

**Doina HAPLEA, Ioan HAPLEA, Ion H. CIUBOTARU, *Folclor muzical din Ținutul Neamțului***, Cluj-Napoca, Editura Arpeggione, 2008, 605 p. + 14 p. ilustrații

Cercetarea de teren pluridisciplinară a rămas un deziderat parcă abandonat de la Școala Sociologică a lui Dimitrie Gusti. Adevărata monografie folclorică trebuie să reunească cel puțin două tipuri de abordare științifică a materialului de pe teren, căci, oricât de tentant ar fi demersul de tip *homo universalis*, cultura tradițională se întinde pe o paleta atât de largă, încât eludarea unor coordonate devine inevitabilă. Manșeta supracopertei ce învelește impresionanta lucrare *Folclor muzical din Ținutul Neamțului* explică alăturarea celor două tipuri de specialiști ce au colaborat la buna ei apariție printr-un citat al eminentului etnomuzicolog și compozitor Béla Bartók: „Poate că printr-o diviziune a muncii s-ar putea atinge rezultatele aproape perfecte dacă – să zicem – doi cercetători, de pildă un filolog și un muzician, ar lucra împreună”.



Filologul ce s-a dedicat de mai bine de 40 de ani culturii populare, Ion H. Ciubotaru, *a lucrat împreună* cu doi muzicologi pentru ceea ce se dovedește a fi singura cercetare (dedicată acestui areal etnofolcloric) care respectă linia riguroasă enunțată de Constantin Brăiloiu în 1954. Aceasta înseamnă că atât dimensiunea muzicală cât și cea poetică au fost analizate ca elemente ale unei relații indisolubile, iar rezultatul ilustrează cu asupră de măsură complexitatea manifestării folclorice muzicale în Neamț. Astfel, s-au avut în vedere obiceiurile calendaristice, cele familiale, genul liric (cântece propriu-zise, strigături) și epic (balade), melodiile de dans și de ascultat.

Introducerea semnată de Ion H. Ciubotaru este redactată într-un registru afectiv, așa cum și promite titlul ei: *Sub zodia Ceahlăului*.

Prezentarea acestui ținut (termenul este preferat de etnolog pentru abstragerea lui din împărțirile administrativ-teritoriale vremelnice) constituie o trecere lină dinspre contingent (coordonate geografice, flora, rețeaua hidrologică, așezări demografice și tipuri de locuințe) spre sacru (coordonate spirituale, dimensiunea mitică a munților), dinspre istorie (sunt invocate perioada neolitică a culturii Cucuteni și cea medievală) înspre fantastic, dinspre observația științifică a zonei spre artistic. Glisările spre poetic, fie că invocă genul liric sau epic, îi aduc în peisajul nemțean pe Vasile Voiculescu, Nichita Stănescu, George Coșbuc, Mihail Sadoveanu, Calistrat Hogaș, Garabet Ibrăileanu și pe *omul locului* în sens arhaic, Ion Creangă. Vocea care domină, prin autoritatea științifică și prin încărcătura afectivă a evocării făcute zonei, este cea a savantului Petru Caraman, invocat intermitent de autor, dar de fiecare dată cu valoare de sentință. Incursiunea literară, aprofundată prin *Frații Jderi* și *Hanul Ancuței*, se continuă firesc cu o analiză antropologică a locuitorilor acestei zone, printr-o mișcare inversă, dinspre artistic spre fenomenal ce rotunjește astfel imaginea. Oamenii, ocupațiile și obiceiurile lor sunt creionate ca *avant-propos* la studiile propriu-zise și, de asemenea, sunt trecuți în revistă folcloriștii și publicațiile care au alocat spațiu științific regiunii nemțene. Finalul introducerii precizează originea cărții, născută dintr-un proiect între trei instituții, punând accent pe culegătorii care au adus de pe teren materialele antologate și le-au arhivat cu o metodă științifică riguroasă. Lucrările menite să justifice finanțarea obținută de la CNCIS încep de obicei cu aceste lămuriri, subliniind în mod deosebit inițiativa participanților. În conformitate cu importanța acestui volum, autorii au ales să pună în prim plan câștigul științific, valorificarea atentă și exhaustivă a textelor culese și mai puțin efortul personal.

Cei doi specialiști muzicologi de la Academia de Muzică „Gheorghe Dima” din Cluj-Napoca au redactat studii despre muzica vocală și cea instrumentală separat, diferențiere ce va fi regăsită și în antologia volumului. Cele 233 de pagini conțin fonograme ale melodiilor întâlnite în diferite tipuri de repertoriu, separate în funcție de emitentul muzicii: glasul uman sau instrumentele. Volumul conține și un CD-ROM cu 22 de melodii interpretate la fluier: un bocet, doine și cântece doinite, variante ale cântecului *Ciobanul care și-a pierdut oile* și semnale păstorești. Cartea conține, de asemenea, mai multe tabele de concordanțe între piesele muzicale, antologia poetică, minidiscurile pe care au lucrat muzicologii de la Cluj, benzile de magnetofon din Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, Iași, indici de informatori și

localități, bibliografie, adică tot ceea ce este necesar pentru operarea unui instrument de lucru cu o asemenea complexitate a investigării.

Studiul literaturii populare semnat de Ion H. Ciubotaru, stă sub genericul *Ut musica poesis*. Intertextul conține atât concluzia, cât și metoda de lucru: „Poezia și muzica sunt investigate în raportul lor firesc, de interdependență” (p. CXXV). Se continuă deci principiul enunțat de Constantin Brăiloiu, sugerat de Béla Bartók și recunoscut de Ovidiu Bârlea. Această abordare nu ar fi fost la fel de fructuoasă în absența documentelor din Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, culese vreme de 40 de ani din peste 100 de localități, de către cercetători bine formați. Etnologul reperează în ținutul nemțean două trăsături definitorii pentru folclorul muzical vehiculat: predispoziția către cântecul propriu-zis și omniprezența muzicii instrumentale. Aceasta este, potrivit cercetătorului de la Institutul „A. Philippide” din Iași, cântată la fluier (un instrument panromânesc, regăsit și la păstorii albanezi, neogreci, ucraineni, polonezi) sau de lăutari. Istoricul și analiza acestora reprezintă o contribuție esențială pentru înțelegerea fenomenului muzical. Aflăm, așadar, că lăutarii (al căror nume vine de la *lăută*, un instrument cu coarde dispărut, având cobza drept continuator de drept, și nu omniprezența vioară) sunt de două tipuri: profesioniști, cei ce își câștigau existența exclusiv din performarea muzicii populare, și semiprofesioniști, țărani ce cântau ocazional la petreceri, dar aveau alte ocupații de bază. În prima categorie se aflau tarafuri mixte din punct de vedere etnic, pe lângă țigani fiind unu-doi români și *klejmeri*, lăutari evrei. Repertoriul acestora a intrat în cel autohton aproape imperceptibil. Melodia *Husânul* poate fi auzită la nuntă, dar și la sărbătorile de iarnă, iar un joc precum *Alivencile* nu trădează deloc originea într-o horă evreiască. Studiul citează și alte melodii intrate în circulație prin împrumut de la minorități. Efectul nedorit al tarafurilor de lăutari profesioniști este schematizat astfel: „Abandonarea vechilor cântece ritual-ceremoniale, din repertoriul nunții, în favoarea unor texte prolixе, aduse de te miri unde, ori improvizate stângaci; intonarea cântecelor de necaz și supărare pe melodii vesele, săltărețe, care aruncă în derizoriu mesajul textului poetic; pervertirea stilurilor interpretative arhaice ale cântăreților talentați, prin folosirea abuzivă a înfloriturilor lăutărești, sau a unor refrene inadecvate” (p. CXXXI).

Folclorul literar este analizat printr-o compartimentare dată de contextul emiterii: *Poezia obiceiurilor calendaristice*, *Poezia*

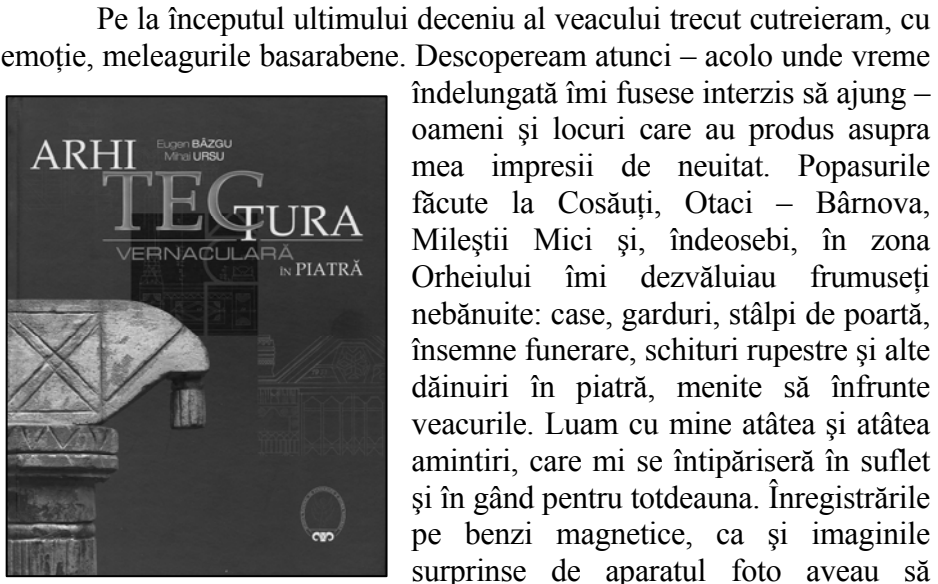
*obiceiurilor familiale și Poezia lirică și epică în versuri.* Colindele, definatorii în zona Neamțului pentru obiceiurile calendaristice, sunt explicitate și puse în relații cu variante din restul Moldovei, dar și Transilvania, Țara Loviștei sau Muntenia. Ținutul moldovean reprezintă punctul focal al investigației, fără a fi exclusivist, căci ruperea din contextul tradițional ar compromite sensul oricărei manifestări folclorice. Neamțul marchează convergența săgeților trasate pe hartă de autor și ilustrează organicitatea culturii populare, ale cărei fenomene poetice sunt imposibil de decodat fără o așezare în ansamblul creației folclorice. Raportul biunivoc dintre colinde și Plugușor este demonstrat de Ion H. Ciubotaru prin precizarea tipurilor de interpretare (cântat, declamat) și a similitudinilor de structură a urării. *Dărăbănia*, un obicei cules acum 32 de ani de la Piatra Șoimului, demonstrează că versiunea tradițională a Plugușorului a fost inițial cântată aici (p. CXLII), tehnică dovedită de autor și pentru zona Romanului. Interferențele acestei specii poetice cu zona fabulosului sunt evidențiate prin paralele cu rodul hiperbolic din proza populară fantastică și prin analiza arhetipului întemeietorului, gospodarul mitic.

