



**Anotimpuri
culturale**

6

**Nicolae
Constantinescu**

**Citite de mine...
Folclor, etnologie,
antropologie**

Repere ale cercetării

* *

Nicolae Constantinescu



***Citite de mine... Folclor, etnologie,
antropologie***

Repere ale cercetării

* *

Volum editat de
**Centrul Național pentru Conservarea și
Promovarea Culturii Tradiționale, 2011**



Colecția «Anotimpuri culturale»

Volum editat de Centrul Național pentru Conservarea
și Promovarea Culturii Tradiționale cu sprijinul
Ministerului Culturii și Patrimoniului Național

«ANOTIMPURI CULTURALE»

Colecție îngrijită de Oana Gabriela Petrică
Coperta colecției: Viorel Rău

Consultant artistic: Oana Gabriela Petrică
Redactori: Mihaela Ciorcilă, Mirela Mihăilă
Tehnoredactor: Anca Vergulescu

**© Centrul Național pentru Conservarea
și Promovarea Culturii Tradiționale, 2011**

București, Sector 1, Piața Presei Libere nr. 1, Corp B1, etaj V
Tel./Fax: 021.317.89.70
www.centrul-cultura-traditionala.ro

ISBN: 978-973-0-11624-3

NICOLAE CONSTANTINESCU

***Citite de mine... Folclor,
etnologie, antropologie
Repere ale cercetării***

* *

București • 2011

Scurt cuvânt lămuritor la volumul II

Primul volum din acest „jurnal de cărți”, apărut în 2008, a fost întâmpinat cu căldură și interes de cititori și de critica de specialitate. S-au adunat, în scurt timp, câteva recenzii, semnate de folcloriști de prima mână (Iordan Datcu, Ilie Moise, Ion Taloș), de critici literari recunoscuți ca atare în breaslă (Aureliu Goci), de tineri cercetători (Carmen Nedelcu, Niculina Chiper) (vezi „Dosarul receptării”, infra p. 260-264). Acestor probe scrise trebuie adăugate și mărturiile orale ale celor care au răsfoit volumul I: Al. I. Amzulescu, impresionat de asiduitatea cu care am urmărit mișcarea de idei din folcloristica românească, Ion Taloș și Constantin Eretescu, doi dintre colegii noștri care, în ultimele decenii de înaintea de 1989, au trăit în străinătate, bucuroși să se regăsească în paginile cărții și, mai ales, să ia cunoștință de o serie de scrieri a căror apariție le scăpase în depărtările unde se aflau, și alții. Și mie mi-au scăpat, desigur, multe cărți, fie că nu le-am găsit în librării, fie că nu le-a venit rândul în timp util pentru a fi prezentate în paginile publicațiilor care și-au arătat disponibilitatea de a mă găzdui.

Pregătind spre tipărire acest al doilea volum constat că am citit și am scris despre mult mai multe cărți de folclor, etnologie, antropologie, cronicile respective rămânând uitate în pagini de reviste centrale, regionale sau locale, în publicații cu existență efemeră, în anuare și anale. Recunosc că, la un moment dat, am încetat să țin evidența recenziilor și cronicilor, încât chiar mie îmi vine greu să reconstitui, acum, lista completă a acestora. Pentru perioada 1967-1994 există o listă cvasicompletă în *Folcloriști și etnografi români contemporani: Nicolae Constantinescu*, „Revista de Etnografie și Folclor”, tomul 41, nr. 3-4, 1996, p. 273-284, sub „IV. Cronici și

recenzii” fiind înregistrate nu mai puțin de 54 de titluri, din care o mică parte au fost reținute pentru *Citite de mine...*, vol. I, 2008.

Recitind, cu ochii și cu mintea de acum, cele scrise cu 40 sau 30 de ani în urmă mă încearcă o explicabilă emoție, gândindu-mă la „anii noștri tineri”, la bucuria lecturii care nu m-a părăsit nicio clipă, la satisfacția intrării în dialog cu autori pe care nu i-am cunoscut decât prin cărțile lor sau cu alții cu care viața m-a pus în contact nemijlocit. Responsabilitatea scrisului era, și față de unii și față de ceilalți, egală. În cântarul criticii mele au prevalat calitățile, deși nu am practicat niciodată acel discurs encomiastic, excesiv laudativ, dominant adjectival, care minează credibilitatea gestului critic. Rareori am adoptat o atitudine polemică, niciodată denigratoare. S-a întâmplat ca punctul meu de vedere să nu fie agreat de autori; au rezultat mici polemici, precum aceea, onorantă, declanșată de profesorul Liviu Rusu de la Cluj, reprodusă în vol. I și stinsă discret de redactorii de la „Gazeta literară”, admonestări verbale colegiale („vezi că nu e chiar așa...”) sau chiar încheieri amiabile ale colaborării. Ultimele prezențe în paginile „Adevărului literar și artistic” (*Recuperări utile și unele false atribuiri*, anul XII, nr. 648, 7 ian. 2003, p. 4 și *Dau un dolar pentru un „lar” și un „fluier de altar”*, *Idem*, nr. 652, 4 februarie 2003, p. 4) exprimau un punct de vedere personal în legătură cu unele interpretări și au făcut „ca să ne răcim împreună”, după acestea urmând o singură colaborare (*Cetățeni, în devenire, ai Europei unite*, *Idem*, nr. 665, 13 mai 2003, p. 6), în condițiile în care și colegiul de redacție și orientarea revistei suferiseră schimbări vizibile.

Ideea de a aduna între copertele unei cărți cronici și cronicuțe, recenzii și note apărute în presa perisabilă nu e nici nouă, nici originală. Criticii literari o practică de multe zeci de ani. Nici folcloriștii/etnologii nu fac excepție. Aminteam, la un moment dat, de volumul Otiliei Hedeșan, *Angoasele cititorului de antropologie*, Editura Marineasa, 2006, un adevărat compendiu de folcloristică/etnologie/antropologie modernă. De curând am primit volumul lui Iordan Datcu, *Cartea de etnologie*, Editura MJM, Craiova, 2009, 226 p., cuprinzând cronici și articole publicate de acesta în revista „Răstimp” de la Drobeta-Turnu Severin, în intervalul 2002-2009. La Iași, profesorul Petru Ursache și-a adunat cronicile din... „Cronica” într-un volum pe care nu l-am văzut. Și exemplele pot continua.

Cred că acela/aceia care își vor asuma, într-un viitor mai apropiat sau mai îndepărtat, dificila sarcină de a scrie o istorie a folcloristicii românești de la cota la care a lăsat-o Ovidiu Bârlea (1974) va/vor găsi în aceste notițe scrise „la cald”, cum se zice, nu doar o bogată informație documentară, dar și pulsul viu al unei/unor discipline mature (observați că Otilia Hedeșan transcrie „angoasele cititorului de *antropologie*”, iar Iordan Datcu a trecut, cu arme și bagaje, pe teritoriul *etnologiei* (cf. și *opera sa magna*, *Dicționarul etnologilor români*, 1997, 2006, și, mai înainte, *Repere în etnologia românească*, 2002).

Folclor(istică), etnologie, antropologie sunt, în ultimă instanță, discipline convergente, unite de obiectul lor comun de studiu - cultura populară, în variatele ei înfățișări. Timpul va cerne sigur valorile, le va ordona în ierarhii de care cei care vin vor ține sau nu vor ține seama. Cronicarul și-a făcut datoria de a le semnala, de a le da bilet de liberă trecere sau de a le pune pe o listă de așteptare, în vederea confirmărilor dorite. El își poate considera misiunea îndeplinită și poate zice, cu un oftat de ușurare, asemenea lui Ovidiu Bârlea, la finalul tratatului său de *Folclor românesc*, „Mulțumim lui Dumnezeu și de bine și de rău”.

Tot mulțumiri se cuvine a fi aduse și celor care, aici, pe Pământ, s-au ostenit să facă posibilă publicarea acestei cărți - domnul Ciprian Ogrăzeanu, director al Centrului Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, doamna Oana Petrică, director adjunct și responsabilă Colecției „Anotimpuri culturale” ajunsă acum la al șaselea volum, redactorilor de carte Mihaela Ciorcilă și Mirela Mihăilă, Ministerului Culturii și Patrimoniului Național, care a sprijinit financiar tipărirea ei. Iar cititorilor le doresc o lectură plăcută, agreabilă - în măsura în care o carte de critică, fie ea și folcloristică, poate crea astfel de stări - și, în orice caz, instructivă.

N. C.
Iunie 2011

I. Fundamente. Întemeietori. Recuperări

Mihai Pop în „Enzyklopädie des Märchens”

Prestigioasa „Enzyklopädie des Märchens”. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung („Enciclopedia poveștilor”. Dicționar istoric și comparativ al cercetării narațiunii), fondată de Kurt Ranke, cu sprijinul Academiei de Științe din Göttingen, conține, în volumul 10, fascicula 3 (2002), col. 1190-1193, sub semnătura lui Nicolae Constantinescu, articolul consacrat folcloristului român Mihai Pop, cu sublinierea, în acord cu profilul publicației, a contribuțiilor acestuia în domeniul prozei (narațiunilor) populare. Publicăm mai jos versiunea românească a textului pe baza căruia a fost redactat articolul de dicționar.

Pop, Mihai - n. Glod (Maramureș), 18.11.1907 - d. București 8.10.2000, etnolog și folclorist român.

Studii universitare la București (1925-28); licența în filologie (1929) cu o teză elaborată sub conducerea lui Ovid Densusianu. Stagii de specializare în filologia slavă la Universitățile din Praga, Varșovia, Cracovia, Bonn (1929-34), unde are ca profesori pe M. Murko, P. G. Bogatârev, I. Horak, M. Tille, R. Jakobson.

Doctor în filologie (1942) cu teza *Cuvinte compuse de origine veche slavă bisericească în vechea limbă română scrisă* (în limba cehă), lucrare elaborată sub îndrumarea științifică a Prof. M. Weingart și susținută, ulterior, cu Prof. I. Stanislav. Din 1963, docent în științe filologice al Universității din București.

Asistent la Catedra de Istoria Literaturii Române și Folclor (1936-39), conferențiar (1957-63), profesor (1963-75).

La Institutul de Folclor (mai târziu, Institutul de Etnografie și Folclor) din București, lucrează, mai întâi, în calitate de coordonator al activității științifice (1949-1954), apoi ca director adjunct științific (1954-1965) și, ulterior, ca director (1965-1974). Redactor-șef al „Revistei de Folclor” și al „Revistei de Etnografie și Folclor” (1964-1975).

În semn de recunoaștere a marilor sale merite în dezvoltarea gândirii etnologice și folcloristice moderne, **Pop** a fost ales Președinte

al Societății Internaționale de Etnologie și Folclor, vicepreședinte al Comitetului Național Român al Asociației Internaționale de Studii Sud-Est Europene, președinte al Societății Române de Antropologie Culturală (SACR); membru al ISFNR (International Society for Folk-Narrative Research) și al Center for Advanced Study in the Behavioural Science din Stanford (SUA), membru corespondent al Societății Austriece de Antropologie, membru în Comisia de Folclor a Comitetului Internațional de Slavistică, în Comisia de Folclor a Academiei Române și în organisme internaționale precum Consiliul Internațional de Folclor (IFMC) din cadrul UNESCO, Comitetul Executiv al Asociației Internaționale de Studii Semiotice, Comitetul Executiv al Centrului de Semiotică și Lingvistică din Urbino (Italia) etc. Profesor invitat la prestigioase universități din Europa (Marburg, 1973; Paris 10 Nanterre, 1978) și din SUA (Berkeley, 1974; Ann Arbor, 1975).

Premiul Internațional „J. G. Herder” (1967); Premiul Fundației „Ethnos” (România) pentru întreaga activitate (1995). Membru de onoare al Academiei Române (2000).

Participă la anchetele sociologice complexe organizate de Institutul Social Român condus de D. Gusti (1929-1936) la Drăguș (Făgăraș), Runcu (Gorj), Cornova (Basarabia), Dâmbovnic (Argeș) etc. Colaborator, tot din 1929, al „Arhivei de Folclor a Societății Compozitorilor Români”, inițiată de C. Brăiloiu. A condus, împreună cu Anton Golopenția, grupul de cercetări sociologice în Plasa Dâmbovnic, județul Argeș (1939) (vezi *Dâmbovnicul. O plasă din sudul județului Argeș*, „Sociologie românească” IV (1942), nr. 7-12, p. 413-429). Președinte de onoare al Societății Studențești de Etnografie și Folclor (1971), a organizat și condus anchetele de teren ale studenților, împreună cu tinerii cercetători ai Institutului, la Boișoara (Vâlcea), Sârbi (Maramureș), Voinești (Covasna) etc. În asociere cu acad. Alexandru Rosetti și acad. Tudor Vianu a coordonat activitatea Cercului de Poetică și Stilistică (1964-70) (vezi artic. *Perspective în cercetarea poetică a folclorului*, în vol. *Studii de poetică și stilistică*, București, 1966). Membru activ al Cercului de Folclor de la Universitatea din Timișoara. **P.** a impus, într-o perioadă dificilă, de dogmatism și restricții ideologice, o metodă de lucru și o viziune științifică nouă în studiile de folclor, creând, fără niciun dubiu, ceea ce se cheamă o **școală** în folcloristica românească.

Un loc important în studiile de folclor ale lui **P.** îl ocupă narațiunile populare în versuri și în proză. Studiile lui privesc particu-

laritățile naționale ale repertoriului epic din arii de interferențe culturale (*Elemente comune și trăsături naționale proprii în poezia epică din zona Carpaților*, „Analele Universității București”, seria Științe Sociale-Filologie, 13 (1964), 15-21; vezi și *Éléments communes et traits nationaux spécifiques de la poésie épique de la zone des Carpates*, „VIII-ème Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques”, Moskva, 1964;), dimensiunea istorică a narațiunilor populare (*Caractere naționale și stratificări istorice în stilul basmelor populare*, „REF” 10 (1965), nr. 1, 3-11; vezi și *Caractères nationaux et historiques dans le style des contes populaires*, „Laogr.” 22 1965, 381-90; cf. și versiunea germană, *Nationaler Charakter und hist. Schichtungen im Stil der Volksmärchen*, în Karlinger, F. (ed.): *Wege der Märchenforschung*. Darmstadt 1973, 394-407). **P.** se ocupă, în continuarea cercetării morfologice a lui V. I. Propp, de studierea structurii basmelor (*Metode noi în cercetarea structurii basmelor*, „Folclor literar” I, Timișoara, 1967-12; vezi și *Aspects actuels des recherches sur la structure des contes*, „Fabula” 9 Band, Heft 1-3; Berlin, 1967, 70-7; cf. și Karlinger, F. (ed.), *op. cit.*, p. 429-439; de asemenea, *Die Funktion der Anfangs- und Schlussformeln im rumanischen Märchen*, „Volksüberlieferung”. Festschrift für Kurt Ranke..., Göttingen, Verlag Otto Schwartz et co., 1968, p. 321-6), scoțând în evidență caracterul formalizat al creațiilor orale (vezi *Der formelhafte Charakter der Volksdichtung*, „Deutsches Jahrbuch für Volkskunde”, Akademie-Verlag, Band 14, Teil I, 1968, p. 1-15). **P.** combină cercetarea morfologică cu perspectiva semiotică și cu pragmatica, considerând „faptul folcloric ca act de comunicare” (vezi *Le fait folklorique, acte de communication*, „Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae”, Budapesta, Tomus 19 (1970), p. 319-32) și pune accent pe actul performativ, pe *producerea textului* (vezi de ex. Miorița. *Performarea, receptarea și reperformarea variantelor*, „Folclor literar”, Timișoara, vol. V, 1983, p. 7-22; *Performarea și receptarea povestirilor*, „Memoriile Comisiei de Folclor” I (1987), Editura Academiei, 1990, p. 9-14). **P.** este preocupat de aspectul contemporan al narațiunilor populare, de raporturile dintre vechile credințe mitologice și povestirile personale (*Câteva considerații în legătură cu legendele*, în vol. *Folclor din Țara Loviștei*, Râmnicu Vâlcea, 1970, p. 155-170) și de modul în care evenimentul istoric real a fost consemnat de documentul scris și de tradiția orală (*Le chant de colportage dans le folklore roumaine*, „Lidova tradice”, Praga, 1971, p. 189-197). **P.** a studiat în profunzime și marile mituri

folclorice românești, *Miorița, Meșterul Manole și mitul mării treceri* (vezi *Le mythe du 'Grand voyage' dans les chants des cérémonies funèbres roumains*, în vol. *To honor Roman Jakobson. Essays on the occasion of his 70th birthday*, The Hague-Paris, Mouton, 1967, p. 1602-1609).

(„Adevărul literar și artistic”, nr. 644, 26 noiembrie 2002, p. 13)

Școala folcloristică Mihai Pop

Așa cum este îndeobște acceptat, tripticul B. P. Hasdeu - Ovid Densusianu - D. Caracostea constituie adevărata coloană vertebrală a științei românești a folclorului. Meritele de întemeietor ale celui dintâi, de deschizător de drumuri ale celui de-al doilea, de făuritor al instrumentelor de lucru, ale celui de-al treilea, prin care, de fapt, se validează existența unei discipline științifice, au fost puse în lumină atât în sintezele de istorie a folcloristicii românești¹, cât și în studiile sau materialele speciale consacrate fiecăruia dintre aceștia². În urma fiecăruia s-a constituit o direcție sau o școală folcloristică și, cu cât rădăcinile au fost mai adânci, cu atât rămurișul a fost mai bogat, încât nu e nimic exagerat în a considera, de exemplu, că Mircea Eliade, cu studiile sale de folclor, se revendică din enciclopedismul lui Hasdeu, sau că Ovidiu Bârlea urmează, în egală

¹ Vezi Gheorghe Vrabie, *Folcloristica română*, EPL, 1968; Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, Editura Enciclopedică Română, 1974.

² Vezi, cu titlu de exemplu, I. C. Chițimia, *B. P. Hasdeu și problemele folclorului*, în vol. *Folcloriști și folcloristică românească*, Editura Academiei, 1968; Ovidiu Bârlea, *B. P. Hasdeu și folclorul*, în I. Mușlea - O. Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Editura Minerva, 1970; Marin Bucur, *Ovid Densusianu*, Editura Tineretului, 1967; Ovidiu Bârlea, *Prefața la D. Caracostea, Poezia tradițională română. Balada poporană și doina*, Ediție critică de D. Sandru. Prefața de O. B., 2 vol., EPL, 1969 etc. Mult după ce acest articol fusese redactat și prezentat sub forma unei comunicări în cadrul sesiunii științifice a Comisiei de Folclor a Academiei Române din 1996, constat cu bucurie apariția unei ample studii recuperator datorat tinerei cercetătoare Ioana Bot, *D. Caracostea, între folclor și antropologie*, AAF, XV-XVII (1994-1996), Editura Academiei Române, 1997, p. 203-244; de asemenea, Ioana Bot, *De la „personalitate” la „caracter”. Evoluția ideilor literare ale lui D. Caracostea. O perspectivă diacronică. Argumente și alegorii*, Societatea de Științe Filologice din România, „Limbă și literatură”, Anul XLII, Vol. I, 1997, p. 77-85.

măsură, direcția Densusianu și direcția Caracostea. Ar trebui, pentru ca tabloul devenirii științei românești a folclorului, până la jumătatea secolului XX, să fie complet, să amintim un al patrulea pilon de susținere reprezentat de „Școala Sociologică de la București”, prin cercetători de primă mărime precum Henri H. Stahl, Traian Herseni, Al. Dima și, mai ales, pentru domeniul etnomuzicologiei și metodologiei culegerii de folclor, Constantin Brăiloiu. Să notăm, de asemenea, că toți cei menționați mai înainte au avut și calitatea de dascăli, de profesori, primii trei la Universitatea din București, al patrulea la Conservatorul de Muzică din Capitala României, adunându-și ca atare discipolii dintre studenții care le-au urmat, cu fidelitate, cursurile și seminarele. De altfel, cu B. P. Hasdeu începe chiar predarea folclorului la Universitate, unde ține, în anul universitar 1892/93, *Prelegeri de etnopsihologie*, precizând, de la început obiectul etnopsihologiei care „se ocupă cu moravurile, literatura și arta unui popor”, prin care înțelegem, fără îndoială, folclorul, iar în 1893/94 un *curs de filologie comparată* care poate fi socotit un prim compendiu de literatură populară, în care se ocupă de „Subdiviziunile literaturii bărbătești”, în special de strigături și strigarea peste sat („Alimori”), de hore, de „danțul (poporan) și etimologia lui”, de „doine”, de „colinde” etc. La rândul său, Ovid Densusianu statornicea, în bine-cunoscutul curs de deschidere *Folclorul - cum trebuie înțeles*, rostit la Facultatea de Litere a Universității din București pe data de 9 noiembrie 1909, adică acum aproape 100 de ani, cadrele disciplinei folclorului, țelurile și metodele cercetării, atrăgând atenția asupra dinamicii folclorului, asupra naturii vii a acestuia, amintind celor care, la vremea respectivă, uitaseră sau nu voiau să vadă acest lucru, că „cineva nu trăiește numai din ce moștenește, ci și din ce adaugă pe fiecare zi în sufletul lui, și că aceasta este mai ales partea care merită să fie explorată”.

Pe un făgaș apropiat merge și D. Caracostea care, la rândul său, depășește fragmentarismul, atomismul cercetărilor anterioare („baladele nu sunt aspecte izolate”) și subliniază importanța relației interpret-receptor („public”), de fapt a *contextului situațional* în care are loc comunicarea, performarea, acesta condiționând funcția și semnificația mesajului ca atare: „Astfel se definește sensul fiecărei plâsmuirii, precum și configurația totală văzută funcțional, potrivit mentalității poporane”³. Reluată într-un alt loc, ideea capătă

³ *Idem.*

mai multă consistență și pondere: „A vedea funcțional plăsmuirile poporane înseamnă a le integra în viața comunității așa încât, dincolo de orice plăsmuire, să poți intui rostul ei condiționat de vârstă și sex, situație socială, poziție față de spațiul care modelează optica, față de ritmul anotimpurilor legat de cel al sărbătorilor păstrătoare a[le] străvechilor viziuni mitice etc.”.

Deși situați filosofic și teoretic pe poziții diferite, D. Caracostea și C. Brăiloiu se întâlnesc sub aspectul tratării funcționale a faptelor de folclor, al raportării lor la mediul social care le-a dat naștere, le păstrează și le perpetuează.

În continuarea acestor filoane atât de productive se înscrie întreaga activitate a prof. Mihai Pop, creatorul, *spiritus rector* al școlii românești contemporane de folcloristică și etnologie.

Cele două volume de *Folclor românesc* pregătite pentru tipar de Alexandru Dobre împreună cu semnatarul acestor rânduri și apărute, în 1998, la Editura „Grai și Suflet-Cultura Națională” condusă de Ioan Șerb (trecut și el, între timp, în lumea umbrelor) urmau să fie înfățișate autorului lor, **Profesorul Mihai Pop**, ca un omagiu cu ocazia celei de a 90-a aniversări a zilei sale de naștere (18 noiembrie 1907), în toamna anului 1997. Dintr-o sumă de motive, despre care nu are rost să discutăm aici, cartea n-a apărut la ceasul cuvenit, dar, prin voia Domnului, patriarhul de atunci al folcloristicii românești a putut să vadă, la 90 + 1 de ani, strâns între copertile celor două volume masive (peste 700 de pagini) rodul muncii sale științifice de o viață.

Nu e nicio exagerare să spunem, după ce urmărim, fie și în liniile ei cele mai generale, biografia sa intelectuală și științifică (asistent al profesorului D. Caracostea, în anii 1936-1939, scos din Universitate, în urma „reformei” din 1948, a revenit în învățământul superior, fiind între 1957-1963, conferențiar, din 1963 până la pensionare, 1975, profesor, șef de catedră, profesor consultant la Catedra de Etnologie și Folclor a Facultății de Litere, și, din 1954 până în 1965, director adjunct științific, iar din 1965 până în 1974, director al Institutului de Etnografie și Folclor al Academiei Române), că folcloristica românească din ultima jumătate de secol a stat sub semnul autorității științifice a Profesorului Mihai Pop.

Toate marile proiecte ale Institutului de Etnografie și Folclor (bibliografia, *corpus*-ul, „Colecția Națională de Folclor”) poartă girul său, după cum fixarea folclorului și a etnologiei în curriculum

facultăților filologice din întreaga țară datorează enorm prestigiului său profesional și științific.

Profesorul Mihai Pop nu a fost, cum au încercat să impună ideea neprietenii Domniei-Sale (există și din aceștia, deși e greu de imaginat cum poate cineva să nu-l iubească pe **Profesor!**), un „risipitor”, un „tip oral”, un „savant fără operă”. Dimpotrivă, el a lăsat urme vizibile în știința românească a folclorului, atât prin generațiile de folcloriști și etnologi pe care i-a pregătit ca dascăl, ca îndrumător de lucrări de licență și conducător de doctorat (cineva mai harnic decât noi ar trebui să întocmească o listă a tezelor de doctorat conduse de Mihai Pop și să publice referatele sale, adesea, cum ne-am convins și la cele mai recente participări ale sale la susținerea unor lucrări de doctorat conduse de el, superbe metatexte care depășeau, prin profunzime și subtilitate, tezele înseși!), prin proiectele pe care le-a pus în lucru la IEF, și nu mai puțin prin ceea ce a scris și a publicat în cei peste 60 de ani de activitate științifică, dacă socotim ca bornă de început studiul *Contribuții la studiul limbilor speciale din Cornova: păsăreasca* apărut în „Arhiva pentru știința și reforma socială”, X (1932) (republicat în *Folclor românesc*, 1998, vol. II, p. 5-9).

Pregătind pentru tipar, împreună cu dr. Alexandru Dobre, cele două volume, am parcurs, de mai multe ori, texte care îmi erau bine cunoscute, pe care le citisem cu toată atenția la vremea când au fost publicate, pe care le auzisem, în versiunea lor orală, la cursurile Profesorului sau la întâlnirile științifice la care am luat parte împreună. Ei bine, impresia pe care mi-au lăsat-o, după fiecare dintre acele lecturi plicticoase necesitate de corectură, a fost una de propețime, de noutate, de vigoare, pe care, s-o spunem cu toată sinceritatea, nu o au alte scrieri de folclor contemporane cu acestea. „Noutatea, claritatea și profunzimea” pe care le scoteam în evidență la o altă sărbătorire a Profesorului rămân calități de netăgăduit ale unei opere științifice care pare a fi devansat timpul, proiectându-se mai mult către viitor. Am adesea senzația, când citesc studii de ultimă oră din folcloristica americană sau europeană, că unele idei îmi sunt foarte familiare și constat că le-am întâlnit la Mihai Pop. Nu vreau, desigur, să fac din dascălul meu de folclor un înaintemer-gător în sens protocronist, ci doar să subliniez extraordinara sa capacitate de a fi „la zi” cu ceea ce se întâmpla în folcloristica, etnologia și antropologia mondială, de a selecta și de a urma direcțiile

cele mai fertile, de a adapta la specificul folclorului românesc cele mai noi orientări și tendințe din științele umaniste și sociale, la aceasta servindu-i nu numai inteligența scăpărătoare, dar și formația sa de lingvist și practica de sociolog, două puncte de sprijin extrem de solide pentru un cercetător al culturii populare.

Fără să strălucească prin artificii retorice sau stilistice, discursul său științific se impune printr-o rigoare excepțională, prin ascuțimea gândului, prin „dicțiunea clară” a ideilor. Cuvântarea sa la primul congres de etnologie europeană care a avut loc la Paris în 1973 - *Probleme generale ale etnologiei europene* (retipărită, în limba franceză, în *Folclor românesc* vol. I, p. 266-283) își păstrează, după 25 de ani, inalterată actualitatea. Reluate în studiul *Romulus Vuia - etnograf* (1975) (în *op. cit.*, vol. I, p. 284-305) opiniile sale despre obiectul cercetării („culturile negramaticalizate”, adică „acea parte a culturii societății preindustriale și a societății industriale care n-a ajuns la cunoașterea teoretică a codurilor întrebuintate în diferitele limbaje prin care ele se exprimă”, fără a le fi elaborat, deci, „gramaticile”, „cu toate că aceste gramatici există și sunt folosite cu multă consecvență”) și menirea etnologiei („Etnologia în ansamblul ei și fiecare disciplină subiacentă, folosind procedee proprii de investigare caută să determine codul de comunicare al fiecărui limbaj, gramatica lui, strategia pe care o folosește pe diferite planuri de realizare a mesajului - planul social, ceremonial, tehnic, artistic, cotidian etc. Ea trebuie să țină seama nu numai de sincretismul de limbaje, ci și de sincretismul de planuri ce exprimă un sincretism ideologic. Și trebuie să studieze nu numai faptele ca atare, ci și dinamica raporturilor lor în ansamblul macrosistemelor, mutațiile în raport cu schimbările de funcție”, *Idem*, p. 291-2) pot fi citate azi, ca și mâine, fără ezitare.

Fiind, adesea, cu un pas înaintea vremii lui, Mihai Pop a fost tratat cu o oarecare rețineră, dacă nu chiar cu ostilitate de către colegii săi de generație (să ne amintim că Ovidiu Bârlea nu ezita să-l răstignească, într-un subsol de pagină, în *Istoria folcloristicii românești*, 1974, pentru proiectele sale poate prea îndrăznețe și de aceea nerealizate într-un timp dat, iar Petru Caraman îl vitriola în scrisori particulare, devenite prea curând publice, în timp ce Mihai Pop, la cursurile din anii 1960-64, când numele folcloristului ieșean nu putea fi rostit în public fără a fi chestionat pentru aceasta, ne vorbea, ca un adevărat Domn, cu un infinit respect despre Profesorul - simțeam majuscula! - Petru Caraman). Poate că respingerea,

ignorarea sau acceptarea doar politicoasă, de către colegii de generație, a ideilor sale înnoitoare va fi avut, ca efect pozitiv, faptul că în jurul Profesorului Mihai Pop s-au grupat mai ales cei tineri, fie la Cercul de Poetică și Stilistică girat de Domnia-Sa împreună cu alți doi mari profesori ai vremii, academicienii Alexandru Rosetti și Tudor Vianu, fie la Cercul de Folclor de la Facultatea de Limba și Literatura Română, condus de profesor împreună cu mai tinerii săi colaboratori, Pavel Ruxăndoiu și Nicolae Constantinescu, fie la Cercul de Folclor al Facultății de Filologie din Timișoara, unde se adunau anual, la celebrele colocvii organizate de regretații profesori Eugen Todoran și Vasile Tudor Crețu, reprezentanții noii generații de folcloriști din România, fie - nu mai puțin important - în cercetările studențești de teren de la Boișoara (Vâlcea), Sârbi (Maramureș), Voinești (Covasna) și multe altele. Din emulația acestor întâlniri și dezbateri s-a cristalizat o direcție, o „școală folcloristică” Mihai Pop, cum o numesc, pe bună dreptate, fideli săi de la Râmnicu Vâlcea, dr. Gheorghe Deaconu și dr. Ioan St. Lazăr, realizatorii volumului omagial purtând chiar acest titlu.

Rămâne doar ca această școală să confirme și să ducă mai departe învățăturile magistrului, creatorului ei. Oricum, cu aceste două volume în față și cu celelalte cărți publicate de Profesor în minte, putem spune, reluând, cu sfială, o celebră formulă, că „pe cât se poate omeneste prevedea” folcloristica românească va începe secolul al XXI-lea sub auspiciile gândirii și operei Profesorului Mihai Pop.

(În *Școala Mihai Pop II*. Volum dedicat Profesorului Mihai Pop la centenarul nașterii. Antologie de texte îngrijită de Ioan St. Lazăr. Editura Patrimoniul, Râmnicu Vâlcea, 2007, p. 8-13)

Mihai Pop - arhitectura operei

I. Idei fondatoare și zgură ideologică

Prejudecata cu privire la contribuția științifică a Profesorului Mihai Pop, pe care el însuși a întreținut-o cu bună știință (îmi aduc aminte că, ori de câte ori îl întrebam ce mai scrie, ce a mai publicat, Profesorul îmi răspundea invariabil, cu un surâs malițios: „Ce să mai scriu, dragă, eu abia am timp să citesc ce scrieți voi!”), a fost aceea că a scris puțin, că nu are operă, că e un tip oral, că se risipește în lungi discuții pe care nu se grăbea să le treacă pe hârtie. Dacă ar fi rămas la nivelul circulației orale, părerea s-ar fi risipit în vânt sau s-ar fi pietrificat în vreo istorisire biografică cu sau fără haz, ca multe alte „amintiri istorice” despre personalități ale timpului. Dar ea a fost „ajutată” să se impună în conștiința publică, prin mențiunile, puține, din *Istoria folcloristicii românești* de Ovidiu Bârlea, din 1974, în care numele lui Mihai Pop apare, mai întâi, în calitate de autor al unui „Cuvânt înainte” la Ion Bârlea, *Literatură populară din Maramureș*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Iordan Datcu, 1968¹, apoi în calitate de îndrumător al colectivului care a realizat cercetarea și volumul *Folclor din Țara Loviștei* (1970), citat, alături de publicația „Folclor literar” de la Timișoara, ca exemple de „încalcări flagrante” ale normelor de publicare a materialelor folclorice de către „așa-zisele cercuri științifice” și, pe aceeași pagină, la capitolașul consacrat studierii folclorului în învățământul superior: „În universități, folcloristica este susținută în această perioadă de o echipă de renume care va da la lumină opere fundamentale, mai cu seamă că unii predau folclor de mai bine de două decenii”². Aici, în dreptul cuvântului „fundamentale”, o notă de subsol în care se scrie: „În broșura *Gottfried-von-Herder Preiss 1967* publicată de Stiftung F. V. S. zu Hamburg se afirmă că prof. M. Pop ar fi publicat [și urmează textul în germană, tradus de noi] «o impunătoare operă literară formată din 19 cărți fundamentale apărute între 1932 și 1966. Acestea se ordonează în cinci grupe tematice. În urma cercetărilor

¹ Vezi Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974, p. 430.

² *Idem*, p. 576.

de teren din 1958, au fost abordate problemele limbii populare, ale artei populare și ale obiceiurilor populare, iar din 1955 a apărut o grupă paralelă de lucrări metodice și o a treia, din 1959, care s-a concentrat asupra fenomenelor actuale ale folclorului românesc. Premiul nostru și-a dezvoltat cercetările pe o astfel de bază solidă și largă în sensul metodei comparative în cadrul unei a patra grupe de cărți despre muzica populară românească, despre jocurile populare și obiceiurile din țara sa, confruntându-le cu lucrări similare ale altor popoare - pentru ca în sfârșit să realizeze în nu mai puțin de cinci comunicări din 1966 o prezentare a structurii generale a epicii populare balcanice și, prin aceasta, a celei din Europa Centrală (p. 19)»”.

Reproducerea, în limba germană, a textului prin care se susținea atribuirea Premiului I. G. Herder lui Mihai Pop, în 1967, avea o evidentă intenție minimalizatoare, dacă nu denigratoare, datele raportului fiind puse, prin formularea echivocă („se afirmă... că ar fi publicat”), sub semnul întrebării. Decernarea Premiului Herder celui care era, totuși, la vremea respectivă, directorul Institutului de Etnografie și Folclor din București, redactorul șef al publicației „Revista de Etnografie și Folclor”, profesor titular la Universitatea din București nu era un simplu act de curtoazie din partea nemților, ci, mai degrabă, un gest de apreciere și de deschidere către valorile culturii românești.

De altfel, în chiar biografia spirituală a lui Mihai Pop, sfârșitul anilor '60 marchează o schimbare de orientare, de atitudine, de paradigmă, care nu poate fi separată de schimbările din climatul ideologic al vremii.

Revenirea sa în viața științifică s-a produs în 1949, odată cu înființarea Institutului de Folclor, al cărui coordonator științific a fost de la bun început. Ca autor de studii de specialitate a „redebutat” (dacă se poate spune așa) în 1956, când publică, în primul număr al „Revistei de Folclor”, studiul programatic *Problemele și perspectivele folcloristicii noastre*³.

Am evocat, pe baza mărturiilor unor părtași activi și reconstituirilor de arhivă, începuturile Institutului de Folclor și ale „Revistei de Folclor”⁴ arătând cum, odată cu schimbările impuse în viața

³ Vezi Mihai Pop, *Problemele și perspectivele folcloristicii noastre*, în „Revista de folclor”, anul I, nr. 1-2, 1956, p. 9-35 (republicat în Mihai Pop, *Folclor românesc*, vol. I. *Teorie și metodă*. Ediție îngrijită de Nicolae Constantinescu și Alexandru Dobre, Editura „Grai și Suflet - Cultura Națională”, București, 1998, p. 1-32).

⁴ Vezi Nicolae Constantinescu, *Publicațiile de specialitate - vectori disciplinari*, în „CERC” (Cercetări Etnologice Românești Contemporane), vol. I, nr. 1, Iarna 2005, p. 6-16.

societății și a culturii românești, după încheierea celui de-Al Doilea Război Mondial, cercetarea culturii populare traversează momente dificile, edificiile înălțate cu multă trudă de ctitorii disciplinelor etnologice de la noi aflându-se într-un pericol iminent. Momentul este evocat cu febrilitate de cei care l-au trăit: „După anii celui de-Al Doilea Război Mondial și după grabnica și tot mai silnica instaurare, în anii 1945-1948, a regimului comunist în România, s-a produs implicit și noua... orientare «culturală», cu transformarea instituțională, radicală, sub semnul «învățăturii» marxist-leninist-staliniste. Academia Română, cu întreaga ei tradiție «burgheză», a fost practic desființată și reinstaurată peste noapte, în anul 1948, drept Academia RPR! Soarta cercetării folclorice, cercetare dorită și ca orientare a înseși culturii populare, s-a întâmplat să evolueze (de fapt, în chip necesar) în orbita nemijlocită a «frontului ideologic revoluționar». Așa se face că însăși întemeierea Institutului de Folclor s-a produs, de fapt, *nu* sub auspiciile și sub aripa *noii* Academii, ca în cazul atâtor alte institute, ci sub directa oblăduire a Ministerului Artelor și Informațiilor (mai apoi Ministerul Culturii etc....)”⁵.

Un „actor social” important în epocă reface în detaliu „circumstanțele și faptele esențiale care au determinat totuși *reactualizarea*, în noile condiții social-politice, a cercetărilor dedicate creației populare în ansamblul ei, a folcloristicii și etnografiei, în special”, adică înființarea, prin „Decretul Prezidial nr. 136 din 5 aprilie 1949”, a Institutului de Folclor, „ca persoană juridică sub controlul Ministerului Artelor și Informațiilor”⁶. Același martor reproduce, pe bază de documente, obiectivele și sarcinile noului institut („Culegerea și studierea folklorului”⁷; inițierea și formarea cadrelor de folkloriști; stimularea interesului pentru folclor; organizarea de coruri și fanfare populare, conferințe, echipe artistice populare, concursuri și manifestări populare; reproducerea cu mijloace tehnice adecvate a creației de folklor...”⁸), și hotărârea de aprobare a apariției „Revistei de Folclor”, „publicată de Institutul de Folclor din București” ca revistă a „tuturor folcloriștilor din RPR (=Republica Populară Română, pentru cititorii mai tineri) și nicidecum un «Buletin al Institutului»”⁹, precizare importantă și demnă de reținut.

⁵ Al. I. Amzulescu, „*Revista de etnografie și folclor*”, *periodic de specialitate al Academiei Române*, în „*Revista de etnografie și folclor*”, tom 41, nr. 1-2, 1996, p. 28.

⁶ Pavel Țugui, *Despre dezvoltarea folcloristicii și etnografiei românești în deceniul 1950-1960*, în „*Revista de etnografie și folclor*”, tom 39, nr. 3-4, 1994, p. 280.

⁷ Am păstrat „folklor”/„folclor”, cum s-a tipărit textul în „REF” și cum probabil era în documentul original.

⁸ Pavel Țugui, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 280.

⁹ Pavel Țugui, *Idem*, p. 283.

Articolul-program amintit mai înainte rămâne un jalon esențial în lansarea noilor cercetări de folclor în România postbelică. După ce reface, în linii generale, mersul folcloristicii în prima jumătate a veacului trecut, luând ca punct de pornire anul 1909 (se știe de ce), *Problemele și perspectivele folcloristicii noastre* fixează câteva repere teoretice ferme, evidențiind contribuțiile lui Ovid Densusianu, Béla Bartók, Constantin Brăiloiu, ale sociologilor etc., reliefând, după un „tipic” impus de retorica discursurilor politice ale vremii, și unele „neajunsuri”. Dar, spre deosebire de caracterul formal al „criticii” și „autocriticii” promovate de discursul proletcultist, Mihai Pop privește starea de moment a cercetării folcloristice românești cu un ochi critic și relevă exact carențele acesteia, cum ar fi persistența amatorismului, mai ales în culegerea textelor de literatură populară, care „continuă să se mărginească la simple notări după auz”, lipsa unei colaborări între specialiștii diferitelor domenii (literați, muzicologi), ceea ce impietează asupra cunoașterii „integrale a faptelor de folclor”, aplecarea încă precumpănitoare către folclorul tradițional, arhaic, în detrimentul folclorului viu, contemporan, a cărui cunoaștere ar duce la lămurirea „disputelor teoretice”, notează cu obiectivitate rămânerea în urmă a folcloristicii noastre cu „lucrările de mare cuprindere” care sunt corpus-ul folclorului românesc, catalogul tematic, bibliografia și atlasul folcloric care, „când nu sunt doar deziderate sau teme de discuție, se opresc în faza începuturilor ori sunt realizate de specialiști cu perseverență, numai pentru anumite genuri”¹⁰.

Următoarea secțiune a articolului-program e un mic tratat de folclor, ale cărui teze fundamentale vor reveni în studiile ulterioare ale Profesorului și, în măsura în care au fost înțelese și acceptate (căci ideile novatoare ale magistrului au întâmpinat, tacit sau explicit, și o oarecare rezistență), se vor regăsi în lucrările colaboratorilor săi de la Institut și de la Universitate.

În ultima sa parte, studiul insistă pe „perspective”, jalonând cu o remarcabilă clarviziune obiectivele majore ale acesteia: „*corpusul folclorului românesc, bibliografia folclorului, publicarea colecțiilor valoroase ce se află în manuscrise și republicarea materialului greu accesibil, catalogul tematic al prozei și poeziei epice, atlasul folcloric, istoria critică a folcloristicii românești* (subl. aut. în text)”¹¹.

¹⁰ Mihai Pop, *Problemele și perspectivele folcloristicii noastre* (1956), în *Folclor românesc* I (1998), p. 11-12.

¹¹ *Idem*, p. 20.

Simultan, folcloristul publică un număr de studii introductive, de comunicări științifice, note și recenzii din care se alcătuiește cuprinsul acestui al treilea volum din opera științifică a Profesorului Mihai Pop. Sunt câteva studii de-a dreptul înnoitoare, chiar dacă grevate de retorica vremii și de ingerințele ideologicului, alături de o serie de comunicări științifice, articole, cronici, note de lectură, necrologuri etc. În „Lista de lucrări”¹² sunt înregistrate, pentru perioada 1956-1969, 2 volume individuale și 2 contribuții într-un volum academic, 33 de „studii și articole”, 7 „cuvinte înainte, prefete, studii introductive”, 35 de „note, recenzii, referate...”, ceea ce face un total de 79 de contribuții, de întindere și de valoare diferite, e adevărat, dar care există, contrazicând (sau, poate, într-un anume sens, confirmând) aprecierea din *Istoria folcloristicii românești* (1974).

O reconstituire a climatului ideologic al vremii rezultată din scrutarea bibliografiei scrierilor de profil din anii imediat următori războiului și instaurării „regimului democrat-popular” relevă presiunea sub care s-au aflat folcloriștii și etnografi în acel „obsedant deceniu” când au fost obligați să facă unele concesii, de cele mai multe ori formale, în modul de abordare a problemelor sau de tratare a antecesorilor.

Dominante, în primele intervenții scrise ale lui Mihai Pop după revenirea sa în viața publică, sunt referirile la „folclorul nou” și la „mișcarea artistică de amatori”. Să ne amintim că între „sarcinile și obiectivele” noului Institut de Folclor se înscria și „organizarea de coruri și fanfare populare, conferințe, echipe artistice populare, concursuri și manifestări populare”¹³, așa că folcloristul scrie despre *Concursurile echipelor artistice de amatori*, „Revista de Folclor” (în continuare RF), anul I, nr. 1-2, 1956, p. 308-309 și despre *Dezbateri pe marginea concursului echipelor artistice de amatori*, RF, anul II, nr. 1-2, 1957, p. 201-202, promovează, fără entuziasm, volumele de „folclor nou” editate de colegi de-ai săi de la Institutul de Folclor sau de activiști de la Casa Centrală a Creației Populare¹⁴. Rememorând, într-un interviu, după câteva decenii, episodul, Mihai Pop dezvăluie ceea ce ar putea fi acum doar bănuț, aproximat, din ceea ce era, la vremea respectivă, un adevărat război al manipularilor reciproce: „Pe urmă, a doua, ca să zic așa, problemă care ni s-a

¹² *Folclor românesc* II (1998), p. 346-355.

¹³ Cf. Pavel Țugui, *op. cit.*, loc. cit., p. 280.

¹⁴ Vezi, de ex., *Cântecul nou*. Prefață la vol. *Cântece populare noi*, Antologie de Ligia Bârgu et al., Editura Muzicală, 1959, „Cuvânt înainte” la Ion Socol, *Cântecele țării*, EPL, 1962, și „Cuvânt introductiv” la Ion Meșoiu, *Folclor poetic nou*, 1965, p. 7-21.

pus atunci a fost dacă s-au făcut cântece noi, creații noi. Noi știam că se fac cântece noi populare, noi știam de la Brăiloiu că s-au făcut atâtea cântece în legătură cu primul război, și Tache Papahagi a publicat, se știa, nu? Deci, în mod firesc, era să fie cântece populare noi. Era o întreagă literatură, mai puțin de cântece, decât de strigături, dar care nu erau favorabile, fiindcă erau cântece țărănești împotriva colectivizării. Totuși, s-au găsit pe ici pe acolo, niște poeți populari care au făcut și cântece noi...”¹⁵. Unul dintre acești „poeți populari” a fost Ion Socol, un versificator destul de versat (întâmplător am fost colegi de facultate, i-a fost, deci, student lui Mihai Pop, dar, după absolvire, în 1964, i-am pierdut urma), pe care, în prefața pe care i-o scrie, Profesorul îl caracterizează foarte exact: „Totuși, volumul lui Ion Socol nu este o culegere de poezii populare, ci un volum de creații originale, de inspirație și factură populară. O culegere de folclor ar trebui să reproducă cu multă scrupulozitate științifică poeziile populare în forma în care au fost auzite și culese din popor. Ion Socol nu face acest lucru și nici nu pretinde a-l face. El mărturisește că a prelucrat materialul popular, trecând prin filtrul creației sale poeziile populare auzite, îmbinând mai multe variante pentru a da o variantă nouă care îi aparține, sau creând chiar pe idei pe care le-a întâlnit în popor și a dorit să le vadă larg răspândite, cântece noi în stil popular”¹⁶.

Textul cel mai amplu pe care îl publică Mihai Pop în această perioadă este prefața la antologia *Flori alese din poezia populară* (1960). Acest studiu de mari dimensiuni venea după o serie de prefețe și introduceri „de serviciu”, menționate mai sus. Antologia *Flori alese...* fusese îngrijită în redacție de Ioan Șerb, al cărui nume apare și în caseta tehnică a volumului ca „responsabil de carte”. Într-o evocare recentă a distinsului editor care a fost Ioan Șerb, colegul său de redacție de la Editura de Stat pentru Literatură și Artă (ESPLA), Tiberiu Avramescu, dă câteva amănunte care ne ajută să plasăm și antologia și prefața în climatul plin de turbulențe al vremii. „Îmi amintesc - scrie editorul - că volumul se întorsese de la cenzură cu o seamă de observații-sugestii, care de obicei erau obligatorii”, între care, referitoare la o altă antologie, dar valabile și pentru aceasta, observația că „în lucrare se face simțită lipsa unor bucăți literare care să abordeze problema alianței clasei muncitoare cu țărănimea

¹⁵ Mihai Pop, *Arhiva de folclor... la șura de fân*, în Zoltán Rostás, *Sala luminoasă. Primii monografiști ai Școlii gustiene*, Editura Paideia, 2003, p. 316.

¹⁶ Mihai Pop, „Cuvânt înainte” la Ion Socol, *Cântecele țării*, EPL, 1962.

muncitoare și rolul conducător al clasei muncitoare. [...] Lupta PCR și PMR contra exploatării și pentru construirea socialismului nu se reflectă în lucrare. În capitolul «colectivizarea» nu se aduc exemple din lupta pentru întărirea economico-organizatorică a GAC (gospodăriile agricole colective) și pentru întărirea proprietății obștești» etc. etc. (nota nr. 219 a Direcției Presei și Tipăriturilor din 23 aprilie 1960, cu o ștampilă amenințătoare în dreapta sus: *Confidențial*)”¹⁷. Pentru a răspunde „comandamentelor ideologice ale unei epoci de un tragic absurd, bântuită încă de fantoma proletcultismului agresiv” și pentru a salva apariția cărții, editorii, antologatorul și prefațatorul florilegiului din lirica populară românească din 1960 au trebuit să facă o serie de concesii, atât în ceea ce privește selecția textelor, mai ales în secțiunea consacrată „cântecului nou”, cât și în susținerea lui teoretică, în studiul introductiv. Așa se face că în paginile destinate acestuia din „Prefață” se găsesc o serie de lozinci pe care eu personal (eram studentul profesorului, în anul I, 1959/1960) nu l-am auzit să le fi rostit vreodată: „...cântecele muncitorești de luptă sunt făurite de pe o clară poziție de clasă și aduc în folclorul nostru o nouă concepție despre lume, suflu revoluționar”; „Printre temele majore, dragostea de patrie și recunoștința față de partidul conducător și îndrumător pe drumul făuririi socialismului ocupă un loc de frunte și capătă expresie în multiple și variate imagini de calitate nouă”; „Aceste imagini sunt doar câteva din mărturiile care vorbesc despre rolul conducător al partidului în făurirea vieții noi”; „În cântecele de astăzi, viața nouă în satele cu agricultură socialistă constituie una din temele principale”¹⁸.

Mai amuzantă, dacă nu ar fi, în esența ei, tristă, este soluția pe care o găsesc responsabili din Editură pentru a nu pune în pericol apariția antologiei: „Crezând că va trebui să renunțăm la tipărirea și acestui manuscris, l-am întrebat pe Ioan Șerb ce putem face, pentru că majoritatea temelor de actualitate solicitate nu prea erau abordate de către «rapsozii populari noi» și, prin urmare, nu aveam de unde prelua texte atât de imperios solicitate de tovarășii de la cenzură. Mi-a răspuns, cu calmul său proverbial, imperturbabil, că lucrurile se vor aranja oarecum; va merge la Institutul de Folclor - unde era întotdeauna bine primit -, va comunica temele solicitate și un «rap-sod popular nou», în trecere prin București, va crea, ca urmare a

¹⁷ Tiberiu Avramescu, *O viață închinată cărților și prieteniei*, în vol. Iordan Datcu, *Ioan Șerb. Poet. Editor. Folclorist*, Editura Universal Dalsi, 2007, p. 114.

¹⁸ Mihai Pop, „Prefață” la *Flori alese din poezia populară*, ESPLA, 1960, p. XLV-XLVI.

sugestiilor primite, după o scurtă meditație în căutarea inspirației, câteva cântece populare noi, care vor căpăta numere de ordine în arhiva Institutului și citarea lor va căpăta astfel un caracter științific indiscutabil”¹⁹.

Interesant este că, la mare distanță de momentul evocat de T. Avramescu și, desigur, independent de acesta, Mihai Pop însuși dă detalii despre modul de producere a cântecelor populare care ilustrează secțiunea VII din antologia din 1960, „Poezie lirică nouă”, textele de la nr. 646 la 763: „Și atunci, pe lângă Institutul de Folclor, având în vedere aceste manifestări culturale în care folclorul era implicat, s-a făcut o orchestră populară «Barbu Lăutaru»... și din partea cântăreților atunci a intrat în orchestra «Barbu Lăutaru» și a cântat cu orchestra «Barbu Lăutaru», Maria Lătărețu, care era o celebră cântăreață. Atunci Maria Lătărețu - *fiindcă se cereau cântece noi* (subl. mea - N.C.) - a făcut un cântec pentru pace, care se cheamă «Hora păcii» și care se cântă și acum”²⁰.

Dacă aceste două mărturii ne lămuresc, într-o oarecare măsură, în legătură cu fenomenul „cântecelor populare noi” și al „rapsozilor populari”, „cântăreți ai vieții noi” etc., reconstituirea climatului ideologic al vremii ne face să înțelegem prezența, chiar abundența, clișeele proletcultiste din textul prefațatorului și al îngrijitorului ediției²¹. Iordan Datcu, un cronicar atent și informat al vieții științifice, etnologice și folcloristice, românești, reface cu sagacitate ceva din atmosfera „sufocată de dogmatism” a epocii, în care se făceau auzite glasurile unor I. C. Gulianu, Ion Vlăduțiu, Ileana Vrancea, aceasta din urmă autoarea unui articol „de direcție”, *Cu privire la unele studii despre folclorul literar*, publicat în „Lupta de clasă”. Organ teoretic și politic al C.C. al P.C.R., nr. 2, 1959, în care veștejea, „cu mânie proletară”, cum se zicea la vremea aceea, pe toți cei care deviaseră, se abătuseră de la „linia partidului”, de la principiile învățaturii marxist-leniniste. Nu scapă vigilenței ideologului de serviciu de la „Lupta de clasă” nici Mihai Pop care, în „Revista de folclor” (1956, nr. 1), „nu era prea critic cu adepți ai «gândirismului» și «etnicismului mistic», precum D. Caracostea, Ion Diaconu și

¹⁹ Tiberiu Avramescu, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 114.

²⁰ Mihai Pop, *Arhiva de folclor... la sura de fân*, în Zoltán Rostás, *Sala luminoasă. Primii monografiști ai Școlii gustiene*, Editura Paideia, 2003, p. 316-317.

²¹ „Volumul de față este prima antologie care publică un bogat material folcloric nou. Cântecul popular nou - exprimând sentimentele populare față de evenimentele care au dus la schimbările din țara noastră pe drumul construirii socialismului - cântă iubirea de patrie, de partid, de munca liberă în uzine și gospodării colective etc.”, în „Notă asupra ediției”, semnată E.S.P.L.A, p. LIV.

Gh. Vrabie”²². În asemenea circumstanțe, cei vizați își pun „cenușă-n cap”; directorul Institutului, Sabin V. Drăgoi, și secretarul științific, Al. I. Amzulescu, trimit un amplu material, publicat în numărul următor al revistei „Lupta de clasă” (5, 1959) în care își asumă chiar mai multe greșeli decât cele depistate de Ileana Vrancea și își iau, conform retoricii vremii, angajamentul „să-și ridice neconținut nivelul ideologic, pentru a aduce în sectorul nostru de activitate o contribuție cât mai substanțială la cuceririle revoluției culturale din țara noastră”²³.

Nici Mihai Pop nu se sustrage (nu se putea sustrage) acestui „ritual de purificare”, încât în două studii din același an, 1959, pune în discuție problema „folclorului contemporan”²⁴. Dacă le citim astăzi, după aproape 50 de ani de la data când au fost scrise, ținând seama și de circumstanțele speciale care le vor fi influențat, fără îndoială, cele două studii nu dau, totuși, impresia de vetust, de depășit, de rămas în urmă. Mai mult, cred, conțin judecăți corecte, afirmații de bun simț, susținute cu argumente științifice, nu cu lozinci și citate din „documentele de partid și de stat” care dominau discursul științific (pseudoștiințific), puternic ideologizat al epocii. Prefața la *Flori alese...* (1960) nu poate fi scoasă din acest context.

