

etnologic pe care le-a adunat, de-a lungul timpului, în Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei (arhivă creată tot la inițiativa domniei sale), din cadrul Institutului de Filologie Română „A. Philippide” al Academiei Române, Filiala Iași. Un studiu mai vechi (*Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, 1999) pare să fi stat la originea lucrării de față, care analizează – de data aceasta exhaustiv – subiectul, continuând și îmbogățind reflecțiile anterioare cu o sumedenie de nuanțe și observații inedite și cu un corpus de texte remarcabil, riguros sistematizat și superior ca arie de reprezentare (întreaga Moldovă) tuturor documentelor similare de același gen publicate până acum.

Înainte însă de a prezenta conținutul volumului, trebuie subliniat că studiul acesta se dovedește a fi cu atât mai necesar cu cât lumea rurală, cu obiceiurile și credințele sale străvechi, pare să se îndrepte ireversibil către disoluție, fenomenul actual al globalizării și al migrației în masă încheind practic un proces mai vechi, deplâns și de scriitorii noștri reprezentativi (Eminescu, Sadoveanu), proces care a dus la dispariția satului și a civilizației românești tradiționale. Din acest motiv, cartea Profesorului Ion H. Ciubotaru (și întreaga sa operă în ansamblu) are nu doar o însemnătate științifică, ci și una larg culturală, contribuind decisiv la identificarea, conservarea și interpretarea unui patrimoniu care, altminteri, s-ar fi pierdut, odată cu amintirea splendorilor vechii lumi românești.

E vorba, nu mă feresc să o spun, și de un act de patriotism, unul asumat discret, fără fățarnicie demagogică, prin fapta concretizată în munca intelectuală de o viață a Profesorului. În plus, demersul exegetic asupra căruia mi-am propus să mă opresc în cele ce urmează, de o impecabilă ținută științifică, e străbătut și de profunde reverberații existențiale, mărturisite în niște mai vechi notații autobiografice (ce mă îndreptățesc să cred că reputatul etnolog ieșean va da la iveală și o substanțială operă de memorialist), dar și în sfâșietoarea dedicație din capul volumului („În amintirea fiilor mei, Codrin și Ionuț”), care trimite la ideea de vremelnicie, de efemeritate a tot ce e omenesc, compensată însă de încrederea, stoic reiterată, în forța mântuitoare a cuvântului scris (după cunoscuta afirmație horațiană: *Non omnis moriar; multaue pars mei vitabit Libitinam*).

Căci tocmai încrederea aceasta în cuvânt și în biruința gândului dus până la capăt a stat la temelia lucrării de față, în care autorul inventariază și descrie succint (vezi Studiul introductiv) cele mai

caracteristice probleme legate de ceremonia și obiceiurile funebre, atât în context național, cât și universal (ritualurile diverselor popoare), de la reprezentările drumului spre lumea de dincolo și de la ofrandele și pomenile specifice (ouăle și coliva, de pildă, ultima având o origine neolitică, căci bobul era caracteristic ofrandelor pentru morți încă din antichitate), și până la mulțimea cutumelor referitoare la primenirea mortului (scalda și înveșmântarea) și încătușarea tombală. Pe lângă elementele-cheie ale ceremonialului funebru, reputatul etnolog aduce în discuție și unele aspecte insuficient cercetate sau controversate ale acestor obiceiuri de înmormântare (precum dendrofagia și dendromorfismul, scrierea, tabuarea și magia numelor, prezența mortului la masă, cântecele de despărțire ale miresei, nenumiții, cartea domnească, mesajele între cele două lumi, mormântul în grădină, mirii din cealaltă lume, dorul malefic, moartea-nuntă sau liturghia cosmică), pe care le analizează mai apoi separat, în cadrul celor trei mari secțiuni ale prezentului studiu: Excurs bibliografic. Privire analitică și comparativă (p. 69-144), Tipologia obiceiurilor funebre (p. 145-298) și Perspective antropologice (p. 299-426).

Înainte de a formula propriile interpretări și judecăți critice, Ion H. Ciubotaru trece în revistă o cantitate imensă de documente, grupate pe categorii, atenția cercetătorului fiind atrasă mai întâi de documentele nonverbale (frescele de pe biserici, icoanele, pictura bisericească), în care motivul cel mai frecvent îl reprezintă „Maica Domnului *jalnica*”, înconjurată adesea de mai multe femei plângând. Pictura bisericească consună însă cu literatura populară în reprezentarea morții, căci ceea ce iese în evidență din toate aceste tablouri având-o în prim-plan pe Maica Domnului este „reculegerea melancolică în fața vremelniciei omului” și „o disciplinare a durerii” ce transmite privitorului un sentiment de „tandrețe față de durerea mamei care și-a pierdut fiul”, precum și „dorința de a trăi și muri neîntinat” (p. 72). De aceea, atunci când contrapune exceselor romantismului (ilustrat prin *Immurile către noapte* ale lui Novalis) cuminența înțeleaptă a folclorului românesc, Ion H. Ciubotaru subliniază nota originală, de „panteism tandru”, a concepției noastre specifice despre moarte, care nu-i „nici tanatofobie, nici tanatofilie”, ci o acceptare resemnată și o detașare cu atât mai sublimă cu cât rămâne până la capăt în ordinea firii. Iată un paragraf cu rezonanță testimonială care descrie subtil și percutant totodată această viziune românească asupra existenței: „Din cercul lor supus legilor gliei, cu încolțiri și ofiliri, plugarii au reușit să atingă – în momentele cruciale

ale vieții – înțelegerea elevată a condiției umane. Și dacă n-au putut să accepte moartea ca prietenă, i-au făcut loc în filosofia trecerii din lumea cu dor și patimi într-una cu frământări, purificată de dureri și eternă” (p. 68). Nu pot să nu citez aici, pentru frumusețea lui literară, de o expresivitate sentențioasă, fragmentul superb care și încheie, apoteotic, cartea: „În clipa în care simte că i-a venit sorocul trecerii în cealaltă lume, ruralul tradițional știe și acceptă că i s-a încheiat veleatul. Din negura vremurilor rechemăm străbunii, care au știut să moară fără resentimente, înțelegând ceea ce părea de neînțeles, ducându-și până la capăt destinul. *De moarte bună* este o lecție amară, dar plină de demnitate. Și astăzi în mediile tradiționale este deplânsă moartea departe de casă, pe meleaguri străine, fără mângâierea celor dragi. Pentru că, în viziunea populară, o viață cinstită și dreaptă merită o moarte pe măsură” (p. 426).

O altă categorie de documente o reprezintă textele canonice ale literaturii vechi, de la cronicari la Dimitrie Cantemir, precum și mărturiile memorialistice ale călătorilor străini despre Țările Române, dintre care cu adevărat relevante i se par exegetului însemnările arhiepiscopului italian de origine bosniacă Marco Bandini despre comunitățile catolicilor din Moldova din vremea lui Vasile Lupu, cele ale călugărului misionar Niccolo Barsi, din Toscana, ale peregrinului englez Robert Bargrave, ale lui De La Croix, secretarul ambasadei franceze la Constantinopol, ale lui Paul de Alep (pentru secolul al XVII-lea) sau ale ofițerului suedez de origine germană Erasmus Hainrich Schneider von Weismantel (pentru începutul secolului al XVIII-lea). Un spațiu extins dedică mai apoi Ion H. Ciubotaru lucrărilor de specialitate consacrate teme (vezi subcapitolul Orientări științifice), de la teza de doctorat a lui Vasilie Popp din 1817 („prima scriere despre cutumele românești la înmormântări”), trecând ulterior și prin textele marilor noștri scriitori din secolul al XIX-lea interesați de cultura populară (Alecsandri, Kogălniceanu, Alecu Russo, Hasdeu, Eminescu, Creangă ș.a.) și până la opurile științifice cele mai substanțiale din etnologia românească, de la origini până azi. Vasilie Popp e apreciat, spre exemplu, datorită faptului că a contestat legitimitatea bocitoarelor profesionale în ritualurile noastre funerare, de vreme ce implicarea afectivă e o notă caracteristică a bocetelor, fapt ce rezultă și din observația că „sufletul mortului ar vrea să recunoască vocile pe care le aude” (p. 86). Nu sunt trecute cu vederea nici contribuțiile lui Teodor T. Burada, I. C. Chițimia, Alexandru Lambrior (*Obiceiuri și credințe la români*, cap. În mormântările, 1875)

sau Simeon Florea Marian (*Datinile poporului român la înmormântări*, 1882), ultimului recunoscându-i-se atât meritul de a fi intuit, înainte de Arnold van Gennep, „structurarea ternară a ceremonialului funebru”, cât și pe cel de a fi realizat primul corpus masiv de texte legate de ritualul înmormântării, reprezentativ însă „doar pentru nordul Moldovei”.

Sunt comentate astfel cu profesionalism atât cercetările monografice, chestionarele, corpusurile reprezentative, cât și lucrările fundamentale din punct de vedere teoretic și metodologic, Profesorul Ciubotaru semnalând importanța unor autori ca Zamfir C. Arbure (a descris credințele și riturile funebre din stânga Prutului în ampla monografie cu titlul *Basarabia în secolul al XIX-lea*, din 1898), Elena Niculiță-Voronca (a evidențiat circulația motivului „morții înșelate”, utilizat și de Creangă în *Ivan Turbincă*), Constantin Brăiloiu („a stabilit diferențele muzicale, literare și rituale dintre bocete și cântecele ceremoniale”) sau Adrian Fochi (apreciat pentru studiile consacrate ceremonialului nunții postume și jocurilor de priveghi). Din tabloul exegezelor fundamentale nu puteau lipsi nici studiul mai vechi al profesorului ieșean, *Marea trecere* (1999), și nici paginile despre „toiagul funebru” din volumul al II-lea al monumentalei sinteze *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*.

Evident, partea cea mai consistentă și mai originală a studiului de față o constituie Tipologia obiceiurilor funebre, structurată pe trei mari secțiuni (preliminare, liminare și postliminare). Astfel, sunt inventariate și descrise mai întâi semnele prevestitoare de moarte, precum visele funeste (de rău augur sunt „întâlnirile din vis cu răposății din familie” sau visele „în care dai ceva unui decedat”), mesagerii morții (stelele căzătoare, cucuveaua, ciocănitorea, găina), accidentele, agonia ș.a. Sunt prezentate apoi „practicile de amânare sau de ușurare a decedului” („rituri și gesturi profane”, „sfânta taină a maslului”), ritualurile legate de „despărțirea de rude și prieteni”, „iertările”, „lumina călăuzitoare”, remediile menite a ameliora condiția funestă a celui decedat „fără lumină”, „pregătirea defunctului pentru ultimul drum” (spațiul contagiât, oglinzile, scaldă rituală, părul și unghiile, straietele răposăților, toiagul funebru, sicriul, dotarea răposatului) și priveghiul (jocurile și cântecele de priveghi etc.). Cea de a doua categorie (a obiceiurilor „liminare”) include practicile și ritualurile referitoare la: ziua înmormântării (scoaterea sicriului din casă, casa îndoliată, vehicule funebre, convoiul funebru – cu steagul, podoabele bisericești, bradul, paosul, coliva, pomul, masa pomenilor, muzica), drumul spre cimitir

(poduri, punți, vămi, alaiul tinerilor necăsătoriți, ultimul prohod), înmormântarea (săpătorii, descheierea și dezlegarea defunctului, coborârea sicriului, pomenile peste groapă, crucile) și bocetele. În fine, în cea de a treia categorie, a obiceiurilor postliminare, autorul lucrării include: praznicul de țărână, tămâierea și udarea mormântului (pomana apei, fântânile), praznicul de 40 de zile și doliul.

O categorie distinctă de obiceiuri funebre se referă la „cultul morților”, Ion H. Ciubotaru consemnând drept semnificativă credința populară potrivit căreia oamenii ce trec în lumea de dincolo între Paști și Duminica Mare „găsesc raiul deschis”. Credința aceasta se face însă ecoul unei viziuni mai generale asupra existenței, specific populare, care anulează granițele dintre lumea „de aici” și lumea „de dincolo”. Așa se explică, ni se atrage atenția, strânsa legătură dintre sărbătorile legate de cultul morților și succesiunea anotimpurilor, ce marchează moartea și regenerarea naturii, pomenirile de peste an fiind: Moșii de primăvară, Moșii de vară sau de Rusalii, Moșii de toamnă (Ovidenia sau Vovidenia) și Moșii de iarnă. Ion H. Ciubotaru semnalează în acest sens strânsa legătură dintre pomenirea celor morți și a celor vii, „pomana de viu” fiind un obicei străvechi, atestat încă din antichitate, după cum probează domnia sa, și nu o practică de dată recentă, mărturisind nevoia de evaziune a omului captiv într-o lume coruptă (se pare că au existat și astfel de răstălmăciri tendențios ideologizate în literatura de specialitate).