Obiceiurile familiale din ținutul nemțean au oferit cercetătorului un tărâm mai generos, căci poezia lor „are un vădit caracter personalizat, ceea ce înseamnă că nu favorizează uniformizarea, fenomen ce se produce în cazul creațiilor folclorice care se repetă periodic” (p. CXLVII). După ce sunt precizate funcțiile riturilor de naștere (augurale, profilactice, propițiatoare și fertilizatoare) și sunt discutate, prin prisma studiului lui Petru Caraman, cele două tipuri de refren ale cântecului de leagăn (*nani* și *liuliu*), studiul se ocupă de obiceiurile premaritale. Vârsta nubilității era anunțată prin semne vestimentare și de pieptănare a părului, căci înainte de a ieși la horă fata își lega *foță* și își împletea părul în *gâțe*. Obiceiul nemțean de a marca o nouă vârstă prin această piesă vestimentară are un corespondent la capătul arcului ontologic în practica sovejeană a *lăsării fotei roșii*, semn că statutul feminității s-a schimbat și se îndreaptă spre sobrietatea senectuții. O noutate pentru literatura de specialitate este *Hora copiilor*, care a putut fi decodată prin intermediul practicilor păstrate de comunitatea catolicilor. Autorul demonstrează că odinioară în întreaga Moldovă, dar și în Transilvania, jocul celor prea mici pentru a intra în hora flăcăilor avea o largă răspândire.

În cadrul ceremonialului nupțial, Ion H. Ciubotaru distinge sfera lirico-elegiacă a *cântecelor de despărțire* de la gătitul miresei și la bărbieritul mirelui de „paleta viguroasă, optimistă a *strigăturilor*” (p. CLV). Ritualul viril destinat viitorului cap de familie, bărbieritul făcut de către nașul inițiat, are acum o cu totul altă implicație simbolică, datorită contribuției aduse de acest studiu. Etnologul a descoperit, grație binecunoscutului roman al lui Petronius, *Satyricon*, că tăierea bărbii, ca semn al depășirii pragului adolescenței, constituia un ritual la romanii orientali. Moștenirea directă a acestui rit de separație este evidentă prin faptul că romanii închinau părul facial tăiat pe altarul *Larilor*, divinități ale „microcosmosului gospodăresc”, iar în 1976, la Mastacăn – Dragomirești, barba mirelui era îngropată sub talpa casei ori aruncată în vatră, la Valea Mare, ambele puncte fiind căi de comunicare cu ascendenții de neam.

Analiza poetică din toate cele patru segmente ale studiului surprinde și clarifică sensul celor mai reușite motive și tehnici literare, trasând mereu distincții esențiale pentru înțelegerea manifestărilor culturale. Cele 366 de pagini ale antologiei poetice, organizate în relație cu studiul (*Obiceiuri calendaristice, Obiceiuri familiale, Cântece propriu-zise, Străgături la hora satului, Balade*) pun în context imaginile discutate atât la nivelul creației din care fac parte, cât și în planul suprasegmentar al variantelor. Lirismul intrinsec al textelor se continuă firesc cu ilustrațiile menite să dea formă ideilor enunțate și, în același timp, să ne însoțească la ieșirea din acest univers fascinant prin particularitățile lui ce vorbesc în fapt despre toată românitatea. Comentariile de lângă fotografiile (o parte sunt realizate de cunoscuții Ion Chelcea și Adolph A. Chevallier) arată o cunoaștere profundă a spiritualității rurale, dar și o venerație pentru cei ce ne-au adus atât de aproape o lume arhetipală: „Firul gândurilor” (bătrână cu furcă de tors și fus), „Scrutând amintirile” (portret în profil al unei bătrâne), „Bătrân ca pădurea” (bărbat profilat pe fundalul codrului). *Folclorul muzical din Ținutul Neamțului* lasă, la terminarea lecturii, un sentiment de nostalgie ce se răscumpără prin speranța că și alte zone etnofolclorice vor fi astfel investigate și cunoscute, acum că există modelul.

**Eugen BĂZGU, Mihai URSU, *Arhitectura vernaculară în piatră*,  
Chișinău, Editura Știința, 2009, 256 p.**



Pe la începutul ultimului deceniu al veacului trecut cutreieram, cu emoție, meleagurile basarabene. Descopeream atunci – acolo unde vreme îndelungată îmi fusese interzis să ajung – oameni și locuri care au produs asupra mea impresii de neuitat. Popasurile făcute la Cosăuți, Otaci – Bârnova, Mileștii Mici și, îndeosebi, în zona Orheiului îmi dezvăluiau frumuseți nebănuite: case, garduri, stâlpi de poartă, însemne funerare, schituri rupestre și alte dăinuiri în piatră, menite să înfrunte veacurile. Luam cu mine atâtea și atâtea amintiri, care mi se întipăriseră în suflet și în gând pentru totdeauna. Înregistrările pe benzi magnetice, ca și imaginile surprinse de aparatul foto aveau să întrească relatările mele de mai târziu, când m-am decis să împărtășesc și altora crâmpoie din cele văzute și auzite în satele din stânga Prutului.

Am cercetat, cu luare aminte, călăuzit de câțiva colegi inimoși de la Academia din Chișinău, mai bine de patruzeci de așezări, risipite pe cuprinsul Republicii Moldova, din nordul cel mai îndepărtat până la marea cea mare. Puneam la cale proiecte îndrăznețe, crezând, cu naiutate, că ieșiserăm de sub apăsarea vremurilor, iar datoria ne chema să slujim adevărul.

Nu peste mult timp, zările pe care le scrutam, cu atâta cutezanță, prindeau a se încetoșa. Doi dintre companionii mei, obosiți de câte le fusese dat să vadă în viața lor, porneau pe neașteptate – nedrept de repede – spre misterioasa lume a moșilor și strămoșilor. Reveneam la rosturile mele, împovărat de zestrea spirituală pe care o agonissem, gata să le-o fac cunoscută celor interesați. În aule academice, la posturi de radio și televiziune, ori în presa scrisă am prezentat momente din periplitul meu prin Moldova de dincolo. Toate aceste relatări se desfășurau sub un generic ce mi s-a părut a fi cel mai potrivit: *Satul basarabean, văzut de aproape*.

Gândurile de mai sus mi-au fost trezite de recenta apariție, la Chișinău, a unei cărți pe care o consider un adevărat eveniment

editorial. Confrății de breaslă Eugen Bâzgu și Mihai Ursu ne pun la îndemână o lucrare deosebită, unică în literatura noastră de specialitate, care își propune să elucideze un fenomen etnocultural, pe cât de amplu și complex, pe atât de puțin cunoscut: *Arhitectura vernaculară în piatră*. Este rodul unei munci temeinice, desfășurate, cu pasiune și competență, pe parcursul ultimilor treizeci de ani. De atâta timp au avut nevoie, pentru a se edifica asupra tuturor aspectelor pe care le relevă aceste minunății, dăltuite de mâinile dibace ale meșterilor moldavi.

Autorii dovedesc, la tot pasul, că sunt cercetători autentici. Formația lor profesională îi ajută să aplice o metodologie adecvată, evitând tentațiile facile, ce ar fi putut conduce la ipoteze fanteziste ori concluzii pripite. Ei stăpânesc cu siguranță bibliografia problemei și o pun în valoare cu probitate științifică. Raportările la aceste surse – indiferent dacă aparțin cărturarilor străini sau autohtoni – sunt riguroase și nu se sustrag spiritului critic, atunci când acesta se impune. Îndreptările, completările și clarificările ce apar, într-un context sau altul, se bazează pe cunoașterea nemijlocită a faptelor, singurele în măsură să contribuie la restabilirea adevărului.

Dense și temeinic documentate, cele zece capitole ale cărții propun cititorului itinerarii mai puțin bătătorite. Căile de acces spre obârșiile și devenirile acestui străvechi meșteșug se metamorfozează, treptat, în adevărate trasee inițiatice. Acestea capătă ipostazieri concrete în partea a doua a lucrării, unde numeroasele ilustrații, alese cu atenție, ne introduc într-un univers fascinant. Mănăstirile rupestre și pietrele funerare medievale intră în dialog, peste timp, cu alte structuri arhitectonice în piatră (*case cu bașcă*, ori cu hogeaguri crenelate, pietre solare, porți, crucifixe, pietre de hotare etc.), conturând astfel, în toată splendoarea, dimensiunile fenomenului studiat.