Cu toate stridențele pe care un cititor tânăr le sesizează, astăzi, cu crispare („...cântecele muncitorești de luptă sunt făurite de pe o clară poziție de clasă și aduc în folclorul nostru o nouă concepție despre lume, suflu revoluționar”; în ele „încep să apară timid semnele unei noi conștiințe sociale”; cântecele noi „sunt mai directe, mai dinamice”, efect al funcției „mobilizatoare a cântecului de afirmare a vieții de astăzi, de luptă pentru înfăptuirea ei” etc.), prefața din 1960 era, la acel moment, cea mai bună introducere în studiul liricii populare românești și ea a figurat, ani buni, în bibliografia cursului de folclor pentru anul I la Universitate. Sintagmele „limbii de lemn” („poporul muncitor”, „clasele dominante”, „noua cultură socialistă”, „ritmul dezvoltării socialiste a culturii” - expresii culese din doar primele două pagini ale „Prefetei” - obligatorii, mai ales la

²² Cf. Iordan Datcu, *Etnografia și folcloristica în anii 1948-1958*, în vol. *Alte contribuții la etnologia românească*, Editura Universal Dalsi, 2005, p. 160; de aceeași perioadă se ocupă și Constantin Eretescu în studiul *Steaguri roșii pe ruine. Folcloristica românească în anii '50*, în vol. *Știma Apei. Studii de mitologie și folclor*, Editura Ethnologică, 2007, care notează că „Efectul pe care l-a produs apariția articolului (Ilenei Vrancea - n.n. - N.C.) în rândul folcloriștilor a fost dramatic și rapid” (p. 247).

²³ Cf. Iordan Datcu, *op. cit.*, loc. cit., p. 167.

²⁴ Mihai Pop, *Câteva observații privind cercetarea folclorului contemporan*, RF, anul IV, nr. 1-2, 1959, p. 57-66 și *Tradiție și înnoire în folclorul român contemporan*, „Analele Universității «C. I. Parhon»”, Seria Științe Sociale - Filologie, București, VIII (1959), nr. 15, p. 39-48, ambele în Mihai Pop, *Folclor românesc*, I, 1998, p. 55-75.

început, pentru a înșela vigilența Cenzurii) nu afectează ideile teoretice exprimate cu claritate. Autorul anticipează reproșul folcloriștilor profesioniști de a nu fi dat și componenta muzicală a textelor, considerând că o asemenea lucrare nu își avea, la vremea respectivă, publicul. Insistă pe calitatea cântecului liric de a fi „enciclopedia poetică nescrisă a vieții poporului muncitor”. Face o distincție necesară între speciile versificate integrate unor contexte ceremoniale și cele nelegate de obiceiuri, pe de o parte, între comunicarea lirică și cea narativă, epică, definind cântecul liric ca „un cântec pentru sine”. Explică, altfel decât se făcuse până atunci, caracterul colectiv, punându-l în legătură cu „tradiția”; aduce în discuție „arsenalul artistic tradițional” aflat la dispoziția creatorilor populari și face o conexiune subtilă între elementele „formalizate”, cum le va numi mai târziu, și utilizarea lor în procesul de creație în folclor; identifică fi-loanele lirice din poezia ocazională și subliniază că aceste elemente „formează stratul cel mai vechi al liricii noastre populare”, trasează linia de demarcație dintre epic și liric, propune o sistematică a sub-categoriilor liricii populare, pe criterii ferme, incontestabile (doina, cântecul tradițional - propriu-zis, cântecul modern, cântecul muncitoresc - cu o foarte fină sugereare, doar, a apropierei cântecului sătesc de cel orășenesc, cântecul nou), și o grupare tematică, preluată ca atare de cercetătorii de mai târziu. Cu toate accentele uneori prea apăsate asupra conținutului social al liricii populare românești, exemplele alese și comentariile care le însoțesc se pot cita și astăzi.

„Prefața” lui Mihai Pop la antologia *Flori alese din poezia populară* din 1960 (reluată în 1967) trebuie raportată și la stadiul cercetării liricii populare până în acel moment. Un studiu masiv, datorat lui Tache Papahagi²⁵, avea să apară, printr-o coincidență, în același an cu ediția a doua din *Flori alese...*, la aceeași editură și având ca redactor de carte pe același Ioan Șerb. Într-o scurtă notiță finală - „Epilog” - Tache Papahagi face câteva precizări importante: lucrarea a fost redactată în anii 1947-1948, prima ei parte fiind un curs universitar („prost litografiat” - notează autorul) ținut în acei ani. „Adaosurile explicative, documentare și bibliografice făcute după 1948, nu au modificat cu nimic osatura redactării încheiate în menționatul an”²⁶. Nu știm dacă Mihai Pop cunoștea cursul litografiat al fostului său profesor - întotdeauna când se referea la el îi zicea „Pro-

²⁵ Tache Papahagi, *Poezia lirică populară*, Editura pentru Literatură, 1967, 589 p. (redactor responsabil: Ioan Șerb).

²⁶ Tache Papahagi, *op. cit.*, p. 583.

fesorul”, ca și lui Caracostea sau lui Densusianu, uneori și „bătrânul Papahagi”, ceea ce indica o distanțare față de cel care făcuse studii de teren serioase chiar în Maramureșul natal și ale cărui lecții tânărul student le învățase bine. Dar în 1960 optica fostului student, cu specializări la Praga, Varșovia, Cracovia, Bonn (1929-1934)²⁷, unde îi audiasse sau îi citise pe M. Murko, P. Bogatârev, R. Jakobson, și cu importante stagii în campaniile sociologice ale Școlii Gusti, alături, în primul rând de C. Brăiloiu, se schimbaseră.

Ca atare, la nivelul discursului, sunt diferențe sesizabile între felul în care scria „bătrânul Papahagi” (n. 1892 - m. 1977) și fostul său student, trecut și el, în 1960, de 50 de ani, nu numai sub aspectul ignorării aproape totale a aspectului comparatist, care domină stufoasa cercetare a lui Papahagi, ci și sub aspectul unor poziții teoretice distincte, de la orientarea etnopsihologică a celui dintâi la o poziție sociologist-funcționalistă, la cel de-al doilea.

De notat că, reluat, după șapte ani, în ediția din 1967, textul „Prefeței” a suferit prea puțin modificări și nu neapărat în sensul eliminării sau dezicerii de formulele anului 1960. Cum se explică această „consecvență”, ca să zicem așa? Aici s-ar putea să fi intervenit „lenea la scris” proverbială a Profesorului sau alte proiecte care îl vor fi îndepărtat de studiul liricii populare, pentru că în respectivul interval de timp - 1960-1967 - Mihai Pop a contribuit la elaborarea volumul I din tratatul de *Istoria literaturii române*²⁸ din al cărui comitet de redacție, condus de acad. Al. Rosetti, în calitate de redactor responsabil, făcuse parte, alături de prof. univ. I. Pervain, ambii redactori responsabili adjuncți, secretar fiind conf. Al. Piru. Tratatul era elaborat sub îndrumarea unui „comitet general de coordonare” al cărui redactor șef era acad. G. Călinescu.

Intențiile, obiectivele acestei sinteze de istorie literară, prima de după „Eliberare”, sunt prezentate succint în „Prefață” unde, sub semnătura colectivă „Comitetul general de coordonare și Comitetul de redacție al volumului I”, se scrie: „Partea întâi a prezentului volum e consacrată folclorului, întrucât în țările românești, ca la mai toate popoarele, literatura populară este mai veche decât cea cultă, punctul de plecare și modelul ei permanent. Partea despre folclor conține o

²⁷ Mihai Pop, *Arhiva de folclor... la șura de fân*, în Zoltán Rostás, *Sala luminoasă. Primii monografiști ai Școlii gustiene*, Editura Paideia, 2003, p. 349: „În '28 m-am dus la Praga, și atunci am putut să profit și de lingvistica structurală, și de literatura rusă de specialitate care era acolo accesibilă - ceea ce la noi nu era -, și de folcloristica funcțională și așa mai departe...”

²⁸ *Istoria literaturii române. Folclorul. Literatura română în perioada feudală (1400-1780)*, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1964.

expunere istorică generală insistând îndeosebi asupra literaturii populare orale din perioada feudală, rămânând ca în volumele următoare ale tratatului să se reia în discuție piesele databile, la locul potrivit (ca de pildă folclorul nou de după 23 August 1944), în volumul al V-lea”²⁹.

În volumul I, Mihai Pop semnează, singur, capitolul „Vechi atestări istorice. Genuri și specii”, p. 11-16, și, în colaborare cu Dumitru Pop și Valeriu Ciobanu, cap. „Poezia obiceiurilor”, p. 16-67.

Din perspectiva cercetării folcloristice, mai interesante sunt mențiunile cu privire la „genurile și speciile” folclorului. Trebuie să ținem mereu seama de faptul că acest capitol de folclor se află în deschiderea unui tratat de *istoria literaturii române*, supervizat de G. Călinescu, autorul celebrei *Istorie a literaturii române de la origini până în prezent* (1941) și semnată, în încheierea secțiunii de literatură populară, al studiului *Arta literară în folclor*, în deschiderea căruia lansează un atac violent împotriva „funcționaliștilor” și „sincretiștilor”, care ar face „dificultăți tenace acelor care vor să guste literar poezia populară”. Constrângerilor ideologice, semnalate în comentariul nostru cu privire la „Prefața” de la *Flori alese...*, le iau locul, acum, unele constrângeri doctrinare, de doctrină literară sau de estetică a literarului. Niciunul dintre colaboratori la capitolul de „Folclor literar românesc” (Mihai Pop, Dumitru Pop, Valeriu Ciobanu, Gh. Vrabie, Ion Mușlea, V. Adăscăliței, Corneliu Bărbulescu, Adrian Fochi, Sabina Stroescu, Al. Amzulescu, I. C. Chițimia, Ovidiu Papadima, Emilia Comișel, P. Ruxăndoiu, M. Buga - în ordinea în care numele lor apar în cuprinsul respectivei secțiuni) nu ar fi îndrăznit să se „întreze” cu Academicianul G. Călinescu, dominator, imprevizibil, „iute la mânie”.

Cu toate acestea, fără să fie vorba, în niciun fel, de o frondă, de o opoziție față de „cuvântul de ordine” care aparținea inechivoc „divinului critic”, Mihai Pop tratează „genurile și speciile” literaturii populare de pe poziții folcloristice, încheind excursul introductiv astfel: „Creația populară fiind înfățișată în cadrul unui tratat de istorie literară, este natural ca accentul să cadă asupra valorii ei poetice. [...] Totuși, natura însăși a anumitor creații populare, și înainte de toate a poeziei cântate, care reprezintă o bună parte a poeziei noastre populare, cere ca în explicarea momentelor literare să atragem atenția și asupra caracterului sincretic, acolo unde cântecul, dansul sunt strâns legate de textul oral”.

²⁹ *Idem*, p. 7.

Capitolul despre „Poezia obiceiurilor”, scris în colaborare de Mihai Pop, Dumitru Pop și Valeriu Ciobanu, deschide o problemă de „paternitate” (dacă nu suntem, cumva, în fața unei probe de „creație plurală”!) asupra căreia nu îmi propun să mă opresc acum.

Anul 1964 a marcat, pentru folcloristica românească, mai multe izbânzi; alături de capitolul de „Folclor literar românesc”, comentat mai înainte, în același an văd lumina tiparului alte două lucrări fundamentale, datorate lui Adrian Fochi, *Miorița*, și lui Al. I. Amzulescu, *Balade populare românești*. 3 vol., EPL, 1964.

Dar pentru Mihai Pop, experiența colaborării la tratatul academic de *Istoria literaturii române* era un capitol încheiat. Doi ani mai târziu vedea lumina tiparului volumul *Studii de poetică și stilistică*, apărut sub îngrijirea unui Comitet de redacție alcătuit din Tudor Vianu (decedat în 1964), Acad. Prof. Al. Rosetti și Prof. Mihai Pop, Secretar - Sorin Alexandrescu, Editura pentru Literatură, 1966, care aduna, în cele 481 de pagini ale sale, studii și articole elaborate de membrii Cercului de Poetică și Stilistică adunați sub egida Centrului de Cercetări Fonetice și Dialectale al Academiei R.S.R. în colaborare cu Institutul de Etnografie și Folclor al aceleiași Academii. Semnează, alături de cele trei nume grele ale lingvisticii, esteticii literare și folcloristicii românești, tineri cercetători (doar Boris Cazacu [1919-1987 - n.r.] și G. Tohăneanu [1925-2008 - n.r.] făceau parte dintr-o generație intermediară, să zicem), universitari (Liliana Ionescu, Pavel Ruxăndoiu, Mihai Zamfir, Mihaela Mancaș, Virgil Nemoianu, Sorin Alexandrescu etc.) și cercetători (Radu Niculescu, Sanda Golopenția-Eretescu, Valeriu Rusu, Constantin Eretescu, Toma Pavel) dintre care unii au ales, în anii următori, calea exilului, făcând frumoase cariere științifice în țările de adopție.

Secțiunea „Folclor” se deschide cu studiul lui Mihai Pop, *Perspective în cercetarea poetică a folclorului*³⁰, contribuție teoretică de mare însemnătate în orientarea studiilor românești despre literatura orală. Este un text esențial care, alături de *Caracterul formalizat al creațiilor orale*³¹, apărut un an mai târziu, indică o schimbare limpede în discursul științific al creatorului de școală din folcloristica românească de după război, o orientare cu adevărat „nouă”, o deschidere către orizonturile europene (vest-europene) și americane via Moscova sau Petersburg, dacă avem în vedere descoperirea, de către

³⁰ *Studii de poetică și stilistică*, EPL, 1966, p. 41-47, republicat în Mihai Pop, *Folclor românesc*, I, 1998, p. 89-94.

³¹ „Secolul 20”. Revistă de literatură universală editată de Uniunea Scriitorilor din Republica Socialistă România, nr. 5, 1967, p. 155-161, republicat în Mihai Pop, *Folclor românesc*, I, 1998, p. 160-169.

occidentali, a „scrierii profetice” a lui Vladimir Propp, *Morfologia basmului* (1928), și a lingvisticii structurale, ale cărei principii fuseseră atrase în câmpul cercetării folclorului de către R. Jakobson și P. Bogatârev în studiul lor, de asemenea profund înnoitor, *Folclorul ca o formă particulară a creației* (1929). De fapt, autorii citați în articolul din 1966 sunt C. Brăiloiu cu *Le vers populaire roumain chanté* (1954), G. Călinescu cu *Arta literară în folclor* (1964), text „canonic” la vremea respectivă, Roman Jakobson cu *Lingvistică și poetică. Aprecieri retrospective și considerații de perspectivă*, tradus în românește în 1964, Ladislau Gáldi, cu *Esquisse d'une histoire de la versification roumaine*, 1964, și Cl. Lévi-Strauss cu *La structure des mythes din Anthropologie structurale*, 1958. În studiul din „Secolul 20” (1967), conținând o secțiune intitulată „Introducere în structuralism”, celor citați mai sus li se adaugă numele lui M. Bense, Klaus Baumgarten, A. B. Lord ș.a., iar în text se fac referiri la formalistii ruși (Trubețkoi, Jakobson și Bogatârev, N. A. Vesselovski, V. I. Propp), puțin cunoscuți la vremea respectivă la noi, dar față de care Mihai Pop își va arăta o constantă aderență³².

Cele două studii ale lui Mihai Pop, *Perspective în cercetarea poetică a folclorului* (1966) și *Caracterul formalizat al creațiilor orale* (1967), reprezintă o piatră de hotar în cercetarea folcloristică românească. Noua direcție a fost îmbrățișată cu entuziasm de tânăra generație de folcloriști care se revendică din „Școala Mihai Pop”, dar chiar și cei care nu-i împărtășeau ideile au acceptat provocarea și au încercat să țină pasul cu ele, să se „alinieze” la noile orientări care vizau o reintrare „în rândul lumii”, după lunga perioadă de izolare a celor peste două decenii de „democrație populară”, proletcultism, sovietizare etc.

În deceniile următoare, ajutat de excepționala sa longevitate și de o claritate a gândirii care nu l-a părăsit până în ultimii ani de viață, Profesorul a mai făcut câteva mișcări înnoitoare către semiotică, teoria comunicării, antropologie, contextualism, mișcări neostenative, dar sesizabile de oricine citește cu atenție scrierile lui, nici atât de puține cum susțin detractorii, nici prea multe, cum îi contrazic zeloșii săi apărători, dar - cu siguranță - pline de sens, rezistente, fructuoase. Volumul acesta, care se oprește înainte de anul 1970, vrea să fie un argument în acest sens și un omagiu postum adus Maestrului la centenarul nașterii sale.

(Prefață la Mihai Pop, *Folclor românesc*, vol. III. Ediție îngrijită și Notă asupra ediției de Nicolae Constantinescu, Adrian Stoicescu și Rodica Zane. Editura Universității din București, 2007, p. 7-21)

³² Vezi *Ce este literatura?* Antologie și prefață de Mihai Pop. Note și indici de Nicolae Iliescu și Nicolae Roșianu, Editura Univers, București, 1983.

Dimensiunea europeană a gândirii etnologice românești: D. Caracostea și P. Caraman

Că Academia Română a jucat un rol de prim rang în promovarea studiilor de folclor încă de la primele mijiri ale interesului conștient pentru această parte inalienabilă a spiritualității românești e un fapt de necontestat și demonstrat ca atare într-un important număr de studii mai vechi¹ și mai noi² consacrate problemei.

Că Academia Română, prin unii dintre cei mai prestigioși membri ai săi, a inițiat proiecte majore pentru cercetarea culturii populare (*corpus*-ul, bibliografii, tipologii, serii monografice etc.) constituie, de asemenea, o realitate bine cunoscută.

Că sub cupola Academiei au fost consacrate, prin încununarea cu premiile înaltului for științific, unele dintre cele mai valoroase lucrări în acest domeniu se poate susține simplu urmărind palmaresul premiilor academice din ultimii o sută și ceva de ani.

Ceea ce trebuie, poate, încă mai bine pus în valoare este caracterul de pionierat al multor idei teoretice formulate de academicienii-folcloriști în discursurile lor de recepție, ca și în scrieri pregătitoare sau subsecvente momentului primirii lor ca membri ai Academiei Române, pionierat care - fără a cădea în exagerări protocroniste - atestă limpede racordarea gândirii folcloristice

¹ Vezi I. Mușlea, *Academia Română și folclorul*, în „Anuarul Arhivei de Folclor” (AAF), I, 1932; Idem, *Bibliografia lucrărilor cu caracter folcloric și etnografic publicate de Academia Română*, AAF II, 1933; Ovidiu Bârlea, *Academia Română și cultura populară*, în „Revista de Etnografie și Folclor” (REF), nr. 5-6, 1966.

² Vezi Nicolae Constantinescu, *Folclorul în discursurile de recepție la Academie*, „Analele Universității București - Limba și literatura română”, (AUB), anul XIX, nr. 1, 1970; Alexandru Dobre, *Simion Florea Marian la Academia Română*, „Memoriile Secției de Științe Istorice”, seria IV, II (1972), Editura Academiei, 1979; Idem, *Alexandru Odobescu folclorist. Aspecte inedite*, REF, tomul 30, nr. 2, 1985; Idem, *Academia Română și folcloristica națională*, „Proverbium Dacoromania”, 2, Drobeta-Turnu Severin, 1987; Idem, *Academia Română, promotoare a valorificării tezaurului spiritual al poporului nostru*, „Memoriile Secției de Științe Filologice, Literatură și Arte”, Seria IV, VIII (1986), Editura Academiei, 1987; Idem, *Folcloriști la Academia Română: Artur Gorovei*, REF, tomul 37, nr. 3, 1992; Idem, *Constantin Brăiloiu la Academia Română*, în „REF”, tomul 39, nr. 3-4, 1994; Nicolae Constantinescu, *Elemente de teorie folcloristică în discursurile de recepție la Academia Română*, „Memoriile Secției de Științe Filologice, Literatură și Arte”, seria IV, tomul VIII, Editura Academiei, 1986.

românești la cele mai avansate orientări din folcloristica europeană pe care, uneori, le chiar anticipează.

Așa cum este îndeobște acceptat, tripticul B. P. Hasdeu - Ov. Densusianu - D. Caracostea constituie adevărata coloană vertebrală a științei românești a folclorului. Meritele de întemeietor ale celui dintâi, de deschizător de drumuri ale celui de-al doilea, de făuritor al instrumentelor de lucru, ale celui de-al treilea, prin care, de fapt, se validează existența unei discipline științifice, au fost puse în lumină atât în sintezele de istorie a folcloristicii românești³, cât și în studiile sau materialele speciale consacrate fiecăruia dintre aceștia⁴.

Am arătat, cu altă ocazie, cât de aproape au fost, ca mod de a gândi creația populară, folcloriștii și etnologii români din anii '30 ai acestui secol de școala funcționalistă, cum se regăsesc, în scrierile lui C. Brăiloiu, Al. Dima, D. Caracostea ideile formulate de R. Jakobson și P. Bogatârev în studiul lor fundamental, *Folclorul ca o formă specială a creației* (1929)⁵.

În ceea ce îl privește pe D. Caracostea, din stufosul său discurs de recepție, *Ion Bianu și problemele bibliografiei române*, rostit în ședința solemnă din 23 mai 1941, dar nepublicat în „Analele Academiei” la vremea respectivă, ci mult mai târziu, abia în 1982, după manuscrisul redactat și revizuit de autor în mai 1948⁶ reținem doar capitolul al VIII-lea referitor la corpusul baladei populare/poporane din care se degajă o parte a concepției sale despre folclor în general și despre problema clasificării/tipologiei acestuia în general.

Chiar dacă discursul de recepție nu a fost publicat la data zicerii sale, ideile conținute în acesta se identifică lesne în studii apărute

³ Vezi Gheorghe Vrabie, *Folcloristica română*, EPL, 1968; Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, Editura Enciclopedică Română, 1974.

⁴ Vezi, cu titlu de exemplu, I. C. Chițimia, B. P. Hasdeu și problemele folclorului, în vol. *Folcloriști și folcloristică românească*, Editura Academiei, 1968; Ovidiu Bârlea, B. P. Hasdeu și folclorul, în I. Mușlea - O. Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Editura Minerva, 1970; Marin Bucur, *Ovid Densusianu*, Editura Tineretului, 1967; Ovidiu Bârlea, *Prefața la D. Caracostea, Poezia tradițională română. Balada poporană și doina*, Ediție critică de D. Șandru. Prefața de O. B., 2 vol., EPL, 1969 etc. Mult după ce acest articol fusese redactat și prezentat sub forma unei comunicări în cadrul sesiunii științifice a Comisiei de Folclor a Academiei Române din 1996, constat cu bucurie apariția unei ample studii recuperator datorat tinerei cercetătoare Ioana Bot, D. Caracostea, între folclor și antropologie, AAF, XV-XVII (1994-1996), Editura Academiei Române, 1997, p. 203-244; de asemenea, Ioana Bot, *De la „personalitate” la „caracter”. Evoluția ideilor literare ale lui D. Caracostea. I O perspectivă diacronică. Argumente și alegorii*, în „Limba și literatură”, Societatea de Științe Filologice din România, Anul XLII, Vol. I, 1997, p. 77-85.

⁵ Vezi Nicolae Constantinescu, *Un deziderat al cercetării folcloristice actuale: redefinirea conceptelor*, „Memoriile Comisiei de Folclor”, tomul I (1987), Editura Academiei, 1990, p. 77-83.

⁶ Ovidiu Bârlea, *Prefața la D. Caracostea, Studii critice*. Ediție îngrijită, prefață, tabel cronologic și bibliografie de O. B., Editura Albatros, 1982, p. XII-XIII.

imediat după rostirea acestuia, precum *Ce ne este cântecul poporan* care a văzut lumina tiparului în octombrie 1941, dar care, cert, a fost elaborat cu mult înainte, poate în aceeași perioadă cu discursul de recepție, precum și în scrieri care premarg cu mult discursul propriu-zis.

Adoptând perspectiva organicistă („identificarea și rânduirea lor [a baladelor - n.n. N.C.] trebuie să le înfățișeze ca fețe multiple ale unei viziuni organice a lumii”⁷) Caracostea depășește fragmentarismul, atomismul cercetărilor anterioare („baladele nu sunt aspecte izolate”) și subliniază importanța relației interpret-receptor („public”), de fapt a *contextului situațional* în care are loc comunicarea, performarea, acesta condiționând funcția și semnificația mesajului ca atare: „Astfel se definește sensul fiecărei plăsmui, precum și configurația totală văzută funcțional, potrivit mentalității poporane”⁸. Reluată în studiul menționat mai sus, ideea capătă mai multă consistență și pondere: „A vedea funcțional plăsmuirile poporane înseamnă a le integra în viața comunității așa încât, dincolo de orice plăsmuire, să poți intui rostul ei condiționat de vârstă și sex, situație socială, poziție față spațiul care modelează optica, față de ritmul anotimpurilor legat de cel al sărbătorilor păstrătoare a[le] străvechilor viziuni mitice etc.”⁹

Nu știm cu certitudine dacă profesorul D. Caracostea avea știință, la data respectivă, direct, despre studiul menționat al lui R. Jakobson și P. Bogatârev, apărut într-un volum omagial, în limba germană, în Olanda¹⁰, dar este sigur că ideile studiului celor doi „pluteau”, cum se spune, în aerul vremii. Astfel, dicotomia saussureană *langue/parole*, pe care se întemeiază studiul sus-amintit răzbate evident din rândurile scrise în 1941 de academicianul de la București: „După cum *limba* prezintă aspecte constante, dar în același timp, în fiecare clipă a *vorbirii* noastre, este și o creațiune individuală mereu reînnoită în care apar tendințele de prefaceri viitoare, tot astfel și cântecul poporan. Cercetarea materialului nostru se cuvine deci să ție seamă deopotrivă și de *schema constantă*,

⁷ D. Caracostea, *Ion Bianu și problemele bibliografiei române*, în vol. *Studii critice*, p. 164.

⁸ *Idem*.

⁹ D. Caracostea, *Ce ne este cântecul poporan*, în „Revista Fundațiilor Regale”, VIII (1941), nr. 10; republicat în D. Caracostea, *Poezia tradițională română*, 1969, vol. II, p. 72-73.

¹⁰ R. Jakobson - P. Bogatârev, *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, „Verzaameling van Opstellen door. Oud-leerlings en Bevrinde Vangenooten” Donum Natalicium Schrijnen, 3, Nijmegen-Utrecht, 1929; trad. rom., *Folclorul ca formă specifică a creației*, în vol. *Ce este literatura? Școala formală rusă*. Antologie și prefață de Mihai Pop, Editura Univers, 1982, p. 462-472.

tradițională, dar și de *înnoirile individuale*”¹¹. Regăsim aici clar exprimat principiul de bază al diferenței dintre model și variante și dintre statutul creației populare în raport cu creația cultă, „de autor” formulat, în 1929, de Jakobson și Bogatârev în acești termeni: „Alături de actul de vorbire individual - *parole* după terminologia lui Ferdinand de Saussure - lingvistica modernă cunoaște și limba (*langue*), adică totalitatea deprinderilor însușite de o anumită colectivitate cu scopul de a asigura înțelegerea vorbirii. În cadrul acestui sistem tradițional al interacțiunilor verbale dintre oameni, vorbitorul poate introduce modificări de ordin individual; ele însă pot fi interpretate doar ca niște abateri individuale de la limbă (*langue*) și numai în raport cu aceasta. Modificările respective devin fapte de limbă (*langue*) numai după ce colectivitatea, ca purtător al acestei limbi (*langue*), le sancționează, însușindu-le ca elemente de uz general”¹².

Pornind de la premise izbitor de asemănătoare, discursul științific al profesorului de la București dezvoltă pe parcurs idei la fel de apropiate, mergând până la identitate cu cele ale lui Jakobson și Bogatârev. Se insistă, cum am menționat, asupra *funcționalității* cântecului poporan (creației folclorice, în general); chiar poezia lirică, „oricât de individuală ar părea, trebuie să fie privită funcțional”¹³. Chiar dacă, principal, Caracostea se separă de cei doi în ceea ce privește raportul artă/literatură populară („poporană”) - artă/literatură cultă, formula „între poezia poporană și cea cultă nu este deosebire de esență, ci numai de grad” opunându-se, într-un fel, considerării folclorului „ca formă specifică a creației”, savantul român anticipează, cu un deceniu și jumătate, similitudinile limbă-creație populară și relația individ-colectivitate, esențială pentru înțelegerea specificului poeziei folclorice: „Dar, după cum limba, tot așa și poezia nu este numai expresie individuală, ci și un bun social și, ca atare, condiționată de loc și îngrădită în timp. /.../ Privită sub *aspectul estetic viu*, poezia poporană e plăsmuire individuală și trebuie înțeleasă ca atare; privită ca *bun social* ea este dezvoltare, istorie și trebuie să fie lămurită ca atare”¹⁴.

¹¹ D. Caracostea, *Ce ne este cântecul poporan* [1941], loc. cit., p. 71.

¹² R. Jakobson - P. Bogatârev, op. cit., loc. cit, p. 462.

¹³ D. Caracostea, *Idem*, p. 71.

¹⁴ *Idem*, *Miorița în Moldova, Muntenia și Oltenia. Obiectiile D-lui Densusianu. Totalizări* [1924], în *Poezia tradițională română*, 1969, vol. I, p. 193.

Situarea comunicării de tip folcloric într-un context reprezintă o altă dimensiune majoră a modernității gândirii lui D. Caracostea. Performarea cântecului (epic, în cazul în speță) presupune existența celor doi factori inalienabili ai comunicării - emițătorul și recepătorul: „Balada însă, ca întreaga epică, nu poate fi concepută fără două elemente: cântărețul și publicul. Acesta impune cântărețului anumite limite din care nu poate să iasă, oricâtă putere de inventivitate ar avea”¹⁵. Este punctat cu precizie, aici, rolul colectivității, al „publicului” ca reprezentant al tradiției, în condiționarea interpretului, ca purtător al inovației, în termeni perfect omologabili celor din studiul amintit al lui R. Jakobson și P. Bogatârev. Capacitatea „publicului”, ascultătorilor de a limita inovația spre care ar fi tentat interpretul de balade sau de a-l „corecta” în anumite ocazii („Am cunoscut cazuri - scrie D. Caracostea - în care cântărețul era rectificat la petreceri, semnalându-se fragmente care nu plăceau”) reprezintă tocmai o formă de manifestare a ceea ce autorii menționați numesc *cenzura preventivă*: „...existența unei opere folclorice presupune existența unei colectivități care să și-o însușească și s-o sancționeze. În cercetarea folclorului trebuie să avem permanent în vedere *cenzura «preventivă» a colectivității* (subl. aut.)”¹⁶.

Să notăm aici că nici *Cours de linguistique generale* (Paris, 1916) de Ferdinand de Saussure, nici studiul *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens* (1929) n-au avut un ecou imediat în epocă, fiind „recuperate” ceva mai târziu, de orientarea structuralistă, în anii '50-'60 ai acestui secol, încât felul în care gândea D. Caracostea folclorul în anii '30-'40 indică o viziune de avangardă, o poziție de antemergător, de deschizător de drumuri în folcloristica timpului.

În favoarea dimensiunii europene a gândirii folcloristice/etnologice a lui D. Caracostea pledează și perspectiva din care sunt definite *tipurile* baladei poporane, „pornind de la situațiile cele mai elementare și urcându-se treptat la cele mai largi”. Avem aici, dacă nu un reflex direct, atunci o intuiție afină cu aceea a lui André Jolles din *Einfache Formen* (1930), savantul român intuind, ca și omologul său vest-european, transformările „formelor simple” din folclor în „forme dezvoltate” ale literaturii culte. Deși numele lui Jolles nu apare în scrierile lui Caracostea, sintagma *forme simple* și

¹⁵ Idem, *Ce ne este cântecul poporan* [1941], în *Poezia tradițională...*, 1969, vol. II, p. 71.

¹⁶ R. Jakobson - P. Bogatârev, *op. cit.*, *loc. cit.*

chiar denumirea unora dintre acestea apar explicit în text: „Un însemnat pas în investigațiile de folclor literar a fost ideea de a cerceta morfologia formelor simple: povestiri tradiționale, ceea ce germanii numesc *Sage*, legende, mituri, întâmplări memorabile, basme etc.”¹⁷. Mai mult, apărând poziția lui Bedier cu privire la variante ca „forme ireductibile”, Caracostea se apropie simțitor de punctul de vedere al lui A. Jolles care găsea că „limba are o capacitate inerentă de a transforma cuvintele în forme, în împrejurări precise. Acest proces este o activitate mentală (*Geistesbeschäftigung*); cuvintele se cristalizează în forme centrate în jurul unor câmpuri semantice (*Bedeutungsfeld*); un gen este transformat în altul nou, adesea mai complex, tip care corespunde ca înțeles cu un tip anterior”¹⁸. La rîndul său, savantul român punea problema în termeni tulburător de apropiați: „În studiul acestor forme simple... nu s-a luat de ajuns în considerație că, după cum limba nu este *ergon*, un *nunc stans*, ci energie, tot astfel și în formele simple trebuie să urmărim sâmburele creator în dezvoltarea lui”¹⁹. Și, într-un alt context: „Ca și limba, poezia poporană este energie creativă în sens de creativitate. De câte ori un cântăreț sau un povestitor zice o creațiune poporană, de atâtea ori este nu numai receptiv, purtător al unui bun tradițional, dar și plâsmuitor. În definiția poeziei poporane, aceasta este una din caracteristicile esențiale”²⁰.

Evident, în tentativa de a demonstra europenismul gândirii teoreticianului român nu putem face abstracție de fundalul epocii, de ideile acesteia care se regăsesc pregnant în scrierile lui D. Caracostea. Dacă putem doar să presupunem o cunoaștere directă a formalismului rus sau a Cercului lingvistic de la Praga, direcția *morfologică*, dominantă în lingvistica/stilistica/poetica europeană îi va fost desigur bine cunoscută profesorului bucureștean, care face trimiteri ample la studiile lui B. Croce și mai ales K. Vossler, inițiatorii noii metode, ca refuz al istorismului, pe care îl repudiază și Caracostea²¹, dar și al metodei Școlii finlandeze, de care se

¹⁷ D. Caracostea - O. Bârlea, *Problemele tipologiei folclorice*, Editura Minerva, 1971, p. 173.

¹⁸ Cf. Dan Ben-Amos, *Introduction la Folklore Genres*. Edited by..., University of Texas Press, Austin & London, 1976, p. XXVIII.

¹⁹ D. Caracostea - O. Bârlea, *Problemele tipologiei folclorice*..., p. 173.

²⁰ D. Caracostea, *Miorița* [Inedit - 1956, dar datând din 1915, căci, scrie autorul, „La data apariției primului capitol (*Miorița în Moldova*, în «Convorbiri literare», 1915), întreaga lucrare era isprăvită”, *op. cit.*, p. 15], în *Poezia tradițională*..., vol. I, p. 18.

²¹ Pentru rolul lui K. Vossler în formarea autorului, vezi D. Caracostea, *Miorița în Moldova, Muntenia și Oltenia*..., în *Poezia tradițională*..., vol. I, Nota 1, p. 174-175; vezi și trimiterea la Oskar Walzel, a cărui scriere *Gehalt und Gestalt im Kunstwerke des Dichters* [1924], *Idem*, p. 189, Nota 1, 2.

dezice, de asemenea, deși recunoaște în „Antti Aarne [pe] cercetătorul care a făcut mult pentru studiul basmului și a dat directive și instrumente de studiu care au intrat în practica internațională”²².

Formația lingvistică a autorului își pune amprenta asupra studiilor folcloristice; explicarea variantelor din folclor prin trimiterea la raportul sunet-fonem, din fonologie, indică situarea cercetătorului român pe poziții extrem de avansate: „Strict vorbind, chiar și în graiul nostru zilnic, fiecare cuvânt nu e pronunțat de două ori la fel, este o variantă. Ceva mai mult: înseși sunetele limbii prezintă variații, același sunet reprezentând felurite nuanțe, pe care le înregistrează aparatul și le distinge urechea experimentată. La fel și în creațiile folclorice, oricât de credincios tradiționale ar părea. Cercetări asupra cântăreților și povestitorilor poporani au dovedit că același ins zice în chip felurit același basm sau aceeași baladă”²³. Desigur, cum zice autorul însuși, „chestiunea variantelor în folclor este gingașă”, dar modul cum o tratează indică perfectă înțelegere a *procesului* apariției acestora, a specificului lor în raport cu variantele din arta (literatura) cultă, deși accentul cade, în ambele cazuri, asupra *performerului*, subliniindu-se „poziția autoritară a cântăreților”.

Relația dintre variante și tipuri, esențială pentru demersul clasificator urmărit de autor, este, la rândul său, scrisă în termeni demni de reținut. Influențat, poate, de *gestaltism*-ul epocii, Caracostea transferă principiile acestuia din sfera psihologiei în sfera creației, insistând asupra *configurației, sistemului* poeziei poporane: „Baladele nu sunt aspecte izolate; de aceea, identificarea și rânduirea lor trebuie să le înfățișeze ca fețe multiple ale unei viziuni organice a lumii. [...] Cu toată multilateralitatea ei formală, provenită din faptul că adesea în ea trăiesc nediferențiat felurite genuri ale poeziei, în definiție trebuie să ne călăuzim de formele cele mai pregnante. În chip obișnuit, acestea înfățișând o tensiune între doi agenți, atât denumirea, cât și, mai ales, clasificarea trebuie să țină seama de firea, poziția socială a eroilor și de natura conflictului. Astfel se definește sensul fiecărei plăsmui, precum și *configurația totală văzută funcțional, potrivit mentalității poporane*” (s. n.- N. C.)²⁴. Căutând elementul ordonator al configurației, D. Caracostea se arată nemul-

²² D. Caracostea, *Balada poporană română. Curs ținut în anul 1932-1933, în Poezia tradițională...*, 1969, vol. II, p. 9.

²³ Idem, *Miorița, op. cit.*, p. 10.

²⁴ Idem, *Ion Bianu și problemele bibliografiei române*, în *Studii critice*, 1982, p. 164.

tumit de rezultatele Școlii finlandeze („Cât privește tipologiile inițiate de A. Aarne, acestea au ca scop recunoașterea motivelor, nu organizarea lor pe un temei de diviziune unitar”²⁵), ca și de cataloagele întocmite pe alte criterii. Conștient de dificultatea alcătuirii unei tipologii în zona mișcătoare și complexă a creației artistice („Este lucru gingaș să dai o sistematică în domeniul vieții spirituale, mai ales când este vorba de lumea fanteziei”), Caracostea găsește, totuși, și în acest spațiu, anumiți „factori organizatori”, indispensabili operației de clasificare, indexare, tipologizare: „Constanta care în lumea animalelor și a plantelor este speța apare în domeniul creațiilor poporane sub forma de *tip*, o categorie în care asemănările sunt mai mari decât deosebirile”²⁶. În acest punct, academicianul din 1941 se întâlnește cu un alt mare contemporan al său, Mircea Eliade, care comenta entuziasmat teoria clasificatoare a biologului și speologului Emil Racoviță, după care „la taxonomie ne peut être que de la phylogénie appliquée”. „Făcând într-adevăr «istorie» naturală - comentează Mircea Eliade - doctorul Emil Racoviță înlocuiește noțiunea de specie prin aceea de neam. Înlocuiește o concepție statică - distribuția geografică (spațiul) - printr-o concepție dinamică: desfășurarea neamului în timp”²⁷. Rezervele formulate de D. Caracostea la adresa cataloagelor internaționale de basme, de tipul celui realizat de Antti Aarne, sau, pentru materialul românesc, de Adolf Schullerus își au temeiul tocmai în această viziune *dinamică* asupra tipurilor în folclor: treceri dintr-o categorie în alta, transformări, modificări, într-un cuvânt - viață. „Atât edițiile, cât și studiile de literatură populară, chiar și cele mai bune străine, prezintă neajunsul că materialul, nefiind grupat unitar, tipurile nu se definesc lămurit. Încadrate însă în ansamblul lor firesc, figurile care uneori păreau stranii sau întâmplătoare, dobândesc ceva din înfățișarea lucrurilor familiare și își dezvăluie funcțiunea”²⁸. O obsesie a autorului, sistemul clasificator propus în discursul de recepție din 1941, publicat abia în 1982, se configurase încă din cursurile mai vechi ale profesorului D. Caracostea și căpătase o formă finală în *Schiță tipologică a baladei poporane românești*, în „Langue et littérature”, IV (1948), care se află la baza studiului *Problemele*

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ Mircea Eliade, *Speologie, istorie, folclor* în *Fragmentarium*, 1939, republicat în *Drumul spre Centru. Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu*, Editura Univers, 1991, p. 114.

²⁸ D. Caracostea, *I. Bianu...*, *op. cit.*, p. 166.

tipologiei folclorice (continuat de O. Bârlea și publicat în 1971). De o noutate absolută, acest „principiu social” de clasificare a baladelor românești, rezultă „din însăși natura fondului”: „Plecând de la formele cele mai simple și ținând seama de raporturile care există între «agenți» și situația pe care o ocupă în cadrul grupurilor sociale, constatăm că tipurile baladei pot să se grupeze astfel, din cauza complexității crescânde a raporturilor pe care eroii le întrețin cu cei care îi înconjoară Primul grup cuprinde diversele raporturi care unesc iubitul cu iubita, fata tânără cu flăcăul. Urmează grupurile părinți și copii; soț și soție; frate și soră; soacră și noră; naș și fin. Principiul unei clasificări sociale este tot atât de evident ca și cel al unei complexități crescânde”²⁹. El poate fi extins, cu folos, la întregă creație folclorică și chiar la cea cultă, cum o spune Caracostea însuși: „Cu modificările și întregirile arătate, sistemul clasificator se extinde la toate domeniile, atât ale poeziei populare cât și ale celei culte”³⁰. Cât privește „deficiența surprinzătoare”, constând în ignorarea, de către folcloriști, dar și de către criticii literari a „complexului familial”, sunt semne de îndreptare, venite mai ales din partea folcloriștilor orientați antropologic³¹, dimensiune de asemenea neglijată a operei lui Caracostea însuși.

Revenirea, periodică, la textele fundamentale ale disciplinei - și discursurile de recepție la Academia Română aparțin sigur acestora - departe de a le banaliza, constituie un exercițiu de lectură dintre cele mai profitabile și instructive, căci cu fiecare recitare, textul, chiar și cel științific, își adâncește sensurile și descoperă altele noi, pe care lecturile anterioare nu le-au sesizat sau cărora nu le-au dat atenția cuvenită. Examinat acum, la peste 55 de ani de când a fost pronunțat, discursul de recepție al lui D. Caracostea, ale cărui idei

²⁹ Idem, *Schiță tipologică a baladei populare românești* (1948), în *Poezia tradițională...*, 1969, vol. II, p. 384; vezi și *I. Bianu și problemele...*, în *Studii critice*, 1982, p. 165: „Alcătuind un repertoriu de toate tipurile baladei populare române și grupându-le conform naturii lor, așa încât să avem o privire de ansamblu a imaginilor și situațiilor, tipurile se rânduiesc de la sine în grupuri, potrivit situației sociale a agenților. Pornind de la situațiile cele mai elementare și urcându-ne treptat la cele mai largi, tipurile se organizează astfel [...]”.

³⁰ Idem, *Doina. Origine - Artă - Clasificare*, în *Poezia tradițională*, 1969, vol. II, p.580; cf și mai departe, p. 581: „Întemeiat pe formele de viață reflectate în poezie, sistemul clasificator prezentat aici se extinde la toate domeniile poeziei, atât populare, cât și culte”.

³¹ Vezi Nicolae Constantinescu, *Relațiile de rudenie în societățile tradiționale. Reflexe în folclorul românesc*, Editura Academiei, 1987, în special Cap. 3, *Reflexe ale relațiilor de rudenie în folclorul românesc*, p. 105-172; Idem, *Relații și conflicte familiale în poveștile lui Creangă*, în „REF”, tomul 34, 1989, nr. 6, p. 517-524; Idem, *Tipologia relațiilor familiale în poveștile lui Ispirescu și Creangă*, „Memoriile Comisiei de Folclor”, tomul II (1988), Editura Academiei, 1992, p. 33-38; Idem, *Coming of Age in Romania*, ARV. „Nordic Yearbook of Folklore”, vol. 51, 1995, p. 87-93.

din partea sa penultimă [VIII] sunt prezente în întreaga sa operă de folclorist, dezvăluie dimensiunea europeană, universală a gândirii savantului român, poate nu îndeajuns pusă în lumină, în orice caz puțin sau deloc cunoscută în afară, măcar că, la vremea sa, reprezenta un punct de vedere nou și incitant, o contribuție esențială la folcloristica și etnologia europeană și internațională, cărora savantul român le aparține de drept.

Așezat, prin datele biografice, în rândul folcloriștilor și etnologilor români de notorietate din perioada cuprinsă între cele două războaie mondiale, Petru Caraman (1898-1980) a depășit, biologic, epoca respectivă și a împărtășit, alături de mulți contemporani ai săi, destinul tragic hărăzit intelectualilor autentici de către regimurile totalitare. Biografiile săi cei mai autorizați (I. H. Ciubotaru și Iordan Datcu, în primul rând) au scos la lumină mărturii și documente care atestă „intransigența” și „demnitatea” profesorului ieșean, iubirea lui pentru adevărul științific, intoleranța față de impostură, devotamentul dus până la sacrificiul de sine față de cultura populară românească și față de creatorul și păstrătorul din veac al acesteia, poporul român.

Om al epocii sale, Caraman a avut de înfruntat atât inclemența extremei drepte, de nuanță fascistă, a vremii (vezi atitudinea sa în cazul asasinării de către legionari a lui Nicolae Iorga), cât și, mult mai dureros, agresiunea totalitarismul de tip comunist, de inspirație sovietică, stalinistă.

În planul folcloristicii, cele două sisteme totalitare s-au manifestat aproape concomitent; paradoxul constă în faptul că atât națiștii, cât și comuniștii din Rusia Sovietică au pornit revizuirile lor având aceeași țință - lucrarea lui Hans Naumann (*Grundzuge der deutschen Volkskunde*, 1922) în care era formulată cunoscuta teorie a „bunurilor decăzute” (*gesunkens Kulturgut*), repudiată, de pe poziții diferite, și de unii și de ceilalți. Doctrinarii sovietici nu puteau, evident, admite originea aristocratică a poeziei populare, insistând, în consens cu principiile de bază ale marxism-leninismului, pentru considerarea folclorului ca „expresia creatoare a clasei muncitoare”, echivalând, de data aceasta, „poporul” nu cu „națiunea” (cum făceau ideologii germani ai fenomenului), ci cu „păturile de jos”, cu cei „exploatați”, cu „clasa muncitoare”. Ample citate din scrierile lui Marx, Engels, Lenin și Stalin sunt aduse ca argumente de necombătut pentru susținerea noii concepții cu privire la folclor în care

accentul cade, desigur, pe lupta de clasă, pe alianța de nezdruccinat dintre clasa muncitoare și țărănimea colhoznică, pe glorificarea eroilor revoluției (Budionii, Ceapaev), dar și a „eroilor muncii”, a „stahanoviștilor”, a „spărgătorilor de norme”, mai târziu a luptătorilor din Marele Război pentru Apărarea Patriei, a partizanilor etc. Comunismul sovietic transforma, astfel, folclorul, creația populară într-un instrument al luptei ideologice, distorsionând realitatea și construind noi concepte, străine spiritului culturii populare adevărate. (Vezi o sinteză în acest sens în Dorson, *Folklore and Folklife. An Introduction*, The University of Chicago Press, 1972, p. 16-20).

Nu peste mult timp, această „lecție” va fi predată, cu destul succes, și în folcloristica românească de după război, când mercenari ai luptei ideologice sau chiar oameni de bună credință au îmbrățișat, de voie sau de nevoie, doctrina de import și i-au aplicat principiile în cercetarea folclorului românesc. Au scăpat de aceasta cei care au ales, de la bun început, calea exilului (Mircea Eliade, C. Brăiloiu, Oct. Buhociu), cărora li se vor adăuga, după ce au trecut prin experiența național-comunismului românesc, mulți alții (Ion Taloș, C. Eretescu, Gabriel Manolescu, Paul Petrescu, Paul H. Stahl, Florica Laurențiu, ca să amintim doar câteva nume). Dintre cei rămași, unii nici n-au avut posibilitatea să opteze, fiind încarcerați și sfârșindu-și zilele în închisoare (Anton Golopenția, Mircea Vulcănescu) sau scăpând cu viață, dar secătuiți de forța de a-și duce la capăt o operă care se arăta a fi promițătoare (H. Brauner, Ernest Bernea). Alții, indezirabili, au avut tăria să scrie pentru o posteritate care i-a recuperat, dar, vai!, destul de târziu (cazul P. Caraman și chiar D. Caracostea, Tr. Herseni și alții).

Există o serie de similitudini între destinul unor gânditori, artiști, folcloriști, lingviști sovietici și acela al unor intelectuali români din perioada de după război. Există asemănări frapante, de exemplu, între destinul lui P. Caraman și acela al esteticianului sovietic Mihail Bahtin, unele de ordin strict biografic (Bahtin s-a născut în 1895 și a murit în 1975, față de Caraman născut în 1898 și mort în 1980). Și unul și celălalt au fost exilați în propria țară; ambilor li s-a interzis, vreme îndelungată, să semneze, Bahtin publicând unele dintre scrierile lui sub semnătura altor autori, ceea ce a creat desigur o oarecare confuzie, nerisipită total până astăzi, în legătură cu paternitatea unor scrieri și a unor idei care aparțin, neîndoielnic, profesorului de estetică de la Saransk, capitala, pe atunci, a R.S.S.A.

Mordvine; și unul și celălalt a scris cărți care au așteptat, decenii, în sertare, pentru a fi editate; ambii au simțit din plin lipsa contactului cu cititorii și absența comunicării cu critica. Singulară, în mare măsură, opera lor pare a fi, până la un punct, și efectul acestei singurătăți, acestei izolări, de care, desigur, nu se fac vinovați în niciun fel, dar pe care și-au asumat-o. În această însingurare, în această frustrare generată de lipsa confirmării (sau înfirmării) sale de către critică, Tzvetan Todorov crede a descoperi chiar sursa interioară, mobilul psihologic al teoriei bahtiene privitoare la *discursul dialogic*: „Într-o epocă de suprapublicare febrilă, nu poți să nu admiri hotărârea lui Bahtin, care dezvoltă timp de cincizeci de ani aceleași idei, tot închizându-le în dosarele sale. Dar ne putem întreba, de asemenea, dacă, în mare măsură, toată teoria dialogului nu este născută din dorința de a înțelege acest statut insuportabil, absența răspunsului”.

Schimbând ceea ce este de schimbat, și sunt multe de schimbat aici, opera lui Petru Caraman poate fi privită, și ea, din această perspectivă, adică din punctul de vedere al comunicării sale cu folcloristica și etnologia românească și străină din epoca respectivă, în primul rând, în „absență”, pe drept cuvânt greu de suportat, a „răspunsului”.

Să nu uităm că savantul ieșean - dar chiar această afiliere locală vorbește despre condiția izolării cărturarului - își făcuse deja un nume în știința românească a folclorului dinainte de război, că unele dintre scrierile sale apăruseră în publicații științifice prestigioase ale vremii, dar cu o circulație redusă, totuși, la mediile intelectuale, savante, și intraseră într-un dialog fertil cu contemporanii. Primul exemplu care îmi vine în minte este legat de așa-numita „polemică” dintre Caracostea și Caraman cu privire la istoricitatea cântecului epic, al cărei punct de plecare îl constituie studiul *Contribuție la cronologizarea și geneza baladei populare la români*, „Anuarul Arhivei de Folclor”, Cluj, I, 1932; II, 1933, republicat în P. Caraman, *Studii de folclor*. Ediție îngrijită de Viorica Săvulescu. Studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, Editura Minerva, București, vol. I, 1987, p. 35-158. Editorul Iordan Datcu întocmește, aici, un adevărat „dosar al receptării” studiului din 1932-33 al savantului ieșean, consemnând cu acribia recunoscută, opiniile pro și contra ale unor lingviști și filologi (D. Macrea și Th. Capidan), sociologi (H. H. Stahl), etnologi (Mircea Eliade), folcloriști (necunoscutul I. Licea și oponentul cel mai radical, profesorul D.

Caracostea). Este urmărită, apoi, prelungirea controversei în legătură cu istoricitatea sau non-istoricitatea cântecului epic, stârnită de *Contribuție...*, până în zilele noastre, cu menționarea pozițiilor folcloriștilor G. Vrabie, N. Constantinescu, Al. I. Amzulescu. Impresia generată de această privire retrospectivă este aceea că „...în anumite privințe *studiul datează* (ș.a.)”, nu în sensul de a fi anacronic, ci în sensul că este tributar vremii în care a fost scris, stadiului de atunci al gândirii folcloristice, posibilităților de informare ale momentului - deși din acest punct de vedere P. Caraman este un exemplu strălucit de perseverență în încercarea de exhaustare a surselor, de verificare până la detaliu a fiecărei informații. Notele „stufoase” care însoțesc studiile sale sunt un semn elocvent al comunicării operei lui Caraman cu contemporanii, dar și cu predecesorii, cu aceștia din urmă, de la Hasdeu și Odobescu până la Șăineanu, Densusianu, Candrea etc. aflându-se într-o strânsă relație de continuitate, de absorbire și de decantare a valorilor.

Pilduitoare, din punctul de vedere al exigenței față de sine, în primul rând, dar și față de ceilalți sunt amplele recenzii la unele lucrări de specialitate, pregătite de Caraman pentru publicare, și care s-au transformat în adevărate studii de sine stătătoare, după cum prefăța lui Odobescu la *Manualul vânătorului* al lui Cornescu a devenit un eseu de sine stătător, cunoscutul *Pseudocynetikos*. Mai ales recenzia la cartea lui Antonin Vaclavik despre obiceiurile și arta populară și comentariile stârnite de un studiu al lui P. Bogatârev, *Actes magiques, rites et croyances en Russie subcarpathique* s-au transformat, cum arată Ovidiu Bârlea, în adevărate lucrări de specialitate, într-un „curs general de etnografie și folclor” în care autorul „și-a expus ideile fundamentale asupra domeniului” încât, sugera folcloristul, „acestea s-ar cuveni a fi publicate împreună tocmai pentru că oferă panoplia ideilor călăuzitoare asupra domeniului culturii populare răspunzând exigențelor unui tratat general” (Bârlea, *Efigii*, Editura Cartea Românească, 1987, p. 173). Cu finețe psihologică, Ovidiu Bârlea - el însuși un singuratic - observă în acest dialog extins cu operele altora nevoia profesorului Caraman de a comunica cu ceilalți, de a găsi, în părerile altora, suportul, fie și polemic, al propriilor idei: „În general, opiniile contrare suscită reacțiile cuvenite, trezind din amorțeală propriile păreri, dar la profesorul Caraman procesul era mai adânc, de natură structurală” (*Idem*, 174).

Din această trăsătură de ordin „structural” derivă o alta, anume oralitatea stilului scrierilor sale. Nu numai vocația profesorală, a omului de la catedră se citește în oralitatea scrierilor sale, ci și frustrarea de a nu fi avut, vreme de cincizeci de ani, dreptul de a comunica direct cu un auditoriu, cu studenții și învățăceii săi. De aceea, discursul său, adesea apodictic, are în minte un posibil destinatar, un cititor ipotetic, un ascultător/cititor imaginat, mai degrabă, de către autor, decât unul real. O lectură orientată în acest sens ar scoate, poate, la lumină, „portretul robot” al acestui cititor căruia i s-a adresat Caraman.

Oricum opera lui intră, de asemenea, într-un dialog fertil și cu posteritatea. Fără a crea o „școală”, căci i-au lipsit, cum am zis, condițiile, cadrul instituționalizat și elevii, Caraman are continuatori. Mai exact, aș spune, opera lui se dăruiește posterității, oferind deschideri nelimitate pentru a o continua, a o împlini sau a o regândi.