Observații foarte judicioase sunt formulate în continuare despre mitologia morții, subiect vast și dificil, căruia autorul lucrării de față îi dedică un capitol aparte, descriind reprezentările omului din popor despre lumea de dincolo, despre „cățelul pământului”, despre Rai și Iad, dar și despre morții deveniți strigoii, despre moroi (copiii nebotezați), despre stafii și vedenii, despre „zidirea umbrei”, despre Iele și Rusalii („zâne ce fac rău oamenilor”, „femei frumoase, despletite”) sau despre „sufletele străbunilor în chip de șarpe” și „șarpele de casă”. Fără precedent în literatura științifică dedicată temei mi se pare apoi inventarul exhaustiv al motivelor de bocet, rânduite în ordine alfabetică, de la adresarea de binețe către defunct și până la văduvia și vremea judecării de apoi.

Toate aspectele mai semnificative ale acestei tipologii sunt interpretate în cheie comparatistă și sunt contextualizate detaliat (prin trimiteri la Antichitatea greco-latină, la *Biblie*, dar și la literatura modernă, de la Novalis la Božena Němcová, de pildă) în capitolul Perspective antropologice, în care etnologul explică o serie de fenomene

și practici specifice, precum magia funerară, magia contagioasă („schimbul de bunuri între viu și mort”), blestemul (studiul lui Petru Caraman pe acest subiect rămâne până azi cel mai serios), adăposturile răposatului (casa din lumea albă, casa-sicriu, sicriul cu ferestre), doliul (categorii, forme de manifestare, vechime, semnificații), bestiarul funebru (fluturile, pasărea, câinele, taurul, cerbul, calul), jocul de pomana, pomana de viu și de moarte bună ș.a.

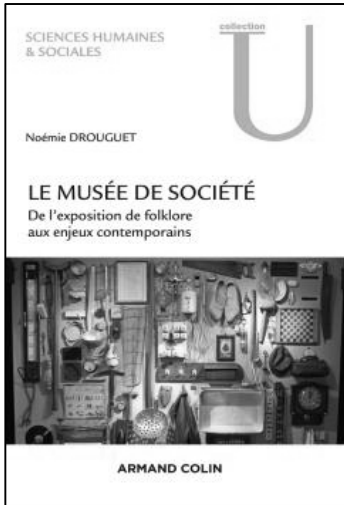
Remarcabil mi s-a părut, la această secțiune, mai cu seamă capitolul despre doliu, în care se explică semnificația culorilor (pe lângă negru, culoarea doliului poate fi și albul, galbenul sau roșul), dar și a unor gesturi cu caracter ritualic valabile și în zilele noastre (barba nerasă la bărbați etc.). Plecând de la observația că doliul e „o perioadă de prag” (van Genep), ce implică „rituri de separare și de reintegrare”, Ion H. Ciubotaru semnaleză ambivalența sentimentelor față de cel decedat, căci teama de mort se împletește mereu cu dragostea față de cel dispărut. De aceea oamenii rămân vii și după moartea lor, dar nu mereu, ci numai cât timp se mai gândește cineva la ei. După cum afirmă Profesorul în repetate rânduri, condiția *post-mortem* a omului e foarte plastic descrisă în lumea noastră rurală prin formula „dalbul călător” sau „dalbul de pribeag”, semn că nu doar în lumea de aici suntem călători, ci și în lumea de dincolo, hotarul care desparte viața de moarte putând fi trecut cu ușurință în ambele sensuri. Așa se explică de ce, pentru țăranul român, moartea nu e un eveniment tragic, ci unul cât se poate de firesc, reintegrând pe omul rătăcit o vreme prin lume în sânul naturii-mume. Și cum Ion H. Ciubotaru (asemeni magistrului său, Petru Caraman) și-a recunoscut mereu, cu mândrie, obârșia țărănească, putem spune fără teama de a greși că resemnarea senină, dar și voința de a-și duce gândul până la capăt sunt însușiri moștenite de la străbunii plugari, care au știut să întâmpine cu înțelepciune și demnitate, prin veac, moartea.

Mărturie a unui profesionalism desăvârșit, dar și a unui nobil devotament pentru lumea satului românesc, lucrarea Domnului Profesor Ion H. Ciubotaru, *Obiceiurile funebre din Moldova în context național*, epuizează practic un subiect de cercetare extrem de dificil, cu care s-au luptat mulți, devenind astfel un reper de neocolit în bibliografia de specialitate. O carte-eveniment, cum nu sunt multe în cultura noastră, care îi consolidează autorului locul printre numele mari ale etnologiei românești.

Noémie Drouguet, *Le musée de société. De l'exposition de folklore aux enjeux contemporains*, Paris, Armand Colin, 2015, 256 p.

Lipsa muzeelor etnografice în Europa occidentală de astăzi provoacă probabil uimirea specialiștilor din cealaltă jumătate a continentului, având în vedere dezvoltarea fără întrerupere a instituțiilor din Est. Această absență este cauzată de transformări specifice muzeologiei din vestul Europei, susținută de anumiți factori culturali și politici. La această evoluție se referă cartea de față, redactată de o profesoară de la Departamentul de Studii Istorice a Universității din Liège și cunoscătoare de profunzime a istoriei și specificului muzeelor etnografice (regionale și de societate) și în general în gestionarea patrimoniului cultural din Occidentul francofon. Abordând această problematică atât dintr-o perspectivă teoretică, în lucrările sale despre particularitățile expunerii de tip etnografic și despre raportarea vizitatorului la aceasta, cât și prin proiecte muzeografice propriu-zise desfășurate mai ales în Belgia natală, Noémie Drouguet este în măsură să explice această uimitoare mutație. În 2014, publică în colaborare un apreciat și util manual de muzeologie: *La muséologie. Histoire, développement, enjeux actuels*. Volumul de față este o primă abordare sintetică, pe teren francofon, a *muzeului de societate*.

Acest tip de muzeu, concept implementat în Franța începând cu anii '60, este analizat de cercetătoarea belgiană sub toate aspectele sale, însă se pune accentul pe circumstanțele care au condus la nașterea acestei viziuni inovatoare, apărută ca reacție la muzeologia etnografică tradițională. De aceea, autoarea crede de cuviință să pornească investigația de la bogata istorie a muzeelor etnografice așa cum ele s-au dezvoltat în Franța începând cu secolul al XIX-lea. Muzeul de societate, „muzeu total” este o categorie problematică și proteiformă a muzeologiei, care-și redefinește constant identitatea și strategiile. Un spațiu consistent este oferit în acest volum și istoriei muzeelor etnografice pe care noua structură aspiră să le înlocuiască. Totuși, ambițiile corectitudinii politice ori ale cuprinderii cvasi-exhaustive ale



realității sociale, care propulsează muzeul de societate pe piața muzeografică europeană, nu par astăzi suficiente argumente pentru afilierea entuziastă la această idee.

Așa cum arată Drouguet în Introducere, nu s-a ajuns la un consens nici măcar în ceea ce privește definirea acestui tip de muzeu. Acum trei decenii, când expresia „muzeu de societate” își dobânda o anumită frecvență în vocabularul de specialitate, înțelesurile fluctuau de la un cadru specific doar vechilor muzee de arte și tradiții populare, de etnografie ori etnologie regională la unul mai generos, în care și-ar găsi loc mai multe tipuri de instituții de la cele etnografice, de istorie și până la cele de știință și tehnică. În această categorie mai largă s-ar integra toate muzeele care au legătură cu societatea, care se pun în serviciul și dezvoltarea acesteia (p. 14). Drouguet recunoaște că această definire ambiguă poate fi o cauză a amânării succesului deplin pe care aceste muzee ar trebui să îl atingă deja în prezent.

Propunându-și să contribuie la o caracterizare concludentă a categoriei, autoarea belgiană abordează muzeul de societate din mai multe perspective, de la definirea acestuia în cadrul disciplinelor etnologice la explorarea multiplelor forme muzeale care pun în practică acest proiect și se finalizează cu frecvențele interogații asupra misiunii și obiectivelor muzeului de societate în contemporaneitate.

Primul capitol este dedicat în întregime domeniului etnologiei, cu delimitările conceptuale și evoluțiile specifice ale acestei științe pe tărâm francez în paralel cu apariția și dezvoltarea inițiativelor de colectare și expunere a elementelor de cultură populară. Încă din 1794 apare în Franța un ghid pentru culegerea, conservarea și inventarierea obiectelor tradiționale, dar odată cu avântul pe care îl ia industrializarea la începutul secolului al XIX-lea, conservarea patrimoniului cultural din mediul rural devine o datorie urgentă. Este momentul în care studiile etnologice propuse de pionerii domeniului și colecțiile etnografice alcătuite de intelectuali și pasionați de artă populară iau o tot mai mare amploare. Spre sfârșitul veacului, se impune și denumirea de „arte și tradiții populare” folosită pentru a identifica preocupările pentru acest domeniu, denumire care s-a impus și în spațiul românesc până la înlocuirea cu alternativa englezească – „folk-lore”.

Este bine știut că în Occident, muzeele etnografice apar ca o urmare firească a acumulării de obiecte aduse din coloniile extra-europene administrate de marile puteri. Spațiile respective au atras și numeroși colecționari, aventurieri și, nu în ultimul rând antropologi interesați să

studieze și să explice conaționalilor de acasă specificul acestor societăți exotice, iar acest obiectiv este îndeplinit și cu ajutorul elementelor de cultură materială preluate de acolo și plasate în colecții muzeale.

Un alt factor care a precedat și a încurajat apariția muzeelor cu rolul expunerii culturii folclorice locale a fost, mai cu seamă în Franța, organizarea marilor expoziții universale. Clădirile și instalațiile pregătite pentru acestea au devenit, după încheierea evenimentului, muzee *sui generis*. Este cazul Muzeului Trocadéro, deschis un an după Expoziția universală din 1878 din inițiativa lui Ernest-Théodore Hamy, și alcătuit din elemente ale patrimoniului cultural și tehnic din țările participante. Abia în 1884 este inaugurată o sală dedicată culturii populare franceze. Acesta poate fi considerat un moment-cheie al muzeologiei etnografice franceze de nivel național, căci, dacă în provincie mici colecții sătești erau deja deschise publicului, un proiect expozițional central era încă nematerializat.

„Sala Franței” din Trocadéro păstrează stilul expozițiilor universale, incluzând o prezentare a principalelor regiuni etnografice ale țării prin intermediul costumelor tradiționale, a elementelor de mobilier, a uneltelor de lucru etc. Sub amprenta viziunii pozitivistice a lui Hamy, organizarea artefactelor urmează o ordine strict geografică și cronologică. Colecția a început să fie alcătuită chiar în 1878 și a presupus un efort colectiv al primilor folcloriști francezi, dintre care se remarcă Paul Sébillot. Planul de culegere a însemnat urmărirea cu precădere a obiectelor reprezentative pentru locuință, mobilier și interior, anexe gospodărești, agricultură, alimentație, meșteșuguri, îmbrăcăminte, viața umană, jocuri, arte populare, culte, credințe și superstiții. Este evident, subliniază autoarea, că necesitatea practică de a alcătui inventarul muzeal a condus la extinderea și profesionalizarea anchetelor etnografice în Franța rurală a sfârșitului de secol XIX (p. 53). Mai mult acțiunile coordonate de la nivel central impulsionează apariția unor noi colecții etnografice locale și regionale, acestea având rolul de a face cunoscute valorile culturale din provincie și de a încuraja atașamentul locuitorilor față de propriul patrimoniu.

Aflat într-o inerție neproductivă, fără noi proiecte care să atragă publicul și să dea un suflu proaspăt colecțiilor existente, Muzeul Trocadéro își va închide porțile în 1935, pentru ca întreg edificiul construit special pentru expoziția din 1878 să fie dărâmat și înlocuit cu celebrul Palais de Chaillot. În ceea ce privește activitatea muzeală, aceasta se va relua peste doi ani, dar împărțită în două instituții diferite,

ocupând câte o aripă a Palais de Chaillot: Musée de l'Homme (specializat pe etnografia societăților exotice) și Musée National des Arts et Traditions Populaires – o dezvoltare a fostei „săli a Franței”. Noua situație este motivată de organizarea la Paris a Expoziției universale din 1937, prilej cu care Rivière își pune în practică propria viziune curatorială. El organizează două secțiuni de tratare a culturii populare franceze: *Centrul regional*, care propunea vizitatorilor un portret atractiv și pitoresc al provinciilor franceze și *Centrul rural*, axat pe expunerea unei case rurale din Franța, după prototipul suedez al lui Hazelius din Muzeul Skansen.