Față de aportul antecesorilor (Șt. Ciobanu, T. Inculeț, Alexei Sciusev, N. N. Vladimirskaia, Alexandrî Zaharov sau David Goberman), autorii volumului pe care îl prezentăm au meritul de a fi extins considerabil aria investigațiilor. În felul acesta, lucrarea lor capătă atributele unei serioase cercetări monografice. Perspectiva cunoașterii sincronice și diacronice este completată de aspecte foarte importante, cum ar fi: repertoriul construcțiilor arhitectonice în piatră de pe tot cuprinsul țării, particularitățile zonale și locale pe care acestea le relevă, ariile de iradiere și interinfluențe, momentele de înflorire și decădere a fenomenului, înrâuririle arhitecturii în lemn etc.

Eugen Bâzgu și Mihai Ursu își asigură cititorii, încă de la început, că arhitectura vernaculară în piatră din spațiul moldav „este

expresivă, originală, dezvoltată plenar ca fenomen artistic și firesc integrată în peisajul rural” (p. 6). Nu rezultă însă de aici că aspectele enumerate au aceeași coerență în toate zonele cercetate, ori că pot fi urmărite, cu ușurință, *in situ*, de cei interesați. Din păcate, construcțiile de acest gen, cu adevărat remarcabile, sunt astăzi destul de puține la număr. Autorii au însă meritul de a fi făcut vestigiile să vorbească. Ei nu aduc în sprijinul celor afirmate doar înfățișarea dezolantă a ruinelor, ci fac eforturi, demne de toată lauda, reconstituind, cât mai fidel, imaginea de odinioară a acestei civilizații autohtone.

Paginile cărții, în care iconografia alb-negru și color abundă, sunt înviorate de numeroase relevee, acuarele, schițe și desene dintre cele mai sugestive. Nu știi ce să admiri mai mult la ele: măiestria execuțiilor în tuș, efectuate prin deceniile cinci-șase ale veacului trecut, talentul pictorilor, exactitatea prelucrărilor computerizate, ori sensibilitatea și gustul rafinat al celor ce au știut să plaseze asemenea documente în locurile cele mai potrivite. Grație acestor imagini, puse laolaltă de oameni înzestrați, putem admira astăzi plăsmuiri în piatră inconfundabile.

Fără să înregistreze o asemenea anvergură, structurile arhitectonice din piatră sunt semnalate și la românii din dreapta Prutului. Lucrările lui Valer Butură, Paul Petrescu, Ion Chelcea sau Vasile Munteanu sunt cât se poate de concludente în această privință. Construcțiile de acest gen din părțile sudice ale Banatului (Oravița și Clisura), ca și cele din Dobrogea (Adamclisi) sau din zona Iașilor (Șcheia) pot oferi sugestii interesante pentru o eventuală aprofundare a fenomenului. La fel și unele tipuri de case de pe Valea Geoagiului, ori din împrejurimile Orăștiei, care, în privința compartimentării spațiului, se înrudesc îndeaproape cu locuințele din zona Orheiului.

Cartea lui Eugen Bâzgu și Mihai Ursu va reuși să provoace emulații științifice în multe privințe. Acestea nu țin doar de construcțiile propriu-zise, ci și de imaginarul tradițional, ce relevă ipostaze mai puțin cunoscute ale fenomenului locuirii. Cât despre elementele artistice ale arhitecturii vernaculare în piatră, acestea pot genera oricând un studiu de sine stătător, cu implicații dintre cele mai profunde. Sunt doar câteva dintre argumentele care plasează acest volum între aparițiile editoriale de excepție.



**Ernest BERNEA, *Sociologie și etnografie românească*.**

Ordinea spirituală. Text îngrijit și stabilit de Rodica Pandele, București, Editura Vreamea, 2009, 125 p.

Volumul are rolul de a pune în circulație câteva studii alcătuite de Ernest Bernea într-o perioadă în care vicisitudini politice l-au îndepărtat de pe scena editorială. Caracterul provizoriu al unora dintre acestea se simte pe alocuri, astfel încât cititorului i-ar fi fost de ajutor o notiță de lămurire, din partea editorului, în privința stadiului în care se află arhiva de documente rămasă în urma autorului. Valoarea etnografică a textelor este de necontestat, având în vedere experiența „de teren” a celui care a fost consacrat de participarea activă, începând din 1928, la campaniile sociologice ale școlii conduse de D. Gusti.

Prima parte a volumului are drept temă câteva obiceiuri calendaristice de primăvară, alese de către sociolog din motivul că acestea erau prezente în aria etnografică cercetată, dar și datorită unor importante sensuri sociale pe care acestea le au în comunitățile arhaice, alături de funcțiile vegetaționale în contextul ritmului cosmic al reînnoirii.

Autorul abordează obiceiul *călușarilor*, unul controversat în istoria etnologiei românești, ceea ce remarcă el însuși în schița bibliografică pe care o plasează la începutul studiului. Deși își exprimă nemulțumirea stărnită de ușurința cu care s-au exprimat cercetătorii anteriori asupra originii și sensului acestui obicei, la rândul său, Ernest Bernea nu îndrăznește, de fapt, să ofere noi explicații asupra acestui complex ritual, ci doar să atragă atenția asupra necesității de a se evalua critic teoriile precedente în acest domeniu; el consideră că: suntem departe de a avea lucrarea științifică pe care tema atât de interesantă o impune prin pluralitatea actelor și a semnificației lor” (p. 23). O descriere a inventarului de obiecte și acțiuni implicate este urmată de manifestarea scepticismului în privința arheologiei etnologice care pleca de la numele „călușului” și ajungea la *jocurile saliilor romane* sau la *căii lui Sân*



Toader; autorul avertizează că nu putem să deducem dintr-o analogie o influență. Cea mai fâțișă revoltă a lui Ernest Bernea se trezește în fața limitării analizelor la ipostaza de „joc”, fiindcă, pe de o parte, etnologul simte aici o manifestare complexă, legată de forme arhaice ale existenței, pe linia dramelor magice legate de fecundație și de ceremoniile agrare, iar, pe de altă parte, sociologul identifică o problemă a interpretării etnologice, care nu ține suficient cont de lanțul infinit al transformărilor prin care au trecut realitățile anchetate: „Nu avem de-a face cu forme rotunjite și echilibrate, ci cu niște produși ai vremurilor (...); unele elemente dispar, altele se adaugă, și obiceiul poate să se îndepărteze de la original, uneori până la o adevărată și fundamentală schimbare” (p. 20). Prezența acestui text în arhiva de documente a autorului ne poate sugera faptul că el însuși ar fi aspirat să ofere o nouă perspectivă asupra domeniului, să depășească astfel faza strict descriptivă.

În textul următor, axat pe descrierea obiceiului agrar al *Plugarului*, autorul se limitează la organizarea unor informații culese din câteva localități care fac parte din Țara Oltului. Acesta poate fi un exemplu didactic al modului în care trebuie enumerată informația etnografică și aspectele spre care cercetătorul trebuie să-și îndrepte atenția: semnificația obiceiului, calitatea morală a celui care fi va *Plugarul*, mecanismul de alegere a acestuia, organizarea cetii, cântecul și urarea, participanți și roluri, desfășurarea ritualului, obiecte rituale, rituri însoțitoare, ospățul organizat după aruncarea în râu, data de performare în contextul anului agrar.

În partea dedicată unor obiceiuri sociale, Ernest Bernea prezintă moduri și forme de comportare în interiorul unor instituții populare din Țara Bârsei, și mai ales din satele brănene răsfirate, în care se păstrează esența vie a existenței tradiționale. Cu ajutorul datelor etnografice despre anumite manifestări tradiționale, sociologul încearcă să reconstituie sistemul relațiilor sociale. În consens cu principiile sociologice, care se întâlnesc aici cu viziunea despre lume a țaranului român, trebuie luate în considerare, în primul rând, raporturile din interiorul familiei, cu accent pe respectul tradițional determinant pentru relația dintre soț și soție, dar și legătura profundă a tuturor membrilor grupului cu „moșul” familiei, mai ales în cadrul *familiei-neam* întâlnită în Poiana Mărului. Ernest Bernea va stabili o dihotomie esențială între relațiile familiale și relațiile sociale, cu rolul de a sugera tocmai analogiile între acești doi poli, primul fiind cel al rudeniei de sânge, iar

celălalt al rudeniei spirituale. În ceea ce privește a doua categorie, autorul alege să vorbească despre trei instituții sociale prezente în mod activ în spațiul rural: *nășia*, *vecinătatea* și *ceata de feciori*. În plus, sunt luate în considerare și „o seamă de obiceiuri care exprimă o anumită ordine socială, forme care fac posibilă conviețuirea la nivelul vechiului sat” (p. 47). Este vorba despre sondarea sociologică a comportamentului tradițional în colectivitate, rezultat al vieții în comun: la ospete, la biserică, la „porunci” (caracteristică Poienii Mărului), dar și despre formele salutului în funcție de o gamă largă de factori care îl condiționează (situația în care se produce, sexul, vârsta și calitatea omului etc.). De exemplu, o informatoare de 71 de ani din Poiana Mărului redă o formulă de salut folosită pentru încurajarea consătenilor aflați la muncile agricole: „Zor, Zor, grăbiți, că prindeți prepeliță. Asta vrea să însemne că ajung repede în capu locului, că termină lucru; e așa ca o laudă că sunt harnici” (p. 51). Deși Ernest Bernea surprinde doar nivelul estetic al acestei interesante formule, sugerând că pare desprinsă din literatura populară, întrevădem aici un transfer asupra tuturor muncilor agrare a credinței arhaice în spiritul grâului, evidențiată pe larg de J. G. Frazer în *Creanga de aur* și păstrată încă în astfel de sintagme prin care se manifestă speranța oamenilor de a încheia cu bine activitatea de recoltare. Este ciudată lipsa de acuitate etnologică a anchetatorului, mai ales că acesta a fost, alături de Ion Ionică, unul dintre pasionații cercetători ai riturilor de seceriș din Țara Oltului.