Este adevărat că, publicate destul de târziu, unele studii ale lui P. Caraman au rămas necunoscute generației imediat următoare, lipsind, astfel, o verigă dintr-un lanț care, de n-ar fi fost rupt cu brutalitate la un moment dat, ar fi avut enorm de oferit folcloristicii și etnologiei românești. Mă gândesc, de exemplu, la studiul magistral despre *Cântecul nunului* (vol. I, p. 195-364, adică aproape 170 de pagini, dimensiunile unei cărți, azi!). Tema ca atare a intrat în atenția cercetărilor de folclor comparat, dar cei care au tratat-o (Dagmar Burkhart, 1968; Adrian Fochi, 1975; Sabina Ispas, 1995) au făcut acest lucru fără a fi cunoscut studiul lui Caraman, sau eventual, ignorându-l. Am zis „magistral” pentru că aici autorul aplică fără niciun rabat principii metodologice ferme - epuizarea, în măsura posibilului, a materialului; decuparea decisă a elementelor celor mai relevante ale tramei epice; compararea minuțioasă a felului în care acestea apar în diferitele, numeroasele, altminteri, variante și versiuni naționale avute la dispoziție; raportarea permanentă a baladei la alte categorii folclorice; circumscrierea textului poetic la cadrul (contextul) ceremonialului nupțial etc. Rupt, practic, de mișcarea de idei din folcloristica universală, Petru Caraman construiește singur și dibuiește, cu dificultate, desigur, noi căi și modele de urmat. Captivat, fascinat în mare măsură de textul literar, cercetătorul a intuit importanța extraordinară pe care contextul (cultural, în primul rând) o are în constituirea textului, altfel zis, a întrevăzut ceea ce abia „contextualiștii” deceniilor 6 și 7 ale acestui

secol au scos în evidență ca fiind major în înțelegerea folclorului. Subiectul 15 (21) din *Catalogul subiectelor narative și al variantelor* de Amzulescu vorbește despre însurătoarea lui Iancu-Vodă cu fata Letinului bogat, naș fiindu-le Ștefan-Vodă. Tatăl miresei impune mirelui o serie de probe, de încercări, extrem de grele pe care le trece, în locul finului, nașul său. Dar, constată Caraman, în variantele sud-slave, cel sau cei care trec probele în locul ginerelui sunt nepoții acestuia, fiii surorii sale. Rămâne deschisă întrebarea de ce aceștia și de ce, în versiunea românească, nepoții sunt înlocuiți de naș. Cunoștințele noastre de azi de antropologie culturală ne îngăduie să dăm un răspuns sau să formulăm o ipoteză. Îi revine, însă, lui Petru Caraman meritul de a fi intuit chestiunea și de a fi tentat un răspuns.

Aflat într-un dialog limitat cu contemporanii săi de după război, învățatul profesor ieșean ne surprinde prin mobilitatea gândirii, prin capacitatea de a inventa noi subiecte de studiu, prin acea „aviditate nesățioasă - zice Ovidiu Bârlea oarecum pleonastic - spre noi câmpuri de deștelenit”.

Necunoscută încă integral, opera folcloristică a lui Petru Caraman devine ea însăși un incitant obiect de studiu și punct de plecare pentru viitoare achiziții.

(Pentru prima parte vezi *Dimensiunea europeană a gândirii etnologice românești: discursul de recepție la Academie al lui D. Caracostea*, „Studii și comunicări de etnologie”, Tomul XII, 1998 (serie nouă), Academia Română. Institutul de Cercetări Socio-Umane Sibiu, Sibiu 1998, p. 18-25)

Ovidiu Bârlea și contemporanii săi

În absența unei istorii a folcloristicii românești aduse la zi - aceea a lui Ovidiu Bârlea, din 1974, s-a oprit, fatalmente, la începutul anilor '70 ai secolului trecut - singurul instrument de lucru util, sursă de informare și, în bună măsură, îndreptar valoric, rămâne *Dicționarul etnologilor români* de Iordan Datcu, apărut în câteva ediții succesive, din 1979 (*Dicționarul folcloriștilor*, în colaborare cu Sabina C. Stroescu) până în 2006. În această ultimă ediție¹, în „Cronologie (după anul de naștere)”, în deceniul 1907-1917 figurează nu mai puțin de 107 nume, începând cu Traian Herseni (n. 18 febr. 1907) și Mircea Eliade (n. 9 martie 1907) și terminând cu Valeriu Ciobanu (n. 4 apr. 1917) și Ovidiu Bârlea (n. 13 august 1917). Este un deceniu extrem de productiv pentru folcloristica și etnologia românească, cei născuți în acest interval de timp începându-și activitatea în anii premergători celui de-Al Doilea Război Mondial și continuându-și-o după încheierea acestuia, în cu totul alte condiții decât acelea în care și-o începuseră. Ceea ce îi apropie pe o parte din ei este integrarea lor în echipele monografiștilor Școlii Sociologice de la București: Traian Herseni, Ion I. Ionică, Dumitru Șandru, Mihai Pop, dintre cei născuți în 1907², Ștefania Cristescu-Golopenția³, Harry Brauner, Dumitru C. Amzăr (1908), Anton Golopenția (1909), Octavian Neamțu (1910), Lucia Apolzan (1911), Ion C. Cazan (1915), Nicolae Dunăre, Anton Rațiu (1916), Ovidiu Bârlea (1917) ș.a.

Câțiva se vor regăsi, urmându-și destinul, în cadrul Institutului de Folclor, înființat în 1949, ulterior Institutul de Etnografie și Folclor, pentru o vreme Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice (Ovidiu Bârlea, Harry Brauner, Nicolae Dunăre,

¹ Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, Editura Saeculum I.O., 2006, „Cronologie (după anul de naștere)”, p. 944-953.

² Vezi Nicolae Constantinescu, *Născuți în '07: generație și destin*, în vol. *Centenar Mihai Pop (1907-2007). Studii și evocări*. Ediție îngrijită de Ioana Frunteletă, Adrian Stoicescu, Rodica Zane, Editura Universității din București, 2007, p. 9-17.

³ Ștefania Cristescu-Golopenția, *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*. Ediția a II-a. Cuvânt înainte și Notă asupra ediției de Sanda Golopenția, Editura Paideia, 2002.

Mihai Pop), unde se vor fi întâlnit cu alți congeneri - Paula Carp, Tony Brill, Romulus Vulcănescu, Sabina Cornelia Stroescu, Tiberiu Alexandru, Corneliu Bărbulescu etc. Un alt grup de cercetători, născuți în același interval de timp, au activat în colectivul de folclor de la Institutul de Istorie, Teorie literară și Folclor al Academiei, condus de G. Călinescu (Alexandru Bistrițianu, I. C. Chițimia, Valeriu Ciobanu, Ovidiu Papadima, Gheorghe Vrabie) urmând, paralel, apreciate cariere universitare, ca și Emilia Comișel, Gheorghe Pavelescu, Ion Brezeanu ș.a.

O bună parte a numelor de mai sus (lista este mult mai amplă) se regăsesc în sinteza lui Ovidiu Bârlea din 1974, în „Partea a patra. Cercetarea instituționalizată a folclorului”, mai ales în secțiunea „Cercetarea sociologică și filozofică” unde se alocă spații generoase lui Alexandru Dima, Romulus Vulcănescu, Ion Ionică, Gheorghe Pavelescu, Mircea Eliade⁴.

Dintre „monografiști”, doi sunt reținuți de Ovidiu Bârlea pentru acea galerie de portrete strânse între copertile volumului *Efigii* - Constantin Brăiloiu și Anton Golopenția⁵, alegere nici pe departe întâmplătoare, experiența comună cu cei doi având un rol covârșitor în formarea viitorului cercetător. Abnegația de culegător a celui dintâi este subliniată printr-o evocare anecdotică: la o înregistrare, Brăiloiu, bolnav, rămâne neclintit în camera unde cimpoierul Vania Munteanu cânta dintr-un instrument confecționat din piele de capră *neargăsită* (subl. mea - N.C.), care, „după două-trei zile, duhnea ca un hoit”: „Cum nu se putea deschide geamul din cauza frigului (*era prin noiembrie 1942* - subl. mea N.C.)... noi (în primul rând tehnicianul Gh. Abălașei, poreclit de el Edison) țâșneam mereu afară în pauzele înregistrărilor, în timp ce Brăiloiu a lucrat neconturbat toată ziua, până seara târziu, suportând duhoarea ca și cum i s-ar fi anihilat sistemul olfactiv”⁶. Cei care au făcut cercetări de teren cu Ovidiu Bârlea știu că și el avea, ca și mentorul său, „o capacitate de dăruire totală”. Schimbând ce este de schimbat se poate spune că discipolul a pus în operă virtualitățile metodologice ale maestrului: „Părea a fi sortit să demonstreze meticulozitatea culegerii folclorului, scoțând-o

⁴ Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974, p. 537-544.

⁵ Vezi Ovidiu Bârlea, *Efigii*, Editura Cartea Românească, 1987, p. 91-106 și 202-214.

⁶ *Idem*, p. 98.

pentru totdeauna din apele diletantismului obtuz”⁷. De aceea, notează Bârlea, „Contribuția capitală a lui Brăiloiu este în domeniul metodologiei. Datorită lui, metoda de culegere a fost dusă pe culmi neatinse, marcând un pas hotărâtor în istoria folcloristicii românești”⁸.

În același sens, de la marele etnomuzicolog (dar și, desigur, de la alți maeștri) va fi deprins folcloristul tehnica investigației de teren, ale cărei principii le va sistematiza în *Metoda de cercetare a folclorului* (1969), urmărit fiind de „efigia” lui Brăiloiu: „Când auzea câte o piesă rară, cu trăsături arhaice, tresărea pe dată, își înălța capul dintre hârtii și fața lunguiată se lăsa străbătută de o luminozitate ciudată, în care pâlpaia flacăra unei comuniuni intime cu o lume stinsă, cu glasul muzical al unor strămoși cine știe cât de îndepărtați”. Tot de la el trebuie să fi moștenit „prețuirea aspectelor arhaice”, grija față de valorile patrimoniale, gândul „tezurizării”, tentația „sintezei”: „C. Brăiloiu ar fi fost cel mai competent autor al unei sinteze asupra folclorului muzical românesc. Profunzimea lucrărilor publicate, îmbinată cu scrupulozitatea documentației erau cheazășia sigură asupra temeiniciei unei asemenea lucrări ...”.

Acest model trebuie să-l fi urmărit pe folclorist de-a lungul carierei, iar calitățile pe care i le recunoștea lui Brăiloiu („profunzimea”, „scrupulozitatea documentației”) se regăsesc în sintezele lui Bârlea, în primul rând în *Folclorul românesc*, I, 1981; II, 1983.

Tot prin „grila” Brăiloiu își judecă folcloristul contemporanii. Chiar dacă multe dintre proiectele marelui etnomuzicolog nu au putut fi duse până la capăt, datorită vitregiilor istoriei (se știe că Brăiloiu a ales, după Război, calea exilului), ceea ce a realizat el rămâne un model, o aspirație pe care generații de folcloriști de după el nu au împlinit-o. „Tezurizarea muzicii populare din toate teritoriile locuite de români”, realizarea unui „depozit fonogramic al realității sonore românești”, „transcrierea” melodiilor „în note muzicale”, studierea și clasarea lor, publicarea „în volume multe” erau etapele salvării tezaurului muzical național „din ghearele balaurului Uitare”⁹.

⁷ Ibidem.

⁸ Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, 1974, p. 513.

⁹ Cf. Bârlea, *Efigii*, 1987, p. 101-102.

Tot de la Brăiloiu trebuie să fi reținut Ovidiu Bârlea și teza cu potrivit căreia „o cunoaștere pur livrescă a folclorului rămâne veșnic imperfectă, trunchiată, lipsind tocmai condimentele care îi dau farmecul specificității”¹⁰.

Îmi aduc aminte că prin anii '70-'80 când funcționa, cu bune rezultate, Asociația Studențească de Etnografie și Folclor, la toate colocviile acesteia, disputa era între „terenști” și „livrești”, „folcloriștii de cabinet”, în rândurile acestora din urmă fiind incluși mai ales bucureștenii, elevii lui Mihai Pop, dintre care s-au ales câteva vârfuri precum Ioan Petru Culianu, Silviu Angelescu, Irina Nicolau, Nicoleta Coatu și alții - cu mențiunea că și I. P. Culianu a făcut, cât timp a stat în țară, „teren”, ca și ceilalți menționați mai sus, unii lucrând, după terminarea studiilor universitare, la I.E.F., chiar direct cu sau în orice caz în apropierea lui Ovidiu Bârlea. Lecția despre necesitatea culegerii folclorului în mediul său „natural”, „de viață”, teoretizată în *Metoda de cercetare a folclorului* (1969) și pusă în practică în chip desăvârșit în *Antologie de proză populară epică*, 3 vol., 1966, a avut ecoul scontat, după apariția *Antologiei...* rigoarea culegerii și transcrierii textelor folclorice crescând considerabil.

Între principiile cercetării de teren, Bârlea notează, la subcapitolul „culegerea prin observație”, obligativitatea consemnării datelor esențiale ale „contextului” desfășurării manifestării respective: „oficianții obiceiului sau organizatorii prilejului, cu rolul fiecăruia, date asupra modului cum a fost organizat, apoi descrierea sumară a cadrului în care se desfășoară, semnalând întotdeauna aspectele specifice ale aceluia prilej etc.”¹¹. Autorul se sprijină, în formularea acestui principiu, pe autoritatea lucrării lui Kenneth S. Goldstein, care „sistematizează astfel categoriile aspectelor ce sunt supuse observării: 1. *The physical setting*: indoors... outdoors; 2. *The social setting*... number, sex, age, names, status in community, role and status in the existing folklore context, relationship of individuals to each other, placement or position in the physical setting, general appearance and dress; 3. *Interaction between participants*; 4. *Performance*; 5. *Time and duration*; 6. *Sentiments expressed*; 7. *Miscellaneous observations*;

¹⁰ *Idem*, p. 99.

¹¹ Ovidiu Bârlea, *Metoda de cercetare a folclorului*, EPL, 1969, p. 106.

8. *The observer*: observer's role in context etc."¹² („1. *Cadrul fizic*: înăuntrul, afară; 2. *Cadrul social*: număr, sex, vârstă, nume, status în comunitate, rol și status în contextul folcloric respectiv, relația indivizilor între ei, plasarea sau poziția în cadrul fizic, înfățișarea generală și îmbrăcămintea; 3. *Interacțiunea dintre participanți*; 4. *Performarea*; 5. *Timpul și durata*; 6. *Sentimentele exprimate*; 7. *Observații diverse*; 8. *Observatorul*: rolul observatorului în context etc.”).

Lucrarea lui Kenneth S. Goldstein, din care citează aici Ov. Bârlea, îl situează pe autorul american în categoria „tinerilor turci” (*young Turks*), alături de Roger Abrahams, Dan Ben-Amos, Alan Dundes, Robert Georges, așezați în această ordine de Richard Dorson și catalogați ca reprezentanți ai *contextualismului* în stare incipientă: „What distinguishes this young generation of folklorists is their insistence that the folklore concept apply not to a text but to an event in time in which a tradition is performed and communicated. Hence, the whole performance or communicative act must be recorded.”¹³ („Ce distinge această tânără generație de folcloriști este insistența lor asupra faptului că conceptul de folclor se aplică nu la un text, ci la o manifestare în timp în care o tradiție este performată și comunicată. Ca atare, întreaga performare sau act de comunicare trebuie înregistrată”). Toate aceste principii se regăsesc în amănunt, în admirabilele planuri de lucru ale campaniilor Școlii sociologice de la București („cadrul fizic”, „cadrul social” etc.), de unde propensiunea folcloristului român pentru principiile cercetătorului american. Altminteri, „bătrânul” Bârlea (de fapt, în 1969 abia trecuse de 50 de ani!) nu ar fi cedat în niciun fel presiunii terminologice a „tinerilor turci” de pe Dâmbovița, ceea ce ține de natura lui sufletească; nu vom găsi aproape niciodată în scrierile lui termeni precum „text”, „context”, „performare”, „performer”, „comunicare”, și chiar noțiunile de „structură”, „actanți”, „funcții” - în sensul pe care îl dă termenului V. I. Propp - nu au o mare trecere în fața folcloristului. Ca să dăm doar un exemplu, despre Radu Niculescu, unul dintre reprezentanții de frunte ai noilor orientări în cercetarea textului

¹² Cf. Kenneth Goldstein, *A guide for field workers in folklore*, London, 1964, p. 91-93, apud Ovidiu Bârlea, *Metoda...*, 1969, p. 226, nota 43.

¹³ Richard M. Dorson, „Introduction. Concepts of Folklore and Folklife Studies”, în *Folklore and Folklife. An Introduction*. Edited by Richard M. Dorson, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1972, p.45-46.

folcloric, Ovidiu Bârlea scrie: „R. N., aplecă mai mult spre teoretizare, sagace analist al structurii folclorice, din păcate dezavantajat de stilul prea alambicat”¹⁴. Radu Niculescu este chiar excepția fericită, singurul cercetător al generației tinere de atunci căruia i se menționează numele, deși el făcea parte dintr-un grup indezirabil, constituit în Cercul de Poetică și Stilistică păstorit de academicienii Al. Rosetti și Tudor Vianu, secondăți de Mihai Pop, care scosese, în 1966, un volum ce avea să redirecționeze cercetarea literară și folcloristică. În secțiunea „Folclor” semnau Prof. Mihai Pop, Liliana Ionescu, Ligia Bârgu-Georgescu, Monica Brădulescu, Pavel Ruxăndoiu, Radu Niculescu¹⁵, acesta din urmă cu studiul „Constante în structura cântecului epico-liric din Transilvania, Crișana și Maramureș. *Cântecul lui Vălean*”.

Atitudinea față de Radu Niculescu este neașteptat de binevoitoare, în timp ce pe Al. I. Amzulescu, cu doar câțiva ani mai tânăr decât Bârlea, pe care chiar el îl adusese la Institutul de Folclor, îl vitriolează cu mai multă sau mai puțină dreptate: antologia de balade din 1964 are un „nivel inferior”, autorul este un „diletant care nu a avut măcar curiozitatea să consulte catalogul „Aarne-Thompson”, limitarea „arbitrară a bibliografiei” este „decepționantă”, „nici clasificarea nu e subordonată unui singur criteriu” etc.¹⁶

Ce au făcut și, mai ales, ce nu au făcut discipolii mai apropiați sau mai îndepărtați ai lui C. Brăiloiu este subliniat cu fermitate și, cel mai adesea, cu obiectivitate de Ovidiu Bârlea, ca unul care, din 1949, a lucrat în nou-înființatul Institut de Folclor (Institutul de Etnografie și Folclor), aducându-și din plin contribuția la îmbogățirea Arhivei acestuia, în sensul teaurizării, pe cât posibil exhaustive, a patrimoniului cultural național. Folcloristul nota, cu tristețe, cu amărăciune, starea necorespunzătoare a etnomuzicologiei românești, la sfârșitul anilor '80, deși - scria el cu admirație pentru învățătorul său - „acolo unde a lucrat Brăiloiu, brazda este adâncă, germinatoare de mlădițe care ajung pentru înfructarea urmașilor”¹⁷.

¹⁴ Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii...*, 1974, p. 576.

¹⁵ Vezi *Studii de poetică și stilistică*. Comitet de redacție Tudor Vianu, Al. Rosetti, Mihai Pop, Editura pentru Literatură, 1966, p. 41-166.

¹⁶ Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii...*, 1974, p. 555.

¹⁷ Idem, *Istoria folcloristicii...*, 1974, p. 527.

Cu toate premisele mai mult decât favorabile - în Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor exista, la sfârșitul anilor '80, un stoc de „aproape 80.000 de melodii teaurizate (30.000 de către C. Brăiloiu și colaboratori până la finele celui de-Al Doilea Război Mondial, 10.000 de melodii din Arhiva fonogramică, iar restul după 1949 până în zilele noastre)” - „bilanțul transcrierilor” i se părea lui Bârlea, în 1987, „de-a dreptul catastrofal, dacă se ține seamă că cercetarea muzicală însumează, după 1949 până în zilele noastre, vreo 700 (!?!) de ani-muzicologie în institutele de specialitate: se poate formula enunțul că rezultatele științifice sunt oarecum invers proporționale cu numărul de ani-cercetare, iar etnomuzicologia românească se află într-unul dintre momentele ei deficitare”¹⁸.

Nu pot decipta sensul celor „vreo 700 de ani de etnomuzicologie în institutele de specialitate” (cf. mai sus), pentru că nu sunt în posesia datelor concrete ale momentului elaborării *Efigiilor* publicate în 1987.

Revenind la maeștri, să-l amintim, din aceeași galerie, pe Anton Golopenția, amintit, în *Istoria folcloristicii* din 1974 o singură dată, într-o notă, la p. 383. Portretul din *Efigii* împlinește, am putea spune, o datorie. Cu marele sociolog („Nu e nicio exagerare în afirmația că Golopenția avut în cercul său o influență comparabilă cu cea a lui Titu Maiorescu în sânul *Junimii*”¹⁹) Bârlea a fost în contact direct sau mediat în mai multe împrejurări; întâi în cercetarea din Plasa Dâmbovnic, în pragul începerii celui de-Al Doilea Război Mondial, dar pentru conducerea directă pe teren a campaniei Golopenția îl alesese pe Mihai Pop, care, la rândul său îl selectase între echipieri pe Bârlea, apoi în campaniile de-a dreptul eroice din spatele liniei frontului, la românii din Ucraina, situați în satele „de la est de Bug”.

Recenta reconstituire exemplară a acestei misiuni românești, către hotarele extrem estice ale românității, îl găsește pe Ovidiu Bârlea printre echipieri, în diferite locuri, dar de cele mai multe ori dat ca „probabil”²⁰. În orice caz, episodul cu Brăiloiu ascultându-

¹⁸ Ibidem, *Efigii...*, 1987, p. 102.

¹⁹ Ibidem, p. 203.

²⁰ Vezi Anton Golopenția, *Românii de la est de Bug*, Vol. I-II. Volum(e) editat(e), cu Introducere, note și comentarii de Prof. dr. Sanda Golopenția, Editura Enciclopedică, București, 2006, unde numele lui Bârlea apare menționat de opt ori în studiul introductiv, apoi în documentele vremii de patru ori în vol. I și de trei ori în vol. II.

l pe Vania Munteanu, „de 80 de ani, fost în tinerețe cioban în Cri-meea”, care cânta la un cimpoi din piele de capră netăbăcită, s-a petrecut „într-un sat mare de moldoveni”. Întâlnirea fusese pregătită „la sugestia lui Anton Golopenția” care „știa că Brăiloiu e foarte satisfăcut dacă găsește doină (e vorba de specia muzicală) și cimpoi”²¹. De observat precauțiile cu care se înconjură folcloristul, pentru a nu da loc la interpretări. De altfel, tot atât de discret, notează și sfârșitul marelui sociolog: „În septembrie 1950, familia era înștiințată printr-o adresă că A. Golopenția a decedat în urma unui t.b.c. galopant”. Cumplite vremi!

Așa că acum, sărbătorindu-l, evocându-l pe unul dintre marii folcloriști români din a doua jumătate a secolului al XX-lea, trebuie să facem și efortul așezării lui în epocă, al relaționării cu înaintașii și cu contemporanii, al stabilirii filiațiilor, continuărilor și deschiderilor de care nu doar Ovidiu Bârlea, dar și ceilalți congeneri le-au produs pe ogorul folcloristicii românești.

(de văzut *Metoda de cercetare... a lui Ovidiu Bârlea după 40 de ani*, „Caietele ASER” nr. 4, 2008, p.13-22; *Despre Ovidiu Bârlea, cu admirație și respect*, „Discobolul”, Revistă de Cultură editată de Consiliul Județean Alba și Centrul de Cultură „Augustin Bena”, serie nouă, Anul XI, Nr. 121-122-123, ian-feb.mar. 2008, p.199-205)

²¹ Ovidiu Bârlea, *Efigii...*, 1987, p. 98; fragmentul este reprodus și în *Românii de la est de Bug*, 2006, vol. I, „Introducere” de Sanda Golopenția, p. LVI-LVII, fiind însoțit de comentariile editoarei: „Ovidiu Bârlea este, alături de Dan Duțescu, unul dintre membrii echipei I.R.E.B. cu privire la activitatea căruia nu avem aproape deloc informații. În minunatul portret pe care i l-a schițat lui Anton Golopenția în volumul *Efigii...*, el amintește doar, laconic și prudent, de «anchetele statistice și sociologice din 1942 în satele de la extremitatea răsăriteană a Moldovei». Iar în textul despre C. Brăiloiu, sfiala explicabilă a referirii («un sat mare de moldoveni») ne împiedică să punem nume și dată pe întâmplarea narată”.

Jucăreana vestitului folclorist Alexandru I. Amzulescu din Amza ot Valea Stanciului - Oltenia

Oricine are, fie și sumare, cunoștințe despre folcloristica românească din ultimii cincizeci de ani atașează numele lui **Alexandru I. Amzulescu** (n. 4 decembrie 1921, Valea Stanciului, jud. Dolj) de cercetarea, cu precădere, a epicii populare românești în versuri. *Balade populare românești*, 3 vol., 1964, *Cântece bătrânești*, 1974; *Cântecul epic eroic*. Tipologie și corpus de texte poetice, 1981; *Balada familială*. Tipologie și corpus de texte poetice, 1983; *Cântecul nostru bătrânesc*, 1986; *Valori de patrimoniu ale cântecului bătrânesc din Oltenia*, 2000 sunt lucrări fundamentale, unice și inegalabile într-un domeniu în care spirite ilustre ale culturii naționale și-au spus cuvântul, de la deschizătorii de drumuri, un Alecsandri sau Odobescu, la ctitorii marilor sinteze, un Hasdeu sau Iorga, și de la aceștia la folcloriștii de profesie, specializați, precum profesorii D. Caracostea sau P. Caraman, ori, dintre contemporani, un Adrian Fochi, Mihai Pop sau Gheorghe Vrabie.

Într-o firească linie de continuitate cu marii săi înaintași, ale căror merite le-a scos întotdeauna, cu pioșenie, în evidență, Alexandru I. Amzulescu a reluat, pe baze documentare noi și cu instrumentarul teoretic al sfârșitului de secol XX, marile teme ale baladei populare românești, între care la loc de cinste se află *Miorița*, despre care ilustrul folclorist a scris, de asemenea, pagini absolut remarcabile. Ar fi nedrept să limităm aria preocupărilor și realizărilor Domnului Amzulescu numai la acest domeniu, când opera sa se arată a fi mult mai cuprinzătoare și, lucru demn de semnalat, se îmbogățește an de an, deși, la fiecare nouă apariție, dintr-un fel de cochetărie care îl prinde foarte bine, anunță că aceea va fi ultima, adică, înțelegem noi, cea mai recentă, nu și cea din urmă.

Așa că nu e de mirare să găsim în librării, aproape în fiecare din ultimii ani, o nouă carte a octogenarului folclorist, *Despre obârșii ...et quibusdam aliis!*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 2003. O carte cu totul specială, diferită de toate celelalte ale reputatului cercetător, înfățișată și ea, în dedicația către noi, drept „această ultimă (subl. aut.) ispravă (șăgalnică, și vicleană!)”. Dedicția, pe șpaltul lucrării, și în-

semnările autorului pe exemplarul dăruit mie, dublate de o scurtă, dar hotărâtă lămurire verbală, dau cheia de lectură a acestui volum, în aparență compozit - două studii de folclor, tot despre baladă, tratând două teme mai speciale ale epicii populare românești (*Trei păsări lebede albe* și *Trei crai*), o secțiune de „Versuri originale”, plus *Capra cu clopoțel* (Prelucrare în versuri a unei povestiri culese din Muscel. Ilustrații de Ioana Constantinescu, Editura Tineretului, 1959, publicat într-un „Addendum”, la sfârșitul volumului *Miorița și alte studii și note de folclor românesc*, 2001), câteva pagini de memorialistică („Alte rânduri, alte gânduri...”) și un „Cuvânt de încheiere, anevoios de sine lămuritor, și de toate cele mai sus scrise, de mine și de Alții - cărora aduc mulțumirile mele sincere și pline de recunoștință...; sau, mai curând așa zicând: VOROAVĂ către iubitul (cunoscut și necunoscut) cititoriu...”.

Chiar și pentru cei familiarizați cu scrierile lui Al. I. Amza, al căror stil, ușor retoric, plin de paranteze și reluări, insinuant, polemic, patetic, le individualizează între ale confrăților folcloriști, compunerile din volumul *Despre obârșii...* constituie o surpriză (poate mai puțin pentru cei foarte apropiați și care le vor fi descoperit la vremea producerii lor, în cadrul unor întâlniri prietenești sau familiale restrânse, cum rezultă dintr-o notiță la un mic pamflet politic, „alcătuit *mental* la 25.XI.1989 și comunicat *atunci* unor buni vecini și prieteni” - era în preajma sau în timpul ultimului Congres al PCR: „**Himalaya? Amazonul?**/Comparații prea pitice/Evocând pe campionul/Revoluției mitice!/Precum Dânsul e și Dânsa/**Niagară** a chimiei/Ce din leagăn fuse unsă/Ca regină-a Academiei./Dar cu Zoe și cu Nicu/Ce-am dori să toastăm?/Din coliva lui Tăticu/Și-a Mămicii să gustăm!...”, ceea ce-mi aduce în minte o parodie la Topârceanu, spusă în timpul studenției mele de un coleg, oltean și el, dacă nu mă-nșală memoria: „Și de-o fi, ca-n recidivă./Să-ți suport iar toanele,/O s-ajungi de pe colivă,/Să-mi mănânci bomboane!”).

Deși tema era gravă, Amza o tratează într-o cheie minoră, ludic fiind una dintre dimensiunile scrierilor sale din acest volum. O jucărea este și basmul versificat, publicat în 1959, în care *culegătorul* de narațiuni populare *prelucrează*, cu mijloacele scriitorului cult, o *poveste cumulativă*, perfect adecvată vârstei tinere, copiilor, care au multe de învățat dintr-o astfel de istorisire în care „Șoarecele nu vrea să roadă pușca./pușca nu vrea să puște lupii./lupii nu vor să mănânce boii./boii nu vor să bea apa./apa nu vrea să stingă focul./focul nu vrea să arză bărdița./bărdița nu vrea să taie copăcelul./copăcelul/nu-mi dă clopoțelul!”.

Aceeași *ghiduşie* însoţeşte şi compunerile serioase, profunde ale poetului din Valea Stanciului, multe cu caracter autobiografic şi zămislite la un prag al vârstei care, se vede, îl va fi marcat. Scrieri de sertar, de album de familie, versurile despre satul natal, despre părinţi, despre moşi şi strămoşi, despre soţie (*Parvulae uxori meae carissimae*), despre vârstă sunt revizitate de autor, comentate cu umor, după... 20 de ani, adnotate, precum „cântecele” *Țiganiadei* lui Leonachi Dianeu de către Mitru Perea, „vestit cântăreţ”. Un dialog cu ursitoarele (*Ad Parcas...*), aşezat sub semnul greu al întrebării care ne bânuie pe toţi muritorii, dacă „fusul [...] cel amarnic/Mai are încă fire”, rostit/scriș la 60 de ani, este comentat, cu un fel de obidă arghezană din *De-a v-ați ascuns*, la 80 de ani: „...dar Cloanțelor sfrijite, scofâlcite,/Voi, moașe urgisite/Și babe afurisite/Și azi, la ani 80,/.../V-aștept la mine în odaie,/Bătrâne ciunăfaie/.../Și-aștept acum neîndurătoarea voastră Soră, cu o coasă!”.

Un sentimental lucid, Al. I. Amzulescu transcrie în versurile sale trăiri autentice, melancolii și iubiri, tristeți și doruri pe care și le reprimă fie prin umorul oltenesc, stenic și ocrotitor, fie prin comentariile savante ale unui intelectual fin, filolog de clasă, hispanist de formație, această *Violon d'Ingres* ținută mereu sub obrocul preocupărilor de folclorist care i-au umplut viața. Căci, scrie autorul în finalul cărții: „Iar slovele acestei relatări șerpuitoare-îmbâcsită (spre a nu zice confuză), mimează, de altfel voit și căutat, cel puțin în intenția mea, «stilul» adesea pretențios-bombastic, ostentativ-patetic și retoric, și grandilocvent, și gongoric întortocheat, oarecum caracteristic, al copleșitoarei și preafrumoasei literaturi spaniole” care i-a servit drept model, împreunându-se cu tradiția locurilor natale, Oltenia, într-o splendidă și originală sinteză.

Tehnica citatului, inserția notației savante, procedee moderne sau chiar postmoderne dau versurilor și prozelor lui Al. I. Amzulescu o notă de sprinteneală, de vioiciune, de inedit. Este limpede că autorul, scriitorul, are în minte un cititor, un interlocutor căruia i se adresează și de la care așteaptă reacții, opinii aprobatoare, cel mai adesea; vezi, în acest sens, *Prolog i predoslovie*, care se încheie cu o urare către cititori: „*I Bog te veselit*, iubite cititoriule...”. Schimbarea neașteptată a registrelor stilistice, asocierile șocante (rimează, astfel, pe „bătrâne popă Tomo” cu... „*Ecce Homo*”, așază drept moto la o simpă *Urare de An Nou* celebrul vers al lui Horatius, „Eheu, fugace, Postume, Postume,/Labuntur anni...”, sau, dimpotrivă, își intitulează un poem

despre trecere și moarte *Excelsior, excelsior* (*O Mateòtis... - Vanitas Vanitatum*), dar îl prefătează cu versuri dintr-un cântec ceremonial de înmormântare și îl agrementează cu citate folclorice - „dalbul de pribeag”, „încolăcit toiag”, „mândru verde brad”, „negru corb”, „pasărea-suflet”, „Vidra blândă”, „Lupul bunul” -, la care adaugă alte „toposuri” funebre, din mitologia antică - „barca lui Osiris și Caron”, „și negrul Acheron/și Stixu-ntunecat/și Lethale uitării” - concluzia fiind, în spiritul Ecclesiastului, „căci *pulvis et umbra sumus*”).

Nu știu dacă Domnul Amzulescu, astăzi unul dintre patriarhii folcloristicii românești, titlu pe care nu i-l poate contesta și de care nu-l poate deposea nimeni, aspiră, neapărat, și la gloria literară. Cert este că Alexandru *sin* Amza *ot* Valea Stanciului, Dolj, are condei, are cultură cu carul, are umor cât să facă față marilor tristeți și micilor neîmpliniri, sau măcar să le ascundă, are, mai ales, vigoarea intelectuală spre a ne da, an după an, încă una și încă una din *ultimele* sale cărți, pe care le așteptăm cu drag.

(„Arche”. Revistă de Etnologie și Antropologie editată de Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj, nr. 1-2, 2004, p. 20)

I. C. Chițimia: cuprindere și consecvență

Profesorul I. C. Chițimia (1908-1996) și-a construit, cu tenacitate și modestie, un program științific coerent și amplu, pe care, în ciuda unor împrejurări adverse (războiul, în primul rând, în timpul căruia a fost grav rănit, fiind tratat multă vreme în spitalele din Sinaia și București, dar și unele inamiciții din viața academică, universitară, la care face trimitere clară într-o notă la studiul *Din viața folklorică a unor cuvinte*, „Cercetări Folklorice” I, 1947, p. 43: „În ascensiunea mea spre cultură, rar, foarte rar, am întâlnit pe intelectualul bun, blând, cinstit, înțelept și drept; în schimb l-am văzut la tot pasul pe cel fals, nedemn și laș, uneori crud până la răzbunare, profitor, lacom de

îmbelșugare personală și de vieață sgomotoasă. Nu era tipul acesta de intelectual, care să-mi fie reazem și înălțare. Obosit, desamăgit, m-am pomenit coborînd spre sat...”), l-a dus până la capăt, încât, se poate spune, cred, că a părăsit această lume împăcat.

Zic „cu modestie” pentru că aceasta era imaginea pe care „pan profesor”, cum îi spuneau colegii și învățăceii de la Catedra de slavistică, o lăsa tuturor celor cu care se afla în contact. De altfel, într-un *Memoriu autobiografic* întocmit în 1990, scria el însuși, cu privire la activitatea civică, dar afirmația se poate extinde la întregul vieții: „nu m-am grăbit să ies în față și să parvin. Nici n-am crezut că merit”. Dar în ființa sa intimă nutrea, firesc, mândria de fi fost „primul «clăcaș» din sat ajuns la studii medii și apoi superioare”; iar acest „primul” se poate regăsi și în ctitorirea catedrei de slavistică și punerea bazelor polonisticii în învățământul superior de la noi, începând cu 1950, și în calitatea de a fi fost primul secretar al Comitetului de redacție al revistei „Studii și Cercetări de Istorie Literară și Folclor” („SCILF”) a Institutului de Istorie Literară și Folclor (1952), și în atribuția de fi fost primul conducător de doctorat „pentru toate literaturile slave (afară de rusă și sovietică)”, din 1967 până în 1990, cum se menționează în același *Memoriu*, și primul șef al nou-înființatei catedre de polonă și ucraineană, tot din 1967. Este posibil ca unele dintre aceste satisfacții să fi venit destul de târziu și să fi fost generatoare de frustrări și disconfort, cum sugerează Dan Horia Mazilu în evocarea sa, căci, într-adevăr, gradul de profesor, calitatea de șef de catedră și de conducător de doctorat i-au fost recunoscute abia în apropierea vârstei de 60 de ani (în 1967): „A așteptat mult I. C. Chițimia (nelăsând să răzbată spre cei din jur nimic din obida acestei așteptări) până când autoritățile s-au «milostivit» să-i acorde gradul de profesor. Lui, care avea acest grad, într-o universitate pe care a slujit-o toată viața, încă din momentul în care trecuse acel prag ce străjuia accesul spre sufletul lui Nicolae Cartoian” (D. H. Mazilu, *I. C. Chițimia (1908-1996)*, Societatea de Științe Filologice din România, „Buletinul Societății pe anii 1995-1996”, București, 1996, p. 81).

Cât privește împlinirea programului său științific, pe cât de amplu pe atât de coerent, profesorul I. C. Chițimia a manifestat o consecvență și o tenacitate demne de admirat, arătând un egal interes și o egală competență problemelor de slavistică (de polonistică, în primul rând), de literatură română veche (cu o preocupare specială pentru cărțile populare, văzute în relația lor cu literatura orală

și cu versiunile lor din celelalte literaturi) și de folclor (folcloristică, folclor comparat, folclor românesc). Așa se face că savantul este în egală măsură reclamat de fiecare dintre cele trei domenii și recunoscut ca atare, pe plan național și internațional. Întâmplarea singură face ca în același an personalitatea sa științifică să fie prezentată în două lucrări lexicografice de referință: *Enzyklopadie des Märchen*, 2 (1979), col. 1364-1366 (articol semnat de Cătălina Velculescu) și *Dicționarul folcloriștilor*, EȘE, 1979, p. 133-135 (fișă de Iordan Datcu). La sărbătorirea învățatului, cu ocazia împlinirii vârstei de 75 de ani, a fost întocmită o bibliografie destul de completă (vezi Mihai Mitu, *Profesorul I. C. Chițimia la a 75-a aniversare*, „Romanoslavica”, XXII, 1984), iar peste cinci ani, Cătălina Velculescu adăuga o serie de titluri scăpate din vedere de către alcătuitoarea bibliografiei din 1984 și altele apărute în intervalul dintre cele două aniversări (vezi Cătălina Velculescu, *Profesul I. C. Chițimia la 80 de ani*, „REF”, tomul 33, nr. 3, 1988, p. 251-260). Sigur că de atunci și până în 1996 bibliografia cercetătorului se va fi îmbogățit cu o serie de titluri noi a căror trecere în revistă demonstrează exact acea continuitate și consecvență de gând, de metodă și de principii care guvernează întreaga construcție științifică a profesorului Chițimia.

Astfel, tânărul savant își reia, după război, activitatea științifică, în domeniul folclorului, publicând, în revista „Cercului de Studii Folklorice”, „Cercetări folklorice”, I, București, 1947, p. 23-44, studiul *Din viața folklorică a unor cuvinte* în care supune unei analize etnolingvistice o serie de cuvinte populare auzite în satul natal, Albușești (Mehedinți) sau în zona respectivă. Este vorba despre „pof-toreală”, „răpotinul țăstelor”, „rugă”, „a zbici”, „la țanc!”. După un număr de ani, încercând o teoretizare a metodei aplicate în studiul de început, reia problema în *Necesitatea metodei filologice în studiile folcloristice*, „Folclor literar”, Timișoara, vol. II, 1968, p. 73-78, republicat în vol. *Folclorul românesc în perspectivă comparată*, Editura Minerva, 1971, p. 68-72, iar ceva mai târziu revine, pe scurt, asupra metodei de interpretare a folclorului, folosind exemple din studiile anterioare (expresiile populare *la paștele cailor* și *colac peste pupăză*) în comunicarea *Aspecte ale metodologiei culegerii și valorificării folclorului românesc*, ținută la Sesiunea interjudețeană „Metodologia cercetărilor în domeniul folclorului”, Călărași, 1987 și publicată în „REF”, tom 34, nr. 5, 1989, p. 413-417).

Cert este că „viața cuvintelor” populare și raporturile lor cu anumite realități etnofolclorice l-au preocupat în permanență pe cercetător, care a revenit, frecvent, la această temă. În studiul din 1947 demersul pornește de la afirmația mitropolitului Simion Ștefan care formula, cu propriile sale vorbe, în *Noul Testament de la Bălgrad*, 1648 („cuvintele trebuie să fie ca banii”), ceea ce se va numi mai târziu „teoria circulației cuvintelor”, reluată și adâncită de B. P. Hasdeu, a cărui operă I. C. Chițimia a studiat-o în profunzime, din nou printre primii (vezi *B. P. Hasdeu și problemele de folclor*, „SCILF” nr. 1-4, 1952, p. 167-191; și în vol. *Folcloriști și folcloristică românească*, EA, 1968, p. 37-72), și la care face adesea apel. Frecvente sunt trimiterile la *Etymologicum Magnum Romaniae*, model de erudiție, dar și de metodă. Demonstrația lui Hasdeu în legătură cu numele personajului Statu-Palmă-Barbă-Cot din basmele românești este supusă unei analize critice și găsită „ingenioasă, deși nu întrutotul convingătoare”. Ceea ce atrage atenția cercetătorului contemporan este aspectul metodologic: „Noi reținem și subliniem însă metoda lui Hasdeu de a studia folclorul în strânsă legătură cu formele de limbă populară în care acesta este îmbrăcat. O asemenea corelație științifică luminează și elementele de folclor și fenomenele de limbă. Metoda poate fi aplicată cu succes și astăzi” (Chițimia 1968, 63).

În fapt, autorul o aplicase în studiul din 1947 în care se ocupă, cum am mai amintit, de *poftoreală, răpotinul țăstelor, rugă, a zbici, la țanc!*. Deosebit de complexă este demonstrația cu privire la *răpotinul țăstelor*, „sărbătoare populară, veche și destul de răspândită pe vremuri”, „o sărbătoare cu fond păgân, pe care biserica n-a putut s-o îndepărteze din sufletul poporului”, care „în Albulești” (locul de baștină al lui I. C. Chițimia - n.n. N.C.) „cade regulat, după expresia poporului, «la a treia marți din Paști», așa cum o cunoștea episcopul Filaret și cum cade și în alte părți” (Chițimia 1947, 26-27). În buna tradiție hasdeeană, cercetătorul acordă atenție contextului etnografic și spiritual al sărbătorii, oferind nu numai o descriere exactă a modului de confecționare a țăstului de copt pâinea (dar și „mălaiul” ori de gătit anumite mâncări, cf. *Idem*, 28), ci și coordonatelor sacre, mitice, rituale ale momentului. Reține astfel „tăcerea magică”: „La facerea țăstelor însă nu e îngăduit să se dea femeilor care lucrează astfel de binețe, fiindcă țăstele vor crăpa” (*Idem*, 29) și o corelează cu o altă situație în care se impune interdicția de a vorbi: „Semnul tăcerii magice, întâlnit în cazul când femeia aduce

de la fântână «apă ne-ncepută», fără să schimbe un cuvânt cu cei ce îi ies în cale, pare să se ivească și aici: se respectă o muncă aproape sacră”. Se adaugă la aceasta, interdicția de a executa alte munci în acea zi („Această muncă depusă la facerea țastelor este cinstită și prin aceea că în ziua respectivă, a răpotinului țastelor, nu se lucrează altceva”), precum și o serie de comportamente rituale precum stropirea pământului din care se fac țastele cu vin, masa rituală, darurile rituale: „...se întinde masă între participante cu cinste, cu bucurie, cu mâncări pregătite sub vechiul țast. Se dau uneori și «turte» de pomană, coapte sub vechiul țast” (*Ibidem*), data fixă la care are loc (a treia marți după Paști). Toate aceste detalii etnografice/etnologice sunt premisele necesare încercării de aflare a originii numelui sărbătorii (*răpotinul țastelor*) pentru care slavistul I. C. Chițimia emite ipoteza, altminteri tentantă, a derivării dintr-un vechi slav „rabotina”, cu sensul de „sclavie”, dar și de „muncă”, sau dintr-un adjectiv substantivizat, „rabotănă”: „O astfel de formă slavonă (poate alta mai recentă) stă la baza termenului *răpotin* din «răpotinul țastelor», fiind vorba de «munca țastelor», devenită sărbătoare populară, datorită magiei” (*Idem*, 30)¹.

O altă expresie asupra căreia I. C. Chițimia s-a oprit în studiile sale de etnolingvistică este *la Paștele cailor* sau *la Paștele calului* pe care o derivă, printr-un procedeu ingenios, dintr-un proverb „cu o formulare mai complexă, acesta descinzând la rândul lui dintr-o anecdotă, cu existență la noi și la popoarele vecine, respectiv la bulgari” (Chițimia 1971, 72-73). Autorul crede, deci, că de la formula bulgărească *Traj, konijo, za zelena treva* („trăiește sau ține-te, murgule, până la iarba verde”) s-ar fi ajuns la expresia românească *Să trăiești, murgule, să paști iarbă verde*, și, de aici, la *Paște, murgule, iarbă verde*. „În consecință, în *paștile* din *la paștile calului* nu avem de-a face cu o sărbătoare populară, ci cu o formație populară veche, derivată din *a paște*: *la paștile calului* înseamnă deci «la păscutul calului». Este și acesta un exemplu elocvent, conchide autorul, de necesitatea aplicării metodei filologice în analiza și interpretarea unor creații folclorice care nu se limitează, în fond, numai la paremiologie” (*Idem*, 72).

¹ Ar fi interesant de comparat definițiile celor doi termeni în cele mai recente instrumente de lucru avute la dispoziție: Georgeta Stoica - Paul Petrescu, *Dicționar de artă populară*, Editura Enciclopedică, București, 1997, p. 474, **Țest**, și în Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. 165, **Ropotina țestelor (Ropotinul țestelor)** cu prezentarea lor în studiul lui I. C. Chițimia.

Studii mai noi de etnologie românească și comparată, cantonate tot în spațiul cultural sud-est european, găsesc, totuși, sursa acestei expresii în complexul mitico-ritual al unor sărbători echinociale de primăvară.

După unii cercetători, „Paștele Cailor” ar fi chiar numele popular care se dă sărbătorii de Sân Toader, întreaga săptămână de la începutul Postului Mare fiind astfel „saturată de reprezentări ecvestre unde se succed Joia iepelor, Sâmbăta de Sântoader și Duminica de Sântoader” (Marianne Mesnil - Assia Popova, *De la moși la nou-născuți: pâinile celor patruzeci de mucenici*, în *Eseuri de mitologie balcanică*, Editura Paideia, București, 1997, p. 314-316). Expresia *la Paștele cailor*, existentă ca atare la români și la bulgari cu sensul „niciodată”, își are un corespondent în zicerea franțuzească *à la Saint Glinglin* care, consideră autoarele, ar putea fi pusă în legătură cu „sunetul clopotelor” care, „potrivit credințelor populare din Occidentul catolic, în această perioadă de post [...] zboară din clopotnițele lor” (*Idem*, 315).

„Paștele Cailor” apare chiar ca o „sărbătoare cabalină cu dată mobilă (ziua de joi din a șasea săptămână care urmează după Paști), sinonimă cu Joia Iepelor, când se crede că, pentru un ceas și pentru o singură dată pe an, se satură caii de păscut iarbă” (Ghinoiu 1997, 148).

Ar fi de observat, deocamdată, că în timp ce pentru M. Mesnil și A. Popova, expresia *la Paștele cailor* și-ar afla contextul genetic într-o serie de sărbători de primăvară, legate de cultul calului și centrate în jurul Sân Toaderului, situate *înaintea* sărbătorii *Paștelui*, după I. Ghinoiu aceasta și-ar avea originea într-o sărbătoare populară numită chiar „Paștele cailor”, situată, însă, în perioada de *după Paști*, simultană cu Ispasul, Joia Iepelor, Joia Verde (cf. Ghinoiu 1997, 249). În raport cu informația avută la dispoziție la momentul respectiv, I. C. Chițimia (1971, 72) credea că o astfel de sărbătoare „nu există nici măcar în «calendarul babelor» și deci de aici înțelesul de «niciodată»”. Constatarea cu privire la absența unei astfel de sărbători chiar și în „calendarul babelor” este infirmată de cercetările ulterioare care o atestă „cu variante și credințe locale [...] pretutindeni în România” (Ghinoiu, *Idem*). Apare, astfel, o contradicție logică: dacă sărbătoarea există, și încă „pretutindeni în România”, de unde atunci sensul de „niciodată”? Autorul *Dicționarului* de obiceiuri găsește o explicație plauzibilă acestei aparente non-concordanțe în data mobilă a sărbătorii, „care putea varia, de la an la an, cu un mare număr de zile. Din acest motiv, importanța

sărbătorii s-a diminuat treptat, căpătând un înțeles peiorativ: a nu înapoia ceea ce ai împrumutat, a amâna până la «Sfântul Așteaptă», a nu te ține de cuvânt.” (*Ibidem*).

Cele două explicații - una strict filologică, cealaltă etnologică - nu se resping, ci chiar se completează reciproc: echivalarea lui „la paștele cailor” cu „la păscutul cailor” (cf. Chițimia) este susținută de credința că de „Paștele cailor”, „pentru un ceas și pentru o singură dată pe an, se satură caii de păscut” (cf. Ghinoiu). Unicitatea, scurtimea, irepetabilitatea momentului pe durata întregului an ar putea adăuga și ideea de dificultate a împlinirii, a ținerii promisiunii, încât, odată pierdută ocazia, posibilitatea realizării se amână *sine die*.

Fidel învățaturii unor mari lingviști și filologi români - B. P. Hasdeu și Ovid Densusianu, în primul rând -, dar și Al. Lambrior, M. Gaster, I. A. Candrea și alții, I. C. Chițimia a fost consecvent în a susține și a impune metoda lingvistico-filologică în studiile de folclor. Insistența cu care i-a apărut validitatea în fața metodelor mai noi, moderne la vremea respectivă, structuralismul și semiotica în primul rând, nu însemna respingerea acestora, nu era un semn de imobilism al gândirii ori o dovadă de cantonare într-un tradiționalism desuet, ci doar o expresie a consecvenței și continuității prin care autorul se situa pe sine în seria cărturarilor români preocupați de folclor și de limba populară: „Folclorul în general, precum și folclorul poporului român oferă o mare bogăție de creații, pentru a cărei studiere pot fi utilizate diferite metode, între care cea lingvistico-filologică rămâne valabilă și absolut necesară” (Chițimia 1971, 73; cf. și mai târziu: „Nu vreau să zic deloc că trebuie minimalizate metodele moderne de cercetare științifică. Ele sunt absolut necesare ca știință, care tinde spre cel mai înalt rang. Dar lângă ele pot viețui metodele clasice, care nu trebuie desconsiderate și aruncate între reziduuri de dragul celor dintâi, așa cum se întâmplă uneori” (Chițimia 1989, 416). De fapt, autorul însuși depășea uneori limitele interpretării strict filologice a faptelor de folclor sau de literatură populară, făcând adesea analize care se înscriu într-o direcție apropiată de aceasta - este vorba despre așa-numita metodă „cuvinte și lucruri” (*Wörter und Sachen*) care se poate regăsi și în studiile mai noi de etnolingvistică, de mitologie, de simbologie și semiotică a folclorului.

Un clasic al folcloristicii românești de după război, profesorul I. C. Chițimia a lăsat în urma sa o operă de mare cuprindere și de mare profunzime, la care cei ce vin se pot adresa cu toată încrederea.

I. C. Chițimia - Extent and Consistency Summary

Professor I. C. Chițimia (1908-1996), whose nineties anniversary was celebrated in 1998, left behind a comprehensive work, covering different area of science (Slavonic philology, Polish studies, old Romanian literature, folkloristic, world literature etc.).

As a folklorist, I. C. Chițimia attempted to cover most of the genres of the Romanian folk-literature and sketched the main directions of the Romanian folkloristic. A follower of Ovid Densusianu's philological method in folkloristic, he consistently employed it in his studies and continuously pointed out, in his works, its usefulness for the folklore studies.

(Universitatea de Vest din Timișoara. Facultatea de Litere, Filosofie și Istorie, „Folclor literar”, IX (1998-1999), Timișoara, 1999, p. 99-105)

Ubi sunt... Plecați dar totuși prezenți. Profesorul Ion C. Chițimia - 100 de ani de la naștere

Sărbătorirea centenarului nașterii profesorului I. C. Chițimia mi-a surprins, cum se întâmplă în astfel de ocazii, revederea celor spuse și scrise de mine în 1998, când Cercul de Folclor al Revistei de Etnografie și Folclor a organizat o ședință omagială cu ocazia celei de-a 90-a aniversări a nașterii Profesorului, plecat dintre noi cu doi ani înainte¹. Constat, cu bucurie, că, după zece ani, cele zise atunci nu erau niște aprecieri conjuncturale, ci reprezintă imaginea omului și savantului I. C. Chițimia așa cum mi s-a întipărit mie în inimă și în minte și cum continuă să fie și acum, mult după ce firavul său trup s-a dus în pământul prea nerăbdător să ne primească pe noi toți cei trecători prin această lume.

¹ Vezi Nicolae Constantinescu, *I. C. Chițimia - cuprindere și consecvență*, Universitatea de Vest din Timișoara. Facultatea de Litere, Filosofie și Istorie, „Folclor literar”, IX (1998-1999), Timișoara, 1999, p. 99-105 ; în vol. de față ante.

Remarcam, atunci, modestia funciară care îl caracteriza și pe care o scotea în evidență într-un *Memoriu autobiografic* întocmit în 1990, unde scria el însuși, cu privire la activitatea civică, dar afirmația se poate extinde la întregul vieții: „nu m-am grăbit să ies în față și să parvin. Nici n-am crezut că merit”. Dar în ființa sa intimă nutrea, firesc, ca oltean, ca mehedintean, ca român, în ultimă instanță, mândria de fi fost *primul*: „primul «clăcaș» din sat ajuns la studii medii și apoi superioare”; primul, în calitate de ctitor al catedrei de slavistică și de întemeietor al polonisticii în învățământul superior de la noi, începând cu 1950; primul secretar al Comitetului de redacție al revistei „Studii și Cercetări de Istorie Literară și Folclor” („SCILF”) a Institutului de Istorie Literară și Folclor (1952); primul conducător de doctorat „pentru toate literaturile slave (afară de rusă și sovietică)”, din 1967 până în 1990, primul șef al nou-înființatei catedre de polonă și ucraineană, tot din 1967.

Omagiindu-l, în 1983, la împlinirea vârstei de 75 de ani, un congener al său, și coleg, timp de câteva decenii, la Institutul de Istorie Literară și Folclor al Academiei Române, Ovidiu Papadima (n. 1909), îl considera „unul din exemplarele umane cele mai caracteristice și mai grăitoare, ilustrând potențialul imens de energii în care a putut exploda - cu toată vitregia împrejurărilor istorice, în secolul nostru - forța de viață acumulată de milenii a țărănimii noastre. Născut în 22 mai 1908, în Albulești-Dumbrava din județul Mehedinți, I. C. Chițimia a răzbătut prestigios în viața culturală a țării prin însușirile dintotdeauna ale acestei țărănimii: energie și perseverență, sobrietate și răbdare, muncă și seriozitate, respect pentru carte și o voință dură de a o stăpâni și de a o face productivă, optimism în măsură să înfrângă toate încercările vieții” (Ovidiu Papadima, *Ion C. Chițimia - la 75 de ani*. Comunicare ținută la Academia Română la 15.07.1983, publicată în vol. *Evocări*. Cu o Postfață de Pan M. Vizirescu și o Fișă bibliografică de Liviu Papadima, Editura Agora, Iași, 1997, p. 122-127).