Înființarea celui de-al doilea muzeu a fost momentul de consacrare al noului câmp muzeologic sub conducerea lui Georges Henri Rivière, acesta devenind un model pentru alte instituții europene de profil. Subiectele de interes urmărite de curatori au fost: producțiile și expresiile materiale și imateriale proprii culturii poporului, create și utilizate de popor, respectând ideile și practicile transmise din generație în generație (p. 27). Propunându-și să dea o orientare mai științifică inițiativelor desfășurate până atunci doar sub egida *folclorului* sau a *artelor și tradițiilor populare*, Rivière introduce și eticheta „etnografie” pentru a denumi activitatea instituției pariziene odată cu crearea în 1945 a Laboratorului de Etnografie Franceză (numit mai târziu Centrul de Etnologie Franceză) care va funcționa ca anexă a muzeului.

Instituția condusă de Rivière va iniția proiecte consistente de teren cu echipe interdisciplinare care au îmbogățit colecțiile muzeului în primele decenii de funcționare. În anii '60-'70, creșterea popularității folclorului în cultura franceză de masă va reprezenta și pentru muzeul parizian de specialitate o veritabilă epocă de aur. Spre finalul secolului, apar însă critici față de atenția excesivă acordată culturii materiale. În plus, impunerea unei mișcări ecologiste conduce și la dezavuarea strategiei de colectare a obiectelor care presupunea desprinderea abruptă din mediul lor de viață, și se profilează în schimb preocuparea de a colecționa în locul obiectelor unități ecologice în integralitatea lor, constând în transplantarea directă în muzee a interiorului locuințelor.

În următoarele două capitole, în care autoarea descrie tranziția propriu-zisă de la expunerea folclorului la muzeul de societate, discursul este centrat pe identificarea locului pe care această nouă categorie o are în peisajul muzeal de la sfârșitul secolului al XX-lea. Ambiții de inovare a tehnicilor de expunere și interogații cu privire la validitatea scopului acestei instituții dau naștere la ceea ce Drouguet califică drept „criza de

identitate a muzeelor”. Pentru muzeul etnografic specific Occidentului, problema principală este dispariția sistemului colonial ce reprezentase sursa principală a colecțiilor antropologice.

În ceea ce privește strategiile de aranjare a artefactelor, primele expoziții etnografice se inspiră din stilul celor mai importante instituții muzeale, și anume cele de artă și cele de științe naturale. Autoarea belgiană subliniază aici că, spre deosebire de tipurile de muzeu sus-menționate, expoziția etnografică își propunea să atragă un public mai larg și mai puțin sofisticat, obiectiv la care contribuie și specificul tematic al domeniului, desprins direct din realitatea vizitatorului (p. 45). Totuși, viziunea muzeelor de artă se reflectă în tendința etnografilor-muzeologi de a selecta artefacte înzestrate cu calități estetice, așa cum muzeul de științe naturale încurajează expunerea metodică, științifică și oarecum stereotipă a exponatelor.

Mereu la curent cu noile cuceriri din științele etnologice, la începutul anilor '60, Rivière apelează la ajutorul lui Claude Lévi-Strauss, care îi propune o schemă binară a conținutului civilizației rurale franceze; aceasta ar fi caracterizată pertinent prin două câmpuri conceptuale: *univers* și *societate*. Muzeul din Chaillot devine astfel, crede Drouguet, „un templu al structuralismului” (p. 71), un muzeu-laborator, deoarece colaborarea cu antropologia structurală implică eliminarea vechiului interes pentru geografia etnografică și viziunea diacronică asupra culturii populare franceze. Expoziția va oferi în schimb în această perioadă o panoramă romantică, idealizată a societății preindustriale, ruptă de modernitate și de restul lumii.

Însă relația strânsă întreținută de muzeu și de laboratorul etnografic cu cercetarea academică, stilul sobru și tehnicist de ordonare a obiectelor, lăsându-i pe vizitatori să reconstituie pe cont propriu povestea spusă de exponate îndepărtează publicul mai puțin sensibil la rafinatele științifice. În ciuda unor strategii curatoriale și decizii mai puțin inspirate, binecunoscutul deznodământ nefericit al instituției din Paris (desființată în 2005, pentru ca inventarul să-i fie transferat la Marsilia într-un nou muzeu „al civilizațiilor europene și mediteraneene”, inaugurat în 2013), nu poate sta doar în astfel de cauze.

Încercând să aproximeze punctul de trecere către muzeul de societate, autoarea belgiană sugerează că schimbarea respectivă a fost determinată și de incapacitatea muzeului etnografic tradițional de a-și captiva vizitatorii, de a le oferi constant sentimentul de apartenență la lumea surprinsă în expoziție. În schimb, principiul de existență al

muzeului de societate este tocmai dorința de a pune publicul în centrul preocupărilor sale. Spre deosebire de muzeul central, instituțiile regionale au beneficiat neîntrerupt de calitatea de reprezentativitate și legătură nemediată cu grupul uman a cărui cultură o ilustreau. Această evoluție distinctă este marcată mai cu seamă în 1980, când se sărbătorește anul patrimoniului cultural în Franța, ocazie ce încurajează numeroase proiecte locale și regionale.

Ultimele două decenii ale secolului marchează o premieră pe piața culturală de limbă franceză, eveniment a cărui impact explică mai pertinent decăderea muzeului etnografic și apariția noului model: înființarea *Muzeului Civilizațiilor* din Quebec în 1984.

Acest moment marchează și începutul consacrării a ceea ce s-a numit „Noua muzeologie”, mișcare culturală inițiată prin crearea organizației „Muzeologia nouă și experimentarea socială” la Marsilia în 1982, cu obiectivul de a adapta la peisajul muzeal francez teoriile și metodologiile elaborate pe continentul nord-american. Pasul următor a fost „Mișcarea pentru o nouă muzeologie” (MINOM), inițiată la Lisabona în 1985, apărută ca o reacție critică explicită la muzeologia „oficială” dominantă până în acel moment.

Nemulțumirile „noilor muzeologi” sunt generate în special de lipsa de adecvare a orientării tradiționale la publicul neintelectual. În opoziție cu aceasta, noua direcție propunea ca mesajul expozițiilor să fie ușor accesibil tuturor, să contribuie la dezvoltarea socială viitoare, să încurajeze interdisciplinaritatea, dezbateră liberă a temelor curente etc. Este important de adăugat că la această schimbare contribuie și ecomuzeologia, dezvoltată într-o etapă anterioară, și aplicată mai ales în muzeele etnografice regionale.

Este eficient cum Noémi Drouguet alege să schițeze programul muzeului de societate pe determinantele muzeului canadian, primul exemplu al punerii în practică al noului curent (p. 92). Nu este greu de imaginat logica socio-culturală pe care s-a fundamentat instituția din Quebec. Fiind vorba despre o societate prin excelență multiculturală, confruntată cu imperativul de a recunoaște și încuraja viziunile culturale ale imigranților, un muzeu etnografic în sens clasic ar fi fost imposibil și lipsit de relevanță. În consecință, alegerea unei structuri sensibile la dinamica socială a prezentului, punerea în slujba ideilor și aspirațiilor unor categorii diferite de public a reprezentat cea mai bună soluție pentru muzeul canadian. Mai puțin lesne de înțeles și, din păcate, nici profesoara de la Liège nu își propune să lămurească această problemă, este decizia

de a implementa un astfel de program muzeografic, forjat pe realitatea politică și culturală a statelor nord-americane, în peisajul cultural al unor societăți europene de o mare vechime și cu un nucleu etnic constant.

Spre deosebire de anacronicele „muzee ale națiunii”, cum au fost numite instituțiile având drept obiectiv prezentarea sintetică a culturii unei națiuni, muzeele de societate își fixează țeluri mai modeste. În principiu, muzeul de societate nu vorbește nici despre „noi”, nici despre „alții”, ci despre umanitate în genere. Viziunea de sinteză la nivelul întregului areal etnografic francez este înlocuită cu expuneri pe teme secundare și surprinderea existenței cotidiene a unor comunități restrânse, atenția acordată cu precădere seninătății vieții rurale deplasându-se asupra agitației și tarelor lumii urbane (p. 160). Imaginile ilustrând coeziunea culturală și identitatea etnică sunt concurate de sublinierea disocierilor, diferențelor, varietății și mobilității.

Expozițiile permanente sunt considerate inoportune pentru reflectarea onestă a ritmului alert al vieții sociale contemporane, încât cele temporare devin unica formă de punere în valoare a colecțiilor. Mai mult, considerând că vechea muzeologie a oferit un rol excesiv artefactelor, noua direcție stabilește că „punctul de plecare în expunere nu este obiectul, ci mesajul care trebuie transmis și vizitorul căruia i se propune să trăiască o anumită experiență” (p. 128). În afara motivațiilor filosofice, prioritatea acordată publicului este motivată și de aspectele comerciale, căci muzeele de societate își propun să țină pasul cu așteptările industriei turistice și gusturile publicului.

Exigențe politice au condus, de asemenea, la această transformare. Prezentarea și elogierea culturilor naționale nu-și mai au locul într-o lume care promovează omogenizarea etnică și un patrimoniu cosmopolit, care depășește granițele dintre țări. Această preferință este demonstrată practic de proiectele muzeografice care apar în ultimele decenii. Cel mai cunoscut exemplu este, desigur, cel al tranziției inventarului muzeului etnografic parizian în cel din Marsilia, un veritabil muzeu de societate, care își propune să expună cultura materială a întregului areal mediteranean. Alte cazuri menționate de autoare sunt cel al *Muzeului Culturii Europene* de la Berlin și cel al eșecului unui planificat muzeu al aceleiași culturi europene la Bruxelles. Parte a strategiei Uniunii Europene de a configura un patrimoniu comun statelor membre, acest proiect a intrat în impas și din cauza incapacității fondatorilor proiectului de a defini cu precizie patrimoniul european în comparație cu cel național.

În ciuda tendinței de îndepărtare totală de strategia clasică a instituției etnografice, muzeele de societate continuă anumite aspecte ale acesteia, cu modificările de rigoare. De pildă, sub influența ecomuzeologiei, care a militat pentru reînțoarcerea, la anumite intervale, a muzeografilor pe teren, mărturia informatorilor de la care se culeg efigiile culturii materiale ajunge să fie un element constant inserat în expoziție. Creșterea rolului acestor probe de oralitate este încurajată și de măsurile centralizate de promovare a patrimoniului cultural imaterial (p. 167). Această orientare afectează și ponderea pe care arhiva sau colecția etnografică o are în funcționarea instituției. Refacerea consecventă a repertoriului, axarea pe reflecțiile subiecților contemporani asupra culturii materiale pune patrimonializarea acestor culegeri pe un plan secund (p. 190). Banale, cotidiene, nespectaculoase, mărturiile respective sunt prețuite în calitatea lor de receptacole ale experiențelor personale, dar ele nu au valoare în afara cadrului narativ al expoziției (p. 193).

Ultimul capitol al cărții prezintă situația muzeelor de societate în zilele noastre. Noémi Drouguet admite că, deși principiile și obiectivele acestora sunt cunoscute de peste trei decenii, punerea eficientă în practică a modelului nu este frecvent întâlnită astăzi. Angajamentul social și politic preconizat în programul instituției afectează respectarea funcției sale culturale și poate cădea victimă manipulărilor ideologice și a schimbărilor de strategie culturală (p. 200). Exhibarea dramelor societății contemporane, abordarea temelor polemice, ambițiile de a rezolva inegalitățile sociale construiesc o poziție dificilă și marginală muzeului de societate și nu justifică efortul inițierii unui proiect de acest gen.

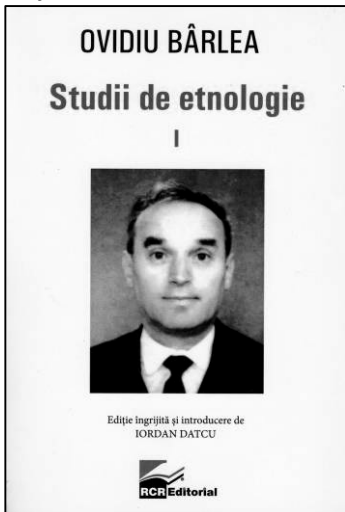
Deși tinde să privească aprobator programul muzeelor de societate, cercetătoarea belgiană este nemulțumită de excesul lor revoluționar în ce privește relația cu muzeele etnografice. Atitudinea respectivă este și consecința aspirațiilor interdisciplinare ale noilor muzee, care resping din principiu încadrarea într-un singur domeniu. Drouguet recomandă păstrarea legăturilor cu modelul anterior și chiar prezentarea în cadrul muzeelor de societate a contribuției celor clasice (p. 227). Această direcție metamuzeologică a fost de pildă exploatată de Muzeul Etnografic din Neuchâtel, care a organizat expoziția „Muzeul canibal” – o întoarcere a muzeului asupra lui însuși.