Instituția socială a nășiei, care generează o bogată gamă de manifestări spirituale și sociale, este una deosebit de importantă în satele cercetate. De urmărit este în special modul în care sociologul evidențiază variante ale fenomenului, urmare a unor mutații survenite în timp. Acesta se referă la conviețuirea, în zonă, a celor doi termeni, „nun” și „naș”, folosiți nediferențiat, menționând și variațiile din sistemul terminologic la nivelul arealului românesc. De asemenea, conservatorismul instituției, în Țara Bârsei, este probat de absența unei multiplicări a perechilor de nași, așa cum se întâmplă mai ales în Bucovina și în Transilvania nordică, precum și de menținerea cerinței ca nașii să fie aleși dintre rude. O variantă locală interesantă este rolul important al vornicului, care nu mai este un ofițier neutru, ci un om căsătorit ales dintre finii nașului, fiind de multe ori un înlocuitor al acestuia, încât, concluzionează Ernest Bernea, „el apare acolo ca o expresie a nășiei” (p. 58). Se pare că vornicul – fin al nașului de

cununie, este, în regiunea cercetată, o variantă intermediară în procesul de dispariție a personajului nupțial care era nunul, mai ales fiindcă acesta se manifestă ca un „truditor al nunții”, rol asigurat în trecut de către acel frate al mirelui care era nunul. Veridicitatea acestei ipoteze, asupra căreia autorul are o vagă presimțire, va fi demonstrată mult după epoca școlii gustiene de către Ion H. Ciubotaru, care va descoperi în comunitățile rurale ale catolicilor moldoveni supraviețuirea unei ipostaze arhaice a instituției nașiei, și anume prezența simultană a nunului și a nașului, cu funcții distincte în desfășurarea nunții. Rânduiețile tradiționale erau foarte stricte în privința alegerii nașilor, ei fiind o verigă esențială din complexul sistem de relații de rudenie din satul patriarhal. Respectarea acestor datini era asigurată prin interdicții active la nivelul mentalului colectiv. Structura ereditară a instituției nașiei nu era suficientă pentru a conduce la asumarea unor roluri active; nașii prezumtivi trebuiau să fie înzestrați cu anumite calități recunoscute de întreaga comunitate, care avea și rolul de a recomanda negativ pe aceia dintre membrii ei care nu corespundeau întru totul superlativelor rituale, morale, sociale și chiar fiziologice (erau refuzate persoanele bolnave greu, femeile care fuseseră văduve) ale celor care trebuiau să primească cinstea de a nași, de a fi, prin urmare, inițiatori și intermediari între sacru și uman. Odată certificat prin ritualul botezului sau prin ceremonialul nupțial, nașul avea o serie de roluri active: o funcție socială, una spirituală (cu sensuri arhaice profunde, care însă au fost redirecționate de biserică), dar și una economică (ajutor reciproc la muncă sau suport financiar). În plus, între nași și fini exista un schimb permanent de daruri și plocioane relaționate cu timpul sacru al sărbătorilor (mai ales de Bobotează) și cu reîntâlnirea periodică a celor legați prin botez sau cununie. Sunt precizate aici și cazurile în care era permisă, chiar recomandată, renunțarea la nașii prescriși de tradiție. Cel mai important este cel în care boala copilului era asociată cu o forță negativă primită involuntar odată cu nașirea, ceea ce conducea la schimbarea simbolică a părinților naturali (ritualul „vinderii pe fereastră”), și, în ultimă instanță, la schimbarea nașilor de botez.

Deși sociologul vede în special rostul nașiei de a ordona „sistemul de conviețuire în unități sociale suprafamiliale, așa cum apare pe alt plan vecinătatea” (p. 70), el nu evită să pună în evidență faptul că aceasta este, în cadrul satului arhaic, un important fenomen spiritual. Nașul își introduce finii în comunitatea spirituală a satului și tot el este cel care, în cazul morții premature, veghează la plecarea acestora în cealaltă parte a neamului. Ernest Bernea a observat că în

anumite sate din zona cercetată, copilul este dus în brațe de către naș până la cimitir, și tot nașul este cel care susține toată cheltuiala înmormântării. În ceea ce privește rolul esențial al nașei de botez, autorul consideră că, în trecut, aceasta s-ar fi identificat cu moașa, fiind prezentă în momentul nașterii.

Precum sesizase și colegul său de campanie, Henri H. Stahl, în cazul comunității Drăgușului, Ernest Bernea vorbește despre extinderea „rudeniei spirituale” a nașiei, care va duce până la interdicții preluate din forma analogă a rudeniei propriu-zise, și anume interzicerea căsătoriei în cadrul sistemului nași-fini. Un fapt din același context, încă activ în societățile rurale contemporane, este substituirea, cel puțin în actele de reverență verbală, a rudeniei de sânge cu cea spirituală discutată; chiar dacă legătura nașitului se instituie între frați, aceștia sunt obligați să preia formele de adresare recomandate de raportul nou creat între ei, renunțând la cel vechi.

Studiul despre credințe magice începe de la clasică împărțire a medicinei populare în magic și empiric; accentul este pus, de asemenea, pe distincția dintre vrăji și descântece (consacrată de Simeon Florea Marian), dintre malefic și benefic. Autorul se oprește asupra câtorva reprezentări și practici incantatorii frecvente în zona etnografică a Țării Bârsei. Din cadrul mitologiei populare, este atent la sensurile sociologice pe care le antrenează prezența, în imaginarul rural, a credințelor despre *strigoii*, *joimărițele* și *măiestre*. De exemplu, asupra strigoilor, țărani brăneni aruncă vina molimelor și a catastrofelor naturale, încât o credință de acest gen provoacă o tensiune psihologică resimțită la nivelul întregii comunități. La fel se întâmplă și cu joimărițele, chiar dacă funcția lor mitică inițială era de a inspecta periodic cum își îndeplineau femeile atribuțiile casnice, și mai ales torsul. Ernest Bernea remarcă faptul că, în regiunea cercetată, povestirile mitice despre acțiunile malefice ale acestor demoni casnici s-au pierdut din memoria colectivă și au rămas doar practicile profilactice. Una dintre acestea îi este relatată de către o femeie din Zărnești; este vorba despre o replică pregătită pentru o eventuală întâlnire cu joimărițele, despre care bătrânii spuneau că avea efectul de a le îndepărta rapid pe acestea: „Săriți, că arde munții Sinaii!” (p. 82). Credem că această „sensibilitate la foc”, așa cum o comentează etnograful, dovedește conservarea unei reprezentări arhaice a spațiului izolat în care locuiesc spiritele malefice, situat departe de universul satului, în munți pustii sau în păduri dese, dincolo de orice urmă a existenței umane. Faptul că acestor locuri, creionate cu vocația apotropaion-ului, li s-au asociat mai apoi toponime biblice este urmarea

sincretismului culturii precreștine cu cea creștină, precum și a necesității imaginarului folcloric de a accentua valența numinoasă a acestor reprezentări mitice. Sistemul toponimelor biblice infiltrat în rituri expiatorii se regăsește în descântecele românești, în care aceste denominative servesc la caracterizarea tărâmului îndepărtat unde sunt trimiși agenții bolilor. În concluzie, amenințarea cu arderea spațiului lor de proveniență echivalează, în mentalul arhaic, cu graba joimărișelor de a se întoarce acolo, spre a-l salva, părăsind astfel comunitatea umană.

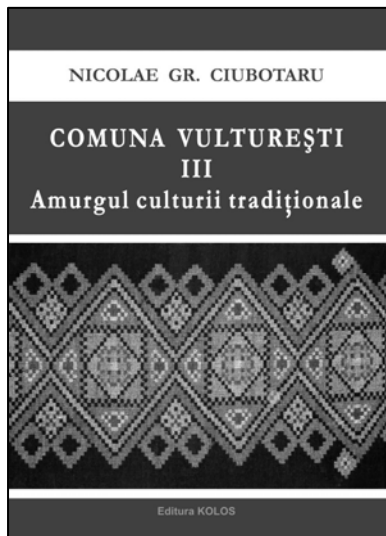
O cercetare a descântecelelor din Țara Bârsei este introdusă prin acceptarea implicită a defnirii acestora de către Marcel Mauss și Henri Hubert, care au cercetat atât ritul verbal, cât și cel manual în performarea magiei tradiționale. De altfel, Ernest Bernea a avut șansa de a studia în Franța chiar în perioada culminantă a școlii sociologice, avându-l ca profesor inclusiv pe eminentul sociolog și etnolog Marcel Mauss, coautor al *Teoriei generale a magiei*.

În legătură cu „forma literară” a practicii incantatorii, autorul român preferă să vorbească despre existența unor tipuri prezente în memoria colectivă în momentul formulării textului magic, și mai puțin despre realizările verbale propriu-zise, variabile diacronic și diatopic. Etnograful identifică în zonă aproximativ douăzeci de modele incantatorii, individualizate formal și funcțional. Schițează apoi contextul sociologic al ritualului magic, urmând teoria lui Durkheim despre practicienii magiei și despre conflictul dintre tradiționaliști și pozitiviști în cadrul comunităților sociale, subliniind în final ritmul diferit de evoluție al culturii spirituale față de cel al culturii materiale: „Viața interioară și procesul de gândire au un ritm mult mai greu de transformare decât viața exterioară, materială, și de relații sociale” (p. 100). În raport armonios cu analiza teoretică, volumul se încheie cu un prețios material documentar – un grupaj de descântece aranjate după criteriul funcțional.