Deși tânărul Chițimia optase, de la început, pentru studiile de literatură română veche, fiind unul dintre apropiații profesorului D. Cartoian și ilustrându-se ca un demn continuator al acestuia, nici cercetarea folclorului literar nu l-a lăsat indiferent, dovadă revenirea sa în viața științifică românească de după război în cadrul Cercului de Studii Folklorice² în revista căruia, „Cercetări folklorice”, I, Bu-

² Am păstrat grafia vremii: Folklor, folklorice etc.

curești, 1947, publică studiul *Din viața folklorică a unor cuvinte* (p. 23-44), raportul *Din activitatea folklorică și etnografică în Polonia* (p. 153-159), la care se adaugă, în rubrica, „Dări de seamă”, o recenzie la cartea lui Tache Papahagi, *Paralele folklorice* (1944) și câteva însemnări despre „Tradiție și istorie” (cu privire la studiul lui I. Gh. Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, 1945), despre „Enigme folklorice” (cu privire la două studii ale Mariei Holban apărute în „Revue du sud-est européen” (1945), despre „motive de folklor în arta religioasă” (cu privire la studii pe această temă publicate de Maria Goleescu în revistele vremii) (de notat că niciuna din cele două autoare la care se referă I. C. Chițimia nu este reținută de *Dicționarul etnologilor români* întocmit cu atâta acribie de Iordan Datcu).

Acestora li se adaugă studiile publicate, în anii '50-'60 ai secolului trecut în revistele Institutului condus de G. Călinescu, „Studii și Cercetări de Istorie Literară și Folclor” și „Revista de Istorie și Teorie Literară”, adunate în două volume masive - *Folcloriști și folcloristică românească* (E. A., 1968) și *Folclorul românesc în perspectivă comparată* (Editura Minerva, 1971), borne teoretice de mare însemnătate în cercetarea folcloristică românească. Rețin, întru susținerea acestei aprecieri, o notă a profesorului D. Caracostea cu privire la studiul *Poezia populară narativă*, „SCILF”, 1957, p. 643-647³: „I. Chițimia, autorul acestui studiu, este un folclorist pregătit, știe să meargă la izvor, are cunoașterea limbilor înconjurătoare și nu face parte dintre-acei ticlitori de marmelade pseudo-istorice și pseudo-folclorice, în care se toarnă material de orice proveniență, fără simț critic. Iată de ce discuția amintitului capitol poate fi utilă pentru ceea ce ne interesează aici: întemeierea criticei folclorice” (Dumitru Caracostea - Ovidiu Bârlea, *Problemele tipologiei folclorice*, Editura Minerva, 1971, p. 182). Nu știu dacă I. C. Chițimia avea cunoștință de aceste aprecieri ale lui D. Caracostea, dar în „Preliminarii” la vol. *Folclorul românesc în perspectivă comparată* (Editura Minerva, 1971), în care este reluat studiul din 1957, sub titlul *Balada populară românească în context european* (p. 78-139), autorul scrie, în perfect consens cu D. Caracostea, inclusiv sub aspect stilistic: „În fond, nimeni nu va putea contesta existența unei grupe a baladelor legendare, cu elementele lor fantastice, după cum

³ Este vorba despre I. C. Chițimia, *Poezia populară narativă: balada*, „SCILF”, VI, 1957, nr. 3-4, p. 643-647.

nimeni n-ar putea nega grupa baladelor vitejești, aceea a baladelor de conflict social și familial fiind și ea o realitate, ultima grupă a baladelor istorice, incluzând numărul cel mai mic de piese, pentru că balada românească a fost înclinată spre sublimarea fondului istoric și transfigurarea lui în metafore și simboluri literare, așa cum se întâmplă în *La fântâna Gerului*, reprezentând expediția lui Malcoci-Oglu din 1499, în Podolia, și spre deosebire, de exemplu, de eposul sârbo-croat, care conservă evidente urme istorice. Dar unii «cercetători» nu pot să-și stăpânească impetuoșitatea «științei» lor și le place să se agite cu apariții de estradă” (Chițimia 1971, IX). Să observăm că atât de ponderatul Profesor Chițimia nu-și poate stăpâni iritarea și marchează, în scris, pe unii „cercetători” și „știința” lor cu ghilimele, punându-le astfel la îndoială calitatea de cercetător și virtutea științei lor. Cine vor fi fost acei „specialiști» (din nou cu ghilimele) înfumurați (deși limitați la anumite sectoare ale folclorului) [care] n-au vrut să vadă aceste aspecte ale studiului comparat al baladei românești, ci s-au mulțumit să discute cu violențe de limbaj, total neștiințifice, mai ales clasificarea propusă pentru baladă, care rămâne totuși valabilă, fiindcă nu există o singură modalitate de clasificare, iar clasificarea propusă de ei înșiși nu este mai bună, ba din contră, are încadrări care nu se susțin logic, ceea ce n-are sens să arătăm aici”?

Iată-l pe Pan Profesor în ipostaza de polemist, opozantul său fiind, ne dăm seama refăcând pe scurt istoricul studiilor despre epica populară în versuri de după Al Doilea Război Mondial, nimeni altul decât Al. I. Amzulescu, cel care îi „jumulea” zdravăn, „în lumina materialismului dialectic și istoric”, pe antecesorii și pe contemporanii săi care continuau să susțină teoria originii aristocratice, de curte a baladei populare românești. Între aceștia, alături de N. Iorga, P. P. Panaitescu, Alexandru Lambrior, și I. C. Chițimia care argumenta nuanțat proveniența sau răspândirea preponderentă a basmului în mediile populare, țărănești, și a baladei (a cântecului epic) în mediile aristocratice, cavalierești, la curtea feudală.

Al. I. Amzulescu se detașează total de părerile lui Chițimia scriind tranșant: „Nu putem fi de acord nici cu lucrarea lui I. C. Chițimia în care, pe lângă alte teze false, se ajunge la idei ciudate în privința căilor diferite (! - semnul exclamării aparține autorului) de apariție a basmului și a baladei” și, după ce reproduce un amplu pasaj din studiul din 1957 al acestuia, conchide: „Cum se vede,

lucrarea exprimă o poziție șovăielnică și în cel din urmă confuză, care își are izvorul în concesia pe care autorul o face teoriei apusene despre originea aristocratică a genului” (Al. I. Amzulescu, „Introducere” la *Balade populare românești*, E.P.L, 1964, vol. I, p. 51-55). Evident, în contra „teoriei apusene” sunt citate „observațiile judicioase ale cercetătorului sovietic V. I. Propp”, care publicase, în 1955, „o importantă lucrare teoretică, operă de sinteză a cercetărilor întreprinse în Uniunea Sovietică, *Eposul eroic rus*, Editura Universității din Leningrad”, din care citează câteva pasaje conținând, neîndoind, (pentru că nimeni nu se gândește să-i conteste autorului *Morfologiei basmului* calitatea de comentator sagace al fenomenului folcloric) aprecieri despre epica populară în versuri puternic colorate ideologic: „Clasa dominantă nu-și creează dintr-o dată cultura, ci inițial o împrumută de la păturile populare de jos, imprimându-i ideologia sa. Una din cele mai bune realizări ale culturii populare este eposul, și eposul multor popoare a fost utilizat de vârfurile feudale și impregnat de ideologia feudală” (*Idem*, p. 9, 54).

Chițimia răspundea acestui atac periculos abia peste șapte ani, adoptând, într-un fel, tonalitatea preopinentului, dar este de presupus că o astfel de lovitură putea avea consecințe grave, în condițiile ascuțirii luptei de clasă, ca să folosim o formulă caracteristică retoricii vremii, și a înfruntărilor în plan ideologic, de la sfârșitul anilor '50, asupra celui care o primea. I. C. Chițimia era, de altfel, supus unui adevărat asediu critic, datorită adeziunii, altminteri justificate, susținute cu argumente temeinice, la teoria lui Alexandru Lambrior. Paznicii ideologici de serviciu la vremea respectivă țineau sus „steagul partidului” și îl incriminau pentru „abaterile” de la linia acestuia. Unul dintre aceștia, Ileana Vrancea, publicase un studiu-fanion, *Cu privire la unele studii despre folclorul literar*, „Lupta de clasă”, nr. 2, 1959, în care scria: „I. C. Chițimia, în studiul despre Al. Lambrior... «s-a lăsat ademenit de teoriile reacționare» ale celui despre care scria, care afirmase că balada populară s-a dezvoltat în vechime și pe lângă curtea boierească” (Cf. Iordan Datcu, *Etnografia și folcloristica în anii 1948-1958*, în vol. *Alte contribuții la etnologia românească*, Editura Universal Dalsi, 2005, p. 160).

La ceas aniversar, dincolo sau alături de omagierea pe care profesorul o merită din plin, se impune încă o constatare, la care sunt convins Domnia-Sa ar fi subscris: nu este suficient să ne aducem aminte cu drag de cei care ne-au fost dascăli, învățători, magiștri, nu

e suficient să-i citim și să-i cităm cu tot respectul cuvenit, trebuie să mai facem un gest, la fel de important sau chiar mai important decât atât - trebuie să-i reaşezăm în timpul lor și să recuperăm tot ce este de recuperat pentru timpul nostru și pentru timpurile care vin. Un clasic al folcloristicii românești de după Război, profesorul I. C. Chițimia a lăsat în urma sa o operă de mare cuprindere și de mare profunzime, la care cei ce vin se pot adresa cu toată încrederea.

(Comunicare prezentată la Sesiunea omagială „I. C. Chițimia - 100”, organizată de Academia Română, mai 2008)

G. Călinescu - „folclorist” și „etnolog”

Când nu este supus unei execuții nedrepte, așa cum se străduiește să facă Ovidiu Bârlea în *Istoria folcloristicii românești* (1974) [„...*Eстетica basmului*... comparată cu monografiile mai vechi ale lui Fr. von der Leyen, V. I. Propp, Fr. Panzer, M. Luthi, St. Thompson, L. Rorich se arată depășită și ne oprim la ea numai pentru că a fost proclamată de *unii din afara disciplinei* (subl. mea N.C.) drept un model de studiere a basmului. Călinescu nu a cunoscut decât studiul global scris de Bolte-Polivka în încheierea observațiilor lor la variantele colecției Grimm. În genere, cunoștințele sale asupra folclorului au fost aproximative. (...). Ultimul capitol, *Critica basmului*, vedește cel mai elocvent slăbiciunile lucrării...”], studiul *Eстетica basmului* (publicat mai întâi în „SCILF”, anul VI, nr. 3-4, 1957 și anul VII, nr. 1-2, 1958, apoi în volum, EPL, 1965, apărut după moartea autorului) a fost luat cel mai adesea ca argument în favoarea includerii lui G. Călinescu în dicționarele de folcloriști și de etnologi români [vezi, de ex., Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, Editura Saeculum I.O., 1998, p. 150-153: „*Eстетica basmului* reprezintă cea dintâi încercare din istoria folcloristicii românești de aplicare a criticii estetice la analiza unui gen folcloric. (...) St.(udiul) este o încercare originală de sistematizare caracte-

rologică și situațională a universului fabulos... din basmul românesc cu instructive incursiuni asociative în mitologia, basmologia și literatura universală...”] și chiar de impunere a ideii că autorul său s-ar înscrie între teoreticienii moderni ai folclorului [cf. Marian Vasile, *Teorii folclorice românești în ultimele decenii (III)*, „REF” tomul 35, nr. 3-4, 1990, p. 280-282: ..., G. Călinescu va fi tentat de investigații mai aplicate asupra literaturii populare, concepute ca o replică la adresa tendințelor autonomiste care exclud criteriile criticii literare din metodologia cercetărilor folcloristice. Ideile sale sunt expuse mai întâi în *Estetica basmului* [a cărei] introducere e afișat polemică...”]. Dar a reduce contactul lui G. Călinescu cu literatura populară, cu folclorul, sau cu cultura tradițională în general numai la *Estetica basmului* înseamnă a sărăci însuși edificiul creației călinesciene de un capitol al său nu neapărat marginal și nici simplu conjunctural.

Trebuie spus, totodată, că niciuna dintre scânteietoarele sale observații și niciunul dintre studiile rezultate din truda lecturii migăloase a textelor nu poate fi tratat independent de contextul general al scrisului călinescian, de etapele creației sale științifice, de orizontul ideologic și de orientările estetice specifice fiecăreia dintre ele.

Pare învederat faptul că literatura populară și, cu atât mai puțin folclorul, în sensul complex pe care termenul îl dobândise în perioada când G. Călinescu începea construcția marilor sale monografii și sinteze, nu au stat în centrul preocupărilor istoricului și criticului literar, esteticianului și eseistului care marchează, prin personalitatea sa complexă, o epocă în cultura românească modernă. G. Călinescu, ca și mulți alți teoreticieni și exegeți ai literaturii populare, a venit spre aceasta dinspre literatura cultă, „de autor”, iar în unele cazuri, studiul formelor verbale ale culturii orale i-a fost impus de cercetarea aprofundată a operei unor mari creatori culți (Eminescu, Creangă), sau de obligații de serviciu, determinate de calitatea sa de director al Institutului de Istorie Literară și Folclor și de coordonator al volumului I din tratatul academic de *Istoria literaturii române* (1964). Dar „jocul” de-a culegerea de folclor în locurile de baștină ale unor scriitori [Cf. George Muntean, *G. Călinescu și folclorul*, „REF”, tomul 34, nr. 5, 1989, p. 423: „Într-o vreme s-a gândit că ar fi interesante sondajele folclorice realizate în localitățile din care proveneau o seamă de scriitori, credința lui fiind că ceva din atmosfera vieții populare a respectivelor locuri trebuie să se fi infuzat în

opera scriitorilor originari de acolo. (...) Țin minte o asemenea investigație, efectuată la Plătărești, lângă București, de unde se trăgea criticul Mihail Dragomirescu, fostul său profesor, și alta la Dideștii Teleormanului, de care e legat Gala Galaction. (...) Un alt experiment pus la cale de el a fost acela de a culege folclor în circumscripția lui electorală (Corbeanca, Săftica și altele de lângă București)” și joaca de-a teatrul popular cu personaje fantastic de reale precum profesorii Chițimia și Vrabie va fi plăcut spiritului ușor histrionic al marelui critic, iar deschiderea sa către toate formele creației umane, către cultură în general și către cultura românească în special nu putea să nu-l aducă și în preajma culturii populare, a literaturii folclorice cu precădere.

Astfel, în contextul analizei operei eminesciene, criticul a fost, s-ar putea spune, forțat, de chiar materialul supus investigației, să formuleze unele aprecieri memorabile, devenite azi locuri comune ale exegezei poeziei lui M. Eminescu. Lui G. Călinescu i se datorează formula aparent oximoronică „folclor savant” sub care sunt așezate poemele socotite, îndeobște, „de inspirație folclorică”, precum *Mai am un singur dor*, *La mijloc de codru des*, *Ce te legeni...*, *Revedere*. Despre primul dintre aceste poeme (*Mai am un singur dor*), comentatorul scria: „Cu înfățișări calme, această compunere are fundul adânc și, trecând peste sentimentalitate, se coboară până în inima miturilor folclorice. Prin ea facem cunoștință cu un Eminescu fabricant de folclor savant”, și mai încolo: „Este dar în poezia lui Eminescu o fină îmbinare de mitologie populară și filosofie a nimicului, într-o formă care pare lineară, dar care e totuși de o savantă împletitură. [...] Cea mai mare însușire a lui Eminescu este de a face poezii populare fără să imite și cu idei culte, de a se coborî la acel sublim impersonalism poporan”. În acest context apare și paralela cu *Miorița*, care a făcut, de asemenea, carieră, mai ales în școală, pierzându-se, adesea, din vedere, observațiile de ordin folcloristic, sau, poate, chiar etnologic ale autorului, precum, de exemplu, preeminența temei morții în poezia populară („În afară de chemarea erotică, poezia populară nu mai are nicio temă mai esențială decât moartea”), punct pe care îl va atinge, mai târziu, și Mircea Eliade, care atribuia temei morții calitatea de a impune o cultură: „Se știe, de asemenea, că o cultură are cu atât mai multe șanse de a deveni universală cu cât își pune mai curajos problema Morții” (*Destinul culturii românești* [1953], în *Profetism românesc*,

Editura „Roza Vânturilor”, 1990). Trebuie la fel reținută notația în legătură cu locul îngropării prin care se infirmă, cu subtilitate, interpretarea lejeră, „leneșă” cu privire la „iubirea de natură” care i-ar caracteriza, în egală măsură pe poetul doritor să fie îngropat „la marginea mării” și pe ciobanul care cere testamentar să fie înmormântat „în mijlocul stâniei”. Căci, zice G. Călinescu, „La drept vorbind, oriunde ar fi îngropați, morții sunt în natură, iar dacă prin natură se înțelege fuga de așezarea socială, nimic mai puțin natură decât mediul funebru al *Mioriței*”. Sigur, ar trebui reluat întreg pasajul, fiindcă, iubitor de paradoxuri, autorul poate să inducă în eroare la o lectură fugară. Cum, s-ar putea întreba cineva, oile și câinii pe care îi invocă ciobanul *nu sunt natură*? Călinescu răspunde imediat unei astfel de întrebări, observând că „Natura ciobanului nu e natură decât pentru noi, pentru el ea înfățișează mijlocul lui social și prozaic, din care nici în moarte nu voiește să iasă...”. Autorul intuiește exact ceea ce Ovid Densusianu și D. Caracostea spusese deja, dar cu o audiență ceva mai restrânsă, iar etnologii și sociologii aveau să confirme nu mult după aceea, anume că „viața păstoraască”, „ciobănia”, „stâna” reprezintă forme de organizare socială și că, deci, „singurul dor” al ciobanului mioritic nu era propriu-zis „contopirea cu natura”, ci solidarizarea cu grupul social, cu profesia: „Așadar nu elementul geologic formează fondul *Mioriței*, ci sentimentul fundamental că înconjurarea de către semenii săi, înclăștarea de lucruri împiedică moartea de a ridica pe om spre grozavele goluri de dincolo.” [G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, Editura Minerva, 1970, p. 402-413].

Nu trebuie, firește, să-l judecăm pe G. Călinescu cu măsura cu care am judeca un antropolog sau un sociolog de profesie; ceea ce rămâne este suplețea gândirii și intuiția extraordinară, bazate, neîndoielnic, nu doar pe inteligență, dar și pe ample și profunde lecturi. Și mai e un aspect: consecvența acestei gândiri. Fiindcă relația natură-cultură, temă majoră a antropologiei clasice, se regăsește la G. Călinescu într-o conferință târzie, *Civilizație și cultură*, în termeni asemănători celor din studiul despre opera lui Eminescu. Referindu-se la *natură*, autorul nota: „Prin natură pură s-ar înțelege, din punct de vedere geologic, o geografie curat obiectivă, la care subiectul nostru nu are nicio participare decât ca organ contemplativ și asupra căreia mâna omului nu se întinde deloc. Din punct de vedere uman, prin natură s-ar înțelege o viață instinctuală și solitară,

cu desăvârșire lipsită de orice stil. Dar acest lucru de fapt, cum am zis, nu-i posibil". [G. Călinescu, *Civilizație și cultură*, în vol. *Proape de Elada*, „RITL” Colecția „Capricorn”, Supliment '85, p. 68]

Inversând termenii obținem o altminteri excelentă definiție a *culturii*, văzută „ca partea făcută de om în natură” (*man-made part of nature*), diferit de „o geografie obiectivă... asupra căreia mâna omului nu se întinde deloc”) și ca rezultat al activității omului ca ființă socială, diferit de „instinctual și solitar” din caracterizarea de mai sus a naturii. Iar exemplificările cu care conferențiarul își susține teza constituie chiar părțile unui tratat de etnologie sau de antropologie culturală: agricultura („Să mergem pe câmp. Acolo țăranul cultivă grâu, porumb. Aceste lanuri fac niște pete geometrice, imposibile în starea [de] natură, căci grâul nu crește masiv dacă nu e cultivat și ferit”), transporturile, căile de comunicație („De asemeni, drumurile, șosele[le], canalele, căile ferate”), așezările și adăposturile („...case[le], curțile, livezile [...] orașele [chiar dacă] la noi sunt mai rare”), vestimentația („vedeți foarte bine că noi ne înveșmântăm, recurgem la o artificializare”), comportamentele („Noi chiar în nuditate ne artificializăm. Nu numai prin tăierea și îngrijirea părului, a unghiilor, dar și prin gest, prin mers, prin salut.” [*Idem*, p. 68-69]). Iar când se afirmă că „natura omului este artificiu” se consemnează, cu alte cuvinte, calitatea omului de a fi un „animal cultural”. Sigur, toate aceste note de antropologie sunt subsumate „principiilor de estetică” ale autorului și relevându-le acum nu vrem să cădem în eroare de a face din Călinescu un folclorist sau un etnolog de profesie. Merită însă să punem alături de notațiile călinesciene un text mult mai recent și infinit mai mult îndatorat gândirii etnologice moderne, de care criticul român pare a se fi apropiat anticipativ. Este vorba despre un eseu al lui Jacques Le Goff închinat lui Claude Lévi-Strauss, despre un roman de curte, „*Yvain ou le Chevalier au lion*”, scris pe la 1180, de Chretien de Troyes, a cărui analiză scoate la iveală o serie de opoziții binare prin care *cultura* se diferențiază de *natură*: „Yvain a ales natura sălbatică, adică pădurea cu datele ei imediate: un anume sistem vestimentar (veșminte sfâșiate și în cele din urmă goliciunea), un anumit cod alimentar (alimentele produse, preparate, mai precis gătită au fost înlocuite cu alimente crude), un anumit model mental (memoria omenească este înlocuită prin reacții spontane și prin repetitivitatea caracteristică existenței sălbatice); Yvain a părăsit ceea ce se numește «cultură», adică un sistem social

organizat, un sistem economic (producția rurală: câmpuri, pământuri arate, grădini, apărate de periferii ale culturii, simbolizate prin gardurile de măracini); un sistem de locuințe (corturi, case, pavilioane) este înlocuit cu o vizuină în aer liber, la fel cum economia de pradă (vânătoarea cu arcul furat) înlocuiește economia agrară” (Jacques le Goff, *Lévi-Strauss în Broceliande. Schiță de analiză a unui roman de curte*, în *Imaginarul medieval*, Editura Meridiane, 1991, p. 224). Având în minte nu doar un singur roman de curte ci o întreagă literatură, poate chiar mai multe literaturi, esteticianul român ajunge, pe căi deductive, la o descriere a fenomenului numit „cultură” la fel de exactă și de cuprinzătoare ca și reputatul mentalist francez, ceea ce nu e puțin lucru.

Ne-am oprit mai înainte la simpla semnalare a conceptului de „folclor savant”, în legătură cu poezia lui M. Eminescu, dar tot acolo găsim admirabile sugestii cu privire la o specie semi-cultă a folclorului, valorificată la nivel genial de către Poet, anume așa-numita „romanța «cantabile»”. Exegetul face o distincție netă între romanță, a cărei „vulgarizare” (răspândire în popor, caracter popular, popularizare, probabil) „provine din aceea că ea nu e decât un schelet pentru poezie, fără cărnuri lirice proprii” și cântecul popular, țărănesc autentic socotit „expresia nemijlocită a unor sentimente proprii”, și descoperă, cum numai el știe să o facă, originalitatea tratării romanței de către poetul național: „Eminescu a ales așadar cel mai simplu gen, abstrăgându-l de la coruperile lui cu putință. Curățirea romanței de impuritățile orășenești nu se putea face decât prin două mișcări, și tocmai pe acelea le-a ales poetul: coborârea întâi de toate la o sinceritate afectivă deplină, ca în poezia poporană, așa încât compunerea să fie expresia (cum și este) a unei stări istorice; ridicarea ei la modul cult printr-o frază eliberată de tirania unei posibile melodii muzicale, întemeiată pe figuri poetice”. [G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, ediția citată, p. 382]

Capitolul despre poveștile lui Creangă din ediția a doua revăzută (1964) a monografiei apărute în 1938 dă o serie de răspunsuri acuzelor pe care avea să i le aducă, mai târziu, Ovidiu Bârlea, în prezentarea studiului *Estetica basmului* (publicat, cum am spus, mai întâi în „SCILF”, 1957-1958). Călinescu probează aici că *avea știință* despre diferitele orientări și direcții din cercetarea basmului, că *era familiarizat* cu cercetările genetice și structurale ale narațiunii populare, că nu îi era, poate, străin nici chiar studiul lui V.

I. Propp, *Morfologia basmului* (1928; trad. engl. 1956), pentru că, la un moment dat, face referire la colecția lui A. N. Afanasiev, *Narodnâie russkie skazki* (o ediție din 1957!) care a servit ca bază de studiu pentru cartea lui Propp și vorbește despre componentele basmului numite de el, în chip original, „șabloane”, cu un sens nu foarte depărtat de „funcțiile” propp-iene, ceea ce confirmă aprecierea lui Marian Vasile că autorul „nu e obtuz la specificul creației populare, cum s-a acreditat în cercurile de specialitate”. Iar sugestiile de lectură a unora dintre basmele genialului humuleștean depășesc cu mult modul comun de interpretare a acestora. *Soacra cu trei nurori* „e un tablou antropologic și etnografic desăvârșit”; starea babei este explicată mitologic: ielele i-au luat gura și picioarele, ceea ce e - zice G. Călinescu - „un fel de a stabili, folcloric, etiologia bolii”; „Folcloristic vorbind, *povestea lui Harap-Alb* e un basm din cele mai autentice și cu șabloane, unele plurimilenare și de o circulație euro-asiatică largă”; „Nu este, de altfel, situație din basmul nostru care să nu se regăsească în narațiuni foarte vechi”; „Oricum am suci basmul lui Creangă, ca atare el nu cuprinde nimic inedit și îl putem studia ca document folcloric” - sunt doar câteva extrase din monografia menționată [G. Călinescu, *Ion Creangă (Viața și opera)*, Editura Minerva, 1978, p. 278-286] de la care se poate porni pentru a construi noi edificii interpretative despre relația operei lui Călinescu cu literatura orală, cu folclorul, cu cultura populară, sau despre un Călinescu folclorist, etnolog ori antropolog.

Nu știm însă, și nu vom ști, de altfel, niciodată, cum ar fi reacționat el însuși văzându-se tratat ca atare, fiind inclus în istoria folcloristicii românești și mai de curând, în dicționarele de folcloriști și etnologi români. Și totuși, cu toate rezervele și *parti-pris*-urile pe care unii dintre întocmitorii folcloriști ai unor astfel de sinteze o au față de scrierile cu atingere la această zonă a culturii românești ale lui G. Călinescu, nu li se poate nega autorilor lor efortul cu care au selectat argumentele întru susținerea includerii marelui istoric și critic literar, romancier și poet, estetician și eseist în panopticul cercetătorilor folcloriști și etnologi. Iar opera lui G. Călinescu este departe de a-și fi epuizat, în acest sens, oferta.

(G. Călinescu - „folclorist” și „etnolog”, „Adevărul literar și artistic”, nr. 475, 6 iulie 1999, p. 10; vezi și G. Călinescu și literatura populară, „Analele Universității „Spiru Haret”. Seria Filologie. Limba și literatura română, anul I, nr. 1, 1999, p. 18-21)

Trepte spre împlinirea unui impunător edificiu

Cu o admirabilă și neistovită tenacitate, folcloristul și editorul Iordan Datcu adaugă zi de zi noi piese la un edificiu care se arată a fi, încă de acum, mai mult decât impunător. Temeliile acestei construcții exegetice de mari dimensiuni au fost așezate cu decenii în urmă când, ca redactor la fosta Editură pentru Literatură (ulterior Editura Minerva) a făcut să vadă lumina tiparului zeci de cărți de folclor, de literatură populară și de folcloristică, a îngrijit el însuși peste 40 de ediții, recuperând opere fundamentale ale etnografiei și folclorului românesc - culegeri, antologii, monografii de Ion Bârlea, Artur Gorovei, Gr. G. Tocilescu-Christea N. Țapu, Sim. Fl. Marian, Tudor Pamfile, Elena Niculiță-Voronca și cercetări extrem de prețioase precum cele ale lui P. Caraman și Adrian Fochi. Unele dintre aceste recuperări s-au transformat în studii erudite, cum sunt, de exemplu, *Introducere în opera lui Petru Caraman*, 1999 și *Gheorghe I. Neagu, etnolog*, 2004. Acestora li se adaugă antologia *Toma Alimowski* care, precedată de un amplu studiu introductiv, a devenit monografia unui subiect epic situat, ca importanță și semnificație, în imediata vecinătate a marilor poeme-mit ale folclorului românesc, *Miorița* și *Meșterul Manole*. „Complicitatea”, în sensul cel mai bun al cuvântului, cu istoricul literar, omul de carte și directorul de editură I. Oprișan a făcut ca, după o nepermis de lungă așteptare, volumul II din *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc (1892-1904)* să vadă lumina tiparului la Editura Saeculum I. O., 2002, într-o ediție îngrijită cu prefață de Iordan Datcu. Un an mai târziu apare *Bibliografia folclorului românesc 1930-1955*, realizată sub coordonarea lui Ion Mușlea și publicată de aceeași Editură Saeculum I. O., într-o ediție îngrijită și cuvânt înainte de Iordan Datcu.

Dar opera care încununează întreaga activitate științifică a editorului și folcloristului Iordan Datcu, cu adevărat *opus magnum* al său este *Dicționarul etnologilor români*, vol. I-II, 1998, vol. III, 2001, acoperind peste două secole de cercetare a culturii populare a românilor, de la cronicari și Dimitrie Cantemir până la tineri

etnologi din ultimul val al etnologiei românești din secolul trecut (al XX-lea). Și avem știre că această panoramă va merge mai departe, cuprinzând și primii ani ai celui de-al XXI-lea secol.

Volumul *Alte contribuții la etnologia românească*, Editura Universal Dalsi, București, 2005, 200 p. dă o imagine a șantierului muncii științifice a prodigiosului autor. Studiul Iuliu A. Zanne și „*Proverbele românilor*” indică implicarea afectivă a lui Iordan Datcu în proiectul de recuperare, prin retipărirea, într-o ediție anastatică, a celebrului corpus paremiologic al românilor, la mai bine de o sută de ani de la întâia lui apariție. Față de textul publicat ca prefață la vol. VI din Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor...*, Ediție anastatică, Editura Scara. Asociația Română pentru Cultură și Ortodoxie, București, 2004, p. 5-18, sunt adăugate câteva detalii de ordin documentar, în primul rând corespondența cu Maria Holban, fiica lui Iuliu Zanne, pe care Datcu o evoca la lansarea cărții. Atunci se lua hotărârea așezării unei plăci comemorative pe casa unde a scris și a murit paremiologul, recuperarea și îngrijirea mormântului său din Cimitirul Bellu, instituirea unei zile a proverbului etc., dar - cum prea adesea se întâmplă la noi - toate aceste gânduri frumoase s-au ofilit datorită căldurii prea mari a entuziasmului festivității. Însă, *scripta manet*, și ce a scris Iordan Datcu despre „receptarea critică a *Proverbelor românilor* în presa vremii” rămâne ca o pagină solidă de istorie a folcloristicii românești.

La fel de documentate, de atente la nuanțe sunt și comentariile din fișa consacrată lui G. T. Kirileanu, cu un accent special pe corespondența dintre acesta și Artur Gorovei, directorul revistei „*Sezătoarea*”, dar și cu alți literați și cărturari ai timpului, între care folcloriștii basarabeni Gheorghe V. Madan și Tatiana Gălușcă-Crâșmaru. Din corespondența cu Gheorghe V. Madan sunt reproduse 20 de scrisori, din aceea primită de la Tatiana Gălușcă, 8, plus una de răspuns a lui Kirileanu. Dincolo de parfumul de epocă și de „*colora locală*”, de sinceritatea lor emoționantă, scrisorile celor doi basarabeni conțin informații de istorie culturală și folcloristică extrem de prețioase. Astfel, cu titlu de exemplu doar, de reținut este însemnarea că folcloristul basarabean a înregistrat, pe cilindri de fonograf, cu George Breazu, în septembrie 1928, după data scrisorii, circa 100 de cântece basarabene. Care a fost soarta acelor cilindri nu se știe cu exactitate, deși existența lor fizică este menționată adesea de custozii de azi ai vechii Arhive a Compozitorilor Români, fără a se

face precizări în legătură cu conținutul celor salvați și conservați. Ar fi, nu-i așa, un moment de mare emoție să putem auzi glasul folcloristului de la Trușeni la aproape 80 de ani de la înregistrarea lui pe cilindrii de ceară! Scurtele comentarii la cele două volume din memorialistica lui G. T. Kirileanu rețin pagini absolut memorabile despre personalități cu care învățatul moldovean a fost în contact (familia regală, N. Iorga) și despre destinul oamenilor de cultură români în anii de început ai „democrației populare”. Cărturarul de la Piatra Neamț începuse, în paginile jurnalului său, încă de atunci, procesul comunismului!

Sub forma unui „dosar al receptării” este redactat studiul despre *Alexandru Dima și conceptul de artă populară*, probabil cea mai cuprinzătoare recuperare critică a lucrării din 1939, cu adevărat originală și inovatoare, a esteticianului și profesorului de literatură comparată de mai târziu, Al. Dima.

Pagini dense de istoria folcloristicii românești contemporane, adică de după cel de-Al Doilea Război Mondial, scrie Iordan Datcu în studiul final al acestui volum, *Etnografia și folcloristica în anii 1948-1958*. Bornele temporale ale investigației sunt impuse de chiar mersul evenimentelor politice, căci după abolirea Monarhiei, noul regim își impune cu mijloace nu odată violente punctul de vedere. Este epoca în care au loc „cele mai brutale ingerințe în domeniul etnologiei, care vor avea consecințe pe termen lung. Ca și în domeniul literaturii, imixtiunea partidului comunist, dirijismul, controlul, supravegherea se manifestă și în domeniul etnologiei. Sunt trasate sarcini, sunt aplicate sancțiuni (aspre critici în presa comunistă, în reviste ca «Lupta de clasă»). Sunt eliminate personalități științifice de seamă, sunt interzise cărți” (p. 145). Ca un adevărat avocat onest al apărării, care nu le fusese îngăduită victimelor campaniilor de epurare comuniste, Iordan Datcu întocmește „dosarele” acestora și respinge hotărât „capetele de acuzare” formulate împotriva lor („activitate antidemocratică, fascistă și reacționară”). Au avut de suferit cei mai mulți dintre sociologi (Anton Golopenția, Mircea Vulcănescu, morți în închisorile comuniste, ca și Barbu Slătineanu, Tr. Herseni și Ernest Bernea, condamnați la ani grei de pușcărie), în frunte cu mentorul lor, profesorul Dimitrie Gusti, fost președinte al Academiei Române, expropriat și umilit, dar și folcloriști și etnografi de marcă precum D. Caracostea, P. Caraman, Gh. Pavelescu, Ovidiu Papadima și mulți alții.

Pe cei care îl cunosc pe ponderatul, pe echilibratul Iordan Datcu, tonul din unele pasaje ale acestui studiu poate să-i surprindă prin vehemență și oarecare încrâncenare. Atitudine explicabilă, desigur, prin gravitatea obiectului cercetării, aceasta fiind una dintre primele încercări de a supune unei analize critice globale fenomenul pe durata unei perioade determinate, corespunzând, *grosso modo*, „obsedantului deceniu” sau proletcultismului din literatura de autor și din critica literară. Încercări de supunere unei analize critice a fenomenului folcloristic românesc din anii de început și de mai încoace ai perioadei comuniste s-au mai făcut. Îmi amintesc că, pe la sfârșitul anilor ‘90, Centrul Național al Creației Populare a organizat, la Râmnicu Vâlcea, un Colocviu cu tema „Confiscarea ideologică a folclorului în perioada comunistă”, cu luări de poziție ferme, demonstrând ingerințele masive ale ideologicului în cercetarea și chiar în viața formelor folclorului, și contestări la fel de violente. Contribuția dr. Stelian Cârstean se intitula „*Confiscarea folclorului?*”, semnul întrebării indicând o îndoială reală în ceea ce privește posibilitatea de „confiscare” a folclorului adevărat, autentic. În comunicarea mea, *Lecțiile trecutului (Folclorul și folcloristica în totalitarism și după)* arătam că experiența folosirii ideologice a creației populare fusese trăită de toate popoarele „lagărului socialist”, aducând în sprijin câteva observații de mare acuitate ale scriitorului ceh Milan Kundera (Vezi, pentru ambele studii, Ministerul Culturii. Centrul Național de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare. „Sinteze”, vol. 4, 1997, p. 21-32, volum în care mai semnează Marin Marian Bălașa, Gh. Deaconu, Ioana Fruntelată, Corina Mihăescu, Ilie Moise, Nicolae Panea, Narcisa Știucă etc.). Îmi amintesc, de asemenea, că, în aceeași ani, vorbind chiar în plen, la Conferința Internațională de Balade de la Swansea (Țara Galilor) (1996) despre același aspect (*Old Quests, New Answers. On Changing Approaches to Ballad Studies*), am fost „contrat”, din sală, de o cercetătoare germană, care trăise în România acelor ani și care a susținut că, pe vremea când era la Institutul de Folclor, nu a simțit în niciun fel presiunea sau controlul Partidului Comunist asupra muncii de cercetare. Împotriva unor asemenea lapsusuri ale memoriei și împotriva acțiunii vinovate a uitării, studiul lui Iordan Datcu funcționează ca un *memento* și ca un antidot.

(Apărut sub titlul *Recuperări* în „România literară”, Anul XXXIX, nr. 40, 6 octombrie 2006, p. 18; despre Iordan Datcu, *Alte contribuții la etnologia românească*, 2005)

O nobilă îndeletnicire: recuperator de valori culturale (I)

În vocabularul curent al limbii române, termenul „recuperator” a căpătat, pe lângă sensurile sale mai degrabă tehnice - recuperator de căldură, de materiale refolosibile etc. - și unul negativ, legat de o „meserie” care s-a impus în vremurile tulburi ale tranziției, aceea de a recupera, de regulă prin mijloace violente, bani sau alte valori materiale (bijuterii, locuințe, terenuri) de la creditori naivi sau de la „șmenari” versați, prinși, totuși, în menghina afacerilor oneroase și incapabili să-și plătească la timp datoriile. De fapt, dovadă că nimic nu e nou sub soare, funcția aceasta exista chiar și la strămoșii noștri romani, desemnându-i pe „judecătorii angajați în problemele de despăgubire, de restituire” (Cf. *Noul dicționar universal al limbii române*, 2006), sens pe care DEX 1975 și nici dicționare specializate de neologisme nu-l înregistrează, de unde se vede că lexicoanele nu țin întotdeauna pasul cu viața.

La polul opus, ca finalitate, se situează o altă categorie de „recuperatori”, de data aceasta de bunuri culturale, fie ele materiale (sculpturi sau alte opere de artă scoase fraudulos/furate din muzee publice sau din colecții particulare, mobilier, brățele dacice, ca să dăm doar câteva exemple), sau imateriale, cel mai adesea, aduse sau readuse în atenția publicului și a cercetătorilor și reintegrate astfel în circuitul valorilor naționale.

Către sfârșitul anului 2008 am primit, prin bunăvoința autorilor, câteva astfel de mostre de recuperare de o excepțională însemnătate, dar care, necomentate, riscă să rămână necunoscute și să facă obiectul, peste ani și ani, unei noi operații de recuperare. Cele pe care le însemnez aici vin toate de la Cluj, aducându-ne astfel aminte că Editura Dacia din orașul de pe Someș inițiasse, în anii '80 ai secolului trecut, o serie „Restituiri”, îngrijită de Mircea Zăciu, serie ale cărei ecouri par a nu se fi stins cu totul.

Gottfried Habenicht și Ion Taloș pun la dispoziția cititorului de azi, într-o ediție critică, cu introducere și bibliografie, *60 de cântece românești din colecția Treufest Peregrin (1863)* (Editura Argonaut,

Cluj-Napoca, 2008). Este vorba, în traducerea românească a titlului german, despre o „Carte bănăţeană de cântece în succesiune variată. Culegere de cântece populare şi de societate germane, maghiare, româneşti, sârbeşti, croate, slavone şi cehe, aşa cum se aud zilnic. Adunate din circulaţia orală şi din izvoare tipărite de [Treufest Peregrin]”. După amănunţite investigaţii detectivistice, cei doi editori au reperat un exemplar al cărţii în Biblioteca Naţională Austriacă din Viena. Colecţia - ne informează Gottfried Habenicht şi Ion Taloş - cuprinde 250 de cântece germane, 65 maghiare, 64 sârbeşti, 60 româneşti şi 61 croate, slavone (cu sensul, presupun editorii, „din Slavonia, regiune croată situată între râurile Sava şi Drava”, sau „slovene şi slovace”, cf. nota 2, p. 7) şi cehe.

Lăsând deoparte fascinantele supoziţii cu privire la autorul acestei colecţii, enigmaticul Treufest Peregrin, un pseudonim, desigur, sub care Habenicht şi Taloş îl identifică, ipotetic, pe tipograful care a editat cartea, Karl Gustav Förk, al cărui nume este menţionat în josul paginii de titlu, colecţia prezintă un interes documentar deosebit. Întâi, pentru că autorul, oricine ar fi fost el, dovedind o bună orientare ştiinţifică, depăşeşte limitele momentului - suntem abia la începuturile interesului să-i zicem ştiinţific sau măcar cultural faţă de literatura populară, la noi şi în Europa în general. Intenţia lui anticipează cercetarea sociologică a folclorului, împins fiind la aceasta şi de situaţia specifică a Banatului, cu multiculturalismul lui evident, dar şi de un „instinct” de cercetător care îl face să reţină, pentru culegerea sa, cântecele „la modă” în zona respectivă, operaţie cu vădită tentă sociologică, care se va concretiza, câteva decenii mai târziu, în *Chestionarul* lui Th. D. Speranţia, din 1906, referitor la cel mai nou cântec popular şi la cel anterior lui, cunoscut într-un sat din cele 32 de judeţe ale vechiului Regat. Din păcate, răspunsurile la acest chestionar, păstrate în Arhiva IEF, nu au fost valorificate decât parţial (vezi Centrul de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei şi Creaţiei Populare al Municipiului Bucureşti, *Cântecul popular la modă în Bucureşti şi în judeţul Ilfov în anii 1905 şi 1906*, text îngrijit de prof. Doina Prisecaru, Studiu introductiv de Al. Dobre, Colecţia „Restituiri”, Bucureşti, 1999).

Chestionarul lui Speranţia anticipează studiile privind „biologia” faptelor de folclor, efectuate, la un alt nivel ştiinţific, de Constantin Brăiloiu, în anii ‘30 ai secolului al XX-lea (Vezi C. Brăiloiu, *Vie musicale d’un village. Recherches sur le repertoire de Dră-*

guș/Roumanie/, 1929-1932 [1960], în C. Brăiloiu, *Opere/Oeuvres*, Prefață, traducere și îngrijire de Emilia Comișel, Editura Muzicală, 1979, vol. IV, p. 93-258). Fără să aibă nici intențiile binevoitoare ale lui Th. D. Speranția, nici rigoarea științifică a marelui etnomuzicolog român C. Brăiloiu, culegerea lui Treufest Peregrin are meritul ei incontestabil, reținând în paginile sale repertoriul de cântece zise în felurite ocazii de germanii, românii, maghiarii, sârbii etc. din Banat acum aproape 150 de ani.

Cât privește cele 60 de cântece românești, readuse, acum, pentru întâia oară, în atenția cititorilor, de către cei doi străluciți cercetători ai folclorului românesc - Gottfried Habenicht și Ion Taloș (fiecare ar merita o amplă fișă de prezentare, dar spațiul nu ne permite să o facem) - ne dau o imagine, fie ea oricât de fragmentară, a „vieții muzicale” (ca să reluăm sintagma lui Brăiloiu) dintr-o zonă a spațiului cultural românesc, în deceniile 6-7 ale secolului al XIX-lea. Peste jumătate din ele sunt cântece de dragoste și de petrecere (33), de jale și funebre (12), patriotice (7), epice (2), trei au autori cunoscuți, plus un cântec de joc și unul instrumental etc.

Eticheta mai cuprinzătoare sub care pot fi așezate multe dintre textele poetice reținute (autorul nu transcrie și partea muzicală, considerând, pe bună dreptate, că aceasta era bine cunoscută interpreților) este - cred editorii - aceea de „cântece de lume”, dar termenul german, „Gesellschaftslieder” = „cântece de societate” poate fi luat și el în considerație, ținând seama de secțiunea cântecelor patriotice (peste 10% din total), al cântecelor epice, între care un „jurnal oral” (în nota de la p. 62 editorii scriu „baladă populară nuvelistică”) necunoscut specialiștilor, dar care s-ar apropia, prin conținut, de subiectul V, „Aurica I” din „Inventarul alfabetic al subiectelor narative ale jurnalului oral românesc” alcătuit de Cornelia Călin (Editura Erasmus, București, 1993): „Fiind respins de Aurica, Gheorghe (Neculai, Ionel) se răzbună, ucigând-o. Tatăl fetei îl blestemă pe ucigaș”. Drama din cântecul bănățean este plasată „în strada Făget”, iar victima, Elena, „în foc aruncată/bine astupată”, este jeliță de mama sa, care îi laudă frumusețea și îi incriminează pe „contrarii”, adică dușmanii, adversarii, care se fac vinovați de crimă, blestemați astfel: „D’zeu le plătească./Fapta tirănească./Când le-o fi mai bine,/Să moară ca tine./Cu moarte amară,/De veste în țară”. De observat, aici, soluția grafică aleasă de tipograf pentru a transcrie cuvântul „Dumnezeu”, „D’zeu” fiind o variantă scripturală, de nefolosit în cântare, unde, probabil, s-ar fi zis „Mnezeu”.

Editorii întâmpină destule dificultăți în transliterarea textelor tipărite cu caractere latine, dar în alfabetul de tranziție al anilor '60 ai secolului al XIX-lea, unele lecțiuni putând fi puse în discuție. De altfel, cititorul poate să compare textul transcris așa cum a apărut în volumul din 1863 cu versiunea în ortografia actuală, date în paralel, în ediția Habenicht - Taloș.

Dar, lăsând deoparte considerațiile filologice, să vedem ce cântau românii din Banat la reuniunile lor, acum aproape 150 de ani. În primul rând, după cum arată și ponderea din repertoriul publicat de Treufest Peregrin, cântece de dragoste și de petrecere (33 de piese), cele mai multe de circulație națională, atâta timp cât multe din ele se găsesc în culegerile contemporane ale lui Anton Pann, Alecsandri, în volumașele ocazionale ale primilor noștri poeți, la Văcărești, Conachi, C. A. Rosetti, D. Bolintineanu. Poetul de la Bolintin este prezent în volumul tipărit la Timișoara în 1863 cu o versiune „populară” a elegiei *O fată tânără pe patul morții*, intrată în circulație prin *Spitalul amorului* (ediția I, 1850) de Anton Pann și regăsită de C. Brăiloiu, ca „vers” la mort, la Drăguș, în 1929.

Dintre cântecele patriotice se remarcă *Hora Unirii* de Vasile Alecsandri, *Deșteaptă-te, române*, de Andrei Mureșanu, dar și imnul Imperiului Habsburgic, „Doamne, ține și protege/Patria și pe-mpărat”, alături de alte compoziții „la modă” în vremea aceea, precum textul nr. 8, p. 26 la Peregrin, p. 54-56, la Habenicht-Taloș, variantă a unui cântec din Manuscrisul Ucenescu, textul nr. 266: „În astă seninare/Și culme minunat/Am tras inelul care/Iubita mi l-a dat./L-am pus la ochi îndată,/Mă uit ca prin ochian,/Prin Dacia cea lată/La fiii lui Traian...”.

Sigur, cum am spus, ponderea cea mai mare o au cântecele populare, „sătești” sau „orășenești”, care circulau liber între românii din cele trei provincii istorice ale țării, dovadă, încă una, a unității culturii populare și, prin aceasta, a poporului român de la Dunăre și Carpați.

Operația de restituire a acestui florilegiu încântător de cântece românești în circulație în Banatul anilor '60 ai secolului al XIX-lea merită toată prețuirea noastră și poate fi un îndemn pentru scormonirea, pe mai departe, a arhivelor și bibliotecilor în speranța, cred eu justificată, că alte comori de spiritualitate românească vor fi scoase, într-o bună zi, la lumină.

(„Sud”. „Revistă lunară de cultură editată de Fundația „Dimitrie Bolintineanu”, Bolintin Vale - Giurgiu - București, anul 12, nr. 1-2 (114-115), ianuarie-februarie 2009, p. 19)

O nobilă îndeletnicire: recuperator de valori culturale (II)

Scriam, cu câțva timp în urmă, în paginile acestei publicații: „Fericiți părinții cu asemenea urmași! Un exemplu de dăruire, de devotament filial greu de egalat, găsim în efortul de recuperare a operei științifice a iluștrilor săi părinți, Anton Golopenția și Ștefania Cristescu-Golopenția, depus, de-a lungul ultimelor decenii, de profesor dr. Sanda Golopenția-Eretescu, ea însăși un merituos cercetător, lingvist, etnolog, folclorist, recunoscut ca atare în țara de origine și peste hotarele acesteia”. (Vezi Nicolae Constantinescu, *Părinți și copii (I)*, „Sud”, anul 11, nr. 5 (106), mai 2008, p. 16; *Părinți și copii (II)*, *Idem*, nr. 6 (107), iunie 2008, p. 16 - despre moștenirea științifică a sociologului Anton Golopenția; Cf. și Nicolae Constantinescu, *Citite de mine... Folclor, etnologie, antropologie*, Colecția „Anotimpuri culturale”, volum editat de CNCPC, 2008, p. 255-261)

Într-o situație similară se află Ioana Bot, reprezentantă de frunte a tinerei generații de critici și istorici literari, fiica regretatului folclorist clujean Nicolae Bot, a cărui operă o strânge într-un volum omagial și recuperator la puțin timp după trecerea în lumea de dincolo a iluștrului său tată.

Îndrumător competent și generos al generațiilor de studenți care l-au avut profesor, Nicolae Bot (1929-2008) a fost timp de aproape patru decenii cadru didactic la Facultatea de Filologie a Universității din Cluj, disciplina Folclor, și, deși nu a avansat prea mult în ierarhia universitară, a fost socotit, pe bună dreptate, de cei mai mulți dintre studenții lui, ca un adevărat Profesor. S-a spus despre Nicolae Bot (cum s-a spus și chiar s-a scris despre Mihai Pop, al cărui doctorand clujeanul a fost, fără a-și încheia vreodată teza, așteptată de toți cei care îi cunoșteau potențialul științific, cu interes) că „n-a prea scris”, în sensul că nu a publicat foarte mult din ceea ce acumulase, în timp, din lecturi aprofundate ale literaturii de specialitate și, mai ales, din contactul nemijlocit cu terenul, domeniu în care folcloristul clujean a fost un adevărat maestru.

Să menționăm că Nicolae Bot se înscrie și el în rândul „recuperatorilor”, publicând, în Seria „Restituiri”, apărută sub oblăduirea

lui Mircea Zăciu, la Editura Dacia, Cluj-Napoca, volumul B. P. Hasdeu, *Studii de folclor*. Ediție îngrijită și note de Nicolae Bot. Prefață de Ovidiu Bârlea, 1979, și mai târziu, *Colecția inedită de folclor a profesorului Teodor Murășanu*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, XII-XIV (1991-1993) și XV-XVII (1994-1996).

Volumul *Studii de etnologie* (Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2008, 247 p.), îngrijit de Ioana Bot și Ileana Benga (o altă reprezentantă a „noului val din etnologia românească”), cuprinde studiile scrise și publicate de autor de-a lungul timpului, într-o ordine aleasă de Nicolae Bot însuși, care pregătea, cu minuțiozitatea caracteristică, o ediție definitivă a propriei opere, pe care nu a ajuns să o vadă publicată. Textele sunt grupate pe arii tematice, în acest prim volum fiind reținute, cu precădere, studii despre obiceiurile agrare și calendaristice: „Cânepa în credințele și practicile magice românești”, „Contribuții la studiul cântecelor de seceriș”, „Contribuții la cunoașterea funcției colindelor”, „Funcțiile agrare ale colindatului”, „Dreptul cutumiar și folclorul obiceiurilor”, „Obiceiuri agrare și pastorale din zona Codrilor Sătmăruului”, „Cântecele cununii”. Prefața la volumul antologic *Cântecele cununii*, Editura Minerva, 1989.

În afara ariei tematice strict delimitate se înscriu studiile „Șezătoarea în zona Năsăudului” (1968), „Activitatea de folclorist a lui G. Sbiera” (1967), „Doina - poezie a destinului” (1987). Despre „Șezătoarea în zona Năsăudului”, Iordan Datcu are cuvinte de laudă în *Dicționarul etnologilor români*, Editura Saeculum I. O., 2006, notând că studiul „conține cel mai însemnat coeficient de inedit din toate studiile de până atunci ale lui B., cercetătorul fiind obligat de complexitatea fenomenului folcloric radiografiat să înregistreze cvasitotalitatea folclorului zonei, șezătoarea incluzând repertoriu liric, jocuri dramatice și de societate, practici magice”. Fenomenul complex al șezătorii stătuse și în atenția monografiștilor din Școala Gustiană, unul dintre ei, D. C. Amzăr, sintetizând, în *Sociologia șezătorii*, „Arhiva pentru știință și reformă socială”, IX (1930), rezultatele cercetărilor din Runcu (1930) și Drăguș (1929). În spiritul militant și practic al sociologilor integrați mișcării lui D. Gusti, autorul conchide că „șezătoarea poate deveni mijlocul specific de ridicare culturală a satelor noastre”, în timp ce „orice altă cale este pierdere de vreme: cuvântări, discursuri patriotice ori moralizatoare, conferințe de orice fel...”. D. C. Amzăr aprecia că „Toate valorile culturii populare vii, constituind tradiția lui spirituală - și

poporul nu cunoaște decât cultura tradiției vii, care sporește treptat -, se moștenesc în mare parte prin șezătoare”. (Vezi Dumitru Cristian Amzăr, *Sociologia șezătorii*, în vol. *Gând, cuvânt și faptă românească*. Ediție îngrijită de Marin Diaconu, Editura Eminescu, 2001, p. 208)

După câteva decenii, bazându-se pe cunoașterea la fața locului a fenomenului, Nicolae Bot considera și el că „șezătoare este un prilej de transmitere și selectare a valorilor culturii populare, în funcție de evoluția mentalității și a gustului”. Ar trebui poate ca, odată cu readucerea în atenția studioșilor a acestui subiect, să repunem în discuție statutul șezătorii, socotită de cei doi autori menționați mai sus ca un „obicei”, ca „datina cea mai importantă ca funcție socială” în satul românesc (Amzăr), ca obiceiul care, „dintre obiceiurile noastre, are structura cea mai elastică” (Bot). Este șezătorea un obicei, apropiat ca funcție, „actori”, mod de realizare, de nuntă și de înmormântare? Rămâne de văzut... Dar că șezătorea a fost considerată de cei mai mulți dintre folcloriștii și etnografilor români ca o manifestare tradițională specifică satului românesc, ca o instituție a acestuia, nu există nicio îndoială. Să ne amintim numai că prima și cea mai longevivă revistă specializată de folclor la români s-a numit „Șezătorea”.

Studiul documentar despre folcloristul bucovinean I. G. Sbiera are și el caracterul unei recuperări, abia la câțiva ani de la publicarea lui în „Revista de Etnografie și Folclor”, în 1967, apărând volumul *Povești și poezii populare românești*. Ediție îngrijită de Pavel Țuguș, Minerva, 1971.

Insolit, oarecum, dar mărturisind un „plan de lucru” bine conturat este studiul „Doina - poezie a destinului” (AAF, V-VII, Cluj, 1987). Insolit, deoarece iese, într-o oarecare măsură, din linia preocupărilor constante ale autorului (obiceiurile agrare și riturile funerare - acestea din urmă constituind substanța volumul al II-lea), dar - totodată - ilustrativ pentru viziunea de ansamblu a autorului asupra culturii populare românești. Nicolae Bot susține aici posibilul caracter ritual original al doinei, iar prin accentul pus pe categoria tematică a cântecelor de soartă, de noroc, de jale, de înstrăinare, legătura cu moartea, înmormântarea, destinul postum al omului se impune de la sine.

Corpul central al volumului *Studii de etnologie* de Nicolae Bot îl constituie contribuțiile sale la cercetarea obiceiurilor calenda-

ristice/de peste an - colindatul și colindele, precum și cele agrare, care au făcut obiectul de studiu predilect și al congenerului său, coleg la Facultatea de la Cluj, profesorul Dumitru Pop (1927-2007), care, cu lentoarea tipic ardelenescă, și-a adunat, totuși, studiile într-un volum apărut în timpul vieții, *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*, 1989.