Pentru specialistul român, cartea lui Noémi Drouguet oferă o necesară imagine de ansamblu a unei entități culturale mai puțin cunoscute, și poate răspunde pertinent la eventuale întrebări asupra circumstanțelor apariției și asupra misiunii sale. Unele dintre abordările înnoitoare propuse de muzeul de societate se pot integra fără dificultate sau deja sunt integrate în strategii curatoriale implementate la noi, fără ca aceste schimbări să capete elanul teoretic și vizibilitatea politică din Occident.

Ioana REPCIUC

Ovidiu BÂRLEA, *Studii de etnologie*. Ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, București, RCR Editorial, 2016, vol. I, 464 p.; vol. II, 446 p.; vol. III, 430 p.

Cu un deceniu în urmă, când se împlineau nouăzeci de ani de la nașterea lui Ovidiu Bârlea, revista „Discobolul” din Alba Iulia celebra evenimentul, publicând opiniile mai multor personalități, care îl cunoscuseră destul de bine pe ilustrul dispărut. Câțiva dintre semnatari au pomenit atunci și de necesitatea ca opera cărturarului să fie îngrijită, prin republicarea studiilor, prefețelor sau comentariilor, scrise de-a lungul anilor și devenite din ce în ce mai puțin accesibile.



Profesorul Ion Taloș, bunăoară, spunea: „Apreciez că punerea în adevărata ei valoare a operei lui Bârlea ar trebui să înceapă cu publicarea, în unul sau două volume, a studiilor din reviste și a

introducerilor scrise la lucrările altora” (p. 187). O părere asemănătoare exprima și cercetătoarea Viorica Nișcov: „Ar fi bine dacă [...] s-ar aduna într-un volum studiile apărute în reviste” (p. 194). În fine, Iordan Datcu remarcă și el că „Nu este cunoscută însă opera sa rămasă în publicații periodice” (p. 190). Și își susținea aserțiunea referindu-se la studiile fundamentale pe care folcloristul bucureștean le încredințase „Anuarului Muzeului Etnografic al Transilvaniei”.

Cum era și de așteptat, cel ce avea să-și asume proiectul recuperărilor preconizate nu putea fi altul decât etnologul și editorul Iordan Datcu, un apropiat al lui Ovidiu Bârlea. A meditat o vreme asupra strategiei ce trebuia urmată, după care s-a apucat de treabă cu pricepere și devotament. A început cu publicarea micromonografiei *Ovidiu Bârlea, etnolog și prozator*, apărută în 2013, pentru ca un an mai târziu să dea la iveală prima culegere de studii (unsprezece la număr), așezată, nu întâmplător, sub genericul *De la Ion Budai-Deleanu la Lucian Blaga*. Într-adevăr, toate contribuțiile științifice reunite în acest prim volum tratează subiecte ce se situează la confluența dintre folclor și literatura cultă. Și încă un aspect demn de luat în seamă: a avut șansa ori înțelepciunea de a găsi o editură interesată (RCR Editorial), care, iată, și-a făcut un titlu de glorie, punând în circulație cinci volume din opera mai puțin cunoscută a folcloristului.

Față de cele două volume amintite deja, următoarele trei – care fac obiectul acestei prezentări – sunt consacrate *Studiilor de etnologie*. Este vorba de șaiszeci și patru de texte, însumând o mie trei sute patruzeci de pagini. Ce-i drept, nu toate sunt studii propriu-zise, dar și prefețele, postfețele, evocările, recenziile, medalioanele sau comentariile prilejuite de diverse evenimente suscită cel mai viu interes. Iar opțiunea editorului de a le pune împreună este justificată de faptul că fiecare frază scrisă de Ovidiu Bârlea era atent cântărită și conține judecăți de valoare.

Pentru cele dintâi studii ale sale, Ovidiu Bârlea s-a documentat încă de timpuriu. Era student în anul al doilea când, în 1939, Anton Golopenția l-a inclus în echipa sociologică ce urma să facă investigații în plasa Dâmbovnic din județul Argeș. Cercetările sale aveau să se soldeze cu două contribuții științifice importante: una mai mult de sociologie („*Conservatorul*” de lăutari din Rociu), iar cea de a doua de folclor: *Procesul de creație al baladei populare române*. Și chiar dacă studiul despre baladă s-a publicat în „*Revista Fundațiilor Regale*” cu un an mai devreme, sunt multe indicii care arată că lucrarea închinată lăutarilor din Rociu („*Sociologie Românească*”, 1942) a fost elaborată mai întâi.

Studiul *Atanasie Marienescu, folclorist* a apărut în „*Analele Universității din Timișoara*”, I, 1963. Ovidiu Bârlea suplinea, pe atunci, Catedra de Folclor de la Facultatea de Filologie a Universității respective. Era conferențiar. Îl avea coleg și prieten pe lingvistul

Gheorghe Ivănescu, ajuns profesor în Banat după ani de prigoană. Folcloristul nu se cunoștea cu Petru Caraman pe vremea aceea, așa că nu i-a semnalat apariția studiului.

A făcut-o în schimb, indirect, profesorul Ivănescu, coordonatorul „Analelor”, care i-a trimis publicația, invitându-l pe savantul ieșean să colaboreze. Descoperind contribuția în discuție, slavistul-etnolog îi scria lui Ivănescu: „M-a impresionat plăcut studiul lui Ovidiu Bârlea despre At. M. Marienescu. Ce frumos că acest folclorist bănățean a fost prezentat – și cu atâta seriozitate și comprehensiune – chiar într-o periodică din Timișoara. Manii lui At. M. Marienescu pot fi satisfăcuți: prea fusese uitat și depreciațat pentru unele exagerări fatale. Care de altfel nici nu erau ale lui, ci ale epocii sale” (Petru Caraman, *Corespondență*, I, p. 232).

Altă dată, la vreun an după ce s-au cunoscut, Bârlea îi trimitea lui Caraman ampla sa lucrare privitoare la interesul Academiei față de spiritualitatea tradițională. Anticipând parcă reacția destinatarului, autorul adaugă precaut: „V-am trimis și un extras cu *Academia Română și cultura populară* care e – cum se vede ușor – un raport de activitate; abia pe ici, pe colo sunt precizate unele considerații, fiindcă așa cerea subiectul. Bilanțul mi se pare instructiv din atâtea puncte de vedere și eu, cel puțin, mă bucur pentru aceasta” (*Ibidem*, II, p. 38). Etnologul din dealul Copoului n-a făcut nici un comentariu.

Nu la fel a reacționat profesorul atunci când prietenul său bucureștean i-a trimis studiul *Colindatul în Transilvania*. De data aceasta a fost de-a dreptul entuziasmat, scrisoarea lui de mulțumire devenind o elogioasă recenzie. Plăcut impresionat, Ovidiu Bârlea îi răspundea: „Aprecierile Dvs. sunt prea pline de bunăvoință... M-aș fi bucurat mai mult dacă micul meu studiu v-ar fi îndemnat să puneți să vi se traducă *Colindele*... Dacă aș fi cunoscut studiul Dvs., altfel mă mișcam, cu altă perspectivă” (*Ibidem*, p. 49). La trei ani după decesul învățatului, versiunea românească a faimoasei opere apărea la Editura Minerva. Redactor de carte era Iordan Datcu, iar prefața o semna Ovidiu Bârlea, cel ce stăruise atât de mult pentru publicarea ei.

Recenziile și comentariile pe teme de folclor, republicate acum în trilogia apărută la RCR Editorial, arată că Ovidiu Bârlea era un cercetător exigent, însă niciodată părtinitor. Tonul encomiastic îl folosea cu mare zgârcenie și numai acolo unde se impunea cu adevărat. Dimpotrivă, verbul său acid, necruțător chiar, poate fi urmărit în alte

scrieri, devenite adevărate modele de analiză critică. Îl amendează aspru pe Dumitru Pop (*Folcloristica Maramureșului*), nu-l iartă nici pe Ovid Densusianu (*Graiul din Țara Hațegului*), iar când trebuie să judece un volum de *Balade populare* ticsit de erori, uită că era editat chiar de Institutul în care lucra. Semnalează toate inadvertențele și încheie cu o observație ce are valabilitate generală: „Ni se pare mai mult decât ciudat faptul că în timp ce în literatura cultă cercetătorii filologi sunt plini de scrupule și de precauțiuni, condamnă edițiile suspecte și nu-și precupețesc forțele și priceperea în a reconstitui cea mai autentică versiune [...], în materie de folclor sunt destui care uită această exigență și studiază de-a valma, fără discernământ judicios, materialul prelucrat cu cel autentic” (*Studii de etnologie*, I, p. 95).

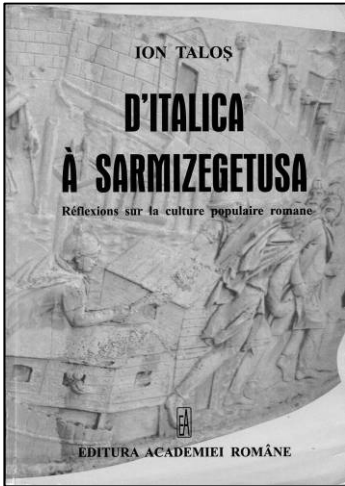
În Nota asupra ediției, din volumul întâi al *Studiilor de etnologie* pe care le prezentăm, Iordan Datcu precizează: „Sperăm că puține pagini de acest fel ne-au scăpat” (p. 15). Nădăjduia, firește, să nu-i fi scăpat nici una. Dar, cum se întâmplă într-un demers de o asemenea amploare, două lucrări au rămas pe dinafară. Iar un titlu (Dimitrie Caracostea) a fost antologat fără nici un motiv, fiind preluat din volumul *Efigii*.

Una din scrierile omise (*Perieți. Un sat de agricultori din Ialomîța*), pe care o reproducem în numărul de față al „Anuarului”, va fi fost ocolită pentru că e un studiu de *sociologie*. Numai că și cel despre lăutarii din Rociu are cam același regim, ambele fiind documentate în circumstanțe aproape identice. Un alt motiv, pentru care lucrarea amintită putea fi evitată, ar consta și în aceea că nu o semnează singur, ci cu Gheorghe Reteganul, colegul și prietenul său de la Facultatea de Sociologie. Cea de a doua lucrare însă (*Culegerea și valorificarea literaturii populare*) – apărută în „Cultura Poporului”, anul V, nr. 7, 1955, p. 61-62 – este, într-adevăr, o scăpare.

Cele câteva precizări nu afectează câtuși de puțin temeinica realizare a lui Iordan Datcu. Sunt cinci volume, din opera mai puțin cunoscută și despre reputatul folclorist, care contribuie hotărâtor la trăinicia edificiului științific înălțat de Ovidiu Bârlea cu atâta dăruire și competență.

Ion TALOȘ, *D'Italica à Sarmizegetusa. Réflexions sur la culture populaire romane*, București, Editura Academiei Române, 2016, 420 p.

Reunind un număr de cincisprezece studii, ordonate în șase secțiuni, volumul distinsului etnolog și romanist Ion Taloș își propune, pe de o parte, să stabilească locul ocupat de cercetările românești de lingvistică și folclor în cadrul științific european, iar pe de alta, să urmărească prezența unor teme comune literaturii populare de la noi și celei a altor țări romanice. Materialele sunt redactate în mai multe limbi: engleză, franceză, germană și spaniolă, putând fi, deci, la îndemâna mai multor savanți.



Meritul principal al cărții constă în gama largă de investigații interdisciplinare, având conexiuni în cele mai variate sfere documentare, din toate perioadele istorice. Căci, așa cum atrage atenția însuși autorul,

dacă nu s-ar proceda la modul aproape exhaustiv, studiul folcloric s-ar bloca „dans une modernité incertaine” (p. 380), fără a ajunge la adevăratele surse ale anumitor texte sau fenomene culturale.

Primul capitol, intitulat *Histoire de l'ethnologie européenne*, cuprinde două studii: unul privind situarea lingvisticii românești și a cercetării folclorului nostru în filologia europeană, celălalt trecând în revistă culegerile indirecte de literatură populară și obiceiuri.