Atenția acordată documentelor etnografice și respectarea cerințelor științifice legate de culegerea acestora, urmare a experienței dobândită de Ernest Bernea în cadrul valoroasei școli sociologice, este demonstrată de prezența fișelor informatorilor după fiecare studiu publicat în acest volum. De asemenea, un glosar minimal de reprezentări și credințe privilegiază înțelegerea textelor de către cititori mai puțin familiarizați cu domeniul etnologiei.

**Nicolae Gr. CIUBOTARU, *Comuna Vulturești*, vol. III. Amurgul culturii tradiționale.** Text stabilit, introducere și note de Mircea Ciubotaru, Iași, Editura Kolos, 2009, 412 pag. + 6 planșe color

Apariția celui de-al treilea volum al monografiei comunei Vulturești, subintitulat sugestiv, *Amurgul culturii tradiționale*, tipărit cu



sprijinul Centrului Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale din Vaslui, consacră o trilogie a istoriei sătești, în spiritul școlii sociologice din perioada interbelică, încât putem spune că, încă odată, s-a împlinit gândul lui Dimitrie Gusti. Puține sate au beneficiat de ample monografii, precum Nereju din Munții Vrancei sau satele de pe valea Jijiei de Sus, întocmite de H. H. Stahl și Eugen D. Neculau.

În spiritul acelor vremuri, Nicolae Gr. Ciubotaru, „învățător emerit, de formație veche, aceea a generațiilor rezultate din concepția lui Spiru Haret privind rolul școlii în emanciparea culturală și morală a satului românesc” (coperta 4), purcede în anii 1935-1936 la culegerea tradițiilor din satul natal de la oamenii locului. Nu a reușit să ducă atunci cercetarea la bun sfârșit, ci a reluat-o mult mai târziu, între anii 1970 și 1974, când au fost întocmite chestionarele dialectale de către institutele filologice. La încheierea redactării lucrării rezultate în urma acestei cercetări, *Vultureștii Vasluiului*, învățătorul Ciubotaru consemna: „Aceste însemnări folclorice continuă însemnările monografice începute într-un avânt tineresc în 1935. Mărturisesc că am greșit mult față de oamenii satului meu, care astăzi nu mai sunt, consacându-le din timpul liber prea puține zile. Nu am acordat, când nu era încă prea târziu, atenția cuvenită bătrânilor care cunoșteau mai multe din tezaurul nostru folcloric și din cultura tradițională. Mă căiesc acum, întrucât cu siguranță materialul adunat ar fi fost mai valoros” (p. 6). Cu atât mai mult, aceste afirmații sunt astăzi valabile, la 35 de ani de la redactarea ultimelor pagini manuscrise. Învățătorul Nicolae Gr. Ciubotaru a trecut la cele veșnice în anul 1999, la vârsta de 88 de ani.

Materialul rezultat în urma cercetării etnografice de teren constituie una din colecțiile principale ale Muzeului Județean „Ștefan cel Mare” din Vaslui. Însă manuscrisul a fost completat cu o minuțioasă cercetare arhivistică de către profesorul universitar Mircea Ciubotaru, fiul învățătorului Nicolae Gr. Ciubotaru, astfel încât au rezultat trei volume ale monografiei comunei Vulturești. Cel dintâi volum, intitulat *Studiu de istorie socială. Onomastică*, a văzut lumina tiparului în 2003, sub numele lui Mircea Ciubotaru, cuprinzând evoluția proprietății în perioada medievală; al doilea tom a apărut sub numele celor doi autori, Nicolae Gr. Ciubotaru și Mircea Ciubotaru, purtând titlul *Vremurilor noi* dintre anii 1864 și 1975. Cel de față, al treilea volum, constată *Amurgul culturii tradiționale*, apărut doar sub numele lui Nicolae Gr. Ciubotaru, însă cu textul stabilit și însoțit de numeroase note explicative ale lui Mircea Ciubotaru.

Structura lucrării nu este întru totul clasică, informația cuprinsă este complexă prin varietatea ei, oferind imaginea reală și, în multe privințe, inedită a satului românesc din ținutul Vasluiului. În puține lucrări dedicate lumii rurale găsim descrisă pragmatic viața de zi cu zi a țaranului român, neimpregnată de romantism, ci cu exemplificare concretă, precum în prima parte a acestei cărți, *Cultura materială. Perspectiva etnografică*. Notele care însoțesc fiecare text descriptiv îl așează în cadrul bibliografic al literaturii de specialitate, în speță etnografică, dar nu numai. Lucrări de epocă arată realitatea satului românesc într-o lumină sumbră. Dintr-o astfel de notă bibliografică, aflăm că „evaluarea realistă a locuinței țărănești din fostul județ Vaslui, de la sfârșitul secolului al XIX-lea, din perspectiva confortului și igienei, duce însă la concluzii deloc poetice: odaia casei (cu tindă) adăpostește 5-6 persoane, majoritatea odăilor sunt umede, neaerisite și puțin luminate, neîngrijite” (p. 16).

Un aspect din viața rurală, deloc fericit, este legat de existența cârciumilor, care, de peste două secole, în întreaga Moldovă „a constituit o problemă socială importantă și fără soluție eficientă”, căci alcoolismul și beția, cu consecințele știute, „nu au putut fi eradicate, fiindcă satul vechi sau mai nou nu a oferit încă alternative ocupaționale unor indivizi slab înzestrați pentru confruntările cu dificultățile existenței” (p. 74). Un alt aspect din viața satului de altădată, evocat în aceste pagini, dispărut odată cu apariția căii ferate, este cel al cărăușiei, al transportului grâului la schelele (porturile) de la Galați, într-un convoi de 20-30 de care cu boi, care dura cu săptămânile, vreme în care



oamenii trăiau o experiență interesantă de viață, de care bătrânii încă își mai aduceau aminte în 1935. Și multe alte aspecte ale vieții sătești le putem întâlni parcurgând volumul de față.

A doua parte a lucrării este rânduită sub semnul *Culturii spirituale și a perspectivei etnologice*; aici vom întâlni obiceiuri și tradiții așezate atât sub semnul timpului muncii și al sărbătorii, cât și după ciclul vieții; de asemenea, credințe, superstiții, descântece, leacuri sau vrăji băbești. Următoarea parte a lucrării, *Creația poetică și ludică*, însumează antologic colinde, urături, balade, povești, snoave, cântece etc. Un ultim capitol interesant cuprinde profilele unor oameni de altădată, cunoscuți pentru diverse întâmplări legate de ei. Printre acești oameni rămași în amintirea satului se numără și Grigore V. Ciubotaru (1865-1939), tatăl învățătorului Nicolae Ciubotaru. Despre acest om putem spune că a fost poetul satului, lăsând versuri scrise într-un caiet din anii 1900-1902, deși n-a urmat decât clasa I și o parte din clasa a II-a, la Buhăiești, în anii 1877-1878. Cu toate acestea, a citit mult, manuale, almanahuri și calendare pentru popor, gazete ale vremii, fiind pasionat de istorie și de ideile social-politice din epocă.

Dacă odinioară filosoful Oswald Spengler preconiza *Declinul Occidentului* printr-o lucrare omonimă, astăzi, pur și simplu, se poate constata *Amurgul culturii tradiționale*. În prezent, așa cum scrie Mircea Ciubotaru în introducerea acestui volum, „cultura tradițională română autentică, echivalentă cu întreaga cultură țărănească, se află la ceasul amurgului. Deja pe la 1900 ea coborâse din zenit spre chindie” (p. 10). Însă această stare de lucruri nu trebuie să ne determine la o atitudine nostalgică. Realitatea trebuie privită pragmatic, dacă avem în vedere imaginea evoluției istorice de nestăvilite. În acest sens, de pildă, „încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, plugul de lemn, unealtă emblematică a civilizației lutului și lemnului, a fost abandonat fără nici o clipă de nostalgie de țaranul care a putut să-și cumpere de la târg râvnitul și performantul plug de fier, după cum gospodina, sătulă de lungul «proces tehnologic» al prelucrării cânepii și de sutele de ore și zile petrecute la meliță, furcă și urzitor, se întorcea bucuroasă de la târg sau de la «cumperativă» cu câteva bucăți de «americă», «pânzică», «molton», de «metraj» ieftin și «frumos» imprimat în culori vii și cu desene greu de realizat prin nividitul migălos la stativele moștenite de la bunica. Tot așa, cine avea să mai râvnească la scenariul idilic al treieratului cu cai sau al călcatului strugurilor în călcător, tehnică pe care probabil o știau și dacii?” (p. 8). Altfel spus, între diatriba lui Eminescu: „Și cum vin cu

drum de fier / Toate cântecele pier”, și consumismul actual, cu idealul bunăstării ca fericire a omului, „lumea a parcurs deja calea implacabil impusă de forțele tehnologiei moderne” (p. 7).

Cultura materială tradițională dispare, însă persistă reminiscentțele gândirii magice, care supraviețuiesc tăvălugului istoriei, regăsite în datini funerare, superstiții, credințe religioase și „acele produse convertite în valori estetice și identitare conștientizate”, dar transformate în bunuri de consum, extrase din mediul firesc și expuse spectacular: muzica și dansul popular, portul de sărbătoare, unele datini calendaristice. Pierzând semnificația originară, toate acestea sunt așezate sub semnul folclorismului, în sensul arătat de Claude Karnoouh, adică purtând pecetea „ultimei versiuni, cu siguranță banalizată, a paradisiului pierdut, versiunea unui ideal rustic, a unei diorame arhaizante, în care viața rurală, în mod naiv pașnic și fericită, ar putea să asigure bunăstarea pe care modernitatea industrială și urbană nu o acordă decât în nedreptate, suferință, izolare individualistă” (p. 11). Însă tocmai de aceea, în mod paradoxal, cercetarea tradițiilor își justifică scopul, neliniștea provocată de dispariția acestora născând întrebări la care se caută soluții.