Acum, prin frumosul gest de pietate filială al Ioanei Bot, ajutată de Ileana Benga, avem în față o parte din opera lui Nicolae Bot, unul dintre stâlpii de rezistență ai edificiului școlii folcloristice clujene din a doua jumătate a secolului al XX-lea, ale cărei temelii se află hăt departe în lucrările unora dintre corifeii Școlii Ardelene, se continuă prin admirabilele realizări ale unui Ion Mușlea sau I. Breazu, în perioada interbelică, prin discipolii mai apropiați sau mai depărtați ai acestora - Ion Taloș, Dumitru Pop, Nicolae Bot, Ion Șeuleanu, Virgil Florea, Ion Cuceu, continuați, la rândul lor, de cei din generația tânără și foarte tânără precum Bogdan Neagotă, Ileana Benga, Camelia Burghel, Eleonora Sava...

(„Sud”, anul 12, nr. 3 (116), martie 2009, p. 16)

O nobilă îndeletnicire: recuperator de valori culturale (III)

La lunga listă a celor care alcătuiesc „nucleul tare” ale Școlii folcloristice de la Cluj, de la Dumitru Pop și Nicolae Bot, trecuți în lumea umbrelor, la Ion Taloș, Ion Șeuleanu, Virgil Florea, Ion Cuceu, din categoria maturilor, consacraților, și de la aceștia la contingentul celor din generația tânără și foarte tânără precum Bogdan Neagotă, Ileana Benga, Camelia Burghel, Eleonora Sava, se pot adăuga, eventual, și alții, la fel de merituoși.

Ilustrativ, prin consecvența și priceperea cu care s-a aplecat asupra unor personalități ale culturii românești cu contribuții de-a dreptul fondatoare în folcloristică, este profesorul Virgiliu Florea.

Dovada că operația de restituire a operei unor mari înaintași face parte dintr-un proiect științific îndelung elaborat stă în faptul că teza sa de doctorat - *Folcloristul Enea Hodoș*, susținută la Cluj, în 1974, în fața unei comisii de specialiști de primă mărime în domeniu precum prof. Dumitru Pop, conducător științific, prof. Mihai Pop, prof. I. C. Chițimia și dr. Ion Taloș, referenți - are un astfel de subiect. Teza a fost publicată mai târziu la Transilvania Press, în 1995. Cu un an înainte apăsese, sub egida Academiei Române, filiala Cluj, volumul *Folcloriști ardeleni. Colecții inedite de folclor*, cuprinzând studii minuțios documentate despre folcloriști (Dimitrie Cioflec), culegători (Augustin Bunea) și culegeri de folclor (precum cele ale elevilor blăjeni - aici discipolul situându-se în continuarea magistrului său, Ion Mușlea, care dăduse, cu ani în urmă, o ediție critică a ceea ce este considerată a fi prima culegere de folclor poetic românesc, înaintea celei a lui Vasile Alecsandri, datorată lui Nicolae Pauleti, *Cântări și strigături românești de cari cântă fetele și ficiorii jucând ...în Roșia, în anul 1838*, Editura Academiei, 1962). Pe aceeași linie se situează și volumașul *Poezii populare din Câmpie*, publicat de Virgiliu Florea „după un manuscris inedit”, Editura Cadran, Bistrița, 1993.

Dar contribuția cea mai de seamă adusă de Virgiliu Florea la istoria folcloristicii românești o constituie recuperarea operei savantului Mozes Gaster. Sunt volume de documente organizate tematic, precum *Prietenii români ai lui M. Gaster* (1997), *Scriitori români în arhiva M. Gaster de la Londra*, Vol. I-II, 2007 și altele. Efortul său de câteva decenii se materializează într-un dens studiu monografic, *Dr. Mozes Gaster - omul și opera*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2008, cuprinzând o serie de „reconstituiri biobibliografice” a căror valoare documentară și interpretativă este inutil să o mai subliniem.

Afiliat, în fond, acelorași mentori, Ion Cuceu, produce și el câteva recuperări importante, precum, în primul rând, G. Vâlsan, *Studii antropo-geografice, etnografice și geopolitice*, Editura Fundației pentru Studii Europene (în continuare EFSE), Cluj-Napoca, 2001 (cu o prefață de Andrei Marga). George Vâlsan este, prin studiile și conferințele sale - *O știință nouă: etnografia*, 1911/1927, *Menirea etnografiei în România*, 1924 - unul dintre „părinții fondatori” ai etnografiei românești și chiar mai mult decât atât, un vizionar, un deschizător de drumuri. Și tot ca un gest de pioșenie față de

Ion Mușlea, înaintașul lor la Arhiva de Folclor din Cluj, Ion și Maria Cuceu publică un amplu volum de *Cercetări etnologice zonale* (EFSE, 2004, 535 p.), realizate de acesta la Șcheii de la Cergău, în Țara Oașului și pe Valea Gurghiului. Aș adăuga aici, ținând seama de descendența familială, republicarea, de către Alina Branda, fiica etnologilor clujeni Maria și Ion Cuceu, a unui studiu pe nedrept uitat, prima încercare de antropologie culturală modernă scrisă de un român, datorată lui Nicolae Petrescu, *Primitivii. Organizare-Instituții-Credințe-Mentalitate* (EFSE, 2001), apărută în 1944 și nereeditată până în 2001 niciodată integral.

Cu Alina Branda trecem nu doar la o altă generație, cea mai tânără, de etnologi, antropologi, folcloriști clujeni, dar și la o nouă viziune asupra domeniului. Dar înainte de a-i menționa, pe scurt, pe cei din noul val, îmi fac datoria de a-l readuce în amintire pe profesorul Traian Mârza, de a cărui operă, risipită în reviste de specialitate sau în publicații locale, se ocupă continuatorul său la catedra de etnomuzicologie de la Conservatorul din Cluj, acum Academia de Muzică „Gheorghe Dima”, prof. univ. dr. Ioan Haplea, care îngrijește un volum de *Studii de etnomuzicologie*, apărut la Editura Arpeggione, în 2007. Traian Mârza (1923-1985) aparține generației vârstnice - Bot, D. Pop, Taloș - cu care a făcut echipă, în cercetările de teren din zona transilvană, care i-a stat aproape exclusiv în atenție. Dovadă studiile despre „Lioara, un gen muzical inedit al obiceiurilor de primăvară din Bihor”, „Cântecul ceremonial al clăcii de tors din partea de nord a Munților Apuseni”, „Cântecul de cătanie din Bihor, o specie distinctă a liricii ocazionale”, „În legătură cu unele localități bihorene din care Bartók a cules muzică populară românească” etc. Desigur, folcloristului nu i-au fost străine încercările teoretice sau de sinteză, cursul său de *Folclor muzical*, elaborat în colaborare cu I. R. Nicola și I. Szenik, EDP, 1963, fiind, cum zice editorul, „hrănitor încă și pentru contemporani”.

În „noul val” al folcloristicii/etnologiei/antropologiei românești își găsesc locul Bogdan Neagotă și Ileana Benga, organizatori, în anul 2000, ai unui simpozion italo-român, la Roma, pe tema „Religiozitatea populară între antropologie și istoria religiilor”, ale cărui acte (comunicări) au fost publicate într-un volum îngrijit de cei doi, apărut în 2001, la Presa Universitară Clujeană. Între participanți, nume de referință ale etnologiei/antropologiei italiene (Alberto Maria Cirese, Vittorio Lanternari, Luisa Valmarin,

Francesco Faeta etc.) și românești (Lucia Berdan, Silvia Chițimia, Lucia Cireș, Nicoleta Coatu, Nicolae Constantinescu, Sabina Ispas, Ion Taloș și alții). Pe linia recuperărilor, să menționăm reeditarea, de către Bogdan Neagotă, a lucrării lui Sim. Fl. Marian, *Legendele Maicii Domnului*.

Un alt tip de recuperare propune tânăra universitară clujeană Eleonora Sava în cartea sa *Explorând un ritual*, Editura Limes, 2007. Este un studiu extrem de original, reconstituind, din informații culese pe teren și narațiuni personale contemporane, un ritual neconsemnat, zice autoarea, de cercetările mai vechi de teren, de identificare a hoților sau răufăcătorilor prin uitatul concentrat în apele limpezi dintr-un hârdău (ciubăr) de către un grup de fete (fetițe, pure, neprihănite, deci), acoperite cu un „lepedeu” (așternut gros, cearșaf). Există numeroase practici mantice/de ghicit, consemnate, ca atare, în scrieri etnografice, în documente din arhive, în presa locală sau națională. Eleonora Sava strânge aceste informații, le relaționează cu datele obținute pe teren de ea sau de studenții săi și construiește un discurs științific coerent, în care se poate vedea, eventual, lecția Otiliei Hedeșan, de la Timișoara, cu studiile sale despre strigoi, de la sfârșitul anilor '90 - începutul anilor 2000.

La fel de bine alcătuită este și lucrarea *Unde bea apă curcubeul. 1. Rituri magice din Țara Oașului*, EFSE - Editura Napoca Star, 2008, în care sunt valorificate materialele din arhiva Cercului de Etnologie și Folclor al Facultății de Litere din Cluj, locul de muncă al autoarei. Și aici se vede o linie de continuitate, pentru că respectivele culegeri s-au făcut sub îndrumarea profesorilor clujeni amintiți mai înainte și au fost, într-o bună măsură, concretizate în lucrări de licență conduse, cele mai multe dintre ele, de Nicolae Bot și Dumitru Pop, iar zona investigată făcuse obiectul unor cercetări de teren solide întreprinse de Ion Mușlea, în anii '30 ai secolului trecut și publicate de acesta în „AAF”, nr. I, 1932, republicate de Ion Cuceu și Maria Cuceu, în 2004, cum am menționat mai sus. După 40-45 de ani, tinerele studente de la Cluj adună un material plin de prospețime provenind din localitățile Bixad (1974), Călinești (1975), Certeze (1975), Gherța Mare (1976), Moišeni (1975), Negrești (1974), Racșa (1975), Turț (1976), sistematizat în mai multe sfere tematice, din care cea mai bogată pare a fi aceea așezată sub semnul lui Eros. Unele practici „de mărit” (de măritat) îți dau, când le citești, fiori: „Dacă vrei să te măriți cu-on fecior, să mulge țâță de

la două surori ce au prunci - laptile să pune în prăjitură și-i dai feciorului să mănâce din prăjitură” sau „În palincă dacă-i dai, iei așe, de la nouă unghii, razi așe, de pe unghii. Nouă de la mânuri și nouă de la pchicioare și câte-on mnezut de păr de pe tot locuțu. Și ale le arzi și le faci fărinuță. Și fărinuță-acee o pui apoi cu nouă pțicuri cân iești cu menstruație și le pui într-o uieguță și le dai la cine-ți place”.

Găsirea, aducerea, legarea feciorului solicitau nu numai imaginația tinerelor fete, dar și un ansamblu de cunoștințe și practici, transmise din generație în generație și a căror eficiență fusese verificată în timp.

(„Sud”, anul 12, nr. 4(117), aprilie 2009, p. 13)

Cuvânt înainte la *Diavolul învrăjbitor al lumii* de Tudor Pamfile

Destinul operei științifice a folcloristului și etnografului Tudor Pamfile (1883-1921) este, în bună măsură, identic cu acela al unora dintre marii săi înaintași (Sim. Fl. Marian, în primul rând) și contemporani (Elena Niculiță-Voronca ori Elena Sevastos, de exemplu). Lăsate, în deceniile de comunism, din motive ideologice și de politică culturală, într-un fel de „uitare respectuoasă”, scrierile folcloristului de la Țepu au intrat, totuși, viguros, în conștiința posterității, istoriile disciplinei¹ și dicționarele de profil² acordându-le locul ce li se cuvine. Între meritele cercetătorului au fost reținute completitudinea cercetărilor reflectate în rubricile revistei „Ion Creangă” (1908-1920), în care s-a adunat un material „extrem

¹ Vezi Gheorghe Vrabie, *Folcloristica română. Evoluție, curente, metode*, EPL, București, 1968, p. 287-297; Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974, p. 404-408.

² Iordan Datcu - Sabina C. Stroescu, *Dicționarul folcloriștilor. Folclorul literar românesc*. Cu o prefață de Ovidiu Bârlea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 319-324; Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, Editura Saeculum I.O., București, 1998, vol. II, p. 133-136.

de bogat și valoros”³; caracterul monografic al cercetărilor despre satul natal, Țepu; „compartimentarea ...bine gândită” a prozei populare; culegerea *totală*, tendința spre exhaustare a materialului unei zone (unui sat, în cazul de față); „viziunea foarte largă” relevată de planul de lucru din introducerea la *Povestea lumii de demult*, caracterul documentar al culegerilor sale. Noutatea lucrării *Industria casnică la români* (1910), socotită a fi, ca și *Agricultura la români* (1913), „unică în literatura etnografică a popoarelor” nu poate fi pusă la îndoială. Toate acestea conferă scrierilor sale perezitate, ele câștigând interes „cu cât trece timpul”. I s-a recunoscut, nici nu se putea altfel, rolul de „animator”, în scurta sa viață Pamfile inițiind numeroase proiecte pe care, cu forțe proprii, le-a dus la bun sfârșit, după cum a fost scoasă în evidență calitatea sa de polemist, aflat în dispute cu G. Pascu, Ovid Densusianu, Th. Speranția și alții. Dar ceea ce prevalează asupra tuturor acestor calități și merite este condiția lui de culegător de materiale, „singurul sector și, trebuie să recunoaștem, deloc neînsemnat, unde Pamfile a putut să-l concureze pe Artur Gorovei”, revista sa (este vorba despre „Ion Creangă”) căpătând astfel „chip de corpus”⁴.

Ca etnograf i se recunosc pasiunea de esență romantică pentru cultura populară, interesul deosebit prezentat de lucrările sale despre ocupațiile poporului român, ca și cele despre obiceiuri și sărbători, susținute de „materialul etnografic bogat”, precum și prioritatea în tratarea câtorva probleme importante din cultura materială a românilor⁵.

Sigur, opera folcloristică și etnografică a lui Tudor Pamfile nu poate fi scoasă din contextul epocii în care a fost elaborată, ea purtând pecetea timpului său. „Albina harnică a poporului român” (V. Bogrea), „epigon târziu al romantismului științific” (R. Vulcănescu), „un clasic al etnografiei și folcloristicii românești” (Al. Dobre), „culegător și sistematizator” în domeniul mitologiei (O. Papadima) - sunt doar câteva formule care îl caracterizează succint pe autor. Dar exegeza critică a reținut și părțile mai puțin izbutite ale acestei opere, judecată cumva de la altitudinea atinsă de cercetarea

³ Aceasta a făcut obiectul tezei de doctorat elaborată de Dumitru V. Marin sub îndrumarea profesorului Mihai Pop și apărută sub titlul *Tudor Pamfile și revista „Ion Creangă”*. Cuvânt introductiv de prof. univ. dr. Nicolae Constantinescu, Editura Cutia Pandorei, Vaslui, 1998

⁴ Cf. Petru Ursache, „Șezătoarea” în contextul folcloristicii, Editura Minerva, București, 1972, p. 2018-210.

⁵ Cf. Ion Vlăduțiu, *Etnografia românească*, Editura Științifică, București, 1973, p.80-82.

folcloristică și etnografică din a doua jumătate a secolului al XX-lea. „Cărțile sale... s-au dovedit a fi, *la examenul critic mai sever al folcloriștilor actuali* (subl. mea - N.C.), minate de numeroase deficiențe, ca, de ex. - notează Iordan Datcu - nesistematizarea riguroasă a materialelor după specii și localități, reproducerea textelor după memorie și cu neinspirate îndreptări cărturărești, inexistența sau insuficiența referințelor despre informatori, caracterul factologic, descriptiv al culegerilor, al prefețelor și studiilor, mecanicismul interpretărilor, improprietatea terminologiei utilizate etc.”

Grevate, neîndoielnic, de absența unei pregătiri teoretice de specialitate - folcloristica și etnografia românească făceau abia atunci, la finele secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea, primii pași către instituirea lor ca discipline științifice, bazându-se pe autoritatea unui deschizător de drumuri și creator de școală în mai toate domeniile științelor umaniste și sociale (l-am numit pe B. P. Hasdeu) - culegerile, studiile și materialele publicate cu osârdie de Tudor Pamfile într-un interval de timp relativ scurt nu se situează, totuși, sub standardul impus de figurile reprezentative ale timpului, de la Sim. Fl. Marian și Artur Gorovei la Lazăr Șăineanu și Ovid Densusianu, ca să dăm doar câteva nume.

Puține sunt lucrările care au mai văzut lumina tiparului după moartea sa, între care *Cântece bătrânești, doine, muștrări și blesteme*. Din lucrările postume, Tecuci, 1926 sau *Urări de binețe românești* (din ineditele lui T. P.), în revista „Tudor Pamfile”, nr. 1-4, 1925, iar în deceniile care au urmat, practic până în 1990, inclusiv, deci, în cei aproape cincizeci de ani de comunism, recuperările din opera acestui important folclorist și etnograf român sunt de-a dreptul insignifiante: o selecție din *Cântece de țară*, 1960 și o alta din prozele sale, *Basme*, 1976, urmată de *Șperlă Voinicul*, Iași, 1978 și București, 1986. Nici în planul exegezei lucrurile nu au stat mai bine, lui Pamfile închinându-i-se un singur studiu monografic, în 1956⁶, studiu documentat și corect în datele lui esențiale, dar care are azi o valoare mai mult istorică.

Abia după 1990 se poate vorbi de o temeinică lucrare de recuperare a operei sale de folclorist și etnograf, întâi prin republicarea scrierilor sale fundamentale (*Mitologie românească*, în două ediții, una foarte grăbită, creatoare de confuzii și purtătoare de multe greșeli, datorată lui Mihai Alexandru Canciovici, 1997, a doua, mult

⁶ Valeriu Ciobanu, *Tudor Pamfile*, „S.C.I.L.F”, anul V, nr. 1-2, 1956, p. 41-136.

mai minuțios îngrijită de Iordan Datcu, 2000; *Sărbătorile la români*, în îngrijirea aceluiași exigent editor, 1997; *Văzduhul după credințele poporului român*. Ediție îngrijită și cuvânt înainte de Antoaneta Olteanu, Editura Paideia, 2001), apoi prin editarea, după manuscrisele rămase la Biblioteca Academiei Române, a altor două lucrări extrem de importante - *Dragostea în datina tineretului român*, 1998 și *Boli și leacuri la oameni, vite și păsări. După datinile și credințele poporului român*, 1999, ambele puse în pagină, cu o bună știință a lucrului cu textul și cu multă pasiune pentru fondul etnofolcloric românesc conservat în manuscrisele lui Tudor Pamfile, de către filologul Petre Florea. Să adăugăm la acestea și monografia revistei „Ion Creangă”, elaborată de Dumitru V. Marin și apărută în 1998, pe care am amintit-o mai sus.

Sigur că ceea ce s-a realizat în acești ultimi ani depășește cu mult tot ce s-a făcut înainte, și nu doar sub aspect cantitativ. Dar rămân încă multe de făcut din punctul de vedere al recuperării integrale a operei folcloristice și etnografice a autodidactului de la Țepu. Oricum, însă, fiecare dintre aceste reeditări sau recuperări reprezintă o nouă provocare, supunând studiile și materialele respective unei noi lecturi. Poate că, luate izolat, fiecare în parte, studiile lui Tudor Pamfile nu impresionează și nu conving în mod deosebit, dar dacă sunt privite în ansamblu, se poate găsi în ele o coerență, chiar un sistem de argumentare care dă acestor „felii” din viața poporului român - credințe, datini, obiceiuri, sărbători, repere mitologice - o consistență și un sens altminteri nebănuite. Aglomerația, aparent fără o disciplină clară, a unei mari cantități de material faptic, primatul acordat culegerii, consemnării și publicării informațiilor obținute de el însuși, pe teren, sau comunicate de numeroșii săi corespondenți și colaboratori, ori preluate din publicațiile de profil ale vremii, s-ar putea să reflecte chiar intenția autorului de a epuiza materialul, aspirația sa către exhaustiv, către totalitate, implicând, ca atare, o opțiune științifică. Este drept că această opțiune nu a fost niciodată formulată de autor în termeni riguroși, dar ea apare în mărturiile sale și, implicit, în realizările lui. Astfel, la un moment dat Tudor Pamfile afirmă: „...eu m-am mărginit la culegerea a cât mai multor informații din izvor românesc”.

Culegătorul are și avantajul de a privi fenomenele de cultură populară *din interior*. Această poziție îi îngăduie să observe coerența sistemului culturii populare românești, corespondențele dintre dife-

ritele paliere ale acesteia, relațiile care se stabilesc între componentele ei firești. Din acest punct de vedere, lectura integrală a operei lui Tudor Pamfile, ținând seama de trimiterile pe care autorul însuși le face la propriile sale studii, oferă, poate, cheia înțelegerii unor fapte aparent disparate și propune sugestii pentru viitoare investigații etnologice. Am arătat în alt loc⁷, referindu-mă la corelația pe care Pamfile o făcea între interdicția de a asculta ce menesc Ursitoarele la nașterea unui copil și interdicția de a asculta vitele ce prezic destinul în noaptea Anului Nou că „astfel de trimiteri «încruciate» sunt frecvente în scrierile lui T. Pamfile și ele atestă faptul că autorul intuise *calitatea de sistem a culturii noastre populare*; ori, mai precis, cunoașterea acesteia în chip nemijlocit, direct, dinlăuntru, l-a făcut să o considere și să o trateze ca atare, i-a impus o astfel de perspectivă teoretică”.

Ca să ajungă la o astfel de poziție, Pamfile nu a avut nevoie de impulsuri teoretice venite din afară, ci s-a bizuit pe cunoașterea *in situ* a materialului românesc. Pentru că folcloristul se situa, față de cultura populară românească, mai degrabă pe poziția unui *insider*, decât pe aceea a unui *outsider*. Originea rurală, lipsa pregătirii stricte de specialitate (deși era la curent cu scrierile de profil din țară și din străinătate, după cum o atestă bibliografia lucrărilor sale și polemicile pe care le-a purtat în epocă), efectuarea culegerilor cu precădere în satul său natal îl țin pe Pamfile mai aproape de statutul unui ins folcloric decât de acela al unui cercetător propriu-zis. Dacă acceptăm identificarea lui (fie și parțială) cu un purtător de folclor, atunci putem înțelege mai bine absența sau puținătatea preocupărilor teoretice savante, lipsa ori frugalitatea interpretărilor, pentru că - se afirmă - faptele de cultură *ca texte* „pot fi înțelese din două puncte de vedere - al celui din interior și al celui din exterior. Din punctul de vedere al *insiderului* textul are un *înțeles integral*, în timp ce din punctul de vedere al *outsiderului*, al investigatorului culturii, acesta *este purtătorul unei funcții integrale* (subl. mea - N. C.)”⁸. Într-adevăr, pentru purtătorii și consumatorii de folclor din mediile culturale tradiționale nu se pune problema interpretării, decodării, transpunerii într-un alt limbaj a mesajului transmis de *textul*

⁷ Nicolae Constantinescu, *Elemente de antropologie culturală în studiile și cercetările lui Tudor Pamfile*, Academia Română, „Memoriile Secției de Științe Filologice, Literatură și Arte”, Seria IV, Tomul VIII, 1986, p. 257-262.

⁸ I. P. Winner - Th. G. Winner, *The Semiotics of Cultural Texts*, în „Semiotica”, 18:2, 1976, p. 109.

folcloric, în sensul cel mai larg al cuvântului⁹, atâta timp cât acesta, aparținând tipului de cultură „puternic semiotizat”, se caracteriază, după opinia lui I. M. Lotman, prin „coincidența interpretării și clasificării sale de către receptor cu interpretarea și clasificarea emițătorului”¹⁰. De fapt, poate că mai exact ar fi să spunem că Tudor Pamfile se situează la limita dintre purtătorul tradițional de folclor și investigatorul, orientat teoretic, al culturii populare, pentru că, în afara înregistrării și reproducerii cât mai fidele, cel puțin în intenție, a faptelor, în scrierile lui se vede limpede și efortul de sistematizare și de interpretare a acestora. Argumentul cel mai solid îl constituie schema clasificatoare pe care o propune el, ca plan de culegere și sistematizare a producțiilor folclorice, în debutul lucrării *Povestea lumii de demult* (1913), sub titlul *O părere despre culegerile și cercetările cu privire la viața poporului român*. Merită mai cu seamă menționat faptul că în centrul acestui ingenios plan de lucru se află *omul*, așa cum este el prezentat în vechile credințe, superstiții, practici, legende, povestiri etc., de la începutul până la sfârșitul lumii, în relațiile lui cu divinitatea, cu sacrul, cu forțele apropiate și cu cele ostile, cu Cosmosul și cu umanitatea. Omul, în „starea lui pământească”, de la naștere și căsătorie până la trecerea în „lumea cealaltă” face obiectul acestei „antropologii” românești. Pamfile acordă, mai mult decât toți predecesorii și contemporanii săi, atenție „stărilor obișnuite”, incluzând aici „sănătatea”, „munca”, „masa”, „petrecherile”, „somnul”, ca și „stările sufletești mai rari” precum „dragostea”, „ura”, „supărarea”.

Unde s-ar situa, din această perspectivă, fascicula *Diavolul învrăjbitor al lumii*. După credințele poporului român apărută în seria editată de Academia Română, „Din viața poporului român”. Culegeri și Studii, XXV, 1914? Cronologic, volumul acesta vine imediat după *Povestea lumii de demult* (1913), conținând amintitul „plan de lucru”, a cărui semnificație a fost relevată ceva mai înainte, fiind urmat de *Cerul și podoabele lui* (1915), *Văzduhul* (1915)¹¹ și, postum, *Pământul* (1924). Ca mod de expunere, volumul de față stă mărturie pentru multe dintre calitățile, dar și slăbiciunile scrisului pamfilian. De notat ar fi, întâi, originalitatea temei alese, către care

⁹ Vezi Nicolae Constantinescu, *Conceptul de text folcloric*, în „R.E.F.”, tom 28, nr. 1, 1983, p. 38-45; Idem, *Lectura textului folcloric*, Editura Minerva, București, 1986, p. 53-79.

¹⁰ I. M. Lotman, *Studii de tipologia culturii*, Editura Univers, București, 1974, p. 96-97.

¹¹ Vezi Tudor Pamfile, *Văzduhul. După credințele poporului român*. Ediție îngrijită și cuvânt înainte de Antoaneta Olteanu, Editura Paideia, București, 2001.

a fost condus mai mult de instinctul său de cercetător, decât de vreun model din afară, deși punctul de plecare, lasă să se înțeleagă Capitolul I al lucrării și chiar subtitlul adăugat inițial acesteia („*cu prilejul unor cercetări streine despre «Femeia mai drac decât dracul»*”), îl constituie studiul francezului V. Bugiel, *Une nouvelle populaire: La femme pire que le diable*, apărut în mai multe numere din „*Revue des traditions populaires*”, la care se adaugă și alte cercetări pe aceeași temă (Kunst, Polivka). Cărturarul tecucean se avântă impetuos într-un soi de dispută cu autorii străini, observând, pe bună dreptate, că ignorarea (sau necunoașterea) materialului românesc văduvește încercările de identificare a originii și de trasare a eventualelor căi de difuziune a motivului în Europa de o verigă extrem de importantă. „Slabele-i mijloace” nu-i permit, totuși, să ducă investigația de tip comparatist mai departe; intervenise, în acest sens, și mentorul și sprijinitorul său la Academia Română, Ion Bianu, care îi scria pe șpalt: „Îți înapoiez Diavolul D-tale. Cred însă că deloc nu se potrivește acel adaos explicativ de titlu «cu prilejul etc.» Te rog să rămână suprimat”¹². Bianu avea, desigur, dreptate, cunoștea bine potențele colaboratorului Academiei, judeca limpede felul acestei scrieri care cumulează, în capitolele III-IX ale sale un număr de peste 30 de texte - povestiri în proză sau narațiuni versificate -, pe tema imixtiunii diavolului în viața oamenilor, dimensiunea comparatistă fiind cu totul estompată.

Și de data aceasta, materialul faptic și intuiția științifică îl conduc pe Tudor Pamfile la o ordonare logică a textelor, chiar la o *tipologie* tematică sau motivică, unele dintre „clasele” identificate de el având corespondent în tipologiile internaționale. Astfel, povestirile adunate în Cap. IX, de exemplu, ilustrând tema „femeia-i mai drac decât Dracul” cu încheierea că „Dracul este pus sub papucul femeii - dacă nu chiar mai mult” se regăsesc ca atare în catalogul internațional al poveștilor, *The Types of the Folktale* sub AT 1164-1164 D, în care „femeia se dovedește a fi un adversar prea dificil pentru Diavol”. Este drept că Aarne-Thompson nu menționează materialul românesc (3 variante) decât sub tipul 1164 *The Evil Women Thrown in a Pit*. Tipul Belfagor. „The ogre comes out, since he cannot remain below with her [K2325, T251.1.4]”, dar și alte motive internaționale se află bine reprezentate în narațiunile consemnate de Pamfile. Astfel AT 1175 *Straightening Curly Hair*

¹² Cf. Dumitru V. Marin, *op. cit.*, p. 33, nota 38.

[H1023.4] (Îndreptarea firului de păr creț) cu 45 de variante finlandeze, 47 suedeze, 8 estoniene, 3 franceze, 2 sârbo-croate, una rusească etc. este perfect ilustrat de variantele adunate de Pamfile din com. Făurești, jud. Vâlcea („Se gândi cât se gândi a muiere și găsi de lucru pentru Drac; îi dete un *floc*, ca să-i facă ce-o ști el, numai să-l facă drept, drept ca firul din mustața pisicii”), de la Anton Pann („Iar femeia lui cum vede/Vremea fără a-și mai pierde,/Merse-n pripă, se ascunse,/Un păr de subsori smulse,/Ieși, i-l dete în mână/Și porunci ca stăpână/Zicând: – Apucă-ndreptează/ Acest păr întins să șază”), din colecția de *Povești* a Elenei Sevastos, de la colaboratorul său M. Lupescu, din culegerea lui C. Rădulescu-Codin, *Îngerul Românului* etc. Se poate spune fără teama de a greși că întreprinderea lui Pamfile și-a atins ținta: a demonstrat că temele respective („Diavolul uneltește și izbutește să sfărâme legăturile dintre doi soți, prieteni sau tovarăși”; „dracul de babă”; „ispitirea Sf. Ilie care își ucide soția și copilul sau părinții”; „dreptatea și strâmbătatea” în care omul bun și cinstit este recompensat, cei răi și perfizi fiind pedepsiți) se găsesc din plin în literatura orală și scrisă românească, iar cunoașterea versiunilor românești ar spori neîndoielnic șansele de a răspunde corect întrebărilor cu privire la originea și circulația lor în spațiul european. Din păcate - trebuie să o spunem - șansa lor de a intra în circuitul internațional este minimă, atâta timp cât nouă ne lipsesc atât traducerile în limbi străine ale unor colecții sau antologii fundamentale, cât și cataloage ale basmelor, legendelor, baladelor românești într-o limbă de circulație universală, instrumente de lucru indispensabile, de care toate marile culturi dispun în prezent.

Consultată astăzi, la 87 de ani de la întâia apariție, lucrarea de față își păstrează partea sa de interes, întâi prin simplul fapt al adunării și grupării celor peste 30 de *narațiuni*, în centrul sau la periferia cărora se află Diavolul, în câteva din ipostazele sale posibile. Ca întruchipare a răului, Diavolul (Necuratul, Dracul) apare, la nivelul culturii populare tradiționale, în diferite posturi, fiind valorizat ca atare în categorii folclorice distincte. În calitatea lui de Nefrate („Nefărtatul”), diavolul participă la crearea lumii, la facerea pământului, conlucrând cu Bunul Dumnezeu. În spațiul *legendelor cosmogonice românești*, Diavolul (Satana, Nefărtatul) „e părtaș de fiecare clipă la viața lumii, începând chiar de la creație. Aici el n-are biblica misiune distructivă. Are mai mult tot una de creație, dar de creație negativă prin imperfecția ei, prin modul cum contrazice ea

armonia divină. Uneori gestul dumnezeiesc intervine și integrează lucrul mâinilor Diavolului în armonia cosmică, dându-i și lui armonie”¹³. Pamfile însuși îl reține pe acesta în lucrările sale *Povestea lumii de demult* (1913) și *Mitologie românească I Dușmani și prieteni ai omului* (1916) pe care se întemeiază, de altfel, multe dintre studiile ulterioare pe această temă semnate de Mircea Eliade, Gheorghe Vlăduțescu, Romulus Vulcănescu, Mihai Coman și alții.

Cu totul alta este poziția diavolului în basm, unde - observă Lazăr Șăineanu - el joacă un rol „cu totul nevoiaș și e adesea păcălit sau redus la neputință prin propria sa imbecilitate”¹⁴. Este vorba, desigur, despre clasa basmelor despre „dracul cel prost”. Tema, cu motivele adiacente (întrecerea dintre om și diavol, acesta din urmă pierzând întotdeauna în fața istețimii omului) își avea ilustrarea cea mai la îndemână în partea a doua din *Dănilă Prepeleac* de I. Creangă. Tot sub „dracul cel prost” pot fi înseriate și povestirile cu privire la „împărțirea recoltei” (AT 1030 - „The Crop Division”) în care cel păcălit poate fi un căpcăun, un urs sau un drac. Cunoștințele de cultivator ale omului și lipsa de practică agricolă a diavolului conduc la inevitabila păcălire a partenerului non-uman care se alege cu partea din jos a grâului (cucuruzului) (rădăcina nefolositoare) și cu partea din sus a sfeclei (cartofilor) (frunzele necomestibile). T. Pamfile reține și el o variantă a acestei teme (Povestirea a patra din Cap. IX), cu observația că protagonistul nu mai este aici un *om* (generic pentru specia om), ci o *babă* care nu doar că ia doi ani la rând partea bună a recoltei, dar îl și bate crunt pe partenerul ei non-uman, trimitându-l în iad cu un greu blestem pe cap. Categorical, unele dintre aceste narațiuni stau la limita cu *snoava* sau cu *povestirile glumețe*.

Tot într-o zonă de graniță se situează și povestirile despre femeia cea rea, care îi face viața amară diavolului însuși. Când bărbatul își recuperează nevasta, scăpându-l pe diavol de ea, acesta, drept recompensă, îl îmbogățește: intră în fiica unui împărat și iese la porunca omului, iar când refuză să-l mai slujească pe salvatorul său, acesta îl amenință cu aducerea femeii cicălitoare¹⁵. Subiectul,

¹³ Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii* [1944], Ediția a II-a, revizuită. Cu o prefață de I. Oprișan, Editura Saeculum I.O., București, 1995, p. 104-105.

¹⁴ Lazăr Șăineanu, *Basmele române...* [1895], Editura Minerva, București, 1978, p. 35.

¹⁵ Cf. Lazăr Șăineanu, *op. cit.*, p. 575; Machiavel, *Povestea prea hazlie a arhidiavolului Belfagor*.

aparținând tipului AT 1164 - *The Evil Woman Thrown into the Pit. Belfagor*, se află, de asemenea, între narațiunile consemnate de Pamfile aici. La fel, sub AT 613 - *Two Travelers (Truth and Falshood)*, catalogul internațional al poveștilor înregistrează nu mai puțin de 16 variante românești¹⁶, dintre care unele au sigur corespondente în textele înregistrate de Pamfile în Cap. VII, texte care narează „*vrajba care se iscă prin mijlocirea Necuratului* - când acesta lipsește, îndemnul lui se subînțelege - *între doi frați sau doi prieteni*, adeseori în urma unei neînțelegeri cu privire la *dreptatea și strâmbătatea din lume*”.

Apologuri, legende medievale, parabole biblice, povestiri moralizatoare sau hazlii, narațiunile adunate în acest volum ilustrează o dată în plus calitatea de căpătâi a autorului - aceea de culegător. Deși pornirea teoretică și polemică din primele pagini se stinge treptat, lăsând cititorului de atunci și de acum plăcerea lecturii literare a textelor - unele transcriind cu destulă fidelitate graiul și formulele locale, altele ușor „îndreptate” urmând modelul greu de atins al genialului humuleștean, altele prelucrări ale unor scriitori populari precum Anton Pann și Petre Dulfu - cartea de față nu se împotrivește unei lecturi etnologice/antropologice. Ba chiar o stimulează.

Mă gândesc, de pildă, la o temă de maximă generalitate, „diavolul între natură și cultură”, cum sună, de altfel, titlul unei teze de doctorat, elaborată de Ulrika Wolf-Knuts, de la Åbo Academi (Finlanda), la relația uman - non-uman, la perechea ordine - dezordine, la raporturile dintre cultura scrisă și cultura orală, dintre tradiția scripturistică și cea populară, laică, sătească (v. de ex. povestirile despre Sf. Ilie și diavolul, sau legendele despre femeile cu cap de drac) și, nu mai puțin, la perspectiva dominant masculină din aceste texte, care ar putea atrage, pe bună dreptate, replica vehementă a feministelor de astăzi. Anticipând, parcă, o astfel de întâmpinare, Tudor Pamfile se disculpă oarecum scriind, la începutul Cap. VIII: „După mine, femeia, în povestirile de până aici, are un rol secundar și, dacă totuși i se dă un rost mai însemnat decât

¹⁶ Vezi *The Types of Folktale. A Classification and Bibliography*. Antti Aarne's *Verzeichnis der Marchetypen* (FF Communication no. 3). Translated and Enlarged by Stith Thompson (Indiana University), Second Edition (FF Communication no. 184), Helsinki, 1964; pentru alte ipostaze ale diavolului în narațiunile de tip folcloric, vezi Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, articolul DRAC.

Dracului, aceasta se datorește aparenței și malițiozității bărbățești care, pe tărâmul anecdotei, vrea să facă din femeie un «Drac mai drac decât Dracul». Că este ceva adevărat în această socotință a bărbaților nu-i locul discuției aici; dar că aceasta este adevărată, după materialul literaturii noastre populare, ca și după a[1] altor națiuni - nu mai rămâne nicio îndoială”. Imaginea negativă a femeii, desprinsă din povestirile adunate în acest volum, n-ar fi una fundamentală, zice autorul, ci s-ar datora mai mult jocului aparențelor și „malițiozității bărbățești” reflectate în registrul satiric sau umoristic („pe tărâmul anecdotei”). Cu tot vagul acestor aprecieri, ceva tot se poate reține - anume că, fără să ni se spună expres, *toate narațiunile strânse aici provin de la informatori bărbați*, culegătorul însuși fiind bărbat, crescut și trăitor în mediul cazon, militar, prin excelență masculin, în care, se știe, primează anecdota, gluma de o anumită factură. Dar cum nu știm și nu vom ști niciodată exact când, în ce împrejurări, în ce *context*, către ce audiență, cu ce scop au fost spuse aceste narațiuni, oprim aici considerațiile în legătură cu tema masculinitate-feminitate în povestirile despre femeia care l-a albit pe dracul.

Vii încă, circulând pe cale orală sau în scris în diferite medii, în anii de la începutul secolului al XX-lea, narațiunile acestea ne spun multe despre cei care le-au creat și vehiculat în timp, despre structura și principiile morale ale societății românești, despre mentalitatea omului de la Carpați și Dunăre de acum o sută de ani și de mai de demult.

(Cuvânt înainte la Tudor Pamfile, *Diavolul învrăjbitor al lumii. După credințele poporului român*, Ediție îngrijită de Antoaneta Olteanu, Editura Paideia, București, 2001, p. 5-15)

II. Etnologice

Sărbătorirea lui Jean Cuisenier la Brașov

La împlinirea vârstei de 80 de ani, etnologul francez Jean Cuisenier (n. 9 februarie 1927), una dintre figurile proeminente ale etnologiei europene, fost profesor la Universitatea din Tunis, director de cercetare la Centrul Național de Cercetări Științifice (C.N.R.S) din Franța, director al Centrului de Etnologie Franceză și al Muzeului Național de Arte și Tradiții Populare din Paris, a fost sărbătorit la Muzeul de Etnografie din Brașov prin vernisarea unei expoziții itinerante realizate de Frankisches Freilandmuseum - Bad Windsheim și Universitatea din Bamberg - Germania, reprezentată la Brașov de prof. univ. dr. Barbel Kerkhoff-Hader.

În cuvântul său de deschidere, dr. Ligia Fulga, directorul Muzeului de Etnografie Brașov, a formulat, în manieră academică, o adevărată *laudatio*, scoțând în evidență poziția de prim rang pe care profesorul Cuisenier o deține în etnologia europeană și mondială, subliniind, totodată, contribuțiile majore pe care acesta le-a adus în cercetarea și punerea în valoare a „terenului” românesc. „Lumea Carpaților românești - scrie Ligia Fulga în pliantul editat cu această ocazie - subiect de studiu actual pentru universitățile din Europa, devine înțeleasă, explicată, vizualizată grație discursului său profesional performant care a contribuit la consolidarea unei imagini asupra culturii românești în Europa”. Ideea a fost întărită de prof. dr. Barbel Kerkhoff-Hader de la Universitatea din Bamberg (Germania), inițiatoarea proiectului acestei expoziții itinerante, oferită cu generozitate, spre prezentare, Muzeului din Brașov.

Jean Cuisenier este, fără îndoială, un nume de referință în etnologia europeană, sintezele sale *Ethnologie de l'Europe* (1990) (trad. rom. *Etnologia Europei*, 1999) și *La tradition populaire* (2005) (trad. rom. *Tradiția populară*, 2005) figurând în bibliografia obligatorie a oricui este interesat de acest domeniu. Dar până a ajunge la ele, Profesorul a elaborat și a publicat ample cercetări monografice precum *Économie et parenté, leurs affinités dans le domain turc et le domain arabe* (1975), *L'Art populaire en France*

(1975), *L'Architecture rurale française Nord-Pas-de-Calais* (1989), *Les Noces de Marko, le rite et le mythe en pays bulgare* (1999), căroră trebuie să le adăugăm studiile consacrate spațiului cultural românesc, *Le feu vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpathes* (1997) și *Memoire des Carpathes* (2000) (trad. rom. *Memoria Carpaților. România milenară: o privire interioară*, 2002).

Contactul intens și repetat cu „terenul” românesc din Maramureș, Bucovina (Nordul Moldovei) și Oltenia i-a fost facilitat cercetătorului francez de Profesorul Mihai Pop, a cărui amintire luminoasă stăruie în sufletului acestui „străin apropiat”. Prin Mihai Pop l-au cunoscut pe Jean Cuisenier etnologi români din diferite generații, dintre care unii l-au însoțit pe teren (între aceștia, o mare absentă, regretata Irina Nicolau) sau l-au vizitat în Franța, beneficiind de călduroasa lui amicitie. Mulți dintre ei au venit la festivitatea de la Brașov și i-au prezentat sărbătoritului omagiile lor. Nu au lipsit de la această sărbătoare dr. Georgeta Stoica, c.s. I dr. Sabina Ispas, membru corespondent al Academiei Române, prof. univ. dr. Nicolae Constantinescu, dr. Ioan Godea, dr. Sanda Lariou-nescu, dr. Șerban Anghelescu, cercetător Paul Drogeanu, dr. Nora Rebreanu Sava. Toți aceștia, plus Anca Manolescu, Costion Nicolescu și Corina Iosif, își pusese, mai înainte, pe hârtie, gândurile, tipărite într-un frumos pliant și postate pe simezele Muzeului, alături de exponatele foto, întregind, în felul acesta, impresiile și cunoștințele despre cel omagiat cu care vizitatorii vor părăsi Muzeul. Și-au alăturat glasul și au împărtășit emoția întâlnirii cu un adevărat Maestru al etnologiei europene reprezentanții Centrului Național al Creației Populare, director Oana Petrică și c. s. dr. Corina Mihăescu, muzeografi, cercetători și cadre didactice universitare precum prof. dr. Ion Opriș, dr. Răzvan Ciucă, conf. dr. Narcisa Știucă.

Alocuțiunea sărbătoritului a fost un adevărat regal. Ca și în discursul rostit cu ocazia primirii titlului de Doctor Honoris Causa al Universității din București, cu doi ani în urmă, publicat în revista „CERC”, volumul I, nr. 1, iarna 2005, p. 17-21, și aici, la Brașov, Profesorul Jean Cuisenier a adresat un adevărat omagiu celui care, cum am spus, i-a facilitat etnologului francez contactul cu terenul etnografic românesc și i-a indicat chiar căile de acces către acesta - Profesorul Mihai Pop, care era, în vremea când cei doi s-au cunoscut, director al Institutului de Etnografie și Folclor din

București și președinte al Societății Europene de Etnologie și Folclor, ale cărei baze au fost puse la Paris, în 1971.

Evocarea mai vârstnicului său prieten și îndrumător urmează, în mare, cele spuse despre acesta în *Memoires des Carpathes*, Plon Terre Humaine, 2000 (*Memoria Carpaților. România milenară: o privire interioară*. Traducere în limba română de Ioan Curșeu și Ștefana Pop, Editura Echinox, Cluj, 2002, p. 66-67): „Îl cunoșteam pe Mihai Pop prin Claude Lévi-Strauss. Înnodasem o relație în Japonia, la 1968, la Congresul mondial de științe antropologice, unde ne reprezentam fiecare țările. [...] Cu părul alb, dar cu privirea sclipitoare de inteligență, cu vorba precisă, dar cu accente delicios puse și întoarse, Pop era, pe atunci, deja în vârstă, mai în vârstă decât mine cu douăzeci de ani. Te seducea prin propria-i persoană, nu mai puțin prin cultura lui și prin incredibilele sale capacități lingvistice. Îl regăsisem de câteva ori în lumea internaționalizată a universităților și a muzeelor, la Chicago, New York, Urbino sau Moscova. Și mai ales la Paris, unde a condus primul Congres internațional de etnologie și folclor european, pe care îl organizasem cu ocazia inaugurării Muzeului Național de Arte și Tradiții Populare, în 1971. [...] Dacă alesese să mă ducă în Maramureș, împreună cu câțiva dintre colaboratorii lui, nu era fără motiv, aveam eu să descopăr progresiv: ne găseam în centrul nevralgic al Europei, într-unul din nodurile cele mai strânse ale istoriei și ale contradicțiilor. Și tocmai acolo se născuse el.”

Experiența românească s-a concretizat nu numai în cele două volume masive amintite mai sus, dar și într-un număr considerabil de studii particulare și, ceea ce este încă mai important, se regăsește în sintezele sale teoretice. Astfel, pentru a ilustra capitolul „Tradiții populare și formă rituală” din cea mai recentă carte a sa, *La tradition populaire*, P.U.F., 2005 (*Tradiția populară*. Traducerea de Nora Rebreanu Sava, Casa Cărții de Știință, Cluj, 2005), Jean Cuisenier alege cazul românesc al riturilor funerare: „În țările de tradiție creștină ortodoxă, ritualul religios se îngrijește mai mult de procesul trecerii de la viață la moarte, prin faptul că oferă forme pentru a asigura nu numai secvența centrală a ritului liminal printr-un serviciu bisericesc, ci și secvențele de separare și cele de agregare”, acestea din urmă revenind membrilor familiei și celor din jur. „Acolo se perpetuează, nu fără variații locale și unele transformări apărute de-a lungul timpului, obiceiuri precum

înzestrarea mortului cu obiecte simbolice, care să-l ajute în călătoria de dincolo de mormânt și în înfruntarea pericolelor, sau priveghiuri cu jocuri funebre și bocete jelite, strigate ori cântate. Acolo se păstrează memoria textelor de o vechime imemorială, cum e *Cântecul Zorilor*, în care se găsesc concentrate marile mituri referitoare la călătoria sufletului în lumea de dincolo. Încât ne putem întreba: ce e mai de admirat: transmiterea de-a lungul timpului a miturilor în contextul lor ritual original, sau adecvarea acestor texte la o cerință socială care se reînnoiește, totuși, din generație în generație” (p. 65). Provocatoare, întrebarea își așteaptă răspunsul.

La fel de ilustrative pentru demersul său științific sunt și multe imagini foto, parte folosite ca ilustrații în cărțile sale, parte așezate acum pe simezele Muzeului din Brașov. Sunt fotografii în care exactitatea, acuitatea privirii etnologului se îmbină cu fina sensibilitate a unui adevărat artist. Fiecare fotografie poate privită ca un mic eseu etnologic, în centrul imaginii situându-se „omul românesc”, ca să folosim o expresie preluată de la filosoful Mircea Vulcănescu, „omul românesc” de la sfârșitul secolului al XX-lea - începutul celui de-al XXI-lea, aflat în acțiune, la muncă, sau în clipe de răgaz, acasă sau pe câmp, la stână, în pădure, în momente de bucurie și exuberanță sau în clipe de tristețe și reculegere, la nuntă sau la înmormântare.

Alături de studiile sale ample despre terenul românesc, alături de articolele de specialitate consacrate aceluiași spațiu etnofolcloric, fotografiile lui Jean Cuisenier, pot fi considerate/sunt adevărate documente etnologice purtătoare ale unei informații culturale prețioase, îmbrăcată într-o haină artistică extrem de expresivă.

(„Caietele ASER” nr. 2/2006 [2007], p. 321-324)

Omul românesc în imagini

Strădaniile uriașe au făcut cărturarii români în ultimii trei sute de ani și mai bine, începând cu Miron Costin și Dimitrie Cantemir, cu corifeii Școlii Ardelene, continuând cu aceia care au pus umărul la constituirea culturii românești moderne, și mai departe, cu Eminescu și Blaga, cu Hasdeu și Mircea Eliade, cu Ovidiu Papadima și C. Noica, pentru a scoate la lumină și a arăta „celorlaltii” ceea ce li s-a părut lor a fi „specificul național”, „ethosul românesc”, „profilul spiritual al poporului român”, sau, cu vorbele de astăzi, mărcile definitorii ale identității grupului etnic din care facem parte. În toată această lungă istorie a căutării semnelor identitare care îi diferențiază pe români de celelalte neamuri, mai apropiate sau mai depărtate în spațiu sau ca mod de ființare, folclorul, cultura populară au fost chemate constant la bară, pentru a depune mărturia, s-ar zice cea mai credibilă, a felului în care „omul românesc” se vede, se înfățișează pe sine. Vasile Alecsandri scria acum 150 de ani:

„Am multă sperare într-acest neam a cărui *adâncă cumiinție* e tipărită într-o mulțime de proverburile, unele mai înțelepte ca altele; a cărui *închipuire minunată* e zugrăvită în povestile sale poetice și strălucite ca înseși cele orientale; al cărui *spirit satiric* se vedește în nenumărate anecdote asupra tuturor națiilor cu care s-au aflat el în relație; a cărui *inimă bună și darnică* se arată în obiceiul ospetiei pe care l-au păstrat cu sfințenie de la strămoșii săi; al cărui *geniu* în sfârșit lucește atât de viu în poeziile sale alcătuite în onorul faptelor mărețe”.

Cumpătare („adâncă cumiinție”), spirit creator, fantezie („închipuire minunată”), luciditate și simț critic („spirit satiric”), bunătate, ospitalitate, omenie („inimă bună și darnică”), în fine „geniu”, toate aceste trăsături se găsesc sau sunt susținute de produsele folclorice: proverbe, povești, snoave, obiceiuri, poeme eroice.

După aproape un secol, gânditorul Mircea Vulcănescu căutând contururi pentru *Dimensiunea românească a existenței* (1943) scria:

„Pe plan spiritual, tot ceea ce există are un profil absolut: o efigie imperială; sau nu este. Altfel zis, dacă noi existăm într-adevăr

nu numai ca o colectivitate biologică, dar și ca ființă spirituală, nu se poate să nu avem o față a noastră proprie, un chip neasemănat de a răsfrânge lumea aceasta a lui Dumnezeu la care să voim să reducem pe toate celelalte, care chip ne este, oarecum, justificarea existenței noastre deosebite pe lume, în marea cea mare a fapturilor lui Dumnezeu”.

Fără a se revendica direct din această viziune privitoare la „dimensiunea românească a existenței”, dr. Sabina Ispas, directoarea Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu” al Academiei Române, și colaboratorul său, artistul-fotograf Emanuel Pârvu, au selectat, din cele peste 150.000 de clișee și fotografii existente în arhiva sus-numitei instituții, 86 de imagini alb-negru pe care le-au publicat într-un grăitor album numit *Omul românesc*. Sintagma aparține tot filosofului, sociologului și etnologului Mircea Vulcănescu, fiind titlul unui studiu al său din 1937, din care a fost reținut un extras, citat în scurtul *Argument* cu care se deschide cartea și reprodus pe coperta a IV-a, sub portretele lui D. Gusti și C. Brăiloiu. Portretele-standard ale celor doi reprezentanți de seamă ai Școlii Sociologice de la București sunt bine-cunoscute specialiștilor și recunoscute lesne de aceștia, dar greu de identificat de către nespecialiștii în mână cărora ar ajunge albumul; aceștia găsesc indicația respectivă pe contrapagina foii de gardă, inclusiv datele biografice esențiale, care îi așază în timpul care i-a consacrat și căruia ei îi aparțin. Utile, în acest sens, ar fi fost și informațiile în legătură cu Mircea Vulcănescu, ale cărui legături cu „monografiștii” nu sunt lipsite de importanță, mai ales că albumul, scos la Editura „Viitorul Românesc” în condiții grafice excelente, poartă, pe coperta întâi, inscripția „Școala Sociologică Dimitrie Gusti”, în deplin acord cu fotografia *Bunica și nepotul*, care înfățișează o femeie mai în vârstă, cu un băiețel de câțiva ani în brațe, într-un lan de grâu - fotografie realizată la Drăguș, în 1929, de Iosif Berman (1892-1941), fotograf oficial, s-ar putea spune, al campaniilor desfășurate de monografiști în diferite zone ale țării. Treisprezece din cele 86 de imagini aparțin acestui artist fotograf care a însoțit echipele studențești ale lui Dimitrie Gusti în principalele lor anchete - la Drăguș (Făgăraș) și Runcu (Gorj) cu siguranță, după cum rezultă din informațiile date de autori. Cu câțiva ani în urmă, Muzeul Țăranului Român publica în suplimentul revistei „Martor” nr. 3, 1998, un „foto album” consacrat în întregime artistului fotograf Iosif Berman, cuprinzând o scur-

tă biografie a acestuia și nu mai puțin de 265 de fotografii aflate în arhivele Muzeului Țăranului Român și Muzeului Satului din București, plus alte câteva din colecția personală a fiicei artistului, Luiza Berman. O confruntare a fondului de fotografii din arhiva Institutului de Etnografie și Folclor cu acela aflat în posesia celor două muzee afine ar fi făcut, poate, posibilă identificarea autorului unora dintre multele clișee cu autor necunoscut din albumul *Omul românesc* (practic din 86 de poze, doar 47 au autorul cunoscut, iar în cazul unora, de ex. A. A. Chevallier, se cunoaște numele, dar nimic despre om și despre ocaziile în care a realizat fotografiile respective).

Gândit și pus în pagină de un folclorist cu mare experiență științifică și rafinat gust artistic, albumul se deschide cu un cortegiu funerar („Ultimul drum”) și se încheie cu o „Horă de pomană”, ambele fotografii realizate de Iosif Berman, între aceste limite desfășurându-se scene din viața „omului românesc” surprins la diferite vârste, de la copilărie la senectute, și în diferite ipostaze, în timpul muncii sau în timpul sărbătoresc. Selecția este desăvârșită și reproducerile excelente. Dar dacă ar fi să aleg una, m-aș opri asupra imaginii de sub numărul 36, reprezentând o horă din Runcu, jud. Gorj, cu autor necunoscut și fără dată. Este vorba nu despre jocul popular „hora”, ci despre *hora satului*, o adevărată instituție în satul românesc tradițional. Fotograficul surprinde, într-o imagine panoramică, nu niște chipuri, ci niște *tipuri*: în prim-plan - frunțașii satului, în straie țărănești; la mijloc - lăutarii; în spatele lor - jandarmii, apărătorii ordinii, și notabilitățile, oficialii, în haine „nemțești”; mai departe, închipuind hora care va începe, flăcăii și fetele satului, în costumul de sărbătoare local, ținându-se de mâini și așteptând semnalul pentru a intra în vârtejul jocului; iar pe fundal, primăria, câteva case și livezile de pe dealuri într-un început incert de primăvară; nu lipsește nici prostul satului, aflat acolo unde nu-i era locul, alături de două femei rătăcite și ele, lângă grupul de bărbați din prim-planul imaginii.