A trebuit să treacă mult timp ca în conștiința filologilor europeni să se consolideze adevărul că limba română este de origine latină. Un rol important în acest proces l-a avut lingvistul Friedrich Christian Diez. Christian Schmitt a observat că toate contraargumentele aduse, cum ar fi folosirea alfabetului chirilic, apartenența la Biserica Ortodoxă, izolarea de restul latinității și a. erau exterioare limbii (*Sprachexterne*). Odată cu recunoașterea latinității limbii române, Matteo Bartoli a putut formula teoria lingvisticii spațiale.

Studiul privind anchetele europene indirecte reprezintă o lărgire considerabilă a Cuvântului înainte la cea de a doua ediție (2010) a *Tipologiei folclorului din răspunsurile la Chestionarele B. P. Hasdeu*. Potrivit profesorului american D. Fowler, se poate vorbi de patru

categorii de chestionare: comandate de organisme guvernamentale (cum ar fi cele folosite de misionarii spanioli în perioada 1577-1792); broșuri elaborate pentru misiunile coloniale; chestionare redactate de academii și societăți științifice și chestionare alcătuite de cercetători individuali, pentru utilizare personală.

Autorul trece în revistă *l'inchiesta sulle costumanze popolari* (1811), chestionarele Academiei celtice (1804-1813), la care a colaborat și Jacob Grimm, chestionarul agrar al lui Wilhelm Mannhardt și multe altele.

Pentru România, rămân deosebit de prețioase răspunsurile la chestionarele lansate de B. P. Hasdeu (1878 și 1884-1885) și de Nicolae Densușianu (1893-1894, 1895-1896). În perioada interbelică, de la Arhiva de Folclor a Academiei Române, fondată la Cluj (1930), sub conducerea lui Ion Mușlea, se vor expedia un număr de 14 chestionare numerotate (I-XIV), opt chestionare nenumerotate și cinci *circulare*, în urma cărora se vor aduna un număr impresionant de materiale.

La Iași, în anul 1971, s-au pus bazele Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei (AFMB), prin elaborarea și difuzarea de către Ion H. Ciubotaru – în 1800 de localități – a unui chestionar folcloric și etnografic general (1200 de întrebări).

Atlasele etnografice europene au stimulat o activitate prodigioasă pentru recoltarea informațiilor din zonele rurale, atât prin anchete indirecte, cât și prin cercetări la fața locului. Chiar dacă nu se ridică întotdeauna la nivelul cercetărilor nemijlocite, materialele obținute prin corespondență alcătuiesc un bun inestimabil. Așa cum subliniază Ion Taloș, „Dans le contexte précis de la culture populaire, le recours aux correspondants s'est avéré plus d'une fois obligatoire” (p. 94).

Capitolul secund al lucrării, *La tradition narrative populaire* este constituit din trei studii: primul despre Împăratul Traian în tradițiile orale ale românilor, al doilea despre circulația *legendei urbane a leului cu spin în labă*, în Antichitate și în Evul Mediu, iar al treilea despre povești și povestitori din România de ieri și de azi.

Păstrând unele calități de prestigiu, cum ar fi cele de ctitor al agriculturii și arhitect al statului modern, Traian devine adesea erou de idilă, de legendă și de basm. Atitudinea creatorilor populari față de el este duală. Pe de o parte, cuceritorul Daciei este cinstit și onorat, pe de altă parte, sunt amintite muncile grele la care au fost puși locuitorii în vremea lui și drumul robilor fugiți de la Roma (legenda Căii Lactee).

Motivul *leului cu spin în labă*, consemnat laconic de Pliniu cel Bătrân, devine creație literară în versiunea lui Aulus Gellius din *Noctes Atticae* (secolul al III-lea) și va străbate întregul Ev Mediu. Studiul lui Ion Taloș reprezintă o variantă a subcapitolului IV B, *Leul salvat*, din monografia *Omul și Leul. Studiu de antropologie culturală* (2013).

Subcapitolul *Märchen und erzählem in Rumänien in Vergangenheit und Gegenwart. Eine Allgemeine Darstellung* debutează cu o trecere în revistă a primelor culegeri de narațiuni populare în spațiul carpato-dunărean. O atenție aparte este acordată povestitorilor și repertoriului lor, precum și prilejurilor de povestit.

Sub genericul *La tradition poétique populaire*, capitolul al III-lea cuprinde cinci studii privitoare la colinda românească *Leul*, la romanța spaniolă *La dama y el pastor*, la tema *La enamorada de un muerto*, la obiceiurile profane și colindele popoarelor romanice, precum și la unele observații legate de lirica folclorică franceză, italiană, română și spaniolă.

Bazându-se pe documentația din monografia *Omul și Leul*, autorul ajunge la concluzia că „La Noël du vaillant Garçon enrichit le profil ethnique connu des Roumains: à la résignation, à la passivité et à la réflexion à la vie après la mort, s’ajoutent la combativité et la victoire obtenue dans un esprit olympique” (p. 176).

La dama y el pastor, romanța comunicată la 1421 de tânărul din Mallorca, Jaume de Olesa, în care Leo Spitzer vedea în mod bizar triumful forțelor civilizatoare „de orden burgués” (p. 177) pare o reproducere a idilelor cu păstori și păstorite de pe tapiseriile franceze ale vremii.

La enamorada de un muerto este pusă în relație cu mai multe mituri antice legate de zeități și rituri funerare.

Cel de al treilea studiu din acest capitol prezintă trăsăturile comune ale obiceiurilor romanice de la trecerea dintre ani. O mențiune specială o merită prezența *descolindatului* (numit la italieni *questue di malaugurio*) la toate aceste comunități europene.

Al patrulea capitol, *Littérature médiévale et littérature orale*, include trei studii dedicate motivului *Nunta mortului*, așa cum apare în *La Chanson de Roland* și în *Miorița*, ecourilor unor rituri arhaice funebre în poemul spaniol și elementelor biblice existente în folclorul românesc (observații pe marginea baladei *Nunta Soarelui*).

Autorul consideră că motivele biblice din balada *Nunta Soarelui* sunt un argument că acest text, ca și *Divina Commedia* a lui Dante

Alighieri, au rădăcini într-un imaginar comun, caracteristic secolelor XII-XIV europene.

Penultimul capitol, *Quelque aspects d'histoire de la culture*, cuprinde două studii. Primul, intitulat *Die Löwen in der Bestattungskultur des Römischen Reichs*, reia câteva subiecte tratate în secvența *Leul în cultura materială și spirituală* din monografia *Omul și Leul*, care pun în lumină cultul leilor apotropaici.

Al doilea studiu din partea a cincea a volumului, *Des bains romains aux bains rituels chez les roumains*, pornește de la analiza a două tipuri de colindă de Crăciun: *Scalda lui Dumnezeu și a sfinților și Dumnezeu se scaldă și se-ntreabă: ce-i mai bun pe-acest pământ?* în care apa are valențe sacre. Rolul magic al băii poate fi observat în toate riturile familiale de trecere la români.

Autorul prezintă riturile de purificare din Vechiul Testament, din epopeile antice, din documentele arheologice și de istorie medievală. Pe teritoriul carpato-dunărean s-au aflat numeroase *terme*, cărora le-au urmat izvoarele sfinte de lângă mănăstiri și sihăstria. Colindele Crăciunului despre scaldă mistică sunt o dovadă că tradiția străvechilor *terme* s-a perpetuat la noi „sinon sous une forme matérielle, du moins sur la forme épurée d'un élément mémoriel transpose en registre chrétien” (p. 379).

Capitolul al șaselea, *Conclusion*, redactat în limba engleză, stabilește, sub genericul *Romanian Folklore and its place in the Romance cultural space*, câteva paralele între opere celebre ale beletristicii italiene și spaniole și creații folclorice românești. *Divina Commedia* a lui Dante prezintă similarități cu balada *Soarele și Luna*. Acest fapt a fost observat și de Lucian Blaga și de Nicu Caranica, pentru care acest text „is our little *Divina Commedia*, in ovo of course” (p. 386).

Conceperea morții tinerilor nelumiți ca o nuntă este comună în *Cântarea lui Roland* și *Miorița*, iar colinda *Leul* este comparată cu romanța *Lanzarote y el ciervo de pie blanco* și cu poemul medieval francez *Lay de Tyolet*.

Spectrul larg de probleme abordat în acest volum de Ion Taloș aruncă o lumină nouă asupra complexului cultural romanic. Investigația, în ansamblul ei, impresionează prin temeinicia informației, probitate științifică exemplară și imaginație fertilă.

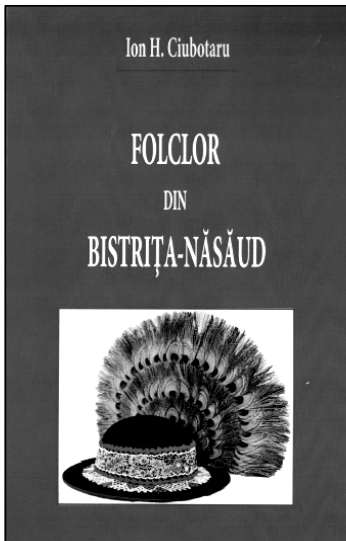
Ion H. CIUBOTARU, *Folclor din Bistrița-Năsăud.*

Transcrierea melodiilor: Florin Bucescu, Iași,

Editura „Presa Bună”, 2017, 508 p.

În 1958, atunci când Claude Lévi-Strauss situa folclorul într-o învecinare epistemologică imediată cu antropologia, ar fi fost probabil dificil de anticipat destinul unei atare interdisciplinarități, mai ales în România, acolo unde niște „părinți fondatori” – precum Simeon Florea Marian, Tudor Pamfile sau Petru Caraman – obținuseră deja o autonomie respectabilă și fructuoasă a studiilor folclorice. Așa cum este știut, antropologul francez remarcă totodată trei faze în dezvoltarea disciplinară a folclorului: pornind fie de la un interes academic original pentru culturile populare autohtone (cazul țărilor scandinave), fie de la „reconversia” cercetătorilor ce studiaseră „omenirea” înainte de a reveni în propriile lor societăți, fie (în sfârșit) într-o simultaneitate a cercetării tradițiilor native și străine (în Germania și în Marea Britanie) (Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*. Traducere de I. Pecher. Prefață de Ion Aluaș, București, Editura Politică, 1978 [orig. 1958], p. 435-436).

Frumoasa lucrare pe care Profesorul Ion H. Ciubotaru o dedică acum *Folclorului din Bistrița Năsăud* demonstrează – în acești ani de proliferare a specializărilor zise „antropologice” – vitalitatea discretă, însă perenă a „câmpului” etno-folcloric de reflecție asupra culturii populare. Autorul (un cunoscător profund al tradițiilor românești, mulțumită unui devotament profesional exemplar pentru etnografia și folclorul din țara noastră) își începe antologia de texte populare din Bistrița Năsăud printr-o seamă de confesiuni despre munca sa de teren din regiune (decembrie 1977-ianuarie 1978), în fond niște gânduri pline de sensibilitate pentru țăranii locali (căroră el le adresează mulțumirile sale afectuoase) și pentru meseria etnologică însăși. Cercetarea „hibernală” a Profesorului Ciubotaru s-a desfășurat în 14 sate, ale căror comunități dovedesc o înrudire transcarpatică în raport cu Valea Șomuzului Mare (județul Suceava). În această privință, autorul



identifică o întregă serie de urme toponimice și antroponimice (p. 11). Potrivit Profesorului Ciubotaru, poezia populară din aceste localități relevă nu doar niște „fapte” sau „evenimente”, ci mai ales niște „stări sufletești” în maniera unui lirism „optimist, luminos, contemplativ, romantic” (p. 17).

Parcurgând conținutul acestui fond documentar liric, autorul menționează categoria așa-numitelor *versuri funebre*, practic niște texte personalizate cu numele, vârsta și data de deces a defunctului. O altă formă poetică, strigăturile, exprimă (printre altele) motivul *deus otiosus* în diverse ipostaze ale relației dintre țăranii din Bistrița Năsăud și un Dumnezeu pe care ei îl văd uneori ca fiind „retras” din lume, ceea ce nu exclude nicidecum spiritualitatea creștină locală. Profesorul Ciubotaru recunoaște în acest caz niște similitudini fascinante între folclorul din Bistrița Năsăud și cel din Bucovina și Mehedinți (p. 18-22). În egală măsură, autorul se referă și la alte teme stilistice ale corpus-ului amintit de tradiții orale, cum sunt *formula adynaton* (o temă „oximoronică”, „a imposibilităților”, p. 24-26), apoi motivele zise „de viață nouă” în a lor inspirație ideologică (p. 26), precum și orațiile sau „juruințele” ce glorifică nașii de cununie (p. 28).