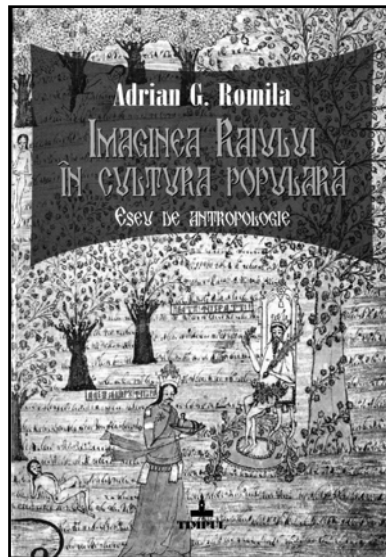
**Lucian-Valeriu LEFTER**

**Adrian G. ROMILA, *Imaginea Raiului în cultura populară.***

Eseu de antropologie, Iași, Editura Timpul, 2009, 261 p.

Cel dintâi lucru care atrage atenția în lucrarea de doctorat a lui Adrian G. Romila este spațiul amplu dedicat teoriei, care însă nu mai funcționează ca un instrument pentru dezvoltarea ulterioară a unei aplicații a conceptelor. Prima parte a volumului este o detaliată și bine condusă descriere a mitologiei lumilor „de dincolo”, în strânsă legătură cu evoluția imaginilor și simbolurilor cosmologice de la vechii greci până la narațiunile biblice. Subliniind că optează pentru o variantă exclusiv creștină a raiului (p. 28), autorul acceptă totuși să urmărească și variantele precedente ale acestuia, după care va ajunge și la comentarea spațiului edenic în cultura populară românească. În plus, este asumată, la nivel teoretic, o perspectivă interdisciplinară a cercetării, fiindcă cititorul este mereu atenționat asupra diversității domeniilor care au abordat tema *lumii celeilalte*: studiul imaginarului și a mitologiei, filosofia, științele reale.

Sublinierea structurii binare a imaginarului este o constantă în discursul autorului, fiindcă orice descriere a unui pol nu se poate realiza fără relevarea specificului celuilalt. A vorbi despre rai induce o discuție despre iad, călătoriile ființei umane în necunoscut se pot sfârși cu ajungerea într-unul dintre cele două spații. „A muri” echivalează cu o descendere sau cu o ascensiune, iar Adrian G. Romila ne arată că, în majoritatea culturilor studiate, structura imaginarului urmează valorizarea de natură etică *sus-jos* (p. 34), confirmată de apocrife ebraice, paleocreștine și gnostice, precum și polarizarea *dreapta-stânga* (p. 40), mai puțin importantă în cadrul acestui demers, fiindcă îi lipsește un model creștin explicit. Sunt menționate în continuare călătoriile șamanilor, ascensiunea iatromanților greci, dar și a *sufletului-pasăre* în credințele funerare ale egiptenilor. În finalul primului capitol, se profilează și concluzia pe care autorul lucrării o va nuanța în următoarele pagini: „Moartea și cerul stau la baza întregii mitologii” (p. 43).



Revelația hermeneutică a ascensionalului nu-l împiedică pe cercetător să transcrie, din sisteme mitologice orientale (din „cărți ale morților”), variante direcționale diferite ale „Marii Treceeri”: subteran, dincolo de ocean, de o întindere mare. Analiza comparată a imaginarului funerar la greci, latini sau la hinduși conduce la două observații importante: preferința imaginarului funerar pentru descrierea obstacolelor și a treptelor inițiatice parcurse de călătorul spre ținutul strămoșilor și prezentarea acestei lumi ca o grădină a splendorilor. Discursul despre valențele mirifice ale raiului (de Insulă a fericitilor, Grădină a Hesperidelor sau Câmpii Elizee) va deveni un loc comun al studiului, lăsând să se întrevadă o influență a bibliografiei consultate asupra opțiunilor analitice ale autorului.

Următoarele două capitole ale lucrării se sprijină pe bogata literatură patristică și pe cosmologia creștină configurată în *Biblie* și în apocrife. Relevanța acestor surse este evaluată în contextul mutației imaginarului funerar de la cel păgân la cel creștin, încât „drumul

descendent în pânțelele mării zeițe devine drum ascendent spre cer” (p. 77). Siguranța acestei transgresări va fi menținută și în restul studiului, deși o cercetare atentă a textelor funerare arhaice din folclorul românesc ar fi trebuit să indice relativitatea acestei schisme. De altfel, în domeniul imaginarului nu există astfel de înlocuiri integrale ale unui sistem simbolic cu altul.

Avântul imaginarului apocaliptic resimțit în întreaga cultură europeană a Evului Mediu a condus la încercări numeroase de creionare a lumii „de dincolo”. Referințe despre rai și iad revin în codici și miscelanele religioase circulând în secolele al XVI-lea și al XVII-lea pe teritoriul românesc. La această influență se adaugă cea datorată bogăției iconografiei din bisericile medievale, conform apetenței acestei epoci pentru reflectarea simbolică a adevărului religios, pe înțelesul maselor largi ale credincioșilor. Dar autorul pare să ofere prea mult credit impactului pe care textele religioase medievale l-au avut asupra imaginarului popular și nu ia în calcul faptul că ideile magico-religioase precreeștine din matca lor originară au supraviețuit înainte și după epoca medievală, la acestea adăugându-se abia surse venite pe cale cultă. De exemplu, autorul consideră că din legenda hagiografică „Viața Sfântului Vasile cel Nou” s-au nutrit rituri și simboluri funerare românești, precum cel al pomenilor la 40 de zile după moarte, credința podurilor de pânză care servesc „dalbului călător” să treacă vămile, imaginea fântânii lângă care se odihnește sufletul (p. 93), deși este destul de dificil să se identifice căile clare pe care au circulat aceste idei, multe dintre ele făcând parte dintr-un bogat inventar de credințe anterior creștinismului.

În capitolul în care este prezentat imaginarul edenic românesc sunt descrise numeroase texte folclorice (colinde, balade, legende) care conțin prezentări ale peisajului mirific și ale personajelor divine care populează acest spațiu. Manierist, autorul ajunge mereu la semnificația moral-spirituală a alcătuirii etajelor universului, subliniind că „raiul e punctul terminus al întregului ansamblu, locul de maximă înălțare, concentrând atributele existenței plene (p. 103). În acest sens, sunt alese din colinde imagini ale plenitudinii, ale „deschiderii cerului” și ale ospățului edenic la care se adună divinitățile. Personajele aflate la poarta raiului sunt enumerate fără să se sugereze stratul de credințe căruiua îi aparțin; dar Sf. Lună, Sf. Soare, Sf. Ilie nu pot sta alături într-un demers științific, chiar dacă uneori se confundă în imaginarul popular. În afară de Sf. Petru sau

Maica Sfântă, Sora Soarelui apare în aceeași ipostază de cenzor la intrarea în locul fericirii veșnice, având rolul de a „orienta o dată pentru totdeauna spre lumină pe fericiții intrați” (p. 129). Diferența esențială dintre un sfânt consacrat în mediul creștin și o divinitate solară ar fi trebuit să fie centrul unei discuții importante despre întrepătrunderea dintre cele două sisteme antropologice: cel precreștin și cel creștin. Chiar și Maica Sfântă este, în imaginarul funerar, o transfigurare creștină a unei „zâne cam bătrâne” ce apare în cântece funebre arhaice și are rolul de a potoli setea mortului, îmbiindu-l pe tărâmul strămoșilor.

În același mod, este ignorată hermeneutica acestei prezențe simultane, în imaginarul folcloric românesc, a dimensiunii verticale sau orizontale a lumilor parcurse de sufletul călător spre lumea „de dincolo”. Astfel, arhaicitatea folclorului românesc este demonstrată de conservarea traseului orizontal. Raiul și iadul sunt situate unul lângă altul, teritorii pe care călătorul, în căutarea inițierii, le străbate pe calea cea dreaptă care se prelungește între cunoscut și necunoscut. În plus, ideile țăranilor români despre lumea în care se îndreaptă „dalbul călător” nu se integrează într-un sistem de valori etice, cum este ideologia creștină. De aceea, nici antinomia dintre cele două sfere ale lumii „de dincolo”, orientarea divergentă a sufletelor morților nu este specifică modului arhaic de a gândi. În același context putem situa o altă temă preferată de Adrian G. Romila, cea a profilului domestic, familiar al lumii celeilalte, „izomorfismul dintre *lumea de sus* și *lumea de jos*” (p. 107). Pentru înțelegerea acestor analogii vizibile în folclorul românesc pledează chiar denumirea „satul fără nume”. Loc situat în prelungirea „lumii cu dor”, acest tărâm necunoscut devine o matcă a ființei, recognoscibilă și populată de antecesori. Este adevărat că această alternare între sus-jos, stânga-dreapta, aproape-departe îi creează autorului probleme de interpretare, până la a recunoaște că: „Nu întotdeauna însă, direcțiile imaginare sunt foarte clare” (p. 106).

