căsuța” pe-unde intra vaca, unde-o fost grajdu – era priponit, efectiv, peretili, era ținut cu niști pari, c-altfel venea jos. Nu puteam s-accept așa ceva, eu la părinții mei n-am avut așa ceva! Crescusem într-o casă modernă... Pentru mine-o fost un șoc să mă scoată de-acolo să m-aducă aici. Numai că trebuia să vin, că era orgoliul bărbatului: cum să nu vii să stai cu soacra?!? Cădea di prost! (X3, înreg. A.C., 2021).

Un alt factor atotprezent, determinant inclusiv pentru fenomenul de migrație despre care adesea considerăm simplist că are exclusiv cauze economice, este consumul excesiv de *alcool* al capului familiei, asociat cu violența extremă, situație din care plecarea în străinătate reprezintă pentru restul familiei unica ieșire: adeseori „se fugea” la muncă în străinătate cu disperare și din disperare.

Și maică-mea tot așa, și-a luat inima-n dinți, avînd o situație grea cu taică-meu... dar nu pot să povestesc prea multe, că taică-meu îi foarte orgolios. [...] Nu știam ce să fac ca să-i salvez [pe frați și pe mamă de bătaile tatălui – n.n.]. Am zis: plec, să nu mai văd. Deciziile pe care le-am luat în viața mea – tot să plec, să nu mai văd, să plec, să nu mai văd! Nu puteam să văd, nu puteam să suport, nu puteam s-accept! (X2, înreg. A.C., 2020).

La o privire mai atentă, totul în sat e altfel decât pare. De pildă, numărul mare de copii născuți în familia tradițională (chiar până în prezent), motiv de mândrie pentru Biserica Catolică, s-a datorat într-o măsură semnificativă beției și *violurilor familiale consimțite* din cauza terorii pe care o exercitau simultan asupra femeilor soții violenți și prejudecățile comunitare, pe fondul lipsei unor mijloace contraceptive eficiente. Majoritatea interlocutoarelor care au abordat acest aspect au convingerea că este „datoria” femeii „să stea” când soțul „bate din picior” (sintagmele eufemistice le aparțin). Rezultatul este surprins în zicala des auzită în sat: „Ni culcam doi, ni sculam trei; ni culcam trei, ni sculam patru”.

Nu știau nimic! De-asta sîntem familii așa mari. [...] Mama mea cînd o murit, la 90 di ani, avea aproape 60 di nepoți, strănepoți avea aproape 30, și daci mai trăie o lună-două, avé răs-nepoți (X1, înreg. A.C., 2020).

Prejudecățile, culpabilizarea compulsivă, intoleranța generalizată domină până în prezent lumea satului. Sărăcia, lipsa elementară de igienă și de educație produc uneori catastrofe umane și sanitare. Gospodăriile cele mai impresionante pot fi alteori rodul unei munci impuse prin practici abuzive. Și exemplele pot continua.

Din păcate, nu am putut integra în text informațiile de mai sus în adevărata lor lumină. Cum să scrii despre toate acestea într-o lucrare monografică menită să celebreze satul cercetat? Am cenzurat parțial informațiile, în substanța lor, iar sub aspect formal am cenzurat total diverse fragmente de mare relevanță și plasticitate, precum cel în care o catolică convinsă și mamă de preot franciscan povestește cum a apelat decenii la rînd la tot felul de mijloace, inclusiv la un soi de magie de contact, în speranța de a-și vindeca soțul de patima băuturii:

I-am pus odată o-ntrebari, zic: „[...] alegi-ț, or familia – c-avem trii-patru copkii, mi sî parî cî ieram gravidî și cu șellaltu –, or familia, or băutura!” Și și crediț cî ni-i răspuns? „Rakiú!!!” Nu pot sî-l uit. Rakiú l-o alies! [...] Mă dușem și la Roman, îi sfințam sarî, făini,

medalii – îi punem medăluț la pantaloni, în bați, discusăm oleacî – cu Maica Domnului. Îi punem, ca să *sî-ntoarcî*. Dacă lua mîncari di-acasî, îi sfințăm și-i punem în mîncari; sarî... și ouli li sfințăm... Nu țera îel vinovat, țera băutura! (X4, înreg. A.C., 2020).

Printre rînduri și folosind intensiv, în mod deliberat, croșetele pentru a sugera numeroasele decupaje efectuate, se poate transmite în textul final o parte din informația relevantă. Este o întregă muncă de „traducere” a unor astfel de date etnografice în text etnologic (pozitiv), cu speranța că procesul nu va eroda prea mult conținuturile. Spre a reveni la comparația cu care am prefațat acest articol: un cititor care cunoaște măcar câte ceva din realitatea situațiilor de teren va ști să suplinească, printre rînduri, informațiile lipsă. Dar este oare aceasta calea cea mai potrivită de a face etnologia maladiilor sociale? Mai ales atunci când subiectele sensibile peste care cercetătorul dă la tot pasul nu reflectă vreo situație excepțională de criză, survenită dintr-odată ori acutizată la un anumit moment dat, sau măcar recunoscută ca o criză la nivel macrosocial, ci mărturisesc o boală profundă, de lungă durată, cronică, învăluită oficial de noi toți într-o pioasă ipocrizie? După un cuvânt al lui Vintilă Mihăilescu<sup>5</sup>, toate practicile culturale sunt practici simbolice; în acest sens, poate că și practicile culturale ale etnologiei autohtone ar merita analizate și conștientizate mai bine, la toate nivelurile sociale decizionale, ca proiecții ale unui sine supraindividual ideal; în această lumină relativizantă, ele și-ar pierde în mod fericit ceva din miza ideologică datorită căreia pe de o parte cenzurează masiv, iar pe de alta pretind a furniza fotografia fidelă a realității.

WHAT THE ETHNOLOGIST DOES *NOT* SAY. ETHICAL DILEMMAS IN RENDERING  
THE INTERCONNECTIONS BETWEEN THE SUBJECT, THE OBJECT AND THE  
CONTEXT OF OUR FIELD RESEARCH

(Summary)

*Keywords:* fieldwork ethics, ethnology, censorship, data presentation, oral to written document.

Romanian ethnology has yet to find a way to deal with important issues regarding the ethics of field research and field presentation. My article points to some of these issues. Starting from a theoretical discussion about what gets to be expressed versus what is suppressed in an ethnological document, I have tried to cover as many nuances as possible, in a sort of phenomenology of ethnologic (self)censorship. The researcher cannot and should not hide behind the authority of his (field) interlocutors, nor should he or she rely solely on the fidelity of metadata, or on the national scientific traditions. One should own the truth of his or her research. The final product of any field research is, generally speaking, a text (documentary, film etc.) and the only responsible for its content is the researcher. Textualising the field information is a complex process, the implications of which I have tried to acknowledge through some examples taken from my recent research. The closing part questions our field description routine and the equivocal results we get in Romanian ethnology through the much too pious set of rules we are supposed to follow.

<sup>5</sup> Vintilă Mihăilescu, *Antropologie. Cinci introduceri*, Editura Polirom, Iași, 2007.