Formula adynaton este identificată de Profesorul Ciubotaru mai ales în cântecele „de dragoste și dor” și în repertoriul premarital, exprimând fie „despărțirea iremediabilă a celor ce se iubesc”, fie (dimpotrivă) „trăinicia relației lor” (p. 24). Observând cum tema amintită (în ambele înțelegeri ale sale) este întâlnită și în alte zone etnografice, precum Podișul Central Moldovenesc sau (în documentarea reputatului folclorist Ovidiu Bârlea) în județul Hunedoara, etnologul ieșean distinge și o imagine specifică ținutului năsăudean: „Spune-î, mândră, maică-ta,/ Că noi atunși ne-om lăsa,/ Când maică-ta a semăna,/ Strat d'e mac în vârf d'e ac [s.n.];/ D'e-a vid'e că macu creșt'e,/ La leze ne despărțășt'e” (p. 25-26).

Un gen aparte în folclorul năsăudean, prin conținutul sau forma lor de expresie, sunt „descolindările”, cu ale lor gesturi și versuri „de rău augur” înfăptuite în timpul sărbătorilor de iarnă sau în context nupțial (p. 29-35). În acest caz, Profesorul Ciubotaru verifică în actualitatea zonei etnografice amintite cele scrise de marele etnolog român Petru Caraman în impunătoarea sa lucrare (publicată postum, în 1997) despre *descolindat* la români și la alte popoare sud-est europene. În fond, descolindatul evidențiază o datină „eminamente laică” (în pofida „afluxului unor elemente religioase creștine”), prin care

caracterul de bun augur al colindatului propriu-zis este înlocuit, la adresa gazdelor indiferente sau lipsite de ospitalitate și generozitate, prin atitudini și credințe vindicative ale colindătorilor, ce devin astfel din „oaspeți buni” niște „oaspeți funești” (Petru Caraman, *Descolindatul în orientul și sud-estul Europei. Studiu de folclor comparat*. Ediție îngrijită și postfață de Ion H. Ciubotaru, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1997, p. XXXI, 2, 18, 42). Într-o colindă din satul Lunca-Șieut, autorul identifică noțiunea de „descolindat”, cu „practicile negative” și „urările defăimătoare” asociate, ca fiind cunoscută atât de „performerii actului augural”, cât și de „beneficiarii urărilor”: „Să vină domnu gazdă,/ Să plătiască col'inda noastră,/ Că dacă n-o plăt'eșt'e,/ C-o cupă d'e žinars,/ Îl d'escol'indăm!” (p. 32). Integrarea termenului *descolindat* în poezia colindelor relevă, în argumentația Profesorului Ciubotaru, calitatea conservatoare a spațiului transilvănean în legătură cu datina în discuție (p. 33).

Autorul volumului de față evidențiază caracterul arhaic al limbii vernaculare vorbită în comunitățile rurale din Bistrița-Năsăud, prin a cărei mijlocire „miraculosul păgân și cel creștin se împletesc la tot pasul” (p. 36). Documentele publicate în volumul de față sunt păstrate în colecțiile Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei, din cadrul Academiei Române (Filiala Iași). Transcrierea textelor este redată de autor după regulile fonetice ale graiului năsăudean.

Antologia astfel culeasă și redactată este împărțită în șapte capitole principale, fiecare dintre acestea conținând (la rândul său) niște sub-genuri specifice. Cel dintâi capitol – Repertoriul calendaristic – cuprinde Colinde și Cântecelc cununii (p. 39-91). Următorul capitol este intitulat Repertoriul familial, având în compoziție Cântecelc miresei, Orații de nuntă, Strigături de nuntă (La luatul miresei, În prag, La găină și La petrecere) și Cântecelc morțești (Bocete, Cântecelc de priveghi, Verșuri funebre) (p. 91-222). Cântecelc propriu-zise (reprezentând cel de-al treilea capitol) includ cântecelc De dragoste și dor, De necaz și supărare, De înstrăinare, De cătănie și război, De noroc, Meditative și Satirice (p. 222-270). Al patrulea capitol, foarte scurt, vizează Cântecelc de șezătoare (p. 270-272), în vreme ce un al cincilea capitol reunește Strigături rostite Pe deal și La Horă (p. 272-302). Volumul este desăvârșit prin Cântecelc epice (p. 303-374) și Piese muzicale, sub-divizate în Colinde, Jocuri cu măști, Agrare, Nupțiale, Funebre (Bocete, Cântecelc de priveghi și Verșuri), Cântecelc propriu-zise, Cântecelc vocale de joc, Strigături pe deal, Strigături la horă, Melodii de joc și Neocasionale (p. 375-469).

Spre completare, lucrare este îmbogățită cu un Indice al subiecților chestionați (p. 470-472), un Indice tematic (al regionalismelor din Bistrița-Năsăud) (p. 473-478), o Listă a pieselor [muzicale] de pe CD și peste 30 de Ilustrații deosebite, în decor de iarnă transilvană, din satele vizitate de autor în 1977-1978.

Cartea pe care Profesorul Ion H. Ciubotaru o oferă cititorului nu relevă doar o colecție a „melosului” transilvan „de altădată”. Efortul de a culege asemenea documente, de a le transcrie și a le face accesibile publicului – stă mărturie pentru o conștiință profesională cum rar mai putem întâlni astăzi. *Folclorul din Bistrița-Năsăud* atrage atenția asupra resurselor spirituale incalculabile ale culturilor narative contemporane, în măsura în care acestea pot fi descoperite și valorificate prin și pentru trudiții științelor socio-umane. Responsabilitatea continuării acestei misiuni nobile revine, de aceea, generațiilor prezente de cercetători.

Marin CONSTANTIN

Ion H. CIUBOTARU, *Folclor din Bistrița-Năsăud*.

Transcrierea melodiilor: Florin Bucescu, Iași,

Editura „Presa Bună”, 2017, 508 p.

Datorăm această surprinzătoare colecție folclorică profesorului universitar Ion H. Ciubotaru, distins etnolog ieșean, întemeietor și conducător, vreme îndelungată, al Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei, principal exeget și editor al operei lui Petru Caraman și, nu în ultimul rând, autor al unor impunătoare și deosebit de valoroase monografii etnologice: *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare* (3 vol., 1998, 2002, 2005), *Ouăle de Paști la români* (2012) și *Obiceiurile funebre din Moldova în context național* (2014), cu adevărat unice în literatura românească de profil. Dar Ion H. Ciubotaru, autor, din 1970, al unui *Chestionar folcloric și etnografic general*, s-a remarcat și prin ample și meticuloase cercetări de teren, în care se înscrie și recenta colecție de folclor bistrițean și năsăudean, apărută, în excelente condiții grafice, la Editura „Presa Bună” din Iași.

Deși publicată abia acum, putem presupune că ideea realizării acestei colecții sălășluia în mintea autorului încă de prin anii 1977-1978, pe când Ion H. Ciubotaru era doctorand la „Literele” clujene, ba chiar

de mai înainte. Căci, cercetând, în prealabil, timp de peste două decenii, satele de pe Valea Șomuzului Mare (50 la număr), cărora le-a consacrat o exemplară monografie, a constatat că folclorul din această zonă folclorico-etnografică unitară, situată la granița dintre Moldova și Bucovina, prezintă evidente similitudini cu folclorul ardelenesc. Concluzia care i se impunea (susținută, desigur, și de argumente de ordin istoric și lingvistic, toponimic și antroponimic, în special) era aceea că mulți dintre actualii locuitori ai satelor de pe Valea Șomuzului Mare sunt urmașii românilor transilvăneni care s-au stabilit acolo, mânați de vitregia vremurilor, pe la jumătatea secolului al XVIII-lea. De unde și ideea lui Ion H. Ciubotaru de a studia folclorul localităților bistrițene și năsăudene din care au plecat, pe timpuri, aceste „grupuri de băjenari” transilvăneni. În consecință, cercetează, într-un interval relativ scurt de timp (circa șase săptămâni), un număr de 14 localități din Bistrița-Năsăud, supunând unei minuțioase anchete folclorice un număr record de peste o sută de interlocutori, unii cu adevărat de excepție. Iar concluziile la care a ajuns sunt întru totul „surprinzătoare prin ineditul lor”. Dăm, pentru exemplificare, câteva dintre ele.

Pornind de la varianta Pillat a catrenului, presupus a fi unic, despre somnul aparent al Divinității Supreme, catren pe care Lucian Blaga l-a reprodus în fruntea antologiei sale de poezie populară, Ion H. Ciubotaru identifică și comentează avizat, prin raportare la istoria religiilor, și alte variante ale motivului *deus otiosus*, atât în literatura de specialitate (variantea mehedințeană), cât și în terenul folcloric, deopotrivă în Bistrița-Năsăud (două variante) și în sate din părțile Rădăuților (trei variante).

Prezentă în toate ținuturile românești, tema stilistică oximoronică (a imposibilităților), cunoscută, printre specialiști, ca formula *adynaton*, este identificată de Ion H. Ciubotaru și în Bistrița-Năsăud, într-o formă „specifică zonei” și care „pare să fie și foarte rară”, aici despărțirea dintre iubit și iubită fiind realizabilă numai atunci când mama celor doi protagoniști va semăna „Strat de mac în vârf de ac”, lucru imposibil de înfăptuit.

Presupusă de Ovidiu Bârlea a proveni dintr-o cunoscută snoavă populară, imaginea raiului (ca un Eldorado românesc, cum apare și în *Țiganiada* lui Ion Budai-Deleanu) își poate avea originea, în opinia lui Ion H. Ciubotaru, în *Închinarea pomului* din repertoriul nupțial, cu care prezintă numeroase similitudini.

Mai mult: respectiva categorie folclorică, situată la granița dintre orația și strigătura de nuntă, prezintă asemănări și cu fenomenul descolindatului de Crăciun și Anul Nou, în legătură cu a cărui denumire Ion H. Ciubotaru face o importantă descoperire. Necunoscut la moldoveni, termenul a fost utilizat și impus, ca fiind preluat din terenul folcloric, însă fără alte precizări asupra provenienței lui, de către savantul ieșean Petru Caraman, în monumentală sa lucrare *Descolindatul în orientul și sud-estul Europei* (1997). Că termenul este autentic folcloric o dovedește acum, pe urmele marelui său înaintaș, Ion H. Ciubotaru, care îl întâlnește, spre marea sa surpriză, la interlocutori dintr-o mică localitate bistrițeană, Lunca-Șieuf.

Specie folclorică de sine stătătoare, cum este cunoscută obișnuit, strigăturile populare au fost înlocuite, funcțional vorbind, cu cântece propriu-zise și balade, într-un proces de „refuncționalizare a categoriilor folclorice respective”, cum a constatat, cu surprindere, Ion H. Ciubotaru în localitatea năsăudeană Zagra, despre care nu uită să menționeze că „e locul de baștină al reputatului filolog Nicolae Drăganu”, fost rector al Universității din Cluj și primar al municipiului de la poalele Feleacului.

Deși n-a intenționat să întocmească o monografie folclorică propriu-zisă, Ion H. Ciubotaru a cules din satele bistrițene și năsăudene un apreciabil număr de texte poetice, aparținând mai tuturor genurilor și speciilor folclorice în versuri. În număr de 255, textele din volum au fost transcrise riguros, cu respectarea principalelor particularități ale graiului local, condiție *sine qua non* a unei veritabile cercetări folclorice, ca și indicarea, la sfârșitul fiecărei piese, a celor mai importante detalii tehnice ale culegerii: localitate, performer și vârsta acestuia, numărul de ordine sub care se păstrează în arhivă, precum și data înregistrării.

Sub aspectul conținutului, remarcăm prezența, în principalele secțiuni ale volumului, a numeroase colinde (între care multe variante ale colindului mioritic) din repertoriul calendaristic, precum și a unui bogat material din repertoriul familial, deopotrivă nupțial (cântece rituale, orații și strigături de nuntă) și de înmormântare (bocete, cântece de priveghi și verșuri funebre). Li se adaugă multă lirică, un adevărat florilegiu de cântece (între acelea declarate a fi performate la șezători descoperim o variantă fragmentară a baladei Meșterul Manole, în care numele protagonistului este Siminic, atestat și în alte părți ale Ardealului) și strigături, ca și multe cântece epice, balade nuvelistice în special.