Uimitor ni se pare modul în care autorul nu găsește o rezolvare hermeneutică satisfăcătoare atunci când tratează problema unor simboluri arhaice extrem de răspândite în folclorul românesc și universal, cum sunt cele solare, întâlnite mai ales în colindele arhaice. De pildă, „masa galbenă” și „pomul cu poame-ncărcat” sunt înțelese doar ca „simboluri ale eternei bogății cerești” (p. 135). Faptul că

doctorul în filologie nu ține să discute aici sensul profund ritual al prezenței în spațiul divin al Pomului Vieții este conform cu găsirea unei motivații botanice a bogăției arboricole caracteristice raiului. Astfel, în viziunea autorului, pomul simbolizează „polimorfismul vieții” datorită numărului mare de ramuri: „Arborele e ramificat, străbătut de nenumărate canale prin care sevele circulă” (p. 132). Apetența idealizantă, fixarea pe creionarea unui univers idilic devine marcă a traseului analitic pe care-l comentăm.

În restul discursului, prezentarea unor rituri funerare se face cu o atenție sporită de a nu se deda riscului de a depăși siguranța oferită de acest descripționism vizibil în toate abordările unor teme mai dificile. Diverse rituri funerare, cu inventarul lor de gesturi și obiecte corespunzător, sunt descrise conform teoriei lui Arnold Van Gennep și bine susținute de texte, deși se resimte că cercetări pertinente asupra ceremonialul funerar românesc au fost trecute cu vederea de autor, așa cum dovedește și bibliografia din finalul lucrării. O parte din care se simte lipsa cunoașterii teoretice este cea despre bocete, în care se face iarăși o tranșare între variantele păgâne și cele creștine ale fenomenului. Pierzându-și forța de revoltă în fața morții, bocetele rămân în creștinism, conform viziunii lui Adrian G. Romila, simple elegii, opinie ce contrazice un corpus încă viu de texte funebre care au în centru reproșuri adresate morții premature și chiar divinității supreme, vinovată de a fi hotărât moartea celui drag. Nici jocurile de priveghi nu îi sugerează prea mult sens autorului. Ba chiar îl uimesc cu glumele pe care le conțin și veselia pe care o provoacă, iar proveniența acestui straniu imbold distractiv este pusă pe seama fericirii strămoșilor noștri geto-daci aflați în fața evenimentului de pe urmă (p. 123), fără să bănuiască rolul apotropaic al acestor manifestări deloc întâmplătoare în contextul ceremonialului funebru.

Concluziile volumului reiau considerațiile despre grădina mirifică a raiului, în care moartea devine o etapă existențială armonioasă. Cele două anexe care urmează, diferite ca ton și temă, îndeplătesc și mai mult cititorul de ceea ce ar fi trebuit să fie centrul hermeneutic al lucrării: viziunea populară asupra raiului. Prima dintre acestea este o descriere a celebrei „Judecăți de Apoi” de pe biserica de la Voroneț, subliniindu-se „jocul original între hieratismul specific bizantin și pitorescul rural” (p. 170). În anexa B, autorul aspiră să relaționeze, în câteva pagini pline de trimiteri bibliografice savante

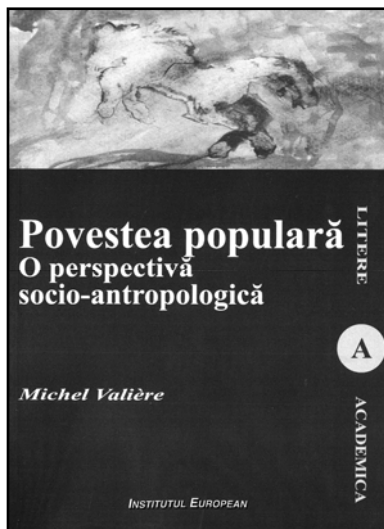
(Karl Popper, Einstein ș.a.), imaginarul edenic popular cu problema ierarhiei universului în alte sisteme de gândire, printre care se integrează și vulgarizări ale descoperirilor din fizica cuantică, făcute însă cu instrumentele amatorului.

În fine, lucrarea lui Adrian G. Romila poate servi, în general, ca repertoriu de idei despre încercările istorice ale ființei umane de a pune în imagini o lume „de dincolo”, fără însă a opera distincții pertinente între aceste idei și, mai ales, fără o cunoaștere de specialitate în domeniul imaginarului folcloric românesc.

**Ioana REPCIUC**

**Michel VALIÈRE, *Povestea populară*. O perspectivă socio-antropologică.** Traducere de Doina-Nicoleta Mitroiu, Iași, Editura Institutul European, 2009, 255 p.

Etnolog în cadrul Muzeului Național de Arte și Tradiții Populare din Paris, Michel Valière își propune să creeze o punte de legătură între povestirea mitului în vremurile străvechi, când fenomenul avea rost inițiativ, și avatarurile moderne ale poveștilor, supraviețuind încă în epoca noastră, cu schimbările de rigoare. Cercetarea contextului socio-antropologic al funcționării poveștii populare se sprijină pe propriile lucrări și anchete ale autorului în centrul, vestul și sudul Franței, dar și pe o bună utilizare a celor aproape trei mii de volume de povești din diferite regiuni ale lumii, păstrate în biblioteca muzeului parizian. La acestea se adaugă o bogată colecție de manuscrise ale culegătorilor francezi din epoca anterioară (printre care Arnold Van Genep și Paul Sébillot) și, nu în ultimul rând, un fond de înregistrări inedite (audio și video) conservate aici, provenind din anii '50-'60 ai secolului al XX-lea. Nu lipsește o serioasă documentare la centrele de cercetare a tradițiilor orale din numeroase puncte ale spațiului francez.



Autorul înțelege povestea populară prin prisma sentimentului de apartenență pe care aceasta îl generează pentru comunitatea în care este creată și vehiculată, încât devine, pentru antropolog, „un obiect de descoperire antropologică inepuizabil”, precum și „un gen deosebit de bogat și deschis spre lume și actualitate” (p. 10). Încă din primele pagini, autorul enunță miza critică intrinsecă proiectului său științific, legată de credința sa în vitalitatea și dinamica genului, cu mutațiile sale inerente. El privește cu ironie celebrul demers paradoxal al UNESCO de a promulga, în 1967, măreția literaturii orale tradiționale („capodoperă a patrimoniului imaterial al umanității”), pentru ca, în același timp, să fie de acord cu regretabila sa dispariție.

Identitatea poveștii populare se construiește printr-o grijă pentru înlăturarea polisemantismului acestui termen în contextul practicilor oralității, în care „poveste” devine sinonim cu „fabulă”, „baladă”, „proverb”, „glumă”. Michel Valière operează, cu ajutorul unor exemple diverse, o distincție foarte importantă în contextul culturii franceze, în cadrul căreia, în mediile de popularizare a problemelor oralității, se consideră că Evul Mediu a consacrat acest gen folcloric. Parcurgerea unei istorii a poveștii întâlnește, inevitabil, inventarul impresionant al narațiunilor medievale (celebrele *lais*, *fabliaux*, *chansons de geste*), care devin aproape un simbol al acestei civilizații. Însă contribuțiile lui Chaucer, Boccaccio, a povestitorilor bretoni sau a trubadurilor, a lui La Fontaine, Rabelais sau Cervantes sunt integrate de exeget în categoria „povestirii”, în ciuda unor caracteristici ale poeziei medievale care ar privilegia analogiile cu povestea populară. Totuși, această epocă a povestirilor care inundă viața și imaginația oamenilor medievali are avantajul de a fi stimulat gustul publicului larg pentru „statul la povești” și literatura de colportaj. Se deschide astfel un prolific circuit între mediul cult și cel folcloric, până la estomparea granițelor dintre acestea, ceea ce, în contextul cercetării acestor texte, conduce la căi greșite ale poeziei genetice. Naratorii medievali știau deja să se folosească de subterfugii retorice culese din popor, ba chiar subliniau că poveștile lor sunt mărturii ale sătenilor, desprinse din existența lor. Se nasc acum veritabili „eroi ai unei mitologii colective”, care nu de puține ori sunt protagoniști consacrați ai poveștilor populare.

În epoca romantică a culegerii folclorului, de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului următor, în întreaga Europă se manifestă un mare entuziasm pentru acest domeniu, urmându-se exemple celebre cum sunt Charles Perrault, frații Grimm, Alexandru



Afanassiev sau Vuk Karadžić. Această acțiune de culegere animează încă grupuri de cercetători contemporani, rafinându-se însă mijlocele de înregistrare, nivelurile investigate ale fenomenului, contextul sociologic etc. Autorul francez subliniază faptul că povestea aparține unui idiolect, unui timp și unui spațiu, astfel încât culegătorul trebuie să fie capabil să-i distingă trăsăturile care țin de această apartenență, renunțând la eventualele tentații etnocentriste și neuitând nici o clipă să pună în evidență realitatea funcțională a narațiunii folclorice, așa cum, în mod similar, a încercat Școala Sociologică românească condusă de Dimitrie Gusti în prima jumătate a secolului trecut: „Pentru folclorist, a povesti ține de organic, și nu de estetic sau de lux. Se presupune că această activitate narativă are o funcție practică, în corelare cu condițiile și circumstanțele reale și concrete ale desfășurării sale mai mult sau mai puțin rituală în funcție de grup” (p. 66).