Adevărat document de istorie socială, fotografia face parte din echipamentul tehnic al cercetării etnografice. Constatând că „fotografia îi permite scrierii etnografice (instrumentată sau nu) să evite capcanele și iluziile gândirii dogmatice, al cărei specific constă în a fi afirmativă, uniformizatoare și, într-o oarecare măsură, monofocalizată”, François Laplantine (*Descrierea etnografică*) pledează pentru utilizarea judicioasă a fotografiei în anchetele etnografice și subliniază avantajele acesteia:

„Plecați în căutarea celei mai riguroase descrieri etnografice, nu putem limita fotografia la statutul de unealtă. Pentru că ea este mai mult decât atât. Ea nu este numai instrumentală, ci și operatorie [...] Fotografia... ne dă o lecție fără egal de scriere. Ea ne învață că putem face să varieze profunzimea câmpului vizual între prim-plan și infinit, că însăși luminozitatea face obiectul unei acomodări, că niciodată nu există o singură viziune/vedere posibilă, ci o viziune clară și o viziune confuză, o viziune precis conturată și o viziune fără contururi, o viziune directă și o viziune oblică... A descrie înseamnă întotdeauna a descrie privind lucrurile dintr-o perspectivă: de aproape, de departe, din față, pieziș, lateral...”.

Imaginile adunate în albumul *Omul românesc* arată că fotografiile atrași de peisajul etnografic românesc și etnografii/folcloriștii mânuind un aparat foto în anchetele lor de teren au înțeles și au aplicat în practică, fie conduși de un infailibil instinct artistic, fie împinși de solida cunoaștere a domeniului lor de studiu, principiile de bază ale folosirii tehnicii fotografice în cercetarea etnologică.

(„Adevărul literar și artistic”, nr. 590, 23 oct. 2001, p. 13)

O aventură intelectuală: Cultura populară românească la Smithsonian Folklife Festival

„Aventura” a început cu un an și jumătate în urmă când Smithsonian Institution, una dintre cele mai prestigioase instituții de cultură americane, a invitat România să participe la ediția din 1999 a celebrului Folklife Festival, organizat în fiecare an pe National Mall, din Washington D.C., Capitala S.U.A. Fundația Culturală Română și-a asumat, de la început, responsabilitatea enormă, sarcina dificilă, greu de întrevăzut în adevăratele ei dimensiuni în primele clipe, de entuziasm și euforie, de a organiza partici-

parea României la acest grandios festival în cadrul căruia diferite spații culturale din Statele Unite ale Americii și din alte colțuri ale lumii se *reprezintă*, oferă publicului *propria lor imagine despre propria lor cultură*, în 1999 onoarea prezenței pe Mall fiind împărțită de statul american New Hampshire, Africa de Sud și România.

Prima întâlnire cu partenerii americani, cu organizatorii de fapt ai Festivalului, cu dr. Richard Kurin, directorul Festivalului, în persoană, a arătat foarte clar că pe cei care se angajaseră la *construirea* programului românesc pentru vara lui '99 îi așteptau luni de muncă încordată, de reflecție științifică profundă, de regândire a propriilor categorii, concepte și reprezentări, de luptă cu preconcepțiile personale și cu acelea ale partenerilor de proiect deopotrivă. Căci trebuie spus limpede că dacă pentru partea română, prezentă pentru prima și, pe cât se poate prevedea, cel puțin la nivelul generației actuale, ultima dată la această manifestare, totul era ceva nou, necunoscut, misterios chiar, pentru partea americană, implicată de trei decenii în organizarea acestui Festival, unele lucruri incompreensibile pentru mulți dintre noi, aveau o limpezime care excludea orice neclaritate.

Să luăm, de pildă, chiar forul organizator, *Smithsonian Institution*, care nu este un simplu *instituit de cercetare*, cum s-a și tradus adesea, ci o *instituție*, un *organism complex*, o *fundatie* întemeiată în 1846 și consacrată „dezvoltării și difuzării cunoașterii” în rândul umanității. În interiorul acestui *trust* se află cel mai mare complex muzeal din lume și se desfășoară cercetări științifice și programe educaționale în domeniul științelor, artelor și umanităților. La *Smithsonian Institution* lucrează 5000 (cinci mii) de angajați, iar muzeele sale sunt vizitate de peste 25.000.000 (douăzeci și cinci de milioane!) de vizitatori anual. În interiorul *Instituției Smithsonian* funcționează *Centrul de Programe Folklife și de Studii Culturale* a cărui „filosofie” - se specifică într-un pliant de prezentare - „este de a uni cercetarea savantă de înaltă calitate cu un puternic serviciu public și cu dimensiunea educațională”. Toate aceste obiective ale Centrului se realizează explicit prin Festivalul Culturii Populare Americane (*Festival of American Folklife*), inițiat în 1967 și care a devenit, în timp, „un model național și internațional al prezentării, pe baza cercetării științifice, a tradițiilor culturale vii, contemporane”, scopul acestuia fiind de a da posibilitatea oamenilor „să comunice și să se înțeleagă unii cu alții”.

În astfel de cadre clare, cu obiective ferme, Festivalul American de Cultură Tradițională Vie (o posibilă traducere pentru americanul *folklife*, „viața poporului, viață populară, ceea ce trăiește în popor”) a crescut în timp, devenind cea mai importantă, cea mai mare, cea mai complexă manifestare de acest fel din întreaga lume. De aceea, a fi prezent pe National Mall, în Washington D.C., la sfârșitul lui iunie-începutul lui iulie, incluzând, obligatoriu, ziua de 4 Iulie, sărbătoarea națională a poporului american, reprezintă o șansă, un privilegiu, dar și o imensă responsabilitate. Dintre culturile europene, în ultimii zece ani, au fost prezente aici doar cea franceză (*France and French-Speaking North America*, 1989) și rusă (*Russian Roots/American Branches*, 1995), prin descendenții americani de aceste origini, și direct, cultura populară din Republica Cehă (1995) și din Țările Baltice (1998), în 1999 fiind rândul României.

Se înțelege că pentru participanții non-americani la Festival (uneori, poate chiar și pentru aceștia) primul pas, și nu cel mai simplu, este de a se acomoda cu cerințele acestuia, care - trebuie repetat - este un „festival american”, organizat pe pământ american, de o instituție americană, pentru publicul american, cu bani (în cea mai mare parte!) americani. Dacă pentru mulți est-europeni ideea de *festival* păstrează încă niște conotații negative (vezi de pildă, „Festivalul Național al Muncii și Creației *Cântarea României*”, sau festivalurile de cântece și dansuri organizate pe plaiuri morave, de data acesta, și evocate cu sarcasm de Milan Kundera în romanul său *Gluma*), pentru vestici și pentru americani îndeosebi, *festivalul* este un concept lămurit demult și susținut de o realitate pregnantă. O spunea clar, cu decenii în urmă, antropologul Margaret Mead, o somitate în materie: „Festivalul este o sărbătoare de la oameni la oameni, în care noi toți suntem participanți - când ca organizatori, când ca sărbătoriți, când ca spectatori, ca gazde și ca oaspeți, ca prieteni și vecini sau ca străini care aflăm că putem vorbi aceeași limbă a bucuriei împărtășite”. Lucrând în fiecare an cu alte grupuri de participanți, responsabili programului de la Smithsonian Institution nu obosesc în a repeta adevărurile la care ei țin și pe care țin să le impună și celorlalți. Trebuie spus că în fiecare an, cu ocazia fiecărui Festival, se editează o *carte*, un volum, a cărui primă secțiune cuprinde punctele de vedere ale gazdelor, așteptările lor de la festivalul în desfășurare, obiectivele acestuia. Studiul central al volumului pe 1999 este scris de dr. Richard Kurin, director la

Smithsonian Center for Folklife and Cultural Heritage, care - dintru început - reamintește țelurile originare ale Festivalului: „sprijinirea oamenilor de a-și păstra propria lor cultură, vie și în bune condiții”, obiectiv care se realizează prin „parteneriatul substanțial cu oamenii, comunitățile și instituțiile reprezentate”, acordându-se cea mai mare atenție celor care cântă, performează, fac demonstrații, lucrează ca meșteșugari, discută și reflectează asupra propriei lor culturi, în raport cu alte forme mediatice de comunicare.

Tot în acest articol-program se găsesc trimiteri clare la conceptul de *folklife*, căruia am încercat mai sus să-i găsim un corespondent în termeni lingvistici. Richard Kurin amintește că termenul a fost preluat de la folcloristul Don Yoder, care-l folosise pentru Pennsylvania Folklife Festival, încă în 1967, și a dobândit o accepțiune „legală” în 1976 prin Folklife Preservation Act elaborat de Congresul S.U.A. care definește *folklife* ca „totalitatea creațiilor bazate pe tradiție ale unei comunități culturale, exprimate de către un grup sau de către anumite persoane și recunoscute ca reflectând așteptările unei comunități în măsura în care ele reflectă identitatea culturală și socială a acesteia; standardele și valorile sale sunt transmise oral, prin imitație sau prin alte mijloace. Formele sale sunt, printre altele, limba, literatura, muzica, dansul, jocurile, mitologia, ritualurile, obiceiurile, meșteșugurile, arhitectura și alte arte”. Nu-mi propun să comentez aici această definiție; adaug doar că ea a fost preluată, *tale-quale*, de către UNESCO în Recomandarea către Statele membre de apărare a culturii tradiționale și a folclorului, din 1989, Recomandare despre care nu prea se știe la noi, măcar că România este membru al UNESCO, bine reprezentată în organismele Comitetului.

Întemeiată pe o îndelungată experiență, viziunea americanilor despre festivalul *lor* de folklife/folclor a fost impusă tuturor celor implicați în proiect, fără putință de împotrivire. Cuvintele-cheie ale acestui proiect sunt *cultură*, *patrimoniu cultural*, *creație*, *conservare*, pe care le regăsim în chiar titlul articolului semnat în același volum de Diane Parker, director, de mai mulți ani, al Smithsonian Folklife Festival. Se subliniază, în acord cu mai vechea opinie a lui Alan Lomax, că „țelul acestui festival nu este de a-i face pe americani să se simtă mândri de folclorul lor și nici de a pune la cale o acțiune care să facă plăcere Washingtonului sau Instituției Smithsonian, ci de a furniza sprijin pentru marele fluviu al tradițiilor orale care se risipește și se corupe pe întreaga planetă”. Rezultă clar,

pe de o parte, funcția practică a întregii manifestări, care lasă deo parte, fără niciun echivoc, orice urmă de *festivism*, accentul căzând pe *conservarea*, în situ, dar și în arhive, documente etc. a patrimoniului cultural al umanității alcătuit din părțile selectate pentru a fi prezente la Festival.

La fel de importantă, în producerea Festivalului, este cooperarea între organizatori și invitați, aceștia din urmă fiind chemați să imagineze felul în care să-și prezinte propria cultură și să-și prezinte propria lor moștenire. „Festivalul - scrie la rândul său Richard Kurin - nu se referă la teatralizarea folclorului sau la reprezentarea ideosincretică a moștenirii culturale. Privilegiind comunitatea culturală, Festivalul caută legături între expresia artistică și culturală și viața economică și civică a membrilor săi”. Găsim aici un răspuns la criticile, care n-au întârziat să se manifeste, în legătură cu *selecția* grupurilor și persoanelor care au reprezentat România la Smithsonian Folklife Festival, critici vizând *reprezentativitatea*, *autenticitatea*, *frumusețea* și alte criterii, de luat în seamă, dacă ar fi fost vorba de un *alt* festival. Pentru acesta, însă, dominant a fost criteriul relației dintre „expresia artistică și culturală și viața economică și civică a membrilor săi” (cf. mai sus), apartenența, deci, a grupurilor de dansatori sau de obiceiuri, la o anumită comunitate, în interiorul căreia tradiția a fost învățată, este păstrată și perpetuată, fără intervenția unor „foruri” și chiar a unor „specialiști” (instructori, regizori, televiziuni) din afară. Prezența primarilor, învățătorilor, profesorilor, directorilor căminelor culturale, funcționarilor din administrația locală în formațiile respective a reprezentat un criteriu important în alegerea lor.

Este evident că nu toate „comandamentele” impuse de organizatori se potrivesc tuturor statelor, provinciilor sau ținuturilor invitate la Smithsonian Folklife Festival. De aceea, când privim retrospectiv la prestația reprezentanților României la ediția din 1999 a Festivalului, aprecierea nu poate fi decât pozitivă. Sigur, cei care pot să se pronunțe în perfectă cunoștință de cauză despre aceasta sunt organizatorii americani ai festivalului, specialiștii și, nu în ultimul rând, sutele de mii de vizitatori care s-au oprit în fața standurilor, corturilor, scenelor unde s-au produs artiștii, cântăreții și dansatorii, meșterii populari, artiștii plastici, gospodinele care au pregătit preparate culinare tradiționale românești.

Ca unul implicat direct în proiectarea programului românesc de la Smithsonian Folklife Festival cred că *specialiștii* (folcloriști, etnografi, etnologi, muzeografi, coreografi etc.) din universități, institute de cercetare, muzee, centre ale creației populare din țară (Corneliu Bucur, Nicolae Constantinescu, Mihai Dăncuș, Zamfir Dejeu, Irina Nicolau, Ioan Opriș, Georgeta Roșu) și-au făcut cu prisosință datoria, între ei și *profesioniștii* în management și logistică de la Fundația Culturală Română existând o strânsă și colegială cooperare.

Nu e mai puțin adevărat - și acest lucru trebuie de asemenea subliniat - că responsabilul american al programului românesc, tânărul etnomuzicolog Colin Quigley, s-a dovedit a fi o alegere foarte bună. În primul rând pentru că are o pregătire științifică de specialitate, ceea ce i-a îngăduit să dialogheze cu partenerii români ca de la specialist la specialist. În al doilea rând, la fel de important ca primul, pentru că a venit spre cultura populară românească fără multe dintre prejudecățile frecvente la occidentali, dar cu dorința de a învăța și de a înțelege cât mai bine cultura pe care urma să o prezinte conaționalilor săi și pe care a sfârșit prin a o iubi. Aceeași impresie mi-a lăsat-o și profesorul Charles King, titularul Catedrei de Studii Românești „Ion Rațiu”, de la Universitatea din Georgetown, consilierul curatorului programului românesc, bun cunoscător al realităților istorice românești și propagator al valorilor noastre culturale în S.U.A.

Festivalul s-a încheiat de mult. Ecourile lui nu s-au stins încă, deși răsunetele sunt destul de vagi (am consemnat doar câteva interviuri în presa scrisă și la radio cu unii participanți), iar unele voci sună fals (mai ales datorită neînțelegerii de către unii ziariști a *sensului* real al acestui festival). Singur Ambasadorul S.U.A. la București, dl. James Rosapepe, cel mai fidel susținător al programului românesc, pe durata pregătirii acestuia și a desfășurării lui la Washington, continuând să pledeze pentru a face cât mai bine cunoscută această experiență intelectuală unică în felul ei pentru cei care au trăit-o. Ceea ce se înscrie chiar în strategia pe termen lung a Festivalului care nu se încheie niciodată în ultima zi de pe Mall. El continuă, trebuie să continue; la Smithsonian Institution și Acasă. Mai ales aici, unde uriașe latențe urmează a fi activate, folosind această experiență unică, stimulatoare, plină de învățăminte.

(„Adevărul literar și artistic”, anul VIII, nr. 486, 21 septembrie 1999, p. 11; vezi și *O aventură intelectuală: cultura populară românească la Smithsonian Folklife Festival*, „Limbă și literatură”, vol. II, 1999, p.113-116)

„Unde ni sunt amatorii?” Cercetări de folclor în județe

Mult timp după înfîrîparea folcloristicii ca disciplină autonomă și după instituționalizarea cercetării, luată sub oblăduirea Academiei și a Universității, munca de teren, culegerea, publicarea, chiar studierea culturii populare în variatele ei înfățișări au rămas în seama „amatorilor”, a „învățătorilor-folcloriști”, care au constituit chiar o direcție, consemnată ca atare în istoria acestei științe. Învățători, preoți, funcționari rurali, elevi și studenți au trudit, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea până la sfârșitul celui de-al XX-lea, și continuă să o facă și acum, pentru a scoate la lumină „comorile poporului”, „mărgăritarele Banatului”, „flori de pe câmpie”, „trandafiri și viorele”, „firișoare de aur” - toate titluri ale unor colecții realizate de acești *amatori*, care spun ceva despre poziția autorilor lor față de creația populară. Chiar și cea dintâi revistă specializată de folclor, „Șezătoarea” (1892-1929), era rodul pasiunii unui grup de intelectuali provinciali, în frunte cu Artur Gorovei, avocat la Fălticeni, după cum revista „Ion Creangă” de la Bârlad, aflată în directă descendență a „Șezătorii”, era editată de Tudor Pamfile, ofițer în armata română. „Izvorașul” de la Bistrița-Mehedinți, „revistă de muzică, artă națională, folclor și teatru sătesc” apărea prin eforturile singulare ale preotului-învățător Gh. N. Dumitrescu-Bistrița, „Comoara satelor” de la Blaj era editată de profesorul de matematică și fizică Traian Gherman, autor al unui important studiu despre *Meteorologia populară*, publicat întâi în revista sa, apoi (1928) în volum, revista „Tudor Pamfile” apărea la Dorohoi prin grija preotului D. Furtună, și multe altele.

Cei mai mulți dintre acești *amatori* și-au dobândit poziții ferme în istoria etnografiei și folcloristicii românești, devenind nume de referință, dacă nu în calitate de teoreticieni, deși observații strălucite traversează scrierile lor, în mod sigur în calitate de culegători, de înregistratori fideli ai fenomenelor culturii populare din toate ținuturile românești.

După război, în anii „democrației populare” și mai ales în totalitarismul din „îpoca de aur”, cultura populară și cercetarea ei neacademică au fost subsumate mișcării artistice de amatori, culturii de mase, componente de bază ale culturii oficiale de partid și de stat, a cărei expresie supradimensionată a fost Festivalul Național „Cântarea României”. Cât rău și cât bine a făcut „Cântarea României” folclorului românesc rămâne, încă, de văzut, căci o evaluare riguroasă a consecințelor acestei mișcări de mase dirijate de partid nu au făcut nici sociologii, nici etnologii. Cert este că n-au lipsit, în județe, oameni care să aplice în practică un principiu înțelept de viață, „zi ca ei și fă ca tine”, și care au izbutit, astfel, să împace „și capra, și varza”, adică să aducă omagiul lor fierbinte „conducătorului iubit” și, paralel, să continue munca înaintașilor de culegere și conservare a tradițiilor locale, a cântecelor și jocurilor populare, a basmelor și legendelor, a baladelor și obiceiurilor tradiționale. A rezultat astfel un număr însemnat de volume de folclor, apărute prin Casele Județene ale Creației Populare, cunoscute mai mult pe plan local, dar având, unele dintre ele, o importanță națională. Este demnă de reținut, în acest context, inițiativa dr. Stelian Cârstea, de la Centrul Național al Creației Populare, care și-a propus să realizeze bibliografia generală și comentată a acestor cărți, care altfel riscă să rămână prea puțin cunoscute publicului larg și specialiștilor.

Cu un suport instituțional mai solid, deși cu bani mai puțini, centrele județene ale creației populare au continuat, în ultimii zece ani, această mișcare, publicând cu sârg colecții și studii de folclor local. Câteva recente apariții, în posesia cărora am intrat prin bunăvoința autorilor, mi-au reținut atenția.

Mă opresc, mai întâi, la o lucrare rezultată din colaborarea dintre un cercetător profesionist de la Centrul Național al Creației Populare, dr. Narcisa Alexandra Știucă, și Inspectoratul pentru Cultură al Județului Bacău. Intitulată *Transcrieri infidele. File din istoria orală a unui sat*, lucrarea se prezintă ca „un experiment” a cărui esență constă, cum apreciază în prefață Ioana-Ruxandra Ivan, în recompunerea istoriei așezării (satul Fundătura, județul Bacău) din „narațiuni personale despre experiențe trăite”. Cu o bună știință și practică a cercetării de teren, folclorista îi lasă pe interlocutorii săi să se „spovedească”, să se destăinuie, să transforme în *poveste* evenimente trăite direct și intens - războiul, prizonieratul, instaurarea puterii comuniste, raporturile cu autoritățile, cu aparatul

birocratic etc. Cei patru *povestitori* - Gheorghe Adam, de 99 de ani la data anchetei, o adevărată arhivă vie a satului și a secolului, învățătorul Spirache Florea din Muncelu, „om cu carti, om cu științi di viați”, cum îl caracterizează cel dinainte, Gheorghe Mâșcă, fost deținut politic, și Ioan Spânu, luptător pe front și prizonier de război nu sunt povestitori, transmițători de basme, legende sau povestiri învățate de la alții, auzite în șezători sau la moară, deși cunosc și astfel de narațiuni. Ei re trăiesc, dirijați cu dibăcie de cercetător, momente din viața lor, întâmplări, unele dramatice, altele hazlii, dar semnificative pentru existența fiecăruia, remarcabile, notabile - calitate care le face să merite a fi povestite, spuse, făcute publice. Studiile de istorie orală - o direcție relativ nouă în sociologia și etnologia românească - își adaugă, prin cartea realizată de Narcisa Alexandra Știucă, o frumoasă reușită.

Tot sub semnul experimentului stă și broșura *Sus în slava cerului*. Colinde din satul Oltina (Centrul Județean al Creației Populare Constanța. Seria Monografică dobrogeană, Editura Ex Ponto, Constanța, 2000), semnată de harnicul folclorist dobrogean dr. Gheorghe C. Mihalcea. Este probabil pentru prima oară când repertoriul de colinde al unei localități este cercetat în amănunțime, de la cele mai vechi atestări, datând de la sfârșitul secolului al XIX-lea, în răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu (1893-1897), până în ultimele decenii ale secolului XX. Pe urmele Tatianei Crâșmaru-Gălușcă, revenită de mai multe ori în localitate (1936, 1956, 1963) și ale lui Nicolae Constantinescu și Vasile Gusciac, autori ai culegerii *Sub zare de soare. Folclor poetic din Oltina*, 1973, preotul profesor doctor în folclor Gheorghe C. Mihalcea a cercetat localitatea în două rânduri - 1982 și 1994 - înregistrând aproape întreg repertoriul de colinde cunoscut, încă, la vremea respectivă, în această localitate dobrogeană de pe malul Dunării. Folosind metoda anchetei directe de teren, culegătorul obține de la vechii colindători informații prețioase, care îl conduc către reconstituirea obiceiului în formele lui arhaice, originare, și a repertoriului general de colinde al satului: „După Sfântu' Nicolae începeam... și făceam colindele în fiecare seară..., masa la (mil)joc..., cana cu apă pe masă, șefu' de ceată, care știa mai bine colindele, sta în capu' mesii și conducea toată seara pe unii de-o parte de masă, pe alții d-ailaltă, colindam... și iera atent totdeauna un «unkeș» care iera «plătit» să fie atent să nu sărim v'un colind...,

acesta vedea dacă ținem bine colindele..., și dă-i colinde, dă-i colinde, până la Crăciun. Nu beam, nu ne duceam la cârciumă - la fete nici poveste... Noi aveam douj'patru de colinde, așa am apucat de la ai bătrâni, așa trebuia să le-nvățăm pe toate, că nici nu știai cine-ți cere v'un colind mai rar și te da omu-afară dacă nu-i colindai cererea...". În această primă cârtică sunt reproduse jumătate din cele douăzeci și șase de colinde din Oltina, culese de Gh. C. Mihalcea, un viitor tom urmând să cuprindă restul de colinde și transcrierea lor muzicală. Preocupat mai mult de latura arhaică a textelor, de valoarea lor de document paleoistoric, autorul dă și câteva importante detalii cu privire la *contextul* zicerii lor, la „beneficiarul” sau „destinatarul” urării, adesea neglijat de culegerile mai vechi.

Semnale constant bune primesc din Mehedinți, unde tradiția cercetării monografice a folclorului zonal, ilustrată strălucit de regretatul Pavel Ciobanu, este continuată și astăzi. Placheta *Liliac de la Ponoare*, editată de Centrul Județean al Creației Populare Mehedinți, Drobeta-Turnu Severin, 2000, îi are ca autori chiar pe Pavel Ciobanu, profesor de meserie, pe Isidor Chicet, inginer de formație, autor dramatic și poet, directorul centrului, și pe Ilie Mărțuică. Ce mi se pare interesant aici este faptul că multe melodii și texte au fost înregistrate în cadrul unui *festival de folclor* care se va fi desfășurat, înainte de 1990, sub egida „Cântării României”. Fără să-și propună o astfel de abordare, autorii mehedințeni deschid o cale de explorare a relației dintre folclorul autentic, local, și folclorul performat pe scena unui festival național.

Tot de la Severin ne-a parvenit și studiul consistent despre *Elemente toponimice din Mehedinți* scris de profesorul Ion. M. Ungureanu. Colaborator permanent al publicației „Răstimp”. Revistă de cultură și tradiție populară, editată de Consiliul Județean și de Centrul Județean al Creației Populare Mehedinți, autorul, doctor în filologie, nu este, desigur, un amator, cum o demonstrează și studiul de față, expresie a unei pasiuni de o viață, dar și a asumării principiilor și metodelor cercetării științifice celei mai avansate.

O ultimă mențiune pentru o *reeditare*: G. Dem. Teodorescu, *Petrea Crețul Șolcan, lăutarul Brăilei*. Conferință ținută la Atheneu, Duminică 11 Martie 1884, 2 ore p. m. Centrul de Creație Brăila reproduce cu fidelitate această celebră conferință, printre cele dintâi încercări de definire a profilului unui rapsod popular la noi. Text fundamental al folcloristicii românești, ca și colecția *Poezii*

populare române (1885), în care repertoriul lăutarului Petrea Crețul Șolcan ocupă o semnificativă parte, conferința lui G. Dem. Teodorescu, prea puțin cunoscută, chiar și folcloriștilor de profesie, invită la o lectură proaspătă și, vă asigur, profitabilă.

Sigur că producția editorială a centrelor județene ale creației populare este mult mai bogată. Am consemnat aici doar câteva lucrări care mi-au fost accesibile. Mi se pare că o dezbatere pe această temă ar fi binevenită. Ce părere aveți?

(„Adevărul literar și artistic”. Săptămânal de cultură și atitudine,
anul X, nr. 556, 20 febr. 2001, p. 13)

„Iar noi locului ne ținem...”

Nu e nicio îndoială că procesul globalizării a început cu mult timp înainte de sfârșitul secolului al XX-lea, constituindu-se într-o direcție energic susținută, chiar impusă, de statele puternic industrializate și bogate ale lumii de azi. Deși se afirmă cu tărie că integrările de tot felul și, implicit, procesul globalizării, mondializării ar privi mai ales, dacă nu exclusiv, domeniul economicului, neavând, deci, atingere cu zona culturii, care și-ar păstra sau ar trebui să-și păstreze nealterată individualitatea, identitatea, specificul, miza integrării economice, politice, militare fiind chiar conservarea identității, realitatea este cu totul alta, vizibilă cu ochiul liber, incontestabilă. „MacDonaldizarea”, „cocacolizarea”, viața în automobil cu celularul la ureche, cumpărăturile la supermarket, comunicarea prin Satelit, internetul sunt aspectele concrete, la nivel material și economic ale „integrării”. Să adăugăm cinematografele *drive-in*, telenovelele și *soap-operas* care au invadat posturile de televiziune comerciale, grupurile și formațiile de muzică *rap* sau *reggae*, *dance* sau *hip-hop*, difuzate pe numeroase posturi de radio, pe casete audio și video, pe CD-uri etc. Toate acestea nu pot să nu aibă un impact uniformizator asupra culturii/culturilor lumii.

Chiar cultura populară, tradițională, folclorică sau etnografică, socotită a fi marca inconfundabilă a identității unui popor și scoasă la lumină, în „eonul naționalităților”, tocmai cu scopul de a impune, în spațiul polarizat al Europei secolului al XIX-lea, tinerele națiuni din sud-estul, dar și din centrul și nord-vestul continentului, a fost supusă, în timp, unei acțiuni dacă nu de uniformizare, în orice caz de ștergere a diferențelor. Este adevărat că folclorul, cultura populară în ansamblul său, au găsit în sine forța de a rezista „influențelor” sau chiar agresiunii culturii oficiale sau culturii de consum la care a fost și este supusă de decenii bune.

În sprijinul acestei afirmații vine teancul de *monografii locale* care s-a adunat pe biroul meu, cărți realizate de oameni ai locului, în ultima vreme, poate ca un răspuns, deși neexplicit formulat, la amenințările globalizării despre care vorbim. Câteva dintre aceste monografii vin din nordul Moldovei și mi-au fost puse la dispoziție de distinsul meu coleg profesorul Constantin Dominte, eminent lingvist, orginar el însuși din acel spațiu spiritual românesc. Autorii studiilor monografice sau culegerilor de folclor consemnate mai jos sunt cercetători, etnografi și muzeografi de profesie, folcloriști cu vechi state de serviciu în acest domeniu, profesori iubitori de folclor și de locurile natale. Astfel, Dumitru Rusan și Marcel Zahaniciuc scriu despre *Zona etnografică Câmpulung Moldovenesc* (1996), Filon Lucău-Dănilă și Dumitru Rusan despre *Fundu Moldovei. O așezare din ocolul Câmpulungului bucovinean* (2000), prof. Avramia Dolinski și Gheorghe Dolinski despre *Arbore. Străveche vatră de etnografie și folclor* (2001); prof. Grațian Jucan semnează culegerea *De sub Muntele Rarău. Folclor din ținutul Câmpulungului Moldovenesc* (2000), iar prof. Gheorghe Țigău publică *La pâraul dorului. Literatură populară de pe valea Bistriței și din împrejurimi* (2000). Din Mehedinți am în față lucrarea lui Cornel Boteanu, *Izverna, o vatră străveche din plaiul Cloșani* (f.a.), iar din Argeș, cartea semnată de Constantin G. Dinu, Niculina N. Dinu și Elena C. Stănescu, *Boțești. Pagini din istoria unei vechi așezări de moșneni* (2000).

Fiecare dintre monografiile zonale sau locale amintite se caracterizează printr-o atentă documentare, accentul fiind pus în egală măsură atât pe relevarea trecutului îndepărtat al unității studiate, cât și pe prezentul acesteia, pe evocarea personalităților istorice ale căror destine s-au intersectat cu acelea ale localnicilor și pe relevarea acelor fii ai locurilor care fac faima regiunii. Listele cu

directorii, învățătorii și profesorii care au slujit școlile din Fundu Moldovei și din Arbore, cu primarii, adjuncții de primar, notarii (începând cu 1894), preoții (începând cu 1782), directorii de cămin cultural din Boțești - Argeș, succintele profiluri ale unor artiști și artizani locali vorbesc convingător despre bogata viață spirituală a fiecăruia dintre spațiile investigate, confirmând zicala românească „Omul sfințește locul”. După cum secțiunile destinate prezentării ocupațiilor, meșteșugurilor, portului, arhitecturii, obiceiurilor locale, mostrele de folclor literar, muzical, coregrafic din monografiile în chestiune, ca și amplele culegeri de literatură populară semnate de Grațian Jucan și de Gheorghe Țigău dau măsura unei culturi populare sătești vie și viguroasă încă, în ciuda vicisitudinilor de tot felul la care a fost expusă.

Pentru că s-ar putea spune că, pe o anumită porțiune a istoriei lor multiseculare, ținuturile Țării de Sus sau ale Moldovei de Nord, ale Bucovinei, încorporate în Imperiul Austriac multinațional, s-au confruntat cu tendințele de globalizare ale timpului respectiv, după cum în deceniile de după Al Doilea Război Mondial au suportat constrângerile culturii oficiale impuse de regimurile totalitare comuniste.

În ambele împrejurări, programatic sau nu, se urmărea *ștergerea diferențelor*. Ceea ce nu s-a întâmplat, totuși, grație, pe de o parte, trăinicie și consistenței de sistem a culturii populare tradiționale românești, și, pe de altă parte, mulțumită generațiilor de intelectuali locali care și-au pus energiile și cunoștințele lor în slujba comunităților sătești din care proveneau sau care i-au adoptat ca adevărați fii ai satului.

Deși monografia *Fundu Moldovei. O așezare din ocolul Câmpulungului bucovinean* se deschide cu articolul *Principiile culturii poporului* semnat de Dimitrie Gusti și apărut în publicația „Cultura poporului”. Revista asociației învățătorilor din județul Cetatea Albă, nr. 3-4, 1934, nu direcției Școlii Sociologice de la București așa ralia cercetările la care ne referim (de fapt, chiar cartea lui Filon Lucău-Dănilă și Dumitru Rusan se referă doar tangențial la ancheta efectuată acolo de monografiști, în 1928, și valorifică doar parțial rezultatele obținute de aceștia sau de cei care i-au continuat - mă gândesc la Ovidiu Bârlea care a publicat un adevărat corpus de basme populare culese de la un povestitor de excepție din Fundu Moldovei, Gheorghe Zlotar), ci unei mișcări mai vechi, cu începuturile mai devreme, cunoscută în istoria disciplinei drept „direcția

învățătorilor-folcloriști”. Învățători, preoți, intelectuali de la țară s-au aplecat cu căldură și înțelegere asupra folclorului localităților în care trăiau și au dat la iveală masive colecții de folclor sau monografii locale extrem de prețioase. Efortul lor era unul antiglobalizant *avant la lettre*, căci temerea lor privea tocmai efectele pe care civilizația modernă (orașul, drumul de fier, mașinismul) ar fi putut să le aibă asupra culturii populare, asupra tradițiilor și datinilor moștenite de la străbuni. Strângând cu osârdie pentru a scăpa de la pierzare patrimoniul cultural local, ei au făcut un serviciu enorm comunităților pe care le reprezentau și folcloristicii (etnografiei, etnologiei) în ansamblu, prin crearea unui tezaur arhivistic, documentar, de mare valoare, deschis cercetărilor prezente și viitoare.

Datoria față de locurile natale sau de adopție, cultul străvechimii (să notăm că „vechi”, „străvechi” apar în subtitlurile monografiilor despre Arbore, Izverna și Boțești) sunt mobilurile care i-au îndrumat pe autori spre realizarea acestor admirabile monografii și culegeri: „Lucrarea de față, prima încercare de monografie a Izvernei - scria preotul Haralambie Tudor într-un *Cuvânt înainte* la proiectata sa cercetare, inclusă în cartea publicată de Cornel Boteanu -, reprezintă omagiul locurilor unde m-am născut și am trăit, un prinos de adâncă recunoștință adus moșilor și strămoșilor care au trăit și au muncit cu îndârjită dragoste pentru glia strămoșească, pentru o viață liberă pur românească. Scrisă în spiritul adevărului, lucrarea prezintă fidel viața unui ținut subcarpatic ce-și duce firul istoric până în timpul dacilor, ca un documentar viu, sub toate aspectele conservat de un tradiționalism specific ținutului”. „Moși”, „strămoși”, „glia strămoșească”, „viață liberă pur românească”, „timpul dacilor”, „conservat”, „tradiționalism specific ținutului” s-ar putea *să nu dea bine*, să nu sune cum trebuie pentru avocații integrării, europenizării, mondializării și să sune discordant în raport cu discursul postmodern actual.

Pornite din inițiative locale sau strict personale, asemenea lucrări sunt, totuși, purtătoarele unui mesaj destul de clar: oricât de agresiv ar fi tăvălugul globalizării, mondializării, ștergerii diferențelor, micile comunități locale par să aibă forța de a-și conserva identitatea, desigur nu chiar cu certitudinea codrului eminescian care își clama eternitatea („Iar noi locului ne ținem/Cum am fost așa rămânem”) în raport cu efemeritatea omului „schimbător, pe pământ răătăcitor”, dar cel puțin pe durata previzibilă a timpului în care trăim.

Zmei și celulare la Boișoara

În Boișoara - Vâlcea am pășit pentru prima oară în 1968 când, în fruntea unei echipe alcătuite din studenți și cadre didactice de la, pe atunci, Facultatea de Limba și Literatura Română a Universității din București și din cercetători de la Institutul de Etnografie și Folclor, Profesorul Mihai Pop relua, după câteva decenii, anchetele de teren, urmând modelul aplicat cu mult succes în perioada interbelică de echipele studențești din cadrul Școlii Sociologice de la București întemeiată și condusă magistral de D. Gusti. Sigur, condițiile erau acum cu totul altele; satul românesc începuse să-și schimbe înfățișarea, sub presiunea timpului împins spre un înainte nebulos de tăvălugul istoriei pus în mișcare de mecanismele „puterii populare”, perfecționate, rafinate de gândirea „creatoare” a „marelui strateg” a cărui stea începuse să se înalțe.

Suntem în iulie 1968; peste exact o lună, trupele Tratatului de la Varșovia (mai puțin România) aveau să invadeze Cehoslovacia, dar în Țara Loviștei nimeni nu-și putea trimite gândul dincolo de munții și gruiurile care o închid ca pe o cetate. Pe atunci „lampa lui Ilici” nu ajunsese încă în casele boișorenilor, de radiouri sau televizoare nici vorbă, la primărie exista un telefon cu manivelă, iar drumurile, de-a lungul văilor, erau străbătute, la pas, de carele cu boi, coborând fânul de la polog.

Poate că tocmai această relativă izolare, care dă spațiului respectiv o notă de marcată individualitate, l-a determinat pe Profesor să aleagă, ca un nou început al cercetărilor complexe de folclor, Țara Loviștei, mai exact satele Boișoara și Găujani, considerate de Ion Conea, monograful zonei, „inima însăși a Loviștei”. Investigațiile s-au extins și în cel de-al treilea sat al comunei, Bumbuiești, trecând și spre Titești, unde are loc, anual, un mare târg de Sfântul Ilie, mutat acolo, de pe munte, de la „Fața Sântilie”, ne încredințează legenda, în urma răpirii, de către zmei, a unei fete lângă care se prinseseră în joc, luând înfățișarea de feciori.

Cercetarea din 1968 a fost un succes și a fost urmată de altele, în cadrele abia înfiripate ale Societății Studențești de Etnografie și

Folclor, „sponsorizată”, dacă putem să folosim acest termen la modă azi, de UASCR - organizația studenților afiliată Uniunii Tineretului Comunist. Pe plan local, întreaga acțiune fusese susținută de proaspeții absolvenți ai Facultății, repartizați la Râmnicu Vâlcea, Gheorghe Deaconu și Ioan St. Lazăr, atașați sincer de folclor și de profesorul lor. Taberele studențești de folclor erau rezultatul folosirii inteligente a unei comenzi ideologice care cerea atunci îmbinarea învățământului cu cercetarea și producția. Și beneficiul a fost, într-adevăr, triplu: arhiva I.E.F. s-a îmbogățit cu un material cules în chip profesional, studenții au învățat de la cercetători experimentați (M. Pop, C. Eretescu, Cornelia Tăutu, Iosif Herțea, Marin Buga) tehnica investigației de teren, aplicând în practică, îndrumările teoretice din abia apărutele lucrări de profil ale lui Mihai Pop (1967) și Ovidiu Bârlea (1968), Centrul Județean al Creației Populare Vâlcea a deschis un culoar către cercetarea științifică, utilizată ca suport pentru activitatea de valorificare scenică și propagandistică a culturii populare. Volumul *Folclor din Țara Loviștei (Boișoara)* apărut la Râmnicu Vâlcea în 1970 sub îngrijirea devotată a lui Gh. Deaconu și Constantin Eretescu era și a rămas dovada palpabilă, documentul viu al experienței din 1968.

Am revenit în Boișoara după peste 30 de ani, în iulie 2001, cu un grup de studenți de la Etnologie și Folclor, secție nou creată, în urmă cu patru ani, urmând, deci, să dea prima promoție la sfârșitul anului universitar 2002/2003, apoi în decembrie, același an, interesați fiind de fenomenul colindatului la începutul mileniului III, și în august 2002, în preajma Sărbătorii Sfintei Mării, considerată de etnologi un prag în trecerea timpului, anunțând apropierea toamnei.

De fapt, cele trei „descinderi” în Boișoara, realizate în cadrul unor contracte de cercetare C.N.C.S.I.S ale Catedrei de Etnologie și Folclor de la Facultatea de Litere a Universității din București, au avut în primul rând o finalitate didactică, urmărind să-i familiarizeze pe viitorii specialiști în etnologie și folclor cu tehnicile muncii de teren, să aplice în practică ceea ce au învățat teoretic la cursurile de profil, să-și dezvolte abilitățile de comunicare cu oamenii locului, să cunoască pe viu, la fața locului, procesele și mutațiile care au loc la nivelul culturii populare, tradiționale, sătești la acest început de veac și de mileniu. Aceasta cu atât mai mult cu cât cei mai mulți dintre studenții noștri provin din mediul urban, majoritatea din Capitală, încât inițierea a început de la întâii pași pe ulițele satului cu

stabilirea diferențelor dintre rațe și găște și cu temperarea extazului la vederea celui dintâi curcan *adevărat*, cu pene înfoiate, ciucure și mărgele roșii la gât, altul decât cel gătit de mama în cuptorul aragazului pentru masa festivă de Revelion.

Cercetarea din 1968 găsea folclorul din Boișoara într-o formă destul de bună, dovadă antologia de texte poetice și muzicale publicate în volumul din 1970, ilustrative pentru obiectivul propus: „Pe această linie a continuității - scria Mihai Pop în *Cuvânt înainte* - cercetarea noastră s-a îndreptat deci în Țara Loviștei spre acele straturi ale folclorului care, transmise de veacuri, dețin și astăzi mărturiile literaturii medievale românești și, ca reflectare literară, date importante despre nivelul de civilizație la care într-un anumit moment al Evului Mediu a ajuns aici societatea românească”. Folclorul era chemat să susțină ideea de continuitate a românilor pe aceste plaiuri, de permanență în vatra strămoșească, nu doar din perioada medievală, dar chiar de pe vremea dacilor și a romanilor care, pe drept cuvânt, au lăsat urme în aceste locuri. Sunt puțini boișoreni, din orice generație ar fi și cu orice nivel de cultură, care să nu-ți vorbească despre „comoara lui Decebal”, la dezgroparea căreia au săpat, fără succes, Nițu P. Ion zis „Tarzan” și fiul, Nițu I. Ion, prin anii ‘60, care susține că tatăl său avea chiar o hârtie semnată de Ceaușescu în care i se spunea „Te duci și sapi!”.

Fondului local de legende sau de povestiri îi aparțin și narațiunile, mai mult sau mai puțin șlefuite, despre fata lui Simion Duroi care a intrat la comoară, și-a umplut poala cu bani de aur, dar, la ieșire, „Cân’ s-a tras a călcat cu picioru’ pă o «clapă». Și atunci a scăpat mâna după șorț și-au căzut banii toți în pragu’ ușii. Ș-a ieșit de acolo mută...”. Motivul are o circulație universală, dar el a fost autohtonizat, localizat, fiecare interlocutor putând arăta cu precizie „jghebul”, stânca unde se află comoara și numi aproape aceleași personaje care au trăit experiența traumatizantă a pătrunderii într-un spațiu interzis.

O altă reprezentare mitologică frecvent întâlnită în folclorul din Boișoara este *zmeul*, fondului local de tradiții aparținându-i un *Cântec de alungat zmeii*, cunoscut în numai două variante, culese de la aceeași informatoare, Maria Timiș, din Boișoara, în 1965 și 1968, și numeroase povestiri superstițioase despre *zmeul-zburător*, care bântuie, sub înfățișarea unui flăcău chipeș, femeile văduve sau fetele singure. Reprezentarea era atât de puternic păstrată în

mentalul colectiv încât doctorul Andrei Pandrea, care a contribuit, prin cartea sa *Medic la Boișoara*, la creșterea prestigiului localității, și-a intitulat o culegere de eseuri și amintiri *La vânătoare de zmei*.

Ioana Iosif, cu care am stat de vorbă în 1992, într-o scurtă anchetă de numai o zi, și apoi, cu studenții, în vara anului 2001, era convinsă de existența acestuia, îl văzuse, zice că arăta „ca o bârnă lungă, ca un brad de foc, la un cap cu o căpățână ca o găleată, numai scânteii, foc, a trecut drept peste casă și s-a băgat sub pod în vale”, „a intrat într-o salcie”, și indică exact direcția în care năluca se îndreptase. Conversația mea, din 1992, cu Ioana Iosif s-a întrerupt brusc, la ora 18, când, adresându-se unei nepoate, a spus: „- Mariano, filmu'! Hai, fă, c-a-nceput *Dallas-u'*”. După nouă ani, în 2001, discursul ei se raționalizase radical, fiind dispusă să relateze mai degrabă povești din viață, realiste, încercările mele de a o readuce la repertoriul înregistrat (notat) înainte rămânând fără rezultat.

Deși din punct de vedere geografic satul nu și-a schimbat foarte mult configurația (aceleași ulițe urmând firul apei sau vechi drumuri urcând spre plai), deși, întrebați fiind, oamenii spun că practică aceleași ocupații ca și moșii și strămoșii lor, îmbinând ciobănia cu agricultura, deși nunțile, înmormântările, târgurile se desfășoară după aceleași legi din vremurile de demult, schimbarea se simte în tot locul. Case noi, mari, contrastând violent cu altele vechi, rămase în paragină; curent electric și toate avantajele lui - iluminat, radiouri, televizoare, casetofoane; baruri deschise fie pe locul vechiului „magazin mixt”, fie în clădiri noi care ar putea intra oricând în zona turismului rural; și, mai ales, *celulare*. Cum telefonía fixă abia acum urmează a fi instalată la Boișoara, mulți dintre localnici sunt dotați cu telefoane mobile. La ce bun? ne-am putea întreba. Simplu, pentru a comunica lejer cu cei plecați, fie în țară, cu oile pe munți sau în alte zone geografice, fie - mai ales - cu cei plecați în străinătate. Căci dacă în anii '70-'80 ai secolului trecut satele Țării Loviștei procurau forța de muncă pentru șantierelor de pe Olt sau pentru fabricile din Sibiu, Mârșa, Tâlmaciu, acum bătrâna vatră de istorie și cultură exportă masiv lucrători în toată Europa, dar mai ales în Spania. La Găujani, ni se spune, există aproape la fiecare casă un plecat, și dacă dintr-o gospodărie n-a plecat încă nimeni *afară*, atunci la următoarea sunt doi sau trei duși să muncească în Vest. Primarul comunei, Petre V. Popescu, de la care am primit în tot acest timp un sprijin consistent, îmi spunea, mai în

glumă, mai în serios, că există în Spania o așezare locuită în majoritate de boișoreni care, în conformitate cu normele europene, ar putea să voteze, ca primar, la viitoarele alegeri, pe unul dintre ei.

Ce se va întâmpla cu folclorul zonei în următoarele decenii, cum se va contura identitatea locală atunci când cei plecați se vor întoarce, ce vor fi copiii lor, născuți dintr-o mamă româncă și un tată catalan, rămâne să constate tinerii etnologi pregătiți de noi în „laboratorul de la Boișoara”.

(„Adevărul literar și artistic”, anul XI, nr. 633, 10 septembrie 2002, p. 12)

Laboratorul Boișoara

Revenirea la Boișoara, în iulie 2001, cu un grup de studenți de la Specializarea Etnologie și Folclor și de la Cercul de Folclor ale Facultății de Litere, Universitatea din București, are, în adâncurile ei, și o motivație sentimentală, aruncând un arc peste timp, către începuturile cercetărilor studențești de folclor, așa zice sistematice, din perioada postbelică, al căror an-bornă este 1968, când, mișcătoare coincidență, Profesorul Mihai Pop avea exact vârsta de acum a celui care semnează această prefată.

Deplasări în teren se mai făcuseră, în anii de după revenirea la catedră și numirea sa ca director adjunct al nou-înființatului Institut de Etnografie și Folclor, dar ele erau sporadice și aveau un caracter mai degrabă aleatoriu. În iulie 1968, Profesorul Mihai Pop relua, după câteva decenii, cercetările concrete de teren, urmând modelul aplicat cu mult succes în perioada interbelică de echipele studențești din cadrul Școlii Sociologice de la București întemeiată și condusă magistral de D. Gusti, campanii la care el însuși participase în mai multe rânduri. Echipa deplasată la Boișoara în '68 cuprindea studenți și cadre didactice de la, pe atunci, Facultatea de Limba și Literatura Română a Universității din București, cercetători de la Institutul de Etnografie și Folclor și tineri folcloriști din partea

locului, între care cei doi emuli și fideli ai Profesorului, proaspeții absolvenți de facultate Gheorghe Deaconu și Ioan St. Lazăr. Principiul „îmbinării învățământului cu cercetarea și producția”, care începuse să prindă contur în „gândirea creatoare” a „conducătorului iubit”, a fost folosit de câțiva tineri activiști entuziaști, între care trebuie amintit universitarul Eugen Marinescu, în stimularea cercetărilor studențești de teren, care vor continua, timp de două decenii, sub egida Societății Studențești de Etnografie și Folclor, întemeiată pe la începutul anilor '70. Beneficiul acestor cercetări a fost, într-adevăr, triplu: arhiva I.E.F. s-a îmbogățit cu un material cules în chip profesional, cu mijloace tehnice din ce în ce mai perfecționate (toată lumea își aduce aminte de Uher-ul manevrat cu dibăcie de nea Nae Mănescu, tehnicianul Institutului și de aparatul de filmat cu care Mati a tras câteva cadre memorabile la târgul de la Titești; studenții au învățat de la cercetători experimentați (M. Pop, C. Eretescu, Cornelia Tăutu, Iosif Herțea, Marin Buga) tehnica investigației de teren, aplicând în practică îndrumările teoretice din abia apărutul *Îndreptar pentru culegerea folclorului* (Comitetul de Stat pentru Cultură și Artă. Casa Centrală a Creației Populare, 1967) de Mihai Pop; Centrul Județean al Creației Populare Vâlcea a deschis un culoar către cercetarea științifică, utilizată ca suport pentru activitatea de valorificare scenică și propagandistică a culturii populare.

Sigur, condițiile erau acum (în 1968) cu totul altele decât în timpul campaniilor monografiștilor; satul românesc începuse să-și schimbe înfățișarea, sub presiunea timpului împins spre un înaintea nebulos de tăvălugul istoriei pus în mișcare de mecanismele „puterii populare”, perfecționate, rafinate de „marele fiu” a cărui stea începuse să se înalțe, pregătind mersul impetuos înaintea al României „pe calea construirii societății socialiste multilateral dezvoltate”. Unde s-a ajuns, mergând pe acest drum, istoria contemporană ne-o spune elocvent. Noi suntem, însă, în iulie 1968; peste exact o lună, trupele Tratatului de la Varșovia (mai puțin România) aveau să invadeze Cehoslovacia, dar în Țara Loviștei nimeni nu-și putea trimite gândul dincolo de munții și gruiurile care o închid ca pe o cetate. Pe atunci „lampa lui Ilici” nu ajunsese încă în casele boșorenilor, de radiouri sau televizoare nici vorbă, la primărie exista un telefon cu manivelă, iar drumurile, de-a lungul văilor, erau străbătute, la pas, de carele cu boi, coborând fânul de la polog.

Poate că tocmai această relativă izolare, care dă spațiului respectiv o notă de marcată individualitate, l-a determinat pe Profesor să aleagă, ca un nou început al cercetărilor complexe de folclor, Țara Loviștei, mai exact satele Boișoara și Găujani, considerate de Ion Conea, monograful zonei, „inima însăși a Loviștei”. Investigațiile s-au extins și în cel de-al treilea sat al comunei, Bumbuiești, trecând și spre Titești, unde are loc, anual, un mare târg de Sfântul Ilie, mutat acolo, de pe munte, de la „Fața Sântilie”, ne încredințează legenda, în urma răpirii unei fete, de către zmeii care se prinseseră în joc lângă ea, luând înfățișarea de feciori.

Cercetarea din 1968 găsea folclorul din Boișoara într-o formă destul de bună, dovadă antologia de texte poetice și muzicale publicate în volumul *Folclor din Țara Loviștei (Boișoara)* apărut la Râmnicu Vâlcea în 1970 sub îngrijirea devotată a lui Gh. Deaconu și Constantin Eretescu. Cartea aceasta era, la vremea respectivă, și a rămas până azi dovada palpabilă, documentul viu al experienței din 1968, textele antologate fiind ilustrative pentru obiectivul cercetării: susținerea, cu argumentele folclorului, a ideii de continuitate, de permanență a românității în spațiul său de existență. „Pe această linie a continuității - scria Mihai Pop în *Cuvânt înainte* - cercetarea noastră s-a îndreptat deci în Țara Loviștei spre acele straturi ale folclorului care, transmise de veacuri, dețin și astăzi mărturiile literaturii medievale românești și, ca reflectare literară, date importante despre nivelul de civilizație la care într-un anumit moment al Evului Mediu a ajuns aici societatea românească”. Folclorul era chemat să susțină ideea de continuitate a românilor pe aceste plaiuri, de permanență în vatra strămoșească, nu doar din perioada medievală, dar chiar de pe vremea dacilor și a romanilor care, pe drept cuvânt, au lăsat urme în aceste locuri. Aceasta este și teza studiului de deschidere a volumului din 1970, *Folclor și istorie la Boișoara*, semnat de folcloristul și editorul Constantin Mohanu. Și astăzi, sunt puțini boișoreni, din orice generație ar fi și cu orice nivel de cultură, care să nu-ți vorbească despre „comoara lui Decebal”, la dezgroparea căreia au săpat, prin anii '60, fără succes, Nițu P. Ion zis „Tarzan” și fiul, Nițu I. Ion, acesta din urmă susținând că tatăl său avea chiar o hârtie semnată de Ceaușescu însuși în care i se spunea „Te duci și sapi!”. Antichitatea îndepărtată și trecutul apropiat se suprapun fără nicio opreliște în mentalul popular.

Fondului local de legende sau de povestiri îi aparțin și narațiunile, mai mult sau mai puțin șlefuite, despre fata lui Simion Duroi care a intrat la comoară, și-a umplut poala cu bani de aur, dar, la ieșire, „Cân' s-a tras a călcat cu picioru' pă o clapă. Și atunci a scăpat mâna după șorț ș-au căzut banii toți în pragu' ușii. Ș-a ieșit de acolo mută...”. Motivul are o circulație universală, dar el a fost autohtonizat, localizat, fiecare interlocutor putând arăta cu precizie „jgheabul”, stânca unde se află comoara și numi aproape aceleași personaje care au trăit experiența traumatizantă a pătrunderii într-un spațiu interzis.

O altă reprezentare mitologică frecvent întâlnită în folclorul din Boișoara este *zmeul*, fondului local de tradiții aparținându-i un *Cântec de alungat zmeii*, cunoscut în numai două variente, culese de la aceeași informatoare, Maria Timiș, din Boișoara, una, de către C. Mohanu, în 1965 (dar publicată abia în 1975), alta, de către M. Pop și C. Tăutu, în 1968, (publicată în 1970), cântec care face obiectul unui amplu studiu semnat de Adrian Fochi, *Mitologicele*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tomul 23, nr. 1, 1978 (Vezi și Nicolae Constantinescu, *The Song of the Girl Abducted by Dragons: A Theme Crossing Folk-Literature Genres*, Comunicare la a 32-a Conferință Internațională a Comisiei de Balade (KfV) a S.I.E.F., Leuven, Belgia, iulie 2002, mss.¹). Alături de acest cântec foarte special, există, în folclorul local, și numeroase povestiri superstițioase despre *zmeul-zburător*, care bântuie, sub înfățișarea unui flăcău chipeș, femeile văduve sau fetele singure. Reprezentarea era atât de puternic păstrată în mentalul colectiv încât doctorul Andrei Pandrea, care a contribuit, prin cartea sa *Medic la Boișoara*, la creșterea prestigiului localității, și-a intitulat o culegere de eseuri și amintiri *Cu pușca după zmei*. La fel de puternice erau și credințele despre iele, „cele sfinte”, „ăle sfinte”, credințe pe baza cărora s-au produs numeroase narațiuni care se situează la granița dintre legendă și povestirea despre întâmplări trăite. Studiul lui Mihai Pop, *Unele considerații în legătură cu legendele*, din volumul *Folclor din Țara Loviștei* (1970) are, în perspectiva timpului, o dublă semnificație. Întâi, cu dibăcia sa unanim recunoscută, Profesorul Mihai Pop adaugă sensului declarat al cercetării - adunarea dovezilor folclorice întru susținerea ideii altminteri generoase, dar care

¹ Comunicarea a fost publicată sub titlul „*The Girl Abducted by Dragons*”: *The Treatment of a Cross-Generic Theme in Romanian Song*, în vol. *Ballad and Diversity: Perspectives on Gender, Ethos, Power and Play*. Edited by Isabelle Peere&Stefaan Top. Editorial assistant Sigrid Rieuwerths, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2004, p. 83-91.

tindea să capete aparența unui slogan politic, privind „vechimea, unitatea și continuitatea poporului român în spațiul carpato-danubiano-pontic” - o orientare nouă, anticipând studiile de naratologie și de mentalități care se vor impune ceva mai târziu la noi. Practic, încercările de definire a povestirii contemporane sau despre întâmplări trăite datorate lui Silviu Angelescu (participant și el la cercetarea de la Boișoara din 1968), *Poetica legendei*, în *Legende populare românești*, Ediție îngrijită de Octav Păun și Silviu Angelescu, Editura Albatros, 1983, sau lui Nicolae Constantinescu, *Fișe pentru un dicționar de folclor* (V): *Povestirea*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tomul 31, nr. 1, 1986, nu sunt străine de considerațiile Profesorului: „Cercetarea legendelor din Boișoara ne-a arătat însă că dacă înfățișarea reprezentărilor mitologice s-a schimbat în timp, schimbarea n-a fost numai o urmare directă a schimbării de mentalitate, a trecerii firești din sacral în profan, de secularizare a conceptelor, ci și o necesitate a modurilor de expresie. Întâlnite în simple relatări de cunoștințe sau de credințe, în legende, în baladă și în snoavă, reprezentările trebuie considerate la acest nivel al investigării doar ca elemente ale strategiei de argumentare a fiecărei categorii, semne a căror valoare semantică, semnificație, este dată de structura categoriei în care apar”.