Urmare a faptului că folclorul este o manifestare sincretică, textele literare ale volumului sunt însoțite de un capitol de Piese muzicale, 101 la număr, transcrise cu acuratețe de etnomuzicologul ieșean Florin Bucescu. Spre o mai deplină edificare a cititorului asupra modalităților de interpretare a creațiilor folclorice din zonă, 25 „dintre cele mai reprezentative” piese muzicale apar și pe CD-ul însoțitor al volumului.

Publicație științifică prin excelență, volumul întocmit de Ion H. Ciubotaru beneficiază de un bogat aparat științific auxiliar, compus, pe lângă Preambul și Notă asupra ediției, din Indice de subiecți chestionați, Indice tematic, Lista pieselor de pe CD, cărora li se adaugă, în final, o secțiune de *Ilustrații*, cuprinzând fotografiile sugestive ale unor oameni și realități etnografice din zona investigată.

Rod al unei „experiențe de neuitat”, volumul în discuție poate constitui, metodologic vorbind, un exemplu demn de urmat pentru alte cercetări etnologice similare, „menite să clarifice mutațiile ce se produc în cadrul unui repertoriu tradițional, afectat sau nu de impactul cu alte realități etnoculturale”, cum și-a propus și a reușit să o facă, pe deplin, Ion H. Ciubotaru, într-un limbaj sobru și elevat, nu lipsit însă de efuziuni lirice, atunci când se referă la frumusețea locurilor pe care le-a cutreierat în urmă cu patru decenii, dar și la distincția și la bogăția spirituală a oamenilor de pe meleagurile ospitaliere ale Bistriței și Năsăudului de odinioară.

Virgiliu FLOREA

Ion TALOȘ, *Folclor spaniol/sefard în România*. File de istorie culturală, București, Editura Hasefer a F.C.E.R., 2017, 336 p.

Profesorul Ion Taloș, reputat cercetător al culturii populare, a fost, mai mulți ani, șeful Sectorului de Etnologie și Sociologie din cadrul Academiei Române, Filiala Cluj-Napoca. Destinul l-a purtat însă și pe alte meleaguri. Cu mai bine de trei decenii în urmă, era profesor la Institutul de Romanistică (Romanisches Seminar) al Universității din Köln. Aici, printre alte obligații profesionale, avea să predea un curs de literaturi populare romanice, pentru care a purces la o documentare minuțioasă. Așa a ajuns să descopere folclorul evreilor spanioli (*sefarzi*), prezenți în mai multe țări ale lumii, inclusiv în România.

Dar tocmai despre spiritualitatea tradițională a sefarzilor din țara noastră nu se știa aproape nimic: „Era contrariant faptul că, la redactarea cursurilor mele, aveam la dispoziție numeroase colecții de cântece populare nu numai din Spania, ci și de la sefarzii din Maroc, Turcia, Grecia, Iugoslavia, dar îmi lipseau cu desăvârșire informații privitoare la folclorul sefard din România” (p. 8). Incitat de această realitate, a acoperit cerințele cursului așa cum a găsit de cuviință, dar subiectul a continuat să rămână în atenția sa. Mult mai târziu, când a socotit că a investigat cam toate căile posibile, a decis să pună laolaltă rezultatele muncii sale, înfățișându-le celor interesați sub titlul de mai sus.



După un sumar cuvânt explicativ (Pro domo), demersul științific al autorului este compartimentat în trei secțiuni mari. Cea dintâi (Aspecte istorice și culturale ale fenomenului sefard) urmărește soarta celor peste un milion de oameni, expulzați din Spania și Portugalia în ultimul deceniu al secolului al XV-lea, pentru a pribegi în nordul Africii, sudul și sud-estul Europei, Imperiul Otoman, Europa de Vest, Palestina, Siria, Egipt și chiar în cele două Americi.

Părăsindu-și locurile de obârșie, pe care moșii și strămoșii lor sălășluiseră timp de aproape o jumătate de mileniu, sefarzii surghiuniți duceau cu ei limba și datinile străbune, daruri prețioase de care n-aveau să se despartă niciodată. Și astfel, această populație – oriunde s-ar fi aflat – „a devenit un nesperat rezervor de date privitoare nu numai la limba, ci și la cultura populară spaniolă și portugheză de pe la mijlocul mileniului al doilea, o adevărată arhivă a culturii populare spaniole” (p. 54).

A doua secțiune (Istoria preocupărilor pentru folclorul sefard din România) reprezintă un excelent excurs bibliografic, în care Talos se oprește cu atenție asupra tuturor surselor de informații pe care a reușit să le identifice. Sunt expuse și analizate opiniile despre folclorul sefard ale lui Iuliu (Yehuda) Barasch, Lazăr Șăineanu, Moses Schwarzfeld, Moses Gaster, Haïm Bejarano, William Milwitzky, Evaristo Correa Calderón și mulți alții.

Iuliu Barasch, evreu polonez, cerceta cultura populară a sefarzilor, cunoscând-o foarte bine pe cea a confracților săi *așchenazi*

(ramura galițiană), cu care a și comparat-o în câteva rânduri. Și ceea ce a remarcat de îndată au fost elementele comune ale celor două neamuri evreiești, mult mai multe decât au presupus unii sau alții. Obiceiurile funebre ale sefarzilor (p. 63-64), asupra cărora se oprește Barasch, se aseamănă frapant cu cele galițiene. Nu doar cu datinile observate de cercetătorul polonez pe la mijlocul secolului al XIX-lea, ci și cu cele în circulație la evreii din Moldova deceniilor cinci-șase ale veacului trecut.

Dacă ne referim la riturile nupțiale, aici situația pare să fie și mai relevantă. Lui Barasch nu-i erau străini, desigur, lăutarii evrei din Galiția, așa-numiții *klejmeri*. Aceștia ajunseseră de mult în nord-estul țării noastre, aducând cu ei cunoscutele melodii de joc *Polca*, *Mazurca*, *Galițianca* ori *Cracoviana*. O vreme, tarafurile *klejmerilor* și-au păstrat autonomia și cântau la nunțile evreiești din toată țara, indiferent dacă era vorba de *așchenazi* ori sefarzi. Mai ales că, nu de puține ori, căsătoriile erau mixte. Prin urmare, este de presupus că la asemenea petreceri maritale putea fi auzită și celebra melodie *Husân*, dedicată protagonistului nunții. Cuvântul *husân* vine din limba ebraică și înseamnă *mire*. Așa se explică omniprezența acestui tip melodic la nunțile evreilor galițieni. Asta nu înseamnă însă că avea doar funcție de cântec al mirelui, așa cum va fi fost la începuturi. Sfera lui semantică s-a îmbogățit treptat, ajungându-se ca, pe lângă husânul mirelui, să se cânte și unul al miresei, altele pentru socri, nași, pentru masa rituală și, îndeosebi, pentru petrecerea propriu-zisă. Ba mai mult, când *klejmerii* din Moldova s-au întovărășit cu lăutarii autohtoni, a apărut și un *husân românesc*.

Dar Barasch mai descrie un obicei marital sefard. După ce schimbă inelele și primesc binecuvântarea rabinului, spune el, „mirii sunt duși, mână în mână, într-o încăpere în care se află un tron al comunității, cu *baldachin* (s.n.); tronul e prevăzut cu «două jețuri de catifea roșie pentru noii căsătoriți»” (p. 63). Este o secvență rituală ce poate fi întâlnită, întocmai, și la nunțile evreilor *așchenazi*. Apare, de asemenea, și la petrecerile nupțiale ale românilor, precum și ale altor popoare. Vechimea obiceiului pare să fie destul de mare, de vreme ce îl întâlnim și în contextul riturilor funebre, la înmormântările tinerilor necăsătoriți. Un reper îndepărtat al provenienței sale ar putea fi acel *pallium*, ce se ținea în timpul binecuvântării mirilor în Roma antică, despre care vorbește Edward Westermarck.

A treia secțiune a cărții profesorului Taloș (Tematica folclorului sefard din România) poate fi socotită o microantologie, o culegere de texte ce se include adesea în anexă. Numai că documentele avute la

îndemână de autor erau prea puține pentru o atare înfăptuire. Ceea ce a rezultat (texte comentate) este, mai curând, o schiță orientativă avizată, pe baza căreia cititorul își poate face o idee despre folclorul sefard care a circulat cândva în România. Aparent, sunt cunoscute cam toate genurile: rituri de trecere, practici săvârșite la construcția caselor, proză populară, descântece, bocete, cântece propriu-zise, proverbe, romane etc. În realitate însă, fiecare categorie folclorică și toate împreună trebuie privite ca puncte de pornire pentru întregirile viitoare. Nu ne referim doar la *ineditele* care așteaptă să vadă lumina tiparului, ci și la o eventuală descoperire a unor texte necunoscute încă.

Dificila misiune asumată de Ion Taloș nu era la îndemâna oricui. Conștient de complexitatea problemelor abordate, el este prudent în avansarea unor ipoteze, nu face afirmații hazardate, iar concluziile sunt cât se poate de realiste. Ceva mai ferm pare să fie doar atunci când, pe baza unor texte sefarde, propune corectarea duratei de viață a unei opere folclorice, estimată de Arnold van Gennep la aproximativ cinci-șase generații.

Bibliografia și echivalentele, anexa în care a inclus documente greu accesibile, privitoare la folclorul sefard din România, precum și indicele de autori și locuri, completează această atât de utilă carte, deschizătoare de drumuri.

Ion H. CIUBOTARU

Habitatul. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român,
vol. IV. *Moldova*. Elaborarea, îngrijirea științifică și redacțională a
volumului Alina Ioana Ciobănel, Paul P. Drogeanu, București, Editura
Etnologică, 2017, 462 p.

Apariția celui de-al patrulea volum din seria *Habitatul*, care valorifică informații strânse în perioada 1972-1982 pentru realizarea *Atlasului Etnografic Român* (AER), anunță apropierea de finalizare a unui proiect amplu, inițiat de la începutul anilor '60 de către Romulus Vuia, mai întâi la Institutul de Istoria Artei al Academiei Române și, după 1963, în cadrul Institutului de Folclor. Necesitatea unui asemenea instrument de lucru era sporită, pe de o parte, de anterioritatea unor atlase cu o coordonată etnolingvistică, istorico-culturală sau etnologică

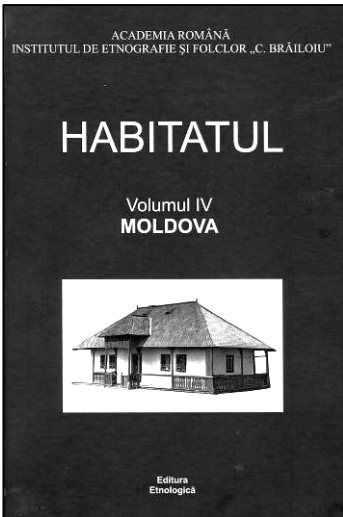
în numeroase țări ale lumii, iar pe de altă parte, de faptul că elementele de arhaicitate se împuținau în România.

Cele opt fascicule ale chestionarului redactat în vederea culegerii de pe teren a datelor de cultură tradițională conțin 1.200 de întrebări principale și alte 3.000 subordonate acestora. Acestea au fost folosite în 600 de localități ale țării, dintre care 114 sate se află în regiunea Moldovei. Volumul I al AER a apărut în anul 2003 și conține cartografierea datelor legate de habitatul uman, organizate după o structură concentrică, ce restrânge atenția progresiv: de la planul panoramic al așezării (moșia satului, vatra) la gospodărie și locuința propriu-zisă.

La doi ani după publicarea acestei lucrări (seria conține un total de cinci volume tematice, finalizată în anul 2013), regiunea Olteniei a deschis șirul cărților ce aveau să tipologizeze și să pună în circulație informațiile legate de habitat. Structura capitolelor rămâne consecventă cu atlasul etnografic de-a lungul tuturor volumelor: în anul 2010 a apărut cel privitor la Banat, Crișana, Maramureș, un an mai târziu am putut citi despre arhitectura Transilvaniei, iar ultimul volum urmează să pună în circulație datele găsite pe teren în Dobrogea și Muntenia.

Articolele conțin răspunsurile la întrebările din chestionar marcate la nivel temporal de trei momente: în jurul anului 1900 (notate sub formula *în trecut*), în perioada interbelică și în prezent (cu sublinierea faptului că se raportează la deceniul opt al secolului trecut). Această privire asupra tehnicilor și practicilor de construcție cunoscute vreme de un secol permite descoperirea constantelor și dinamicii specifice acestui segment al culturii tradiționale, precum și a modului în care modernitatea influențează locuirea în genere.