În cazul arealului etnografic francez, Louis Marin, președintele Societății de Etnografie, întocmește, în 1984, un „Chestionar de etnografie” cu rolul de a scoate la iveală informații despre „instituțiile de transfer” din mediul rural în care circulă povestea folclorică. Se revelează astfel două categorii de tradiții: cea publică, în care *șezătoarea* este mediul favorit al povestirii, și cea privată, din cadrul familiei. Sunt dezvăluite astfel figuri tipice ale povestitorilor înzestrați, natura interacțiunilor dintre naratori și receptori. O acțiune susținută a folcloriștilor francezi a condus la alcătuirea unei impresionante tipologii naționale, *Le Conte populaire française*, redactată în perioada 1957-1985, și a cărei actualizare a reînceput în anul 2005. Cunoscută în mod curent sub denumirea de „Catalogul francez”, tipologia stabilește o versiunea canonică a poveștii, o schemă narativă detaliată (cu includerea variantelor și a schemelor regionale), precum și vechi atestări literare ale motivelor. Autorul subliniază că, și în cazul Franței, diversele „cataloge regionale” au luat exemplul consacrat al tipologiei școlii finlandeze Aarne-Thompson.

Într-un subcapitol despre formulele de introducere pe teritoriul ficțiunii și de suspendare a poveștii, autorul subliniază că, în afară de simple *clauzule* (*altădată, odinioară, odată*), apar în povești și secvențe mai elaborate care întăresc transgresarea spre mitic; tipul acesta de structură poetică a imposibilităților este identificat la începutul unei povești transilvănene (din Sovata), relatată lui Mailand Oskar la sfârșitul secolului al XIX-lea: „A fost odată sau n-a fost, dincolo de marea Operencia, acolo unde păduchii aveau potcoave de aramă ca să

nu se aventureze în hambare, o poartă mare...” (p. 84). O altă formulă deosebită așezată în debutul poveștii este una magică, a unei povestitoare kabile: „Fie ca povestea mea să fie frumoasă și să se depene asemenea unui fir lung...” (p. 87). Important pentru împlinirea *spațiului narativ* este profitarea de tehnicile corpului, de mlădierile vocii povestitorilor, care servesc la creionarea unei semiotici speciale, parte a sensului poveștilor, transmitere de informație către auditoriu.

În ceea ce privește culegerea textelor epice populare, autorul atenționează asupra dificultăților de înregistrare pe rulouri de ceară, pe discuri flexibile sau pe benzi magnetice, folosite de primii folcloriști din spațiul francez. De asemenea, notarea directă, după dictarea informatorului, lasă o marjă de eroare în privința autenticității (contextul performanței orale este sacrificat în avantajul imperativelor dictării) și solicită răbdarea anchetatorului, la care se adaugă problema respectării specificului dialectal. O întreagă istorie a științei de a trece de la *oratură* (termen creat de Claude Hagège pentru a califica stilul oral) la scriitură sugerează grija culegătorilor și editorilor de a nu îngropa vitalitatea poveștilor într-o simplă „arheologie literară”, în care acestea să devină „o curiozitate exotică și anacronică” (p. 96). Ni se prezintă evolutiv aici alegerile dialectologilor și folcloriștilor în privința transcrierii textului popular. Dacă la începutul anilor '50 s-a pornit de la ediții mixte (punerea în paralel a textului transcris fonologic și a transcrierii în limba comună), în care se făcea risipă de convenții grafo-fonematice, spre uzul specialiștilor, la sfârșitul anilor '80 se ajunge la o reflecție sistematică asupra posibilităților de simplificare a aceleiași proceduri, la care se adaugă suporturi fonice însoțitoare cu înregistrările propriu-zise în mediul folcloric. Este semnificativ faptul că, în cercetarea românească, identificarea unor metode științifice de înregistrare a poveștilor, spre a se depăși situația anterioară a „întocmirii” și „coregerii”, se petrece încă din anul 1885, atunci când Aron Densușianu milita pentru eliminarea oricărui timbru cărturăresc din narațiunile culese și pentru păstrarea cu sfințenie a graiului și spiritului popular. Apoi, alcătuirea unui catalog internațional al poveștilor se lovește de obstacolul transpunerii textelor dintr-o limbă într-alta, date fiind particularitățile lingvistice și care țin de imaginarul antropologic local și regional prin care basmul popular își face simțită apartenența la o anumită cultură. Exegetul francez vorbește aici despre cazul bogatului inventar al poveștilor africane (studiate de celebri cercetători, precum Leo Frobenius sau Marcel Griaule), care, din păcate, nu a putut fi valorizat și introdus în tipologiile internaționale.

Michel Valière insistă asupra funcțiilor sociale ale poveștii, aceasta fiind „o sumă de cunoștințe colective inerente unui grup uman care le vehiculează și le adaptează nevoilor sale vitale” (p. 161), în relație cu alte producții simbolice, cum sunt cântecele, credințele, riturile, sistemul de înrudire, obiceiurile sau tehnicile agricole. Povestea populară are un rol evident în menținerea și funcționarea organizării sociale, fiind factor de coeziune în cadrul comunității, liant între generații, reactivare a „vocii strămoșilor”. Prin urmare, funcția inițiativă (pusă în evidență de Propp) și cea educativă a basmului se află în raporturi dinamice cu un cult al strămoșilor. Este subliniat, de asemenea, efectul catartic, ritual-magic al poveștilor. În acest context, este oferit cazul interesant al ritualului povestirii la populația *betisimisiraka* din nordul Madagascarului. Vara, în serile cu lună plină, familia se așeza în jurul unui foc care se spune că avea rolul de a îndepărta spiritele strămoșilor. Însă, în mod paradoxal, formula de captare a bunăvoinței auditoriului are forma unei invocații adresată acestor spirite de la care provine povestea: „Angano, angano («poveste, poveste»); arira, arira («strămoșii, strămoșii!»)” (p. 173). Legătura dintre aducerea aminte a celor plecați dintre vii și fenomenul povestitului este confirmată și de faptul că narațiuni comemorative se spun la priveghi sau cu ocazia acelor *famadihana* (sărbători ale morților, exhumări și „întoarceri” ale strămoșilor unei familii în cadrul acesteia).

Însă povestea poate fi și un mediator intercultural prin care tradițiile și imaginarul unei anumite națiuni pot fi transmise altora. În ceea ce privește cultura franceză, poveștile senegaleze, antileze sau kabile au ajuns să fie cunoscute în întreaga Europă datorită folosirii limbii franceze de transmitere, fără ca aceste culturi mai puțin accesibile să-și piardă identitatea în fața culturii majore de care le leagă idiomul. În mod similar, dar într-un sens invers, are loc fenomenul de avantajare a circulației unor basme românești din Transilvania datorită transpunerii acestora în limba germană de către frații Schott, la sfârșitul secolului al XIX-lea.

În afară de acțiunile de conservare a specificului unui imaginar epic arhaic regional sau național, exegetul ne relatează și reversul acestei atitudini, manifestată de „terți heterohtoni, și în special de administratori și misionari, în scopul de a implanta o nouă cultură prin abatere subtilă și substituție abilă” (p. 214). Este vorba, de pildă, despre metodiștii englezi sau de călugării și preoții catolici care, aflați în misiune în Tahiti, impuneau narațiunile lor religioase europene în cercuri de povestitori autohtoni, îndepărtându-i pe aceștia de la izvoarele folclorului local. S-au pierdut astfel acele arhaice „povestiri măsurate”, un fel de basme rostite cadențat, aflate la granița dintre proză și cântec.

O bună parte a lucrării este consacrată unei analize sociologice a semnelor vitalității acestui gen folcloric în viața contemporană a francezilor. Povestea devine metodă educativă în școli, spațiu de evaziune din cotidianul apăsător, instrument terapeutic în psihanaliză, cale de reamintire a locurilor natale. Ni se înfățișează un proces durabil de redescoperire a capacității general-umane de „a sta la povești”, fiindcă autorul respinge în mod clar direcția celor care deplâng cu nostalgie timpul trecut al poveștilor. Semnele acestei revitalizări îi sunt indicate în anchetele de teren, când constată că „în grupurile organizate în care se povestește se făuresc generații de amatori de povești, ascultători și cititori și se dezvoltă vocații de povestitori”, numiți „neo-povestitori” (p. 184). Aflăm că reînnoirea fenomenului este posibilă în spațiul francez și datorită unor măsuri oficiale de organizare a unor „festivaluri ale poveștilor” sau „festivaluri ale povestitorilor”, dar și întâlniri pe subiecte teoretice, la care participă filologi, etnologi, antropologi, și în cadrul cărora se discută despre practicile istorice și cele ale prezentului. De exemplu, legătura neștirbită cu o valoroasă moștenire este pusă în evidență la manifestarea „Abracadabra: ce este povestea populară?”, din anul 2003, prin vizionarea unor filme-document cu poveștile unei bătrâne informatoare născute în 1885, acestea fiind, pentru publicul contemporan, „mărturii prețioase despre numeroase obiceiuri și practici rituale ale vieții tradiționale țărănești de pe acest teritoriu” (p. 194).

Prin urmare, situația poveștii populare franceze, așa cum ne este ea prezentată de Michel Valière, se înscrie în normalitatea raportului cu tradiția. Nimic din festivismul și exhibarea unor experimente postmoderne lipsite de osatura unor fapte care și-au încercat validitatea prin proba timpului și care nu au cum să fie negate. Fenomenul francez al povestitului supraviețuiește printr-o combinație potrivită a formelor contemporane și a reflecției teoretice conștiente și susținute, acestea înscriindu-se într-o serie de politici culturale coerente, până se va ajunge la stabilirea unei „zile naționale a povestitorilor”.

Spre a completa informația de specialitate, autorul oferă, la finalul lucrării, o suită de documente care să faciliteze eventualele studii aprofundate în domeniu, ale cititorilor: un glosar „tehnic”, o bibliografie de referință, o „webibliografie”, o listă de filme etnografice și înregistrări audio din arhivele consultate de autor, precum și trei indexuri – tematic, geografic și de autori.