Am revenit în Boișoara, pentru scurt timp, în 1992, în cadrul unei acțiuni a Universității de Cultură Populară organizată de Oficiul Județean de Conservare și Valorificare a Creației Populare Vâlcea, din inițiativa dr. Gheorghe Deaconu; apoi după aproape încă un deceniu, în iulie 2001, în fruntea unui grup de studenți de la Etnologie și Folclor, secție nou-creată, în urmă cu patru ani, urmând, deci, să dea prima promoție la sfârșitul anului universitar 2002/2003, marcând începutul unui „experiment” didactic și științific; din nou, în decembrie, același an, un grup condus de lector univ. dr. Narcisa Știucă și asist. univ. drd. Ioana Fruntelată și-a centrat interesul pe fenomenul colindatului la începutul mileniului III; și, încă o dată, în august 2002, în preajma Sărbătorii Sfintei Mării, considerată de etnologi un prag în trecerea timpului, anunțând apropierea toamnei, într-o încercare de adâncire a observației, în limitele aceluiași „experiment”.

De fapt, ultimele trei „descinderi” în Boișoara, realizate în cadrul unor contracte de cercetare C.N.C.S.I.S ale Catedrei de Etnologie și Folclor de la Facultatea de Litere a Universității din

București, cu suportul „logistic”, extrem de prețios, al factorilor locali, Centrul Județean al Creației Populare Vâlcea (dr. Gheorghe Deaconu, Elena Stoica) și Primăria Boișoara (înv. Petre V. Popescu), la care trebuie să adăugăm, pentru cercetarea din decembrie 2001, sprijinul binevoitor al postului de radio „Vocea Speranței” (drd. Daniel Thomas și conf. dr. Petre Anghel), au avut în primul rând o finalitate didactică, urmărind să-i familiarizeze pe viitorii specialiști în etnologie și folclor cu tehnicile muncii de teren, să aplice în practică ceea ce au învățat teoretic la cursurile de profil, să-și dezvolte abilitățile de comunicare cu oamenii locului, să cunoască pe viu, la fața locului, procesele și mutațiile care au loc la nivelul culturii populare, tradiționale, sătești la acest început de veac și de mileniu. Aceasta cu atât mai mult cu cât cei mai mulți dintre studenții noștri provin din mediul urban, majoritatea din Capitală, încât inițierea a început de la întâii pași pe ulițele satului cu stabilirea diferențelor dintre rațe și găște și cu temperarea extazului la vederea celui dintâi curcan *adevărat*, cu pene înfoiate, ciucure și mărgelile roșii la gât, altul decât cel gătit de mama în cuptorul aragazului pentru masa festivă de Revelion.

Având drept martor volumul din 1970 și alte cercetări de teren realizate în zonă de alți cercetători (C. Mohanu, Ion PiloIU, Iosif Herțea, Costea Marinoiu, Cornel Bălosu etc.), studenții noștri au dobândit o experiență de mare utilitate în procesul formării lor ca etnologi.

În cadrul „laboratorului Boișoara”, un experiment pregătit cu atenție l-a reprezentat urmărirea, pe viu, a fenomenului colindatului, Crăciun 2001, știut fiind că obiceiul, cunoscut în toată țara, are aici anumite particularități, care îl fac a fi socotit o marcă definitorie a identității locale. Observațiile directe de teren, coroborate cu atenta lectură a unei bogate bibliografii (inclusiv observațiile lui Ioan St. Lazăr din volumul din 1970) s-au concretizat în câteva comunicări de bună ținută științifică, prezentate și comentate în cadrul Colocviului cu tema „Țara Loviștei - zonă etnofolclorică de interes național” din cadrul manifestării „Pridvor vâlcean” - Zilele Culturii Populare Vâlcene de la Muzeul Satului, București, 25-26 mai 2002, adunate în volumul de față.

Se întâlnesc aici studiile unor cercetători formați, ei înșiși formatori ai tinerei generații de folcloriști și etnologi, cele două cadre didactice cu o bună experiență la catedră care i-au însoțit și îndrumat pe studenți în ancheta cu privire la colindat din decembrie

2001, *lector univ. dr. Narcisa Știucă și asist. univ. drd. Ioana Frunțelată*, cu întâile contribuții științifice ale unor debutanți, studenți în anul III (*Cătălina Tesăr*), respectiv II (*Ioana Radian și Marian Bolea, Laura Simulescu și Mădălina Turturică, Alina Gheuca și Cătălina Cojocar*) la specialitatea Etnologie și Folclor de la Facultatea de Litere, București. O poziție intermediară ocupă *Ioana Li-xandru*, licențiată în filologie și deținătoarea unui Master în Etnologie și Folclor, a cărei comunicare a fost baza de pornire a dizertației de masterat, apreciată de comisia de examinare cu nota maximă, și care s-ar putea dezvolta într-un studiu complex de sine stătător.

O altă temă urmărită în timpul celor două anchete din vara anilor 2001 și 2002 a fost aceea legată de legendele locale, la care am adăugat o alta, imposibil de imaginat în cadrul primei deplasări la Boișoara - istorii orale, povestiri personale despre istoria apropiată, războiul, colectivizarea, rezistența anticomunistă, represiuni, procese, închisoare.

Sigur, nu a fost evitată nici latura povestirilor cu substrat mitologic, întâlnirile sau măcar relatările despre contacte cu zmeul-zburător făcând parte din fondul activ al multor boișoreni. Ioana Iosif, cu care am stat de vorbă în 1992, într-o scurtă anchetă de numai o zi, și apoi, cu studenții, în vara anului 2001, era convinsă de existența acestuia, îl văzuse, zice că arăta „ca o bârnă lungă, ca un brad de foc, la un cap cu o căpățână ca o găleată, numai scânteii, foc, a trecut drept peste casă și s-a băgat sub pod în vale”, „a intrat într-o salcie”, și indică exact direcția în care năluca se îndreptase. Conversația mea, din 1992, cu Ioana Iosif s-a întrerupt brusc, la ora 18, când, adresându-se unei nepoate, a spus: „- Mariano, filmu’! Hai, fă, c-a-nceput *Dallas-u*”. După nouă ani, în 2001, discursul ei se raționalizase radical, fiind dispusă să relateze mai degrabă povești din viață, realiste, încercările mele de a o readuce la repertoriul înregistrat (notat) înainte rămânând fără rezultat. Reprezentarea este, însă, extraordinar de vie în conștiința altor purtători de folclor, din categorii sociale și de vârstă ocolite, în virtutea unor prejudecăți, de cercetători. Este cazul Mihaelei Mihai, de etnie romă, de 26 de ani în 2001, absolventă de liceu, casnică, mamă a doi copii, nepoata Elisabetei Constantin, de 63 de ani în 2001, decedată pe 8 februarie 2002, cunoscută în sat ca descântătoare, și al lui Ion Stoica, tot rom, 22 de ani în 2002, 10 clase, de meserie tâmplar, la data convorbirii șomer, deținători ai unui repertoriu remarcabil de povestiri sau

legende superstițioase, legende locale, povestiri personale despre iele („liene bune și liene rele”, zice Ion Stoica), zmei, strigoi, priculici.

Povestirile despre zmei fac obiectul comunicării studentei *Ioana Cremenescu*, anul III, Etnologie și Folclor, iar *Lorena Anton*, Litere III, analizează câteva povestiri de război, culese cu ocazia primei cercetări, în iulie 2001.

Sigur, comunicările selectate pentru acest volum valorifică numai o mică parte din materialul cules și notat în cele trei anchete de teren din ultimii doi ani. Finalitatea lor, a anchetelor, este, repet, una de ordin didactic, formativ. Ceea ce nu exclude posibilitatea continuării cercetării în vederea constituirii unei bănci de date, a unei mici arhive, a unui fond documentar și, mai departe, eventualitatea elaborării unor studii de caz, unele aflate deja în lucru, sau chiar, într-o perspectivă mai îndepărtată, alcătuirea unei monografii etnofolclorice a comunei Boișoara, așa cum se înfățișează ea tinerilor folcloriști și etnologi la începutul secolului al XXI-lea, în procesul ineluctabil al schimbărilor mai de adâncime sau mai de suprafață.

Deși din punct de vedere geografic satul nu și-a modificat foarte mult configurația (aceleași ulițe urmând firul apei sau vechi drumuri urcând spre plai), deși, întrebați fiind, oamenii spun că practică aceleași ocupații ca și moșii și strămoșii lor, îmbinând ciobănia cu agricultura, deși nunțile, înmormântările, târgurile se desfășoară după aceleași legi din vremurile de demult, schimbarea se simte în tot locul. Case noi, mari, contrastând violent cu altele vechi, rămase în paragină; curent electric și toate avantajele lui - iluminat, radiouri, televizoare, casetofoane; baruri deschise fie pe locul vechiului „magazin mixt”, fie în clădiri noi care ar putea intra oricând în zona turismului rural; și, mai ales, *celulare*. Cum telefonია fixă abia acum urmează a fi instalată la Boișoara, mulți dintre localnici sunt dotați cu telefoane mobile. La ce bun? ne-am putea întreba. Simplu, pentru a comunica lejer cu cei plecați, fie în țară, cu oile, pe munți sau în alte zone geografice, fie - mai ales - cu cei plecați în străinătate. Căci dacă în anii '70-'80 ai secolului trecut satele Țării Loviștei procurau forța de muncă pentru șantierul de pe Olt sau pentru fabricile din Sibiu, Mârșă, Tâlmăciu, acum bătrâna vatră de istorie și cultură exportă masiv lucrători în toată Europa, dar mai ales în Spania. La Găujani, ni se spune, există aproape la fiecare casă un plecat, și dacă dintr-o gospodărie n-a plecat încă nimeni *afară*, atunci la următoarea sunt doi sau trei duși să muncească în

Vest. Primarul comunei, Petre V. Popescu, de la care am primit în tot acest timp un sprijin consistent, îmi spunea, mai în glumă, mai în serios, că există în Spania o așezare locuită în majoritate de boișoreni care, în conformitate cu normele europene, ar putea să voteze, ca primar, la viitoarele alegeri, pe unul dintre ei.

Ce se va întâmpla cu folclorul zonei în următoarele decenii, cum se va contura identitatea locală atunci când cei plecați se vor întoarce, ce vor fi copiii lor, născuți dintr-o mamă din Găujani și un tată catalan, rămâne să constate tinerii etnologi pregătiți de noi în „laboratorul de la Boișoara”.

(Prefață la vol. *Laboratorul Boișoara*. Lucrare realizată de un colectiv coordonat de prof. univ. dr. Nicolae Constantinescu în cadrul Proiectului C.N.C.S.I.S. nr. 39/2000 și 48/2002. Postfață de prof. dr. Gheorghe Deaconu, Editura Patrimoniul, Râmnicu Vâlcea, 2003, p. 5-20)

Note despre etnologia și folclorul orașului

*Se dedică
Profesorului Ion Dodu Bălan,
ale cărui merite de folclorist
n-au fost puse încă în lumină.*

Alăturarea vocabulelor *folclor* și *oraș* pare a se situa, în viziunea multora și asta chiar până foarte aproape de zilele noastre, sub semnul oximoronicului, cele două concepte aflându-se într-o ireconciliabilă contradicție, în condițiile în care *folclorul* era echivalat cu *tradiția* și aceasta, la rândul său, era subsumată ruralului, satului, țăranului.

Chiar înainte de a se instaura, în plan sociocultural, o reală opoziție sau numai diferențiere între sat și oraș, între rural și urban, folclorul, creația populară, poezia poporană au fost ratașate în

exclusivitate satului și țăranului, ajungându-se, în timp, la o identificare a poporului, a poporului român în special, cu țăranul. „Bordeiului” i-au fost opuse întâi „saloanele aristocraților”, distincția vizând acum „vulgul”, „clasele de jos” față de „elite”, păturile sus-puse. „Când vrea cineva să-și facă o idee despre caracterul și simțititatea unei nații, nu trebuie să o cerceteze în saloanele aristocraților săi, unde toate simțimintele sunt îngânate, și unde spulberează ideile vagabonde și bastarde ce ajung cosmopolite pe aripile luxului; trebuie să coboare în fundul norodului, în matca nației; să vadă traiul săteanului, afecțiile lui, și numai în acest chip va putea zice că are o idee despre caracterul acelei nații”, clama, pe la 1844, Cezar Bolliac cel care „cânta iobagul și-a lui lanțuri de aramă”.

Deși principial se opuneau modului în care romantismul „falsificase” viața săteanului, obișnuindu-ne „să vedem pe țăran altfel de cum este în realitate”, tot la țăran și la sat trimiteau și studiile de direcție de la începutul secolului XX, prin cea mai autorizată voce a momentului, aceea a lui Ovid Densusianu, care așeza la baza cercetărilor etnopsihologice informația obținută de la oamenii de la țară: „...pentru constatările psihologice este absolut indispensabil [...] să se culeagă *de la țăran*, în afară de ce s-a cules, tot ce dânsul exprimă prin grai...” ; „...colecțiunile de folclor trebuie să ne aducă informații din care să se poată vedea ce crede *omul de la țară* despre cei apropiați sau mai depărtați...” ; „...numai în chipul acesta putem ajunge să cunoaștem *pe țăran* (subl. mele N.C.) așa cum este, în toate prilejurile care pun în lumină felul lui de a gândi și de a simți...” etc. (*Folclorul, cum trebuie înțeles*, 1909).

Orientarea atenției în chip dominant asupra satului și țăranului conduce la un ruralism excesiv, apărătorii tradiției pure țăărănești aflând în târguri și în mahalalele orașelor cauza degradării valorilor autentice ale poeziei populare. „Precum am mai spus-o și altădată - scrie un aprig apărător al purității folclorului, - T. Dușu-Dușescu, *Considerații critice asupra poeziei noastre populare*, București, 1903 - două sunt pricinile care au influențat poezia poporană și au turburat limpedele vers al doinelor [...]. Aceste două pricini, de ale căror efecte se resimte mai mult de jumătate din colecțiile de folclor au fost: a) *Nevrednicia unora din ȋiganii lăutari, păstrători ai tezaurului de poezie poporană* - mai în toate țările locuite de români [...]; și, b) *Înrâurirea nenorocită a geniului trivial al mahalalelor orășenești* (subl. aut.)”. Din observațiile acestui puțin

cunoscut comentator al poeziei populare (cumnat cu I.L. Caragiale, fiind căsătorit cu sora soției marelui dramaturg) se poate reconstitui, eventual, poziția micilor intelectuali de origine rurală, de la începutul secolului XX, față de viața citadină și de formele sale proprii de folclor, poziție evident influențată de sămănătorismul sau „micul romantism” dominant în epocă. Polemicul și extravagantul în opinii folcloristice T. Duțu-Duțescu are aici măsură, aruncând vina „stricării” poeziei populare numai pe *unii* dintre lăutarii colportori și creatori de folclor și, respectiv, pe *mahalaua* orașului, nu pe oraș în sine. Oraș care nici nu intră în discuție ca mediu creator sau păstrător de folclor, singurul spațiu hărăzit creației populare autentice fiind cel rural: „Coliba și bordeiul țărănesc; satul cu șezătorile și clăcile de după amurg și cu nunțile și horele de Duminică și din sărbători; codrul cu eternele lui amintiri de jalea și nevoile unui trecut din care au isvorât doine (...) - acestea sunt altarele unde se mai cântă *ale noastre dintru ale noastre!*”, cum nota același Duțu-Duțescu.

În timp, perspectiva s-a schimbat și poziția orașului ca potențial mediu creator de folclor a fost reabilitată. Ovidiu Papadima, în studiul *Anton Pann, „cântecele de lume” și folclorul Bucureștilor* (1963), constata că o bună parte din „slagărele” vremii, cuprinse în *Spitalul Amorului*, se regăseau în *folclorul bucureștean* de la finele veacului al XIX-lea, fiind culese și publicate de G. Dem. Teodorescu, în marea sa colecție *Poesii populare române* (1885), ca „literatură populară pur și simplu”. Cea mai mare parte din acest *folclor bucureștean* a fost excerptată și publicată de Centrul de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare al Municipiului București într-o broșură apărută sub titlul *Poesii populare române. Colinde, descântece, cântece de lume, cântece vechi culese de G. Dem. Teodorescu din București între anii 1865-1880*. Text îngrijit de prof. Doina Prisecaru. Studiu introductiv de dr. Al. Dobre, Colecția „Restituiri”, București, 2000.

Cu acribia-i recunoscută, Al. Dobre realizează în prefața sa G. Dem. Teodorescu - *precursor al cercetărilor românești de etnologie urbană* un minuțios „dosar” al problemei folclorului urban așa cum se prezintă el în acest monument al folcloristicii românești care este colecția lui G. Dem. Teodorescu din 1885. Este poate riscat a-l socoti pe învățatul folclorist din Școala Hasdeu drept un „precursor” al studiilor de etnologie urbană, în condițiile în care o atare orientare nu se lăsa nici măcar bănuită în câmpul cercetării culturii populare

de la noi și de aiurea. Ceea ce este, însă, de necontestat, e faptul că „sursele directe ale colecției lui G. Dem. Teodorescu sunt - așa cum observă Ovidiu Papadima - covârșitor urbane și în primul rând bucureștene”. Dar faptul de a fi fost culese din repertoriul viu, activ la acea vreme, din Capitala țării nu le conferă neapărat calitatea de *folclor urban*. Pe de o parte pentru că Bucureștiul și mai ales *mahalalele* sale duceau, la vremea respectivă, o viață prea puțin deosebită de cea sătască, pe de alta pentru că cei mai mulți dintre subiecții (informatorii) folcloristului erau nu doar de origine rurală, dar chiar țărani (lăutari) stabiliți ori aflați temporar în orașul de pe malurile Dâmboviței. Altminteri, elemente de viață urbană propriu-zisă abia se întrezăresc, ici și colo, mai ales în cântecele de lume, unde ne întâmpină o „Măriuță, Mărioară,/Fată de negustor mare”, care - *nota bene* - s-a făcut „secerătoare”, ori o „Frumoasă vecina noastră” care „Scoate capul pe fereastră” și a cărei „rochiță-n poale” e „cusută cu naturale/Naturalele cu fir,/La mijloc cu trandafir,/Trandafir cu trei boboci/Ce cu foc din ochi îi coci!” (frumos zis!), sau un pescar care își face reclamă la marfă: „Foicică iarbă mare,/Hai la pește de vânzare:/Știuculița cinci parale,/Baboiașul opt parale;/Peștișorul ăl mai mic/Ocaua c-un firfiric;/Morunul și crapul mare,/Cinci groșițe de parale!” - aflăm astfel și oferta de pește, și prețurile practicate în București la 1869, când a fost cules cântecul.

Neașteptat, poate, elementele de viață urbană sunt mai numeroase în colecția lui de *proză populară*, publicată postum, G. Dem. Teodorescu, *Basme române*. Ediție îngrijită de Stanca Fotino, EPL, 1968. Am arătat cu altă ocazie (vezi Nicolae Constantinescu, *Ademenirile basmului* prefață la G. Dem. Teodorescu, *Basme române*, ediție alcătuită de Rodica Pandele și Petre D. Anghel, Editura Vitruviu, 1996) cum bâlciul, târgul, negustorul ambulant, reclama zgomotoasă, tocmeala, care făceau parte din peisajul cotidian al Bucureștiului acelei vremi se regăsesc în povestea populară. Fata-voinic, metamorfozată într-un unchiș gârbov și atât de bătrân „că-și ridica genele cu cârjele” își vestește prezența în preajma palatului Ilenei Cosânzene strigând: „- Marfă bună, marfă! ...Marfă pentru găteală: mătăsuri de tot felul, sculuri de ibrișin, postavuri, oglinzi, legături și basmăluțe...!”. Amețitoarea vervă a negustorului-răpitor de femei te face să crezi că Lipscanii sau Târgul Moșilor s-au mutat pe tărâmul basmului: „- Mai am și zăvoane, subțiri ca pânza păianjânului, de nu poți deosebi urzeala de

bătătură... Darmite haine-mpodobite cu pene de granguri încrețite și zbârlite... Uite colea niște conduri de catifea și mai dincolo papuci de ibrișin cusuți cu fir de argint... Și tot mai am cingători în sârmă de aur, cu păsărele cât musca; cercei de nisfilele mărunte, colane și brățări cu pietre nestimate”. Un întreg inventar de vestimentație și podoabe femeiești, arătând că basmul popular poate fi un auxiliar prețios pentru studiile de etnologie urbană și de mentalități pentru secolele trecute.

Revenind la discuția despre sat-oraș, tradiție-folclor urban, să notăm că în anumite contexte ideologice, poziția tradiționaliștilor, opusă moderniștilor, va căpăta un caracter doctrinar, satul și țăranul devenind singura realitate demnă de luat în seamă, singurul argument al autohtonismului și al românismului adevărat. Lucian Blaga pune în circulație ideea unui sat etern, a unui sat „atemporal”, boicotând „instinctiv” istoria care - *nota bene* - „se făcea din partea străinilor în preajma noastră”, a unui sat ce „s-a păstrat feciorelnic neatins în autonomia sărăciei și a mitologiei sale”, și care - din nou, atenție! - „va putea să devină temelia sigură a unei autentice istorii românești” (L. Blaga, *Elogiu satului românesc*, 1937).

În termeni încă mai categorici se pronunța Liviu Rebreanu în discursul său de recepție la Academia Română intitulat, semnificativ, *Laudă țăranului român* (1940): „La noi, singura realitate permanentă, inalterabilă, a fost și a rămas țăranul. [...] Țăranii însă numesc pe țărani simplu *oameni*. De fapt, țăranul n-are nume, pentru că nu e nici clasă, nici breaslă, nici funcție, ci *poporul însuși* (subl. mea - N.C.) - omul român. Pentru toată lumea, țăran e sinonim cu Român, pe când orașan nu, ba în general dimpotrivă, mai cu seamă în ochii țăranului”.

Sigur, nu putem scoate din contextul lor ideologic aceste afirmații și nici nu e cazul să le comentăm mai în amănunt. Semnificativ este, însă, faptul că un sociolog situat categoric pe alte coordonate ideologice decât contemporanii săi, cu care, de altfel, se va afla curând într-o pasionată polemică, scria, în 1933, în aproape același registru: „...adevărul de la care trebuie să pornim este acela că realitatea satului există, ca un fapt capital pentru noi. Spre deosebire de alte popoare, românii se caracterizează în istoria culturii lumii printr-un fapt care nu-și mai găsește perechea: este tocmai o țăranime creatoare foarte puternică. Nu numai ca masă numerică și întindere spațială, dar și ca structură.” (H.H. Stahl,

Satul, în „*Criterion*”, 1933, reprodus în *Eseuri critice*, Editura Minerva, 1983, p. 275-285).

Peste numai câteva decenii, într-un cu totul alt climat politico-social, preeminența satului și a țăranului avea să se manifeste cu aceeași vigoare, susținută, de data aceasta, ca un argument subtil și curajos împotriva acțiunii de distrugere a satelor românești, inițiată de Ceaușescu și ai săi. „Sat-țăran-agricultură, iată triada care înscrie în ea profunde semnificații istorice, sociale, economice și culturale, reprezentând, de-a lungul secolelor, cea mai importantă realitate, echivalentă cu aceea a poporului român, cu permanența și continuitatea sa pe teritoriul național de astăzi” (Vladimir Trebici - Ion Ghinoiu, *Demografie și etnografie*, ESE, 1986).

Nu trebuie uitat, pe de altă parte, că opoziția sat-orăș, rural-urban, acutizată în epoca modernă, industrială și post-industrială, se înscrie în cadrele acelor tensiuni originare ale culturii populare românești, știut fiind faptul că, în procesul etnogenezei s-au confruntat și armonizat, în cele din urmă, două culturi și civilizații opuse, aceea rurală a autohtonilor daco-geți și aceea urbană a cuceritorilor și colonizatorilor romani. Că până la un punct cele două culturi s-au aflat într-o situație de excludere una față de cealaltă este lesne de aflat din simpla confruntare a vocabularului celor două tipuri de așezări. Se știe că romanii au ridicat în Dacia orașele și cetățile lor, ducând o viață urbană, deși aveau nostalgia vieții de la țară, cetățenii romani petrecând o parte a anului în așa-numitele *vila rustica*, în timp ce dacii au continuat să viețuiască în satele lor, numite *vicus* sau *pagus*, termeni care nu s-au păstrat în limba română; în schimb cuvintele cu care au fost numiți, de către romani, locuitorii acestor așezări rurale, *vicinus* și, respectiv, *paganus*, au cunoscut o evoluție semantică foarte interesantă. În fine, ca să încheiem această paranteză istorico-filologică, să notăm că termenul pentru *sat* este de origine latină, că o subunitate a acestuia, *cătun* vine din substrat, în timp ce termenii pentru *târg* și respectiv *oraș* sunt de dată mai recentă, venind din limbile slavă și, respectiv, maghiară.

Ceea ce înseamnă că înseși aceste unități de locuire sau tipuri de așezări s-au impus în modul de viață al românilor relativ târziu, fapt demonstrat și de statisticile care arată că populația urbană reprezenta în România anului 1930 numai 21,4% din total, față de 31,3% în 1956, 40,8% în 1970 și 47,5% în 1977 (după statisticile din anul 1980, care trebuie luate, deci, cu prudență), ajungând ca,

abia în 1990, să depășească cu câteva procente populația rurală. Oricum, ponderea indiscutabil mai mare a populației rurale față de populația urbană în România până în zilele noastre explică, într-o bună măsură, identificarea culturii populare cu cultura sătească, țărănească (chiar manualul universitar de folclor încă în uz conținea, în ediția I, un capitol intitulat *Mediul rural - cadrul primordial al faptelor de folclor*, vezi Mihai Pop - Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, EDP, 1976), ceea ce nu justifică, însă, relativa neglijare a folclorului produs și consumat în mediile nețăărănești, în spațiul târgului și al orașului.

Deși, cum s-a văzut, în plan doctrinar, cultura populară a fost și încă mai este căutată exclusiv în mediul rural, ajungându-se, chiar la respingerea din zona folclorului a ceea ce s-a produs și se produce de către inșii aparținători celui alt mediu creator de cultură, tot atât de activ, de altfel, care este orașul, acesta nu a încetat să producă și să impună variate forme de viață spirituală aparținând folclorului sau identificabile cu folclorul în sens tradițional.

Fără a intra în detalii de istorie socială, deși acestea își au importanța lor indiscutabilă, trebuie spus că orașul românesc s-a dezvoltat în alte coordonate decât cetățile sau orașele-state din antichitatea greco-romană sau din Europa vestică a evului de mijloc. Dacă, deci, în apusul Europei se poate vorbi despre o viață citadină veche de mai multe sute de ani, la români aceasta a început mult mai târziu, iar orașele și târgurile românești au însemnat, cel mai adesea, o prelungire a vieții rurale în niște limite desemnate, mai mult sau mai puțin convențional, ca aparținând orașului.

Așa se explică faptul că cele dintâi colecții de literatură populară din Muntenia, „cântecele de lume” ale lui Anton Pann (*Poezii deosebite sau cântece de lume. Din care unele sunt culese de alții iar altele originale*, București, 1831, urmate de *Spitalul Amorului sau Cântătorul dorului*, mai multe broșuri, 1850-1852) și culegerile de basme ale lui Nicolae Filimon (1862), P. Ispirescu (începând cu 1862) și G. Dem. Teodorescu (ultimul deceniu al secolului trecut, apărute postum) cuprind în cea mai mare parte, dacă nu exclusiv, folclor din București (vezi, pentru comentarii, Nicolae Constantinescu, *Ademenirile basmului*. Prefață la G. Dem. Teodorescu, *Basme române*. Ediție îngrijită și glosar de Rodica Pandelescu și Petre Anghel. Editura Vitruvius, 1996; Nicolae Constantinescu, *Cititor în basme*. Prefață la Petre Ispirescu, *Legende sau basmele*

românilor. Ediție îngrijită, note și comentarii de Aristița Avramescu, Editura Fundației Culturale Române, 1997).

Înainte de a deveni mari aglomerări urbane, ceea ce la noi nu prea s-a întâmplat decât, poate, cu Bucureștiul, orașele au fost loc de întâlnire pentru tradițiile locale sătești din diferite zone ale țării. Ilustrativ în acest sens este studiul realizat de Mihai Pop în legătură cu călușarii și cu alte manifestări folclorice din București, înainte de Al Doilea Război Mondial. Demnă de reținut este observația, validă în multe privințe și astăzi, că „de la război încoace (e vorba de Primul Război Mondial - n.n. - N.C.) n-am trăit, cum s-ar crede și cum se crede uneori chiar, un proces de diferențiere a satului de oraș, ci un proces de penetrare a sătescului în orașe și a urbanului la sate. Căci, dacă despre București se poate afirma, pe temeiul observațiilor făcute asupra vieții lor folclorice și pe temeiul altor elemente din domeniul economic și cultural, că nu are o structură orășenească bine cristalizată, tot așa se poate spune și despre o foarte mare parte din satele României, că structura lor tradițională a intrat, în urma penetrării elementelor de viață urbană, în dezagregare” (Mihai Pop, *Călușarii români la Londra și realitatea folclorică a Bucureștilor*, în „Sociologie românească”, III, nr. 10-12, octombrie-decembrie 1938, p. 561-564, republicat în Mihai Pop, *Folclor românesc*, Editura „Grai și Suflet-Cultura Națională”, 1998, vol. II, p. 10-16).

O ocazie specială și un subiect de studii sociologice și etnologice ar trebui să fie *târgurile* sezoniere de la întretărirea marilor drumuri comerciale, devenite cu timpul așezări de tip semirural sau semiurban, sau cele ținute la marginea orașelor, cum a fost celebrul *Târg al Moșilor* din București, loc de întâlnire nu numai a bucureștenilor, dar a românilor din toate provinciile și a minorităților laolaltă, cum rezultă dintr-o descriere de epocă: „D-aci încolo, șatră de șatră, umbrar de umbrar, numai cârciumi improvizate în clipă [...] Și-aici, toarnă, Neago! Vlăsceanul închină cu ardeleanul. Olteanul precupeț bea cu mitocanul spirean. Cobza însoțește cu isonu-i monoton scripca lăutarului din Lupeasca. Și pentru că mă aflu aproape de maidanul unde sunt tăbărite carele cu doniți și ciubere, troace și covate, lavițe și troane, boate și fedeleșe, precum și toate produsele lemnăriei, iaca-n cea șatră câțiva rudari, cari și-au desfăcut marfa cu preț, bând desfățați de «cântecele nemțești» ale unei *harpiste de la Miramare*, vorba poetului, care-și târăște instrumentul prin noroi ca să nu moară de foame. Iar mai dincolo,

câțiva ungureni ascultă «cântecele talienești» ale unui flașnetar neamț. Numai sârbii și bulgarii își păstrează originalitatea lor: zarzavatul neavând trecere la Moși, beau și ei, jucând de doi, cum le cântă cimpoiul și tambura” (Iuliu I. Roșca, *Târgul Moșilor*, în „Familia”, an XIX, nr. 24, 1883, apud *Târgul Moșilor - o emblemă dispărută a orașului București*. Antologie și cuvânt înainte de Petre Florea, CCPMB, Colecția „Restituiri”, București, 1999, p. 32).

Târgurilor și, mai nou, festivalurilor li se pot adăuga alte zone ale etnologiei urbane, aflate în imediata apropiere a sociologiei orașului, de la studiul unei scări de bloc la comportamentul și folclorul suporterilor echipelor de fotbal, și de la folclorul „aurolacilor” și „boschetarilor” până la acela al profesorilor universitari și al parlamentarilor.

Dar orașul nu a fost și nu este doar un spațiu care primește și adaptează la nevoile proprii folclorul de sorginte rurală, țărănească, adus cu ei de către noii săi locuitori și păstrat cu sfințenie, de-a lungul mai multor generații. Dimpotrivă, orașul este el însuși creator al unui folclor original și autentic, care nu trebuie neapărat contrapus folclorului sătesc și desconsiderat prin comparație cu acesta.

Cercetările mai noi de folclor, orientate către aspectul contemporan al acestuia, scot în evidență existența unor specii folclorice al căror cadru de manifestare, context genetic și generic îl constituie tocmai orașul. Sigur, unele dintre categoriile reprezentative ale folclorului orașenesc nu au dobândit, încă, la noi, statutul de existență pe care îl au în folclorul altor spații geografice și culturale. Mă gândesc, de exemplu, la așa-numitul folclor al noii tehnologii, la legenda contemporană sau urbană, la anecdota mediilor intelectuale și citadine - bancul -, la formele scrise ale folclorului urban, pamfletul (engl. *broadside*), grafitti, latrinalia, *xeroxlore* etc.

Mă opresc, cu titlu de exemplu, la *legenda contemporană* sau *urbană*, numită, cum se vede, fie dintr-o perspectivă temporală (*contemporană*), fie din una spațială sau socioculturală (*urbană*), deși s-a convenit că „aceste legende nu sunt întotdeauna urbane, adesea sunt transmise în zone suburbane și vorbesc despre viață din suburbii, alteori referindu-se la ariile rurale sau la micile orașe”, după cum „nu sunt întotdeauna nici contemporane, în sensul de a fi găsite numai în ultima parte a sec. XX” (Gary Alan Fine, *Manufacturing Tales*, The University of Tennessee Press, Knoxville, 1992). Las la o parte faptul că nici termenul legendă nu este cel mai

apropiat, dar specia a intrat ca atare în literatura de specialitate, existând, de peste un deceniu și jumătate (din 1982, mai exact), o Societate Internațională de Studiere a Legendei Contemporane - ISCLR (International Society for Contemporary Legend Research), cu publicații proprii („FOAFTale News” și „Contemporary Legend”. Journal of ISCLR), cu congrese anuale cu participanți din toate continentele. Termenul „legendă” trebuie luat în sensul larg de „narațiune”, de proiecție epică a unui episod, a unei întâmplări, petrecute, cu adevărat sau nu, cuiva, persoană dată ca reală, dar neidentificabilă, pe fundalul realităților proprii societății contemporane, actuale, tehnologice, de consum, industriale sau postindustriale. Fundalul sau contextul social care produce și în care circulă legenda contemporană sau urbană îl constituie în primul rând orașul și modul de viață citadin, cu instituțiile și facilitățile sale: baruri și hoteluri în care tânărul imprudent este infectat cu SIDA de o prostituată răzbunătoare; ștranduri și piscine în care o tânără neprihănită (virgină) rămâne gravidă cu sperma unuia care se masturbase în apa bazinei; asigurări sociale și ajutor de șomaj primit ilegal de negrii care vin la cantina săracilor cu un Cadillac ultramodern; câini de pază care se îneacă cu degetele retezate ale hoțului pătruns în casă; sălbăticiuni feroce ținute ca animale de casă - pitonul din cada de la baie; cluburi sportive și suporterii fanatici - povestea despre majoreta care a întreținut raporturi sexuale orale cu membrii unei echipe de baschet, inclusiv rezervele, trebuind să suporte, ulterior, o spălătură stomacală; restaurante *fast-food* și cinematografe *drive-in* unde poți mânca o pizza sau un hamburger cu un șoarece mort ca umplutură; autostrăzi pe care se practică autostopul, dar pasagerii luați din drum dispar fără urmă la un moment dat; morți violente în parcuri sau pe marile autostrăzi; supermagazine cu produse congelate care se topesc la căldura din automobil, făcându-l pe cumpărător să creadă că i-a plesnit creierul de caniculă; bande organizate care răpesc copiii de lângă mamele lor pentru a-i castra sau ucid oameni pentru a le preleva organele și a le vinde pentru transplanturi; întâlniri de gradul trei cu extraterestri etc. etc.

Sunt acestea doar câteva subiecte ale legendei contemporane întâlnite și în presa de senzație, în reportajele de televiziune, în literatura și filmele de consum, dar nu numai acolo. Răspândite pe cale orală, de la persoană la persoană, prin scris sau prin mijloace audio-video, legendele contemporane constituie un stoc uriaș de

narațiuni populare care răspund unor necesități stringente ale omului societății contemporane. Ele sunt răspunsuri metaforice la marile frici și anxietăți ale omului zilelor noastre. Ele atrag atenția asupra pericolelor care îl (ne) pândesc, educă, învață, ușurează impactul cu noile tehnologii și comportamentele induse de acesta. Asemănător cu *exempla* medievale, ele dau o formă concretă neliniștilor omului societății moderne și postmoderne generate de violență, alienare, epidemii, agresiuni, discriminări etc. „Legenda contemporană, specia prin excelență a răului și anxietății cotidiene, este plină de riscurile de a trăi în lumea de azi. Legenda contemporană este o categorie narativă conținând un mare număr de povestiri care descriu violența fizică și/sau psihică. Fundamentul acestei violențe este anxietatea creată de trăsăturile vieții și culturii moderne reflectate în aceste narațiuni”, afirma Mark Glazer în comunicarea lui *Legenda contemporană - risc și cultură* prezentată la a 14-a Conferință a ISCLR de la Bath (Anglia), 1996 (vezi Nicolae Constantinescu, *Manifestări științifice internaționale*, în „REF”, tomul 42, nr. 5-6, 1997, p.514-522).

A repune în discuție, acum, chestiunea naturii folclorice a acestei categorii, problema artisticității, relația cu alte genuri folclorice, înseamnă a ne întoarce la originea lucrurilor. Legenda contemporană există și dă, alături de banc sau anecdota mediilor citadine și intelectuale, de anecdota propriu-zisă despre personalități ale momentului, de formele scrise și expuse în birouri sau în locuri publice, zgâriate sau scrise cu vopsea pe pereții toaletelor sau pe zidurile interioare ori exterioare ale clădirilor din marile orașe, multiplicare la xerox și răspândite în stațiile de metrou etc., o dimensiune a folclorului contemporan - și urban totodată - care nu poate fi, în niciun caz, ignorată. Și, pentru a-i împăca pe aceia care, la începutul unui nou secol și mileniu, au încă rezerve față de un asemenea folclor, să spunem că studiul acestor forme noi, actuale, produse sub ochii noștri, ale creației populare ne dă prilejul să înțelegem mai bine procesele creației, transmiterii și păstrării folclorului în general.

(„Analele Universității Spiru Haret”, Seria Filologie - Limba și literatura română, nr. 2, 2001, p. 19-25)

„Micul Paris” din Cetatea lui Bucur

Iubit și hulit în egală măsură, „oraș al viselor”, dar și „oraș al prăbușirilor”, socotit într-o vreme locul de unde „soarele pentru toți românii răsare”, dar și fieful „Miticilor” de ieri și azi, „Micul Paris” într-o „Belgie a Orientului” de oarecând, cântat cu discreție de poeți autentici ca și de textieri de duzină și de autori de romane, cu „fetițe dulci” și „cârciumioare la Șosea”, adunând într-un tot marginea și centrul, Calea Victoriei și „maidanul cu dragoste”, cadru și chiar personaj al prozei citadine de la Nicolae Filimon la I.L. Caragiale și de la Camil Petrescu la Mircea Cărtărescu, spațiul de viață al lui Jupân Dumitrache și al lui Rică Venturiano, al lui Pirgu&Co., al Vetei și Ziței, ca și al domnișoarelor Nastasia și Aurica, străbătut „cu bastonul” de Arghezi, evocat cu nostalgie de vechii lui locuitori și reținut, cu toate ale sale, de călătorii străini pe malurile Dâmboviței, fostă capitală a Țării Românești și, după Unire, centrul politic și administrativ al României, locul de care niciunul dintre evenimentele majore ale istoriei moderne a țării nu poate fi despărțit, Bucureștiul a făcut obiectul unor docte studii istorice (Nicolae Iorga, Constantin C. Giurescu, G.I. Ionescu-Gion) și al unor ample evocări și reconstituiri documentare (Constantin Bacalbașa, Ulysse de Marsillac, George Potra, Emanoil Hagi-Mosco), apte să satisfacă cele mai diverse preferințe de lectură.

Istoricul Radu Olteanu îmbină, în consistenta sa carte, *Bucureștii în date și întâmplări* (Editura Paideia, 2002, 500 de pagini, format mare), studiul riguros al documentului de arhivă și de bibliotecă, informația conservată în vechi hrisoave și cronici, cu sursele jurnalistice, din epoca modernă, și cu cele literare, izbutind să pună în fața cititorilor interesați de istoria îndepărtată și mai apropiată a Capitalei României o *cronologie* densă, care satisface, în mod cert, exigențele istoricilor, și un tablou viu al „vieții de zi cu zi” a Cetății lui Bucur din cele mai vechi timpuri (practic din Neolitic, de când datează primele mărturii arheologice descoperite pe teritoriul de azi al orașului), până la 31 decembrie 1945, limită aleasă din considerente științifice (nevoia de distanțare față de

evenimente complexe, trăite de mulți dintre locuitorii de astăzi ai Bucureștilor, și față de care se cere un serios efort de obiectivare din partea cercetătorului).

Oricum, reușita este deplină și lectura pe drept cuvânt captivantă, pentru că, deși o cronologie, relatarea nu se limitează la înșiruirea seacă a datelor evenimentelor celor mai semnificative dintr-o durată lungă de câteva veacuri, de la cele dintâi atestări de sate pe teritoriul de astăzi al orașului (jumătatea secolului al XV-lea), până la sfârșitul celui de-Al Doilea Război Mondial, ci adună în jurul fiecărei date reținute toată informația relevantă, încât adesea, când este vorba despre biserici și mănăstiri, despre palate sau conace, despre bătălii sau înscăunări, despre intrigile de la Curte, suntem în fața unor mici studii monografice de cea mai bună calitate și a unor surse de literatură nu îndeajuns exploatate. Trasarea, cam „dictatorială”, de către Constantin Brâncoveanu a *Podului Mogoșoaiei* îi prilejuiește autorului nu doar evocarea momentului („1692. Domnitorul «taie» o nouă magistrală a Capitalei, *Podul Mogoșoaiei*, drum podit cu bârne de stejar, care lega Palatul Brâncovenesc de pe malul Dâmboviței, moștenit de la părinții săi, cu proprietățile sale de la Mogoșoaia, pe care le cumpăraseră mai înainte. Cu acest prilej drumul a trecut - urmând creasta dealului, până la actualul Ateneu Român - peste mai multe proprietăți: ale agăi Bălăceanu, care uneltise împotriva lui la Viena, ale fostului domnitor Șerban Vodă - despărțind palatul său de biserica Doamnei și casele beizadelelor, ale mănăstirilor Sărindar, Snagov, Cernica și Căldărușani”), ci și o scurtă istorie a principalelor artere de circulație ale Bucureștiului, între care și *Podul Târgului de Afară*, actuala Calea Moșilor despre care aflăm că „era locul predilect pentru a fi «dați prin târg» cei prinși «cu ocaua mică» - brutarii, măcelarii, cârciumarii etc. - care, dezbrăcați până la brâu, cu mâinile legate, erau trași de o funie de un arnăut al spătăriei, iar altul îi lovea cu o nua pe spate, strigând «cine o face ca dânsul, ca dânsul să pătească». Tot aici erau plimbați și cei «însemnați» (crestați la nas sau cu nasul tăiat) sau cei condamnați la moarte (călare pe măgar, cu fața spre coada animalului și cu sentința legată de gât sau într-un car tras de boi - dat fiind că târgul va deveni, într-o perioadă, locul de execuție a celor condamnați la moarte prin spânzurătoare”.

Cu cât ne apropiem de epoca modernă, cu atât informația crește, în raport direct proporțional cu creșterea complexității vieții sociale,

politice, culturale a orașului în expansiune și modernizare, ceea ce face oarecum dificilă selecția faptelor. Dar, pe cât se pare, nicio situație cu adevărat memorabilă nu este trecută cu vederea, rezultatul fiind o imagine caleidoscopică a Bucureștilor de la jumătatea secolului al XIX-lea până la mijlocul celui următor. Rețin, pentru similitudinile cu propriul nostru timp (vezi recente luări de poziție cu privire la deteriorarea limbii române), manifestațiile studentești din 13-14 martie 1906, împotriva unor spectacole în limba franceză, organizate de o societate de binefacere, «Obolul», condusă de soția liderului liberal M. Pherekyde și sora liderului conservator Al. Marghiloman (combinația e de toată frumusețea). Acesta din urmă îi ceruse lui N. Iorga „să-i roage pe studenți să nu tulbure reprezentația planificată, cu promisiunea că pe scena Teatrului Național nu vor mai fi jucate piese în limbi străine. La ora 19,00, participanții la Conferință, peste 1500 de studenți, pleacă spre sala Teatrului Național, cântând *Deșteaptă-te române!*. La T.N., câțiva studenți intră în hol, unde directorul, Al. Davila, îl lovește cu bastonul pe unul dintre studenții care l-au insultat. Sosesec jandarmii și sergenții de stradă, începând încăierarea între manifestanți și forțele de ordine, oamenii apărându-se de șarjele jandarmilor călări și de atacul celor pedestri cu pietre, scaune, farfurii, punând pe fugă forțele de ordine; se sparg, în aceste confruntări, geamurile localurilor din zonă. [...] Pe Str. Regală sunt oprite 4 vagoane de tramvai, care sunt scoase de pe șine și transformate în baricade pe care apar steaguri tricolore; trăsurile și cupeurile sosite la teatru cu spectatorii plătitori sunt atacate cu pietre și cu strigăte de «Jos ciocorii!», «Jos înstăriții!» [...]”. Pe 14 martie „Frământările studentești continuă”. Păstrând tonul reportajului de la fața locului, așa cum va fi apărut acesta în presa vremii, Radu Olteanu restituie, cititorului de astăzi, un episod uitat sau mai puțin cunoscut din lunga bătălie pentru limba română.

Ar fi, însă, prea puțin să-i atribuim autorului doar calitatea de compilator priceput (deși nici acesta nu e un lucru prea ușor) al unor informații păstrate în arhive, ziare, rapoarte diplomatice, însemnări, jurnale de călătorii etc. Radu Olteanu este, fără îndoială, un analist al „întâmplărilor” istorice care au marcat istoria multiseculară a Bucureștilor, mai ales în ceea ce privește secolul XX. În scurtul preambul „În loc de prefață”, Acad. C. Bălăceanu-Stolnici apreciază cartea apărută la Editura Paideia și pentru calitatea ei de a face

cunoscute, tinerilor mai ales, pagini memorabile din istoria Bucureștilor - pagini de istorie, pagini de cultură, pagini de viață, „mărturii ale unor vremuri de mult dispărute, care nu și-au pierdut însă interesul și aura de poezie”.

O lectură instructivă și agreabilă, totodată, care va avea sigur un ecou pozitiv în rândul celor mai diverse categorii de cititori.

(„Adevărul literar și artistic”, anul XI, nr. 624, 9 iulie 2002, p. 7)

Folclor vechi din București

Persistă încă, la unii specialiști și nespecialiști, părerea că orașul, de la burgul medieval până la metropolele contemporane, n-ar fi un mediu prielnic creării, transmiterii și păstrării folclorului, în înțelesul cel mai larg și mai comun al termenului, de „creație populară orală, anonimă, colectivă, sincretică, formulară etc.” sau de „comunicare artistică orală de grup în context”. Mai mult chiar, într-o vreme, e drept, de acum îndepărtată, adică la începutul secolului trecut (al XX-lea) se susținea cu tărie ideea că orașul ar fi cauza stricării folclorului, a deprecierii poeziei populare de origine țărănească, a coruperii formelor pure ale cântecului săteanului „de pe plai”. T. Duțu-Duțescu, autorul unor *Considerațiuni critice asupra poeziei noastre poporane*, București, Tipografia „Clemența”, Str. Câmpineanu 16, 1903, găsea că „două sunt pricinile cari au influențat poezia poporană și au tulburat limpedele vers al doinelor - vers al cărui isvor trebuie căutat numai pe sub umbra mândrelor dealuri ce se preling din piscurile munților, prin acei codri în cari s-au adăpostit graiul și cântecul strămoșesc. Aceste două pricini, de ale căror efecte se resimte mai mult de jumătate din colecțiile de folklore, au fost a) *Nevrednicia unora dintre țișanii lăutari, păstrători ai tezaurului de poezie poporană* - mai în toate țările locuite de Români, - ba, uneori, chiar colaborarea lor întru făurirea pe de-a-ntregul a unui număr considerabil de doine, trecute apoi în

gura poporului; și b) Înfrăurirea nenorocită a geniului trivial al mahalalelor orașului". Am reprodus fidel citatul ca o mostră de limbă scrisă a acelui început de veac, dar și pentru a nota că polemicul și extravagantul în opinii folcloristice T. Duțu-Duțescu are aici măsură, aruncând vina „stricării” poeziei populare numai pe *unii* dintre lăutarii colportori și creatori de folclor și, respectiv, pe *mahalaua* orașului, nu pe oraș în sine. Oraș care nici nu intră în discuție ca mediu creator sau păstrător de folclor, singurul spațiu hărăzit creației populare autentice fiind cel rural: „Coliba și bordeiul țărănesc; satul cu șezătorile și clăcile de după amurg și cu nunțile și horele de Duminică și din sărbători; codrul cu eternele lui amintiri de jalea și nevoile unui trecut din care au isvorât doine (...) - acestea sunt altarele unde se mai cântă *ale noastre dintru ale noastre!*”, cum nota același Duțu-Duțescu.

În timp, perspectiva s-a schimbat și poziția orașului ca potențial mediu creator de folclor a fost reabilitată. Ovidiu Papadima, în studiul *Anton Pann, „cântecele de lume” și folclorul Bucureștilor* (1963), constata că o bună parte din „slagărele” vremii, cuprinse în *Spitalul Amorului*, se regăseau în *folclorul bucureștean* de la finele veacului al XIX-lea, fiind culese și publicate de G. Dem. Teodorescu, în marea sa colecție *Poesii populare române* (1885), ca „literatură populară pur și simplu”. Cea mai mare parte din acest *folclor bucureștean* a fost excerptată și publicată de Centrul de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare al Municipiului București într-o broșură apărută sub titlul *Poezii populare române. Colinde, descântece, cântece de lume, cântece vechi culese de G. Dem. Teodorescu din București între anii 1865-1880*. Text îngrijit de prof. Doina Prisecaru. Studiu introductiv de dr. Al. Dobre, Colecția „Restituiri”, București, 2000.

Cu acribia-i recunoscută, Al. Dobre realizează, în prefața sa *G. Dem. Teodorescu - precursor al cercetărilor românești de etnologie urbană*, un minuțios „dosar” al problemei folclorului urban așa cum se prezintă el în acest monument al folcloristicii românești care este colecția lui G. Dem. Teodorescu din 1885. Este poate riscat a-l socoti pe învățatul folclorist din Școala Hasdeu drept un „precursor” al studiilor de etnologie urbană, în condițiile în care o atare orientare nu se lăsa nici măcar bănuită în câmpul cercetării culturii populare de la noi și de aiurea. Ceea ce este, însă, de necontestat, e faptul că „sursele directe ale colecției lui G. Dem. Teodorescu sunt - așa cum

observă Ovidiu Papadima - covârșitor urbane și în primul rând bucureștene”. Dar faptul de a fi fost culese din repertoriul viu, activ la acea vreme, din Capitala țării nu le conferă neapărat calitatea de *folclor urban*. Pe de o parte pentru că Bucureștiul și mai ales „mahalalele” sale duceau, la vremea respectivă, o viață prea puțin deosebită de cea sătască, pe de alta pentru că cei mai mulți dintre subiecții (informatorii) folcloristului erau nu doar de origine rurală, dar chiar țărani (lăutari) stabiliți ori aflați temporar în orașul de pe malurile Dâmboviței. Altminteri, elemente de viață urbană propriu-zisă abia se întrezăresc, ici și colo, mai ales în cântecele de lume, unde ne întâmpină o „Măriuță, Mărioară,/Fată de negustor mare”, care - *nota bene* - s-a făcut „secerătoare”, ori o „Frumoasă vecina noastră” care „Scoate capul pe fereastră” și a cărei „rochiță-n poale” e „cusută cu naturale/Naturalele cu fir,/La mijloc cu trandafir,/Trandafir cu trei boboci/Ce cu foc din ochi îi coci!” (frumos zis!), sau un pescar care își face reclamă la marfă: „Foicică iarbă mare,/Hai la pește de vânzare:/Știuculița cinci parale,/Baboișul opt parale;/Peștișorul ăl mai mic/Ocaua c-un firfiric;/Morunul și crapul mare,/Cinci groșițe de parale!” - aflăm astfel și oferta de pește, și prețurile practicate în București la 1869, când a fost cules cântecul.

Din punctul de vedere al elementelor de viață urbană, acestea sunt mai numeroase în colecția de *proză populară*, publicată postum, G. Dem. Teodorescu, *Basmе române*. Ediție îngrijită de Stanca Fotino, EPL, 1968. Am arătat, în prefața *Ademenirile basmului* scrisă de mine la ediția din *Basmе române* alcătuită de Rodica Pandelescu și Petre D. Anghel, Editura Vitruviu, 1996 cum bâlciul, târgul, negustorul ambulant, reclama zgomotoasă, tocmeala, care făceau parte din peisajul cotidian al Bucureștiului acelei vremi se regăsesc în povestea populară. Fata-voinic, metamorfozată într-un unchiș gârbov și atât de bătrân „că-și ridica genele cu cârjele” își vestește prezența în preajma palatului Ilenei Cosânzene strigând. „- Marfă bună, marfă! ...Marfă pentru găteală: mătăsuri de tot felul, sculuri de ibrișin, postavuri, oglinzi, legături și basmăluțe...!”. Amețitoarea vervă a negustorului-răpitor de femei te face să crezi că Lipscanii sau Târgul Moșilor s-au mutat pe tărâmul basmului: „- Mai am și zăvoane, subțiri ca pânza păianjănelui, de nu poți deosebi urzeala de bătătură... Darmite haine-mpodobite cu pene de granguri încrețite și zbârlite... Uite coalea niște conduri de catifea și mai dincolo papuci de ibrișin cusuți cu fir de argint... Și tot mai am

cingători în sârmă de aur, cu păsărele cât musca; cercei de nisfiele mărunte, colane și brățări cu pietre nestimate”. Un întreg inventar de vestimentație și podoabe femeiești, arătând că basmul popular poate fi un auxiliar prețios pentru studiile de etnologie urbană și de mentalități pentru secolele trecute.