Volumul despre habitatul din Moldova nu precizează câți din cei 18.000 de subiecți ai AER au furnizat informațiile centralizate și nici celelalte proporții aferente din totalul de 6.000 de chestionare completate pe patru milioane de file, ori din cele 150.000 de fotografii, desene și schițe ce au rezultat în urma campaniilor de teren în România. Munca de culegere din cele 114 sate investigate a fost desfășurată de



unul dintre coordonatorii volumului, Alina Ioana Ciobănel, și de alți 16 cercetători de la Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” (printre care se numără Paul Petrescu, Ofelia Văduva sau Monica Budiș), dar și de 14 muzeografi din Moldova sau din restul țării, doi specialiști de la Direcția Patrimoniului Național, respectiv un centru județean al culturii populare. Efortul de a inventaria, clasifica și sintetiza anchetele de teren conduse de 33 de etnografi este considerabil și există riscul de a oferi un rezultat eterogen, anevoios de consultat, ca urmare a volumului uriaș de informație.

Datele tipologizate prezintă interes nu doar pentru etnologi, ci și pentru specialiștii în toponimie, care vor găsi în carte zeci de pagini cu denumirile oficiale și populare ale așezărilor, formelor de relief, zonelor din localitate etc., pentru sociologi, care pot afla inclusiv ce aparatură casnică exista în anul 1982, și pentru istorici ori arheologi, prin prisma informațiilor de cultură orală despre întemeierea așezărilor și evenimentele care s-au succedat în acestea. Numeroase pagini conțin date cadastrale despre suprafețele ocupate de sate și moșiile aferente lor, în locurile în care autoritățile au pus la dispoziția cercetătorilor registrele locale. Un capitol special furnizează amănunte despre sistemele de împărțire a terenului, unități de suprafață folosite și instrumente de măsurare.

Ceea ce nu se găsește deloc în acest al patrulea volum, și de altfel în nici una dintre cărțile seriei, ține de coordonata magico-religioasă a locuirii. Putem bănuși că perioada politică în care a fost elaborat chestionarul pentru AER a zădărnicit cercetările despre practicile de alegere a locului construcției, despre ofranda pentru spiritul locului, jertfa zidirii, ori riturile de construcție în genere, deși cărți fundamentale pentru tema în cauză au fost publicate în perioada cercetărilor. Doar obiceiurile de întemeiere a satului se apropie de resorturile ceremoniale prin care spațiul înconjurător este asumat reverențios de către om și atestă, în unsprezece sate, obiceiul de a bate un par în mijlocul locului ce va deveni o așezare. Funcția magică a gestului a fost discutată și de Mircea Eliade, care vede în acest stâlp (transformat sub presiunea culturii creștine într-o cruce) un *axis mundi* al comunității. Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei conține numeroase date de pe teren care atestă faptul că și atunci când se ridică o nouă gospodărie, locul construcției se asuma prin împlântarea unui țăruiș în pământ.

În ciuda faptului că subcapitolul Obiceiuri de la Sursele de apă potabilă furnizează o multitudine de date despre localitățile în care fântâna se sfințește înainte de darea ei în folosință, și se făcea o pomană specifică, nici o singură informație de acest tip nu este cuprinsă în volum referitor la mutarea în casă nouă. Teama de locuința abia ridicată este una dintre cele mai răspândite precauții umane în lume și de-a lungul istoriei. Chiar și în prezent, în mediul urban încă se mai oficiază gesturi propișătorii și expiatorii ce premerg traiul într-o nouă clădire, iar absența coordonatei magice văduvește perspectiva asupra raportului pe care *homo religiosus* îl are cu lumea înconjurătoare. Explicația pentru absența acestui segment definitoriu al construirii ar putea fi intenția de a valorifica credințele magice în lucrări distincte, individuale, așa cum este cazul volumului semnat de Monica Budiș, intitulat *Microcosmosul gospodăresc*. Aici este publicat chestionarul folosit pe teren și el demonstrează faptul că riturile de construcție au stat, de asemenea, în atenția investigatorilor, dar nu au fost tipologizate.

Cele trei părți ale cărții reiau structura atlasului etnografic, Așezarea, Gospodăria, Locuința, și propun o incursiune similară cu vizitarea, după cum notează în Introducere Alina Ioana Ciobănel: „Satele sunt prezentate așa cum ne apar atunci când ne apropiem de ele: moșia – terenul care le aparține, vatra, zona unde este concentrarea umană, cu gospodăria și ce conțin ele, și pilonul locuirii, casa” (p. 11). Dimensiunea orizontală a viziunii create este completată de o linie verticală în timp, trasată de prezentarea diacronică a caracteristicilor arhitecturale atestate în zona Moldovei. Autoarea introducerii invocă date arheologice referitoare la cultura Cucuteni și le pune în relație cu tehnica actuală de construcție a caselor din nuiele. Bordeii semi-îngropat și locuința monocelulară sunt indicate doar la nivel de memorie colectivă, cea de-a doua fiind raportată ca dispărută în jurul anului 1958. Planurile caselor capătă o complexitate progresivă cu vremea, iar din acest punct de vedere volumul reprezintă o bază de date remarcabilă, fiindcă are în conținut zeci de desene amănunțite, atât ale poziției în gospodărie a anexelor și locuinței, cât și ale odăilor cu sobe sau nu, precum și scheme pentru poziționarea în cameră a diferitelor elemente de mobilier.

Partea I, Așezarea, conține patru capitole intitulate Elemente generale (unde se indică tipul de sat, legendele de întemeiere și date de istorie locală), Moșia satului, Vatra satului și Cimitirul. Semnalat încă din introducere, obiceiul de a marca limita terenului cu ajutorul unui

copac constituie un element inedit, mai ales prin prisma denumirii pe care acest reper o primește în zona Bacăului: „Hotarul se mai numește și «bour», mai ales dacă pe hotar este un stejar, frasin bătrân” (p. 43), „Se făcea o cruce pe copac sau se tăia vârful copacului. Se numea «bour»” (p. 49). În satul vrâncean Suraia același procedeu era indicat printr-un cuvânt derivat de la *semn*: „În pădure se tăia vârful copacului; se chema «sămnicer»” (Idem).

Topografia magică a spațiului social este cuprinsă sub titlul Toponime specifice, ca Locuri rele, respectiv Locuri sfinte, bune. La fel ca în cazul legendelor de întemeiere care ar fi putut câștiga accesibilitate la consultare, dacă erau tipologizate (și pentru aceasta se putea folosi lucrarea lui Tony Brill, care ușurează ordonarea informației), credințele legate de încărcătura nefastă sunt grupate într-un monolit greu de sondat, care poate induce în eroare pe alocuri. Tema locurilor nefaste subsumează date privitoare la duhul ce rămâne să păzească clădirea după sacrificarea unui animal la temelia ei și anulează întru totul atestarea jertfei pentru construcții: „În vatra satului, în beciul mănăstirii era stahie” (Mănăstirea Cașin – Bacău), „La Academie (Casa Memorială Vasile Alecsandri), dar în vatră. Nu trece lumea noaptea pe acolo că apar un berbec sau un cocoș” (Mircești – Iași) (p. 74-75). Multitudinea de informații similare existente în Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei indică o răspândire largă a obiceiului de îngropare a viețuitoarelor menționate (sau doar capul lor), atât la baza caselor, cât și în vetre, pentru a asigura trăinicie zidăriei și, în același timp, pentru a oferi o ofrandă către spiritul locului. Mărturiile revelatorii trebuie extrase dintre rândurile volumului cu o atenție sporită din partea cititorului.

Deosebit de importantă este și atestarea obiceiului de înmormântare în gospodărie și nu la cimitir, în două sate sucevene (p. 152). Deși indicate ca practici ce țineau de trecut la momentul culegerii, informațiile susțin cercetările privitoare la riturile funebre în care bocetele și cântecele ritual-ceremoniale din Moldova păstrează indicii despre îngroparea în incintă, ale cărei rădăcini sunt reperabile până în Antichitate. AER nu menționează însă regiunea nord-estică a țării atunci când prezintă cimitirele familiale și menționează în deschiderea hărților din secțiunea alocată satului doar Platforma Luncani, Țara Hațegului și satele risipite din Munții Apuseni.

Partea a II-a a habitatului cercetat în Moldova pătrunde treptat în gospodărie și oferă date despre curte, partajarea ei, porți, grădini, anexe

și tehnicile folosite pentru construirea lor. Numeroase desene din caietele de teren însoțesc descrierile primite de la subiecți și imperfecțiunea schițelor adaugă volumului un aer autentic, inclusiv datorită notațiilor pe marginea schemelor.

Capitolul despre acoperișul adăposturilor pentru animale ori cereale folosește axa temporală a dezvoltării socio-economice și prezintă ordinea apariției diverselor materiale utilizate pentru izolare. Sute de trimiteri la localități rurale atestă, pe rând, folosirea paielor călcate sau legate în snopi/ în trepte, combinate cu stuful ori utilizarea lujerilor de stuf. Acolo unde aceste resurse naturale erau insuficiente, adăposturile pentru animale sau șurile se înveleau cu coceni (tulpini de porumb). Materialele de construcție extrase din lemn constau atât din resturile de la prelucrare (*lătunoi*), cât și din șindrilă/draniță, șiță, scânduri sau taban. Anexele mai erau acoperite cu țiglă, denumită local și *olane* sau *oale*, ori, mai recent, cu carton gudronat sau eternită.

Acest parcurs al tipurilor de „învelitori”, după cum sunt denumite în volum, anticipează subcapitolul echivalent, privitor la Locuință. Aceasta face obiectul celei de-a treia părți a lucrării, compusă din două subdiviziuni: Casa și Interiorul. Clădirea principală a gospodăriei a fost cercetată din punctul de vedere al amplasării ei față de punctele cardinale, de vânturi și drumuri de acces, ca apoi să fie prezentată evoluția spațiului de locuit la nivel descriptiv, și prin scheme. Subcapitolul cu planuri de case începe cu locuința cu o singură încăpere, *bordeiul* fiind tratat separat, la finele cărții. Cele mai complexe locuințe întâlnite pe teren aveau cinci sau mai multe încăperi și erau uneori dispuse în forma literei L, fiind numite de localnici „case cu cot”.

Nici acest capitol nu include informații legate de riturile de construcție, însă la pagina 285 apar notate mărturii din două localități (Văculești – Botoșani și Mircești – Vaslui) referitoare la interdicția de a adăuga noi încăperi la casă, din convingerea că acest lucru va provoca moartea unui membru al familiei. Superstiția a fost atestată și în alte opt sate din Moldova în timpul anchetelor etnografice desfășurate de specialiștii ieșeni și trebuie pusă în relație cu tema sacrificiului din riturile de construcție. Spiritul locului a acceptat prezența umană doar în perimetrul inițial, iar ofranda de la momentul ridicării casei nu implică o „cedare” definitivă a spațiului. Conștiința permanentă a duhului teriomorf care acceptă coabitarea cu familia este reperabilă, de asemenea, în cultul șarpelui casei, foarte răspândit și astăzi în rândul locuitorilor de proveniență rurală din Moldova.

Deosebit de interesante din punct de vedere etno-lingvistic sunt atestările numelor pe care le poartă diferite elemente ale arhitecturii: bolovanii puși la colțurile casei, sub talpa de lemn sunt numiți *urși* (Straja – Suceava), cuiele din fag cu care se fixau bârnele poartă denumirea de *pureci* (p. 304), iar spațiul intermediar dintre șarpantele acoperișului și frontonul lateral, tăiat în formă de triunghi, împrumută un cuvânt din domeniul portului popular: *altiță* (Arborea – Suceava).

Anexele volumului cuprind un glosar de termeni regionali, fără trimitere la pagina unde apare cuvântul, lista satelor cercetate în Moldova și un tabel în care pot fi regăsite localitățile investigate, când și de către cine au fost cercetate și date despre subiecții înregistrați.

Alina Ioana Ciobănel anunță în introducere intenția de a publica concluzii asupra echivalențelor tipurilor de plan al casei atestate în regiunile românești, după volumul al cincilea al seriei. Până atunci, comparațiile stau totuși la îndemâna cititorului, variațiunile înregistrate între lucrarea despre Moldova și celelalte existente la ora actuală oferind, pe de o parte, indicii despre mentalul zonal, iar pe de altă parte rezultate particulare obținute de culegătorul ajuns în satele din rețeaua AER. Considerăm că Bibliografia lucrărilor despre toponimia și arhitectura Moldovei va include cu necesitate de acum încolo volumul al patrulea al *Habitatului*.

Adina HULUBAȘ