Deși provenind tot din Capitală, cele șapte proze publicate de aceiași editori în broșura *Din șezători. Basme culese de Ion C. Măldărescu din București în 1885* (aici ar trebui făcută, credem, o corecție, căci și în periodice, și în volum narațiunile au apărut mai târziu, adică în 1888, respectiv 1889), CCPMB, Colecția „Restituiri”, București, 2000 au prea puține referințe la viața urbană. Culegătorul are însă talent, rescrie cu fidelitate povestirile auzite de la diferiți povestitori, stilul e alert, narațiunea vie, încât *restituirea* lor prin ediția de față merită să fie salutăată cu căldură. De fapt întreaga serie a Colecției „Restituiri” editată de Centrul Creației Populare al Municipiului București (inițiată în 1998, când au apărut volumele *Despre pomul Crăciunului. Conferință rostită la „Junimea” din București, în 1882, de scriitorul Petre Ispirescu; Călușarii români la Londra și realitatea folclorică a Bucureștilor. Studiu din 1938 al prof. univ. dr. Mihai Pop*, urmate, în 1999, de *Legende române* de V. A. Urechia; *Cântecul popular la modă în București și în județul Ilfov în anii 1905 și 1906* de Theodor D. Speranția; *Târgul Moșilor - o emblemă dispărută a orașului București*. Antologie și cuvânt înainte de Petre Florea, pentru ca în anul 2000 să fi mai văzut lumina tiparului și *Schiță de calendar popular pentru București de Petre Ispirescu* (Cuvânt înainte de Petre Florea. Text îngrijit de prof. Doina Prisecaru) poate fi considerată ca o reușită și ca un bun început pentru ceea ce ar trebui să fie studiile de etnologie urbană cu privire specială la Târgul lui Bucur.

(Apărut ca *Orașul și folclorul*. Ministerul Culturii. Centrul Național de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare. Colocviile Centrului Național al Creației Populare, ediția a VI-a - „Cultura populară actuală - valențe și interferențe urbane”, în „Sinteze”, vol. 6, 1999 (apărut 2000), p. 20-21)

Etnologi europeni despre obiceiurile românești

Dacă etnografia și folcloristica, generate de elanul romantic al descoperirii propriei identități, al surprinderii glasului specific al fiecărui popor, al fiecărei națiuni ieșite la lumină în epoca modernă, se definesc ca discipline ale identității, antropologia culturală sau socială, ca „fiică a colonialismului”, iar în unele circumstanțe și etnologia se definesc ca discipline ale alterității, scopul lor fiind acela de a-l studia și de a-l înțelege pe **celălalt**, situat fie într-un spațiu cultural depărtat, fie într-un alt timp, fie în circumstanțe diferite, ca nivel de dezvoltare a mijloacelor tehnice și a cunoștințelor științifice, de acelea al investigatorului. Este vorba, desigur, de antropologia clasică, de la Edward B. Taylor și James George Frazer la Franz Boas și Bronislaw Malinowski, ale căror studii se referă, cum bine se știe, la cultura primitivă, la mituri și credințe, la comportamente, ritualuri și structuri sociale ale aborigenilor din America de Nord și de Sud, din India, din Africa, din Insulele Polineziene, din Australia sau Noua Zeelandă etc. Preluând temele și metodele de investigație ale antropologiei, etnologia și-a adjudecat un teren de studiu mai apropiat de cercetător, ocupându-se de vecinul, de cel de alături, de cel asemeni cu mine, dar totuși diferit, căruia vrea să-i surprindă și să-i înțeleagă particularitățile modului de viață, de gândire, de creație culturală. Obiectul predilect de studiu al acestei etnologii îl constituie culturile populare, păstrate mai bine, datorită jocurilor complicate ale istoriei, în sud-estul Europei, de exemplu, dar și în zonele rurale ale spațiului mediteranean, în America de Sud sau în Extremul Orient.

Există, desigur, posibilitatea ca o cultură europeană sau un segment al acesteia (arhitectura populară, obiceiuri, coduri alimentare, sisteme de înrudire) să fie studiate de savanți aparținând chiar grupului respectiv, ceea ce nu schimbă foarte mult datele problemei, pentru că etnologul, chiar dacă aparține ca origine grupului etnic, confesional, profesional pe care îl investighează, încetează de a mai fi unul dintre aceștia, devine, în raport cu grupul, **altul**, **celălalt**, după cum grupul studiat devine, pentru el, **ei**, **ceilalți**, pe care îi privește, inevitabil, „de

departe”. Este adevărat, pe de altă parte, că, dinlăuntru sau din afara grupului, cercetătorul modern face eforturi susținute de a se integra comunității studiate, de a fi acceptat de aceasta ca unul dintre **noi**, dar operația nu este simplă deloc, chiar atunci când ea este susținută de cele mai bune intenții. Chiar în procesul actual al trecerii de la „privirea de departe” («le regard éloigné») la „privirea participativă” («le regard partagé») trebuie să se țină seama - scrie Jean Copans - de faptul că „discursul asupra sinelui este în mare măsură tributar existenței **Celuilalt** și că existența acestuia din urmă rămâne încă în mare măsură fasonată de discursul pe care noi îl ținem despre el”, adică despre **Celălalt**.

S-au înmulțit, în anii din urmă, studiile scrise de străini despre cultura populară românească, iar lectura lor dă, nu o dată, sentimentul reconfortant al unei descoperiri sau redescoperiri.

Extrem de utilul instrument de lucru care este *Dicționarul etnologilor români* elaborat de Iordan Datcu și apărut, într-o nouă ediție, la Editura Saeculum I.O. din București (2006) relevă, pe de o parte, interesul constant al unui mare număr de scriitori, istorici, filologi, sociologi, oameni de cultură în general pentru folclorul românesc, pentru cultura populară în ansamblu, românilor, de la Alecsandri până la Blaga și de la Alecu Russo până la Mihail Sadoveanu, de la Titu Maiorescu la G. Călinescu și de la Eminescu la V. Voiculescu, adăugându-li-se o amplă serie de cărturari străini, atrași irezistibil, de-a lungul timpului, de farmecul cuceritor al creației populare românești. Se numără între aceștia, încă din epoca de început a folcloristicii românești, când cultura tradițională folclorică era abia scoasă la lumină și arătată cu mândrie Europei și lumii întregi, istoricul francez Jules Michelet, care a scris pagini pline de entuziasm despre cântecul popular, despre ornamentele costumului țărănesc în care găsea asemănări cu „cele mai vechi mozaicuri romane”, despre jocurile populare românești pe care le asemena cu cele ale romanilor, despre balada *Miorița* pe care o socotea „un lucru sfânt și emoționant care îți sfășie sufletul”. Alături de el, un alt francez, Honore [Abdolonyme] Ubicini, participant la Revoluția de la 1848 din Țara Românească, autor al prefetei la traducerea în limba franceză a colecției de poezii populare a lui Vasile Alecsandri și coautor al unei lucrări de etnografie despre *Provinciile dunărene și române* (1856). Tradiția intelectualilor francezi atașați de valorile spirituale ale românilor este continuată de Jules Brun, care traduce, în 1894, *Șapte*

basme românești comentate de Leo Bachelin, pe urmele cărora, ceva mai târziu, Jean Boutière avea să realizeze monografia sa despre Ion Creangă. Lor li se adaugă cehul Jan Urban Jarnik, de la Universitatea din Praga, coautor, alături de Andrei Bârseanu, a celebrei colecții antologice *Doine și strigături din Ardeal* (1885), ungurul Béla Bartók, autor al unor importante colecții și studii despre colindele românești și despre muzica populară din Transilvania, englezoaica de origine australiană Agnes Kelly-Murgoci preocupată de aspecte etnografice românești precum ouăle de Paști, obiceiurile de înmormântare, vampirism și altele (vezi Virgiliu Florea, *Agnes Murgoci - o reprezentantă, în Anglia, a studiilor de folclor românesc*, în vol. *Din trecutul folcloristicii românești*, Napoca Star, Cluj, 2001, p. 100-123).

În vremurile mai dincoace, *Dicționarul* înregistrează pe romanistul de limbă germană Felix Karlinger, apreciat cunoscător al basmelor orale și al cârților populare românești, și pe Marianne Mesnil, din Belgia, autoare a unui studiu despre obiceiurile de iarnă dintr-un sat din Moldova și a unui volum de studii de etnologie românească și balcanică, pe Gail Kligman, din SUA, autoarea unui studiu despre călușul românesc, cu o prefață de Mircea Eliade, apărut la Chicago în 1981, și a unei monografii despre *nunta mortului*, apărută în engleză, în 1988, și în română, în 1998 și pe Rosa Rachel Knorrinda, autoare a unei teze de doctorat despre *Constantele și transformările unui cântec narativ român: Mogoș Vornicul*, susținută la Universitatea din Amsterdam și publicată în Olanda, în 1978 (aici și-ar fi găsit locul și Margaret Hiebert Beissinger, elevă, la Harvard, a lui Albert Bates Lord, cu care susține teza de doctorat despre *Stilul compozițional oral în poezia narativă tradițională românească*, bazată pe repertoriul unui lăutar din Teleorman, Costică Staicu Pelcaru, teză publicată ulterior, cu adăugiri, sub titlul *Arta lăutarului. Tradiția epică în România*, 1991), pe francezul Jean Cuisenier, autor al unor studii de referință despre *focul viu*, despre bocetele și cântecele rituale de înmormântare la români, editorul unui număr (3/1995) din «Ethnologie Française» consacrat României, și, desigur, încă alții.

Marianne Mesnil, profesoară la Catedra de Antropologie Europeană de la Universite Libre de Bruxelles și directoare a Centrului de Etnologie Europeană din cadrul Institutului de Sociologie de la aceeași Universitate, recomandându-se ea însăși drept „specialistă în etnologie românească”, și-a început pregătirea de specialitate în România, încă din 1968, pe când era studentă, și și-a elaborat lucrarea de licență, sub

îndrumarea profesorului Mihai Pop, pe material românesc, cules în localitatea Tudora din județul Iași, lucrare publicată ulterior, în Belgia, sub titlul *Les Héros d'une fête. Le beau, la bête et le tzigane*, Editions Labor, Bruxelles, 1980 (din păcate, prea puțin cunoscută la noi, deși, în epoca respectivă, însemna ceva).

Revenită de multe ori în România, bună cunoscătoare a spațiului cultural românesc, Marianne Mesnil a dat cercetărilor sale din anii '80 mai ales o tentă ideologică, relevată de studiile adunate în prima parte a volumului *Etnologul între șarpe și balaur* (Editura Paideia, 1997) sub titlul *Între raționalism și romantism: mize și premise ale etnologiei europene*.

O occidentală și o lucidă, cercetătoarea din Belgia încearcă să traseze liniile directoare ale unei discipline mai degrabă tinere cum este etnologia europeană, în raport cu folcloristica și cu antropologia culturală, prima, cum am menționat la început, „expresia ideologică a epopeilor naționaliste”, a doua - antropologia deci - trimitând la „epopeea colonială”. Este sesizată, în secolul al XIX-lea, „o dublă mișcare” ce animă, în sens invers, de la est la vest, Europa, o Europă „aflată în căutarea cunoașterii de sine”: „În timp ce în Est ea operează ca o mișcare de închidere asupra ei însăși și se constituie într-un veritabil «buric al Pământului», într-un *axis mundi*, în Vest, dimpotrivă, tot ea se proiectează în marile spații de peste Ocean, pentru a descoperi acolo «celălalt eu», pentru a-și îmbogăți cunoașterea identității prin intermediul confruntării cu Celălalt” (p. 46). Fără să nege importanța vechilor cercetări de folclor, susținând chiar necesitatea asumării acestei „moșteniri de neînlocuit a veacului al XIX-lea”, noua disciplină dedicată culturilor „oral-sincretice”, „populare”, „tradiționale”, „rurale” din Europa trebuie să-și regândească obiectul „prin prisma cuceririlor științelor umaniste din acest ultim sfert de secol”. Se poate repera aici, de fapt, mai mult decât o pledoarie pentru înnoirea demersului etnologic, dincolo de aceasta insinuându-se o atitudine fermă de contestare a tendinței de confiscare a culturii populare de către autoritățile comuniste, sub paravanul naționalismului: „În Europa de Est, și îndeosebi în România, totul se petrece ca și cum am fi martorii unei întoarceri în trecut - scria autoarea în 1988 -, prin reliefarea mai mult ca oricând a ideologiei diferenței, a specificității naționale, în detrimentul unei perspective comparative sau măcar al unei inserții într-un proiect cât de cât totalizator, așa cum ar fi îndreptățit de vocația antropologiei. În așa fel, încât parcă se pierd

lecțiile marilor precursori care au știut să-și pună erudiția, adesea poliglotă, și pluridisciplinară, în slujba unui proiect universal, capabil de a se gândi pe sine prin cunoașterea altora, dincolo de frontierele unui naționalism militant” (p. 48).

Din acest unghi se cere interpretat și un alt articol, scris tot înainte de decembrie 1989, *Un nai prea puțin bucolic*, în care era analizat modul cum propaganda oficială manipulasă talentul interpretativ și ecoul internațional al muzicii marelui instrumentist Gheorghe Zamfir. Acesta - crede autoarea - „devine cântărețul României renăscându din anii 1965-1970 (adică începutul epocii Ceaușescu - n.n. N.C.), așa cum alții deveniseră cântăreții României din anii 1848. [...] Dacă poezia populară (mai ales doina lui Alecsandri) a fost pusă atunci în slujba revendicărilor acestei «primăveri a popoarelor», ea poate fi regăsită ca favorită în repertoriul lui Zamfir, mobilizată din nou pentru a emoționa și a cuceri nu o elită intelectuală, ci un public saturat de muzica pop prin mass-media, aflat în căutarea unei «reoriginări» muzicale” (p. 52).

Se poate vedea cum, privite din afară, fenomene care ar fi putut scăpa privitorului dinlăuntru, se descoperă mai ușor privirii de departe, celui «regard éloigné» propriu cercetării etnologice.

După încă 10 ani, „căutătura” cercetătorului se oprește, în vol. *Dincolo de Dunăre. Studii de etnologie balcanică* (partea a II-a, *Transdanubiene*, în colaborare cu Assia Popova), Editura Paideia, 2007, asupra altor aspecte, supunând unei analize, trebuie să repet adjectivul, *lucide*, stări de fapt, *întâmplări* din realitatea politică imediată - „revoluția română în direct”, stereotipurile care drapează cunoașterea Balcanilor și a omului balcanic -, emoții și sentimente, trăiri personale, amintiri despre experiența sa românească și balcanică. Ca și în cazul cercetării de la Tudora, pusă în pagină în studiul din 1980, și acum, obiceiurile, tradițiile, sărbătorile sunt, de cele mai multe ori, pretexte pentru comentarii etnologice încărcate de reflexii filosofice despre timp, spațiu, ocupații, raporturi interumane, urmând, mai vizibil sau mai discret, modelul lévi-strauss-ian și greimas-ian pe care i-l descoperise, poate, tinerei belgiene, profesorul ei bucureștean, Mihai Pop.

Francezul Jean Cuisenier datorează mult, în ceea ce privește terenul românesc, aceluiași Mihai Pop care l-a călăuzit prin ținuturile carpatine, i-a orientat cercetarea spre zone pe care el însuși le investigase vreodată, i-a atras atenția asupra unor realități care, în general, nu se lasă prea ușor descifrate străinului. Un adevărat *gentilhomme*, profesorul francez l-a evocat cu căldură pe mai

vârstnicul său coleg român cu ocazia decernării titlului de *Doctor honoris causa* al Universității din București (14 octombrie 2005), ocazie cu care relua portretul schițat acestuia în *Memoires des Carpathes*, Plon Terre Humaine, 2000 (*Memoria Carpaților. România milenară: o privire interioară*. Traducere în limba română de Ioan Curșeu și Ștefana Pop, Editura Echinox, Cluj, 2002): „Îl cunoșteam pe Mihai Pop prin Claude Lévi-Strauss. Înnodasem o relație în Japonia, la 1968, la Congresul mondial de științe antropologice, unde ne reprezentam fiecare țările. [...] Cu părul alb, dar cu privirea sclipitoare de inteligență, cu vorba precisă, dar cu accente delicios puse și întoarse, Pop era, pe atunci, deja în vârstă, mai în vârstă decât mine cu douăzeci de ani. Te seducea prin propria-i persoană, nu mai puțin prin cultura lui și prin incredibilele sale capacități lingvistice. Îl regăsisem de câteva ori în lumea internaționalizată a universităților și a muzeelor, la Chicago, New York, Urbino sau Moscova. Și mai ales la Paris, unde a condus primul Congres internațional de etnologie și folclor european, pe care îl organizasem cu ocazia inaugurării Muzeului Național de Arte și Tradiții Populare, în 1971. [...] Dacă alesese să mă ducă în Maramureș, împreună cu câțiva dintre colaboratorii lui, nu era fără motiv, aveam eu să descopăr progresiv: ne găseam în centrul nevralgic al Europei, într-unul din nodurile cele mai strânse ale istoriei și ale contradicțiilor. Și tocmai acolo se născuse el.” (p. 66-67)

Dar nu numai spre Maramureș l-a îndrumat Mihai Pop pe oaspetele lui, ci și în Oltenia, unde îi atrăsese atenția asupra riturilor funerare, considerate de către savanții români „ca dovezi ale vechimii culturii lor și ale continuității ei”. „Toate acestea mi le sugerasse faimosul meu prieten, pregătindu-mi o ședere în Oltenia și gândindu-se că un eveniment neprevăzut, o înmormântare, care să mi se înfățișeze ca obiect de studiu, se va întâmpla” (p. 348). Și „evenimentul” are loc, dându-i etnologului ocazia să ia parte la acesta, să noteze, să comenteze, să compare: „Cum avea să fie înmormântarea la Dobrița (în comparație cu aceea din Maramureș, la care participase în timpul altei anchete - n.n. N. C.), în acea Oltenie atât de adânc zguduită de regimul comunist, de colectivizarea pământurilor și de imbecilizarea politică și culturală a populației? Ce rămânea din somptuoasele rituri funerare descrise de lingviștii, de folcloriștii și de muzicologii din generațiile precedente, din dramaturgia și din splendoarea expresiei lor orale și corale? Și dacă mai era ceva în vigoare, ce mai puteau însemna ele acum, pentru cei care luau parte la

ele, oficianți, rude și vecini? Ce gândire subîntindeau, pe care să încerc să o descifrez?” (p. 350).

O serie de întrebări în care se pot vedea așteptările etnologului, îndoielile lui, care se vor amplifica atunci când, peste cinci zile, va avea ocazia să participe la o altă înmormântare, mai „complexă” decât precedenta. „Și iață-ne, iarăși, pe Irina (Nicolau, regretata noastră colegă, care l-a însoțit pe etnologul francez în cercetările sale - n.n. N.C.), la 26 septembrie 1974, pe drum spre casa unui mort, cu frunțile pline de gânduri la perspectiva mării ceremonii anunțate. Sunt departe să-mi imaginez că, douăzeci și cinci de ani mai târziu (când Jean Cuisenier redacta volumul apărut în anul 2000 - n. n. N.C.), și după atâtea evenimente, voi reciti observațiile pe care mă pregătesc să le fac și voi descoperi mult mai multe lucruri de câte sunt pregătit să văd” (p. 353).

Cred că titlul cărții, *Mémoire des Carpathes*, nu înseamnă, simplu, cum s-a tradus, *Memoria Carpaților* (chiar dacă bătrânii munți ai României vor fi având și ei memoria, amintirile lor), ci ascunde un sens mai special, potrivit tipului de scriere și de scriitură ales de autor, mai apropiat fiind acela de *memorial*, «écrit relatant des faites mémorables ou dont on veut garder le souvenir». Căci cele trăite de etnologul francez în cele trei sate din Carpații României sunt, pe drept cuvânt, fapte memorabile și căroră cel care le-a trăit vrea să le păstreze amintirea. În plus, din fapte trăite și consemnate, la timpul lor, acestea au devenit documente etnologice pe baza căroră se pot construi teorii și extrage sensuri. Pentru a ilustra capitolul „Tradiții populare și formă rituală” din cea mai recentă carte a sa, *La tradition populaire*, P.U.F., 2005 (*Tradiția populară*. Traducerea de Nora Rebreanu Sava, Casa Cărții de Știință, Cluj, 2005), Jean Cuisenier alege cazul românesc al riturilor funerare: „În țările de tradiție creștină ortodoxă, ritualul religios se îngrijește mai mult de procesul trecerii de la viață la moarte, prin faptul că oferă forme pentru a asigura nu numai secvența centrală a ritului liminal printr-un serviciu bisericesc, ci și secvențele de separare și cele de agregare”, acestea din urmă revenind membrilor familiei și celor din jur. „Acolo se perpetuează, nu fără variații locale și unele transformări apărute de-a lungul timpului, obiceiuri precum înzestrarea mortului cu obiecte simbolice, care să-l ajute în călătoria de dincolo de mormânt și în înfruntarea pericolelor, sau priveghiuri cu jocuri funebre și bocete jelite, strigate ori cântate. Acolo se păstrează memoria textelor de o vechime imemorială, cum e *Cântecul Zorilor*, în care se găsesc concentrate marile mituri referitoare la călătoria

sufletului în lumea de dincolo. Încât ne putem întreba: ce e mai de admirat: transmiterea de-a lungul timpului a miturilor în contextul lor ritual original, sau adecvarea acestor texte la o cerință socială care se reînnoiește, totuși, din generație în generație” (p. 65). Provocatoare, întrebarea își așteaptă răspunsul.

Ne întrebăm, la rândul nostru, parcurgând studiile acestor etnologi din Europa sau din afara bătrânului Continent, intrați în categoria „străinilor apropiați”, cum s-a intitulat expoziția omagială consacrată profesorului Jean Cuisenier cu ocazia împlinirii vârstei de 80 de ani, vernisată la sfârșitul lui iunie 2007, la Muzeul de Etnografie Brașov, și realizată în colaborare cu Universitatea din Bamberg, Germania, care ar fi, pentru noi, pentru etnologia românească, folosul unui astfel de demers. Cred că sugestia, dacă nu îndemnul ferm care se poate desprinde din aceste „exerciții de privire etnologică”, cum le numește colega mea Rodica Zane, este tocmai trecerea de la admirație, încântare, extaz în fața „frumuseții”, „vechimii”, „bogăției”, „unicității”, „valorii” culturii tradiționale/populare/etnografice/folclorice românești (adesea prea apăsător subliniate) la interogație lucidă și la interpretare științifică onestă.

(„Datina”. Periodic Constanțean de Cultură Tradițională, Anul XIII, nr. 46, septembrie 2007, p. 9-10)

„Spune-mi ce bucate gătești, ca să-ți spun cine ești”

Ar fi greu, dacă nu chiar imposibil să găsești doi români care să cadă de acord, necondiționat, în ceea ce privește cele mai specifice ori mai reprezentative mâncăruri românești, într-atât de diverse sunt preparatele culinare de la o provincie la alta, de la o regiune la alta, de la un sat la altul, de la o familie la alta. Se întâlnesc aici miresmele cele mai pătrunzătoare ale Orientului (piper, dafin, ienibahar, cimbru, tarhon) cu aromele cele mai fine ale

bucătăriei occidentale, mirosul ascutit de brânză cu ceapă sau de mujdei de usturoi cu aroma suavă de vanilie și scorțișoară, preparatele cele mai simple și mai nepretențioase, precum carnea friptă pe jar sau ouăle fierte în apă, zise românești, cu altele rezultate din amestecuri sofisticate precum, de exemplu, sărmăluțele în foi de viță cu iaurt sau cu smântână ori răcitura din porc, nelipsită de pe masa festivă de la Anul Nou.

Sigur că „preferințele alimentare” ale fiecărui grup sunt determinate în primul rând de resursele naturale. Că danezii preferă untul uleiului de măsline, iar italienii tonul în locul heringilor se explică prin simplul fapt - scrie Jean Cuisenier în *Etnologia Europei* - „că primii nu pot cultiva măslini pe pământurile lor nordice propice creșterii vacilor, nici cei din urmă nu pot pescui hering în apele Mediteranei, care abundă în tot felul de specii de ton”.

Dar în afara acestor „constrângeri” de mediu și de resurse trebuie să fi funcționat, în timp, și alte reglementări care au impus anumite preferințe și repulsii alimentare, cele mai multe de ordin cultural, spiritual, religios. Astfel, consumul de carne de porc trasează o linie despărțitoare netă între creștini și evrei, pe de o parte, între creștini și musulmani pe de alta, și chiar între anumite grupuri confesionale în interiorul creștinismului (advenștii față de ortodocși, de exemplu). Interdicția impusă de Lege s-a transformat în aversiune, opoziția pur/impur acționând cu o extraordinară vigoare și inducând comportamente riguros controlate cum ar fi prepararea rituală a mâncării (*kosher*) la evrei. Nu este vorba, deci, numai despre *alegerea alimentului* potrivit, acceptat, admis, dar și de *modalitățile de preparare a acestuia*, de la felul în care animalul este sacrificat până la ustensilele folosite la gătitul mâncării. Restricția se întindea, în timpurile creștinismului primar, chiar și la așezarea la masă, căci, zice o notă la versetul 2:12 din *Epistola către Galateni* din *Biblia de studiu pentru o viață deplină*. Versiunea C. Cornilescu, 1996, p. 1698: „Ei învățau de asemenea că Iudeii credincioși nu ar trebui să mănânce cu niciun credincios dintre Neamuri, care nu era tăiat împrejur și care nu respecta întocmai datinile iudaice și restricțiile regimului alimentar”.

De fapt, asemenea reguli, dictate de dicotomia pur/impur, curat/spurcat, sunt respectate cu strictețe în interiorul grupurilor relativ omogene confesional, cum este cazul creștinilor, care fac o distincție netă între alimentele sau mâncărurile „de dulce” și cele

„de post”. Respectarea „diete” era un semn major al apartenenței la grupul religios respectiv, încât primii creștini au preferat să moară, decât să se spurce, mâncând, în post, bucate de dulce. Legenda zice că un aliment ritual, cunoscut mai ales în spațiul ortodox sud-est european (greci, români), *coliva*, ar fi fost „născocită” de Sfântul Toader, care i-a învățat pe credincioși să fiarbă grâu pisat și să-l mănânce, în locul bucatelor „pângărite”, „spurcate”, „de dulce”, pe care împăratul Dioclețian îi silea să le mănânce în „săptămâna mare din Păreseni”. Peste secole, un călător străin observa, cu mirare, cum protectorii lui valahi, care îl însoțiseră pe un drum plin de primejdii de la București la Giurgiu, nu s-au atins de bucatele oferite de hangiu, explicându-i simplu că „Azi e zi de post, carnea și vinul nu sunt îngăduite, și chiar de pâine n-avem voie să ne săturăm decât pe jumătate”. „Europeanul” Richard Kunisch (care, altminteri, are o atitudine extrem de favorabilă față de români și căruia i se datorează consemnarea celor două „basme valahe”, *Fata din grădina de aur* și *Frumoasa fără trup*, prelucrate genial de Eminescu) nu înțelege exact sensul acestei „abstenențe” a dorobanților însoțitori, „abstinență” din care „nu scoteau niciun avantaj” și crede că „acești oameni mai au multe de învățat până să se civilizeze complet”. Dar restricțiile alimentare acceptate și respectate de români făceau (fac) parte chiar din „civilizația” lor, din tradiția lor culturală, susținută fiind de anumite practici rituale. Astfel, la începutul perioadei de post s-a instituit o *tradiție*, în calendarul popular prima zi de marți din Postul Paștelui fiind numită „marțea vaselor”, zi în care se spălau vasele „de dulce” cu leșie, purificându-le, astfel, pentru gătitul ritual, „de post”, din perioada premergătoare Sărbătorii Învierii Domnului.

Pe de altă parte, *comensualitatea*, mâncatul „din aceeași strachină” sau „din același blid”, constituia o modalitate rituală de agregare, de constituire sau de întărire a coeziunii grupului, de la cel mai mic (grupul familial) până la cel mai extins (grupul local, determinat etnic, lingvistic, religios etc.) Preferințele sau repulsiile alimentare fac parte din moștenirea culturală a grupului, ele constituind o parte a identității personale și, prin însumare, a identității etnice înseși. Anumite deprinderi alimentare tind să fie atașate ca niște etichete definitorii anumitor popoare: românii sunt „mămăligari” (mâncători de mămăligă care, se zicea până nu demult, „nu explodează”), italienii sunt „macaronari” sau „broscari”, finlandezii

sunt „mâncători de pește crud”, de unde, se pare, ar veni și etnonimul *Suomi* (numele Finlandei în limba finlandeză) etc.

Parte integrantă a culturii, capitol distinct al antropologiei („food-ways”) sau etnologiei, alimentația tradițională spune mult despre specificul unui popor, despre originile și istoria lui, despre contactele, schimburile și împrumuturile culturale din care s-a întrupat existența lui etnică. Mămăliguța cu brânză și smântână, puiul la ceaun, cozonacul cu nuci, măcinicii și coliva, ca semne ale unei civilizații străvechi, fără a ne izola și îndepărta de Europa (ba chiar dimpotrivă!), par să aibă în ele însele suficiente resurse pentru a se opune impetuosului proces de „MacDonaldizare” la care asistăm, poate prea indiferenți.

(„Adevărul literar și artistic”. Săptămânal de cultură și atitudine, anul IX, nr. 538,
3 octombrie 2000, p. 6)

„Lumina pâinii”

Pe scriitorul Ovidiu Genaru (n. 1934) - autor al unor volume de versuri bine primite de critică (*Un șir de zile*, 1966; *Nuduri*, 1967; *Patimile după Bacovia*, 1972 etc.), prozator (romanele *Week-end în oraș*, 1969; *Iluzia cea mare*, 1979; proză scurtă, *Cafeneaua subiectelor*, 1980), dramaturg (*Vieți paralele* și *La margine de paradis*, 1976, și altele), eseist, gazetar - critica și istoria literară l-au reținut, în primul rând, ca poet, un poet „remarcabil”, cum îl socotea Marian Popa în *Dicționarul* său din 1971, adică la doar câțiva ani de la debut, creator de versuri „reprezentative”, după părerea istoricului literar Ion Rotaru, pentru ca Eugen Simion să încheie densul capitol pe care i-l consacră în panorama sa *Scriitori români de azi* cu aprecierea că băcăuanul este, „în stilul lui, un poet original”.

Dată fiind multitudinea preocupărilor sale, nu e chiar surprinzător faptul că întâlnim numele lui Ovidiu Genaru pe o carte de un tip mai special, *Pâinea cea de toate zilele*, Editura Corgal

Press, 2004, situată la intersecția dintre zona eseului și a cercetării științifice, între istoria ocupațiilor și a mentalităților și meditația etnografică, folcloristică sau teologică, pe marginea unui subiect generos și deschis, cum vom vedea. „Aluatul” cărții a fost pus la crescut în urma unei discuții cu ing. Ion Răducan, specialist în tehnologia produselor alimentare, președintele S.C. Pambac S.A. Bacău, omul care, de vreo 40 de ani, face pâine și produse de panificație pentru populația din Bacău și din țară.

Scriind despre pâine, Ovidiu Genaru s-a confundat cu obiectul cărții, spunând despre sine că seamănă cu o pâine și că însăși cartea lui e ca „pâinea”. Ceea ce s-a și confirmat la lectură, cartea fiind nu doar digerabilă, dar chiar plăcută la gust, cu arome pe care doar pâinea coaptă în cuptor, la țară, în după-amiezele - serile de vară le are (nu știu de ce, dar în amintirea mea stăruie acest moment al coacerii pâinii, când în ograda bunicilor mei din Fierbinții Ialomiței se stârnea o forfotă de nedescris, cu adusul lemnului și cocenilor, cu ațâțatul focului, cu arsul cuptorului și curățirea lui atentă, apoi așezarea pâinii în pânțelele calde al cuptorului și așteptarea înfrigorată a momentului scoaterii pâinii, după un timp știut doar de femeile cele pricepute, de obicei „babe bătrâne care știu rândul la pâine” și care nu se uitau la ceas sau la altă sculă de măsurare a timpului pentru a afla clipa cea potrivită; și gurile cele flămânde așteptând codrul cald de pâine să le frigă cerul gurii și să le umple nările fremătătoare de miros).

Discuția-prolog din deschiderea cărții, așezată sub un titlu cum nu se poate mai potrivit - „Lumina pâinii” -, dă seamă, în bună parte, de intențiile cărții și de lungul proces al străngerii spicelor, măcinării boabelor, facerii și dospirii aluatului până la punerea lui în forme și la coacerea sa la temperatura generată de focul creației. În dedicația dată pe exemplarul dăruit mie, autorul se socotește „un învățăcel întru pâine”; un învățăcel învățat, spun eu, care a lucrat la această carte cu multă tragere de inimă, cu plăcere, pe alocuri chiar cu voluptate. Se vede cum, încercând să cuprindă subiectul, să-l încercuiască, să-l asedieze ca pe o redută, autorul - se întâmplă adesea cu fiecare dintre noi - este el însuși „prins”, captivat de acesta, se scufundă în adâncurile informației simțind, probabil, aceeași plăcere pe care o simțeam noi, copiii, când eram trimiși în magazia bunicului să vânturăm cu picioarele grâul răcoros și moale.

Sunt, de fapt, în această carte trei secvențe bine ordonate care privesc, întâi, pâinea sacră, pâinea spirituală, așa cum s-a concretizat acest simbol cultural ordonator în diferite culturi și civilizații, de la cele mai vechi până la cele mai apropiate de timpurile moderne; apoi un amplu capitol despre pâinea cea de toate zilele, despre cultivarea grâului, a cerealelor în arii geografice și culturale extinse, din Mesopotamia, patria antică a agriculturii, și Egipt, acest „dar al Nilului”, până în Europa medievală și mai încoace, în care „foamea și abundența” au alternat, ritmând viețile oamenilor și devenirile istorico-sociale ale cetăților, orașelor, statelor „bătrânului Continent” (vezi Massimo Montanari, *Foamea și abundența. O istorie a alimentației în Europa* [1993]. Traducere de Doina Cernica și Lena Caraboi, Polirom, 2003); și, în fine, o a treia secțiune, cu aspect „tehnologic”, despre „facerea pâinii” în condiții industriale, astăzi.

Descoperim, astfel, în chiar ordonarea substanței cărții, un autor triplu - un mitolog și un antropolog/etnolog de substanță, un istoric al agriculturii și al mentalităților legate de această ocupație străveche a omului și un specialist în probleme de industria panificației - la acest capitol se poate adăuga foarte bine și amplul interviu cu sponsorul cărții, dl. Ion Răducan, președinte al S.C. Pambac S.A. Bacău, un om al faptei, al acțiunii, al soluțiilor practice, un om al timpului prezent.

Sigur că pe mine, ca etnolog, m-au interesat mai mult și mi-au reținut atenția cu precădere considerațiile despre grâu, făină, pâine din perspectiva vechilor culturi și din aceea a culturii tradiționale românești, parte integrantă și inalienabilă a culturii europene și a culturii umanității în general. Pentru că românii și strămoșii lor cei mai apropiați - traco-daco-geții și romanii -, dar și cei de mai înainte (mă gândesc la populațiile creatoare ale Vechii Civilizații Europene, prezentă cu mii de ani înainte în arealul dintre Marea Egee și Marea Neagră, cu marea lor zeiță, simbol al vieții și al fecundității) au fost agricultori, cultivatori de grâu, e de presupus, dat fiind faptul că această plantă este cunoscută în zona noastră încă din Neoliticul superior, și au elaborat, pe marginea ei sau în legătură cu planta dătătoare de viață adevărate complexe culturale - tehnici agricole, de la smulgerea din natură a terenurilor pentru cultivarea plantelor la inventarea uneltelor și instalațiilor pentru obținerea și prelucrarea boabelor - și credințe, obiceiuri, forme de artă a cuvântului etc. care însoțesc muncile agricole, de la arat și semănat până la strângerea

recoltelor și facerea pâinii, perpetuate de-a lungul secolelor, până în ziua de azi.

Se găsesc în cartea scrisă de Ovidiu Genaru pagini de tratat academic sau de teză de doctorat pe tema în discuție, se găsește, atât cât trebuie și acolo unde trebuie, sensibilitatea poetului, și, mai mult decât orice, o adevărată dragoste pentru pâinea cea de toate zilele, dar și pentru pâinea spirituală, pentru pâinea rituală, de la marile praznice creștine sau de la întâmplările legate de viața și de moartea omului.

Se conturează, astfel, o distincție netă între alimentele/mâncărurile de dulce și cele de post, între hrana cea de toate zilele și alimentele preparate și consumate exclusiv în anumite contexte sărbătorești, rituale, ceremoniale, căci se și zice, întărind, prin formula verbală, o realitate evidentă: „nu e în fiecare zi Paști” (sau Crăciun, sau sărbătoare).

Există, limpede, o diferență între „pâinea noastră cea de toate zilele”, aliment cotidian, prezență vie în codul alimentar al românilor și al multor alte popoare europene și neeuropene, și alte produse din grâu, preparate și mâncate exclusiv în cadrul unor sărbători sau obiceiuri tradiționale. Nelipsit în aceste contexte este *colacul*, „pâinea consacrată”, cum îi spune Iulian Chivu în cartea sa *Cultul grâului și al pâinii la români*, 1997. Într-adevăr, colacul, pâinea rituală, împletită după un anumit tipic, după momentele în care este folosit(ă), apare la naștere, la nuntă, la înmormântare și la pomenirea morților, în ritualurile prinderii de vâruțe ale adolescenților sau în cele de înfrățire/însuțire ale tinerilor trecuți de pubertate, în riturile de vindecare, descântătoarea cerându-și și ea plata sau răsplata tot sub forma pâinii rituale: „Leac, și babei colac!”. Colacul era, de asemenea, darul ritual oferit de gazde colindătorilor de Crăciun sau de Anul Nou, prinos evocat de vestitorii Nașterii lui Iisus în formula finală a colindului: „Un colac de grâu frumos/Ca și fața lui Cristos” sau de cei mici, care în noaptea de Ajun străbat ulițele satului strigând „Colăcei/ bătrână, hăi!”.

Alături de *colac*, *prescură*, *anafură* - toate alimente rituale din făină sau din grâu (*coliva*) -, în perioada sărbătorii Crăciunului se mai prepară un aliment ritual *de post*, purtând un nume foarte sugestiv, *pelincile Domnului*, *scutecele*, *cârpele Domnului Hristos*, menționat ca atare în cartea lui Ovidiu Genaru, p. 123, prezentat pe larg în studiile etnografice și în cele dedicate alimentației populare.

În răspunsurile la Chestionarele lui Th. D. Speranția (IV, f. 146 v) se consemnează că de Ignat (20 decembrie) „Fac un fel de turte, numite *Cârpele Domnului Hristos*, pe care le mănâncă în ajunul Crăciunului cu miere și nuci” (Antoaneta Olteanu, *Calendarele...*, 2001, p. 542). Mihai Lupescu (*Din bucătăria țaranului român*, Editura Paideia, 2000, p. 142) consemnează: „*Pelincele Domnului, turte de Crăciun, turte de Ajun, scutecele Domnului* se fac în ajunul Crăciunului. Ele sunt niște turtițe subțiri și coapte, muie în apă îndulcită cu miere ori zahăr. Printre ele se pune și brânză de julfă, într-un blid. Cine vrea, cu zahărul, pune și miez de nucă pisat ca făina. E pomană cine le face și le trimite și altora. Ele se duc și jertfă la biserică. Pe masa sătencelor se pun la Ajun, de le sfințește Preotul” (o rețetă cu cantități și mod de preparare, la Radu Anton Roman, *Bucate, vinuri și obiceiuri românești*, Editura Paideia, 1998, p. 481-482: „La o adică sărbătorești sau rituale, pelincile sunt vechi cât și orientul”).

Prezența pâinii la marile praznice ale bisericii strămoșești este, de altfel, o altă temă mare a studiului lui Ovidiu Genaru - pâinea biblică, pâinea creștină, grâul hristologic și pâinea euharistică prin care omul creștin se apropie de Divinitate, face părtășie cu Ea, se împărtășește din Trupul Domnului, dobândind o nouă viață fac obiectul unor observații subtile și pătrunzătoare. *Pasca*, „semnul alimentar al sărbătorilor de Paște (alături de ouăle roșii)”, cum notează Ofelia Văduva în *Magia darului*, preparată din aluat dospit, trăsătură specifică euharistiei ortodoxe, în condiții de puritate și ritualitate, poate fi pusă în relație cu alte pâini rituale, cu „colacul mare” sau cu „capetele” preparate, în sudul țării, în ritualurile de înmormântare. „Prin aceasta - notează autorul - pasca sugerează simbolismul ei funerar, legat de moartea lui Iisus, dar și pe cel al reînvierii ca va urma, dominantă fiind ideea biruinței vieții asupra morții. Ea se corelează cu simbolismul renașterii și regenerării inclus în temporalitatea sărbătorii și vizează revitalizarea, revigorarea forțelor celor de mănâncă din pască, cu efecte asupra sănătății lor” (p. 140-141).

Grâul, planta și bobul de grâu sunt niște simboluri culturale ordonatoare, universalii ale culturii, semantizate într-un chip original de cultura tradițională românească, în credințe și practici rituale, în poeme zise la zile mari, precum celebra „poveste a pâinii” rostită de Anul Nou în cadrul obiceiului Plugușorului, și preluate la un alt nivel de cultura învățaților, scriitorilor și artiștilor. Urmărind „aventurile bobului de grâu”, în timp și în spațiu, în culturile cele

mai vechi și în civilizația modernă, Ovidiu Genaru construiește un amplu poem simfonic, admirabil orchestrat, cu arome plăcute gustului cititorului de astăzi, care cumpără pâinea cea de toate zilele din magazinele alimentare, fără a se gândi prea mult la drumul pe care „mirabila sămânță” l-a parcurs de la țarină până pe masa orășeanului grăbit, dar nu neatent ori insensibil față de ce duce la gură.

(Cuvânt la lansarea cărții, la Bacău, 2004)

Bucate și băuturi tradiționale pe masa de lucru a etnologilor

Capitol distinct al antropologiei (*food-ways*) sau al etnologiei, cum rezultă din articolul „Bucătărie”, din *Dicționar de etnologie și antropologie*. Volum coordonat de Pierre Bonte și Michel Izard. Trad. rom., Editura Polirom, 1999, alimentația tradițională spune multe despre specificul unui popor, despre originile și istoria lui, despre contactele, schimburile și împrumuturile culturale din care s-a întrupat existența lui etnică. Această evidență nu era prea clară în urmă cu 7-8 ani la noi (deși pe atunci apăruseră deja lucrări de profil, de bună ținută științifică, precum acelea semnate de Ofelia Văduva, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, Editura Enciclopedică, 1996, și de Radu Anton Roman, *Bucate, vinuri și obiceiuri românești*, Editura Paideia, 1998), căci îmi aduc foarte bine aminte ce eforturi a trebuit să depun pentru a-i convinge pe organizatorii români ai prezentei României la Smithsonian Folklife Festival din 1999 să răspundă pozitiv cerinței partenerilor americani de a avea o secțiune destinată bucătăriei tradiționale, secțiune care de altfel a avut un real succes.

Bucătăria este un spațiu al intimității și al specificității grupului, înțelepciunea populară atrăgând atenția că „nu trebuie se te bagi unde nu-ți fierbe oala”, să te ții, adică, departe, de problemele altora.

Dar a studia, a înțelege și a face cunoscute codurile alimentare proprii românilor, ca parte integrantă a culturii lor, mi se pare a fi un exercițiu firesc și util tocmai în condițiile globalizării excesive și tendinței acute de ștergere a diferențelor care domină lumea actuală.

Consumul de substanțe nutritive, necesar și indispensabil vieții, hrana, alimentația îl țin pe om aproape de biologic, dar ceea *ce* mâncăm și felul *cum* mâncăm țin de sfera culturalului, nu doar în sensul că, pentru a transforma resursele oferite de natură în alimente, omul le prelucrează, punând la lucru o experiență dobândită prin tradiție, tehnici și soluții de pregătire a hranei, ci și pentru că mâncatul, actul alimentar, modalitățile de consumare a hranei sunt gândite, sunt așezate în paradigme mentale proprii fiecărui grup uman în parte, sunt concretizate în maniere „de masă”, în sisteme clasificatoare (pur/impur, „de dulce/de post”), în reguli pozitive sau în interdicții etc. S-au creat astfel tradiții alimentare, care fac parte din cultura grupului și care sunt, alături de alte semne culturale (limba, în primul rând, dar și vestimentația, obiceiurile, așezările și adăposturile etc.), mărci ale identității grupului respectiv, chiar mărci ale identității etnice.

Sigur că „preferințele alimentare” ale fiecărui grup sunt determinate în primul rând de resursele naturale, însă în afara acestor „constrângeri” de mediu și de resurse trebuie să fi funcționat, în timp, și alte reglementări care au impus anumite „preferințe” și „repulsii” alimentare, cele mai multe de ordin cultural, spiritual, religios. Astfel, consumul de carne de porc trasează o linie despărțitoare netă între creștini și evrei, pe de o parte, între creștini și musulmani pe de alta, și chiar între anumite grupuri confesionale în interiorul creștinismului (advenștii față de ortodocși, de exemplu). Interdicția impusă de Lege s-a transformat în aversiune, opoziția pur/impur acționând cu o extraordinară vigoare și inducând comportamente riguros controlate cum ar fi prepararea rituală a mâncării (*kosher*) la evrei. Nu este vorba, deci, numai despre *alegerea alimentului* potrivit, acceptat, admis, dar și de *modalitățile de preparare a acestuia*, de la felul în care animalul este sacrificat până la ustensilele folosite la gătitul mâncării.

Două studii recente, datorate unor cercetători din generații și cu formație diferite - Ioan Godea, *Din etnologia cumpătării. Palinca, țuica și vinarsul la români*, Editura Coresi, București, 2005 și Nicolae Panea, *(Folclor literar românesc) Pâinea, vinul și sarea. Ospitalitate și moarte*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 2005 -

pun în discuție probleme de etnologia alimentației într-o manieră originală, pe alocuri chiar surprinzătoare.

Trebuie remarcat faptul că, dacă mâncarea (alimentația tradițională) a făcut de timpuriu obiectul studiilor etnologice, băutura - componentă adesea inalienabilă a actului alimentar - a stat mai puțin în atenția cercetătorilor culturii populare. De aceea, lucrarea lui Ioan Godea, *Din etnologia cumpătării. Palinca, țuica și vinarsul la români*, are o indubitală notă de noutate, de inedit, mai ales prin centrarea interesului pe *băuturile spirtoase*, pe „tăriile” obținute prin distilare, și nu pe vin, „licoarea zeilor”, obținut prin fermentare și decantare. Cu mult înaintea sa, folcloristul Mihai Lupescu, modest învățător și harnic culegător, colaborator apropiat al lui Artur Gorovei la „Șezătoarea”, elaborase un studiu complex despre alimentația populară, publicat postum, după mss. 4813 din 1916 (vezi Mihai Lupescu, *Din bucătăria țaranului român*. Prefață de Radu Anton Roman. Studiu introductiv și bibliografie de Maria Rafailă. Postfață de Antoaneta Olteanu, Editura Paideia, București, 2000) în care se găsesc însemnări exacte despre „Băuturile țaranului”, între care menționează și *rachiul* care „se face din spirt, punând o parte spirt și două părți apă. [...] Rachiul bun se bea înaintea mesei, că *face gust de mâncare*. Rachiul nu se bea pentru sete, ca apa ori mustul. [...] În Maramureș, rachiul se mai zice și *horincă*, iar *zojelele* sunt tot un soi de rachiu. În Basarabia, la rachiul se zice și *vutcă*; ea e dulce. [...] *Țuica* se scoate din prune coapte bine. Cu cât stă mai mult, cu atât e mai tare. *Țuica bătrână* e căutată ca și vinul vechi. Ea se obișnuiește mai mult în Muntenia, regiunea de sub poalele munților și dealurilor” (*op. cit.*, p. 158-159).

Sigur că, față de însemnările sumare ale bătrânului folclorist, cercetătorul Ioan Godea, un nume de prestigiu în etnografia și etnologia românească - fost director general al Muzeului Satului din București (1990-1997), instituție căreia i-a consacrat o densă monografie, *Muzeul Satului (1936-2003)*, București, 2004, cercetător științific la Muzeul Țării Crișurilor, profesor universitar, șef de catedră și conducător de doctorat la Universitatea din Oradea, autor al unor importante studii, precum *Biserici de lemn din România (nord-vestul Transilvaniei)*, 1996 și *Etnologia română contemporană. Lexicon bibliografic ilustrat*, lucrare distinsă cu Premiul „Sim. Fl. Marian” al Academiei Române (2003) - realizează o originală micromonografie de etnologia alimentației.

Credincios formației sale de etnograf și muzeograf, dr. Ioan Godea dă atenția cuvenită uneltelor și instalațiilor folosite în producerea „tăriilor”, de la arhaicul cosor dacic de vie la teascul de stors vinul și de la cazanele de țuică, să le zicem artizanale, de diferite tipuri și dimensiuni la marile distilării industriale ale prezentului. Un capitol special este consacrat recipientelor în care se pregătește materia primă și se păstrează tăria (în primul rând butoaiele de lemn „buți”, „căzi”, „zăcători”), cu toată tehnologia confecționării lor, dar și vaselor din care se beau „tăriile”, de la tradiționala ploscă și ulciorul de lut, de forme și cu funcții precise în viața de zi cu zi și în momentele sărbătorești din viața omului, prezentate cu exactitatea specifică descrierii etnografice, la paharul de sticlă sau ceașca de lut. Aici, autorul este ferm: „Ca la celelalte băuturi, mai ales la vin, paharul din care se bea are o mare importanță. A bea tărie dintr-un pahar de plastic este o blasfemie, o rușine. O băutură tradițională românească nu se bea nici măcar în ceașcă de porțelan sau faianță și nici într-un pahar metalic, căci orice aromă, buchet sau gust s-ar anula. [...] Tăria se poate servi și în ceșcuțe de lut, smălțuite sau nu. Dar, preferabil este a fi servită în pahare simple de cristal. Numai atunci ochiul cunoscătorului sau cel neinițiat al celui care așteaptă contactul olfactiv și gustativ cu licoarea va ști cu adevărat cât de limpede este, care este gustul și buchetul, care este aroma și, mai ales, care este, mai presus de toate, coronița de mireasă a pălincii sau țuicii. O coroniță de culoarea petalei de floarea-soarelui...” (p. 64).

După cum se vede, un mic poem în proză închinat „tăriei”, fie aceasta țuică, vinars, rachiu sau pălincă, ceea ce nu înseamnă neapărat un îndemn la băutură, la desfrâu, ci, dimpotrivă, idee care se întrupează în fiecare dintre paginile cărții, un îndemn la cumpătare, la bună-cuviință, la măsură. Sub acest aspect, dr. Ioan Godea reușește o mică performanță, vorbind cu căldură, chiar cu entuziasm despre „băuturile spirtoase”, despre trecutul, prezentul și viitorul lor, despre „beneficia et maleficia” lor în medicină, în stările depresive, în crearea bunei dispoziții și în stimularea minții celor care le consumă cu o condiție asupra căreia se insistă cu ostentație - *moderația*. Fără să se erijeze într-un moralist scorțos și respingător, autorul dă sfaturi pline de noimă celor care au urechi de ascultat și ochi de văzut: „Tăria are o taină ascunsă. Cine vrea să-i desfacă lăcățile nu poate fi decât un spirit ales; [dar] prin exagerare și necumpătare poate distruge ca un narcotic; [de aceea] nu aștepta ca

tăria să pună stăpânire pe tine...; [pentru că atunci] când hăturile poftelor nu sunt bine ținute, apucăturile demonice te pot duce la iad”.

Cartea *Din etnologia cumpătării. Palinca, țuca și vinarsul la români* de Ioan Godea nu este doar un scurt tratat de etnologie a alimentației, cum am spus de la început, ci și o adevărată carte de învățătură cu un subiect insolit.

Universitarul craiovean Nicolae Panea a devenit, prin cărțile publicate în ultimii zece ani - *Antropologie a tradițiilor* (1995), *Folclorul românilor din Timocul bulgăresc* (1996) și *Cartea românească a morții. O hermeneutică a textului ritual funerar*, CJCP Mehedinți, 1998 (acestea două scrise în colaborare cu Mihai Fifor), *Antropologie culturală și socială* (2000), *Zei de asfalt. Antropologia urbanului* (2001), *Gramatica funerarului* (2003) - o voce distinctă, bine timbrată, originală a etnologiei românești actuale.

Remarcabilă este, vădind existența unui program de cercetare coerent, revenirea la una dintre temele majore ale antropologiei - moartea, care stă în centrul studiilor din 1998 și 2000, dar căreia i se acordă spațiul cuvenit și în studiul de antropologie urbană *Zei de asfalt*. Aici etnologul supune unei analize lucide fenomenul morții și al înmormântării în mediul urban, prin comparație cu ceea ce se întâmplă și se întâmplă, încă, în mediul rural.

În recentul său studiu, *Pâinea, vinul și sarea. Ospitalitate și moarte*, Nicolae Panea face o subtilă conexiune între cele trei simboluri esențiale ale codului alimentar românesc (pâinea, vinul, sarea) și o trăsătură caracterologică atribuită deseori românilor - ospitalitatea - pusă, neașteptat, în corelație cu moartea. Ca de obicei, discursul etnologic al universitarului din Bănie surprinde cititorul, iar cele două pagini așezate la sfârșitul textului „în loc de concluzii” pot să-l deconcerteze pe lectorul mai puțin avizat. În locul discursului „drept”, ca să nu zicem plat, despre originea pâinii și a vinului, despre producerea și însemnătatea lor în cotidian și în sărbătoresc, despre importanța sării în viața omului și a animalelor, despre exploatarea și drumurile ei (teme fundamentale, în etnografie), cititorul este făcut părtaș la o autoscopiere a etnologului, o problematizare a poziției sale în lume în general și în lumea științifică în particular. „M-am întrebat adesea - se confesează autorul la sfârșitul demersului său - cum poate fi decantată imaginea Celuilalt de toate aceste precipitate culturale, ce schimbare retorică trebuie produsă, în jurul cărui principiu sau noțiuni trebuie construită noua retorică”. Iar noțiunea la care se oprește acum este aceea de ospitalitate: „Această

carte nu poate fi citită ca un tratat, ci ca o culegere de întrebări despre cum poate fi înțeleasă ospitalitatea din punct de vedere etnologic”. Și aici, încă o precizare: etnologia pe care o practică Nicolae Panea se situează la intersecția cu studiul mentalităților, documentul supus interpretării fiind unul etnografic, privind căsătoria, colindatul, ospățul nupțial, moartea și texte orale centrate pe acestea (unele comentate de autor și în alte contexte, precum baladele *Marcu Viteazul* și *Meșterul Manole*) pe de o parte, și unul scriptural, decupat din cronică, cărți de învățătură, literatură de colportaj, ceea ce demonstrează unitatea culturii românești, de-a lungul secolelor.

Gândite separat, independent total una de cealaltă, studiile lui Ioan Godea, *Din etnologia cumpătării. Palinca, țuca și vinarsul la români*, și Nicolae Panea, *Pâinea, vinul și sarea. Ospitalitate și moarte*, se întâlnesc prin obiectul lor comun de cercetare - alimentația tradițională românească și adaugă pagini notabile literaturii noastre de specialitate.

(„Sud”. Revistă lunară de cultură editată de Fundația „Dimitrie Bolintineanu”. Bolintin Vale - Giurgiu - București, anul 9, nr. 5 (82), mai 2006, p. 12; vezi și *Mâncarea și băutura. Perspective etnologice*, „Răstimp”. Revistă de cultură și tradiție populară a Centrului Cultural Mehedinți, anul IX, nr. 1 (35), 2006, p. 10-12)

Festivalurile japoneze, dincolo de pitoresc

În ciuda expansiunii extraordinare a produselor japoneze pe piața Europeană, inclusiv în România, de la automobilele Honda sau Toyota și televizoarele Sanyo sau Hitachi până la aparatele și filmele foto Fuji ori Konika, Japonia profundă, „Țara Soarelui Răsare”, continuă să fie încă puțin cunoscută la noi. Enigmatică și ascunsă, închisă în tradiția ei multiseculară, contrastând violent cu trepidăția vieții moderne a marilor orașe și cu tehnologiile de vârf promovate de industriile japoneze, greu penetrabilă ochiului din afară, cultura

niponă rămâne o țintă atractivă pentru oricine vrea să cunoască teritorii noi, spații culturale diferite de acela în care s-a format și în care trăiește. Sunt, desigur, nivele diferite de cunoaștere a unei culturi, de la cel grăbit turistic, străbătând țara sau zona în goana autocarului și bifând ca vizitate locurile însemnate în marile ghiduri de călătorie, până la excursia de studii, temeinic pregătită și desfășurată cu scopuri precise, pe un traseu euristic, la capătul căruia încântarea, bucuria, emoția se îmbină cu satisfacția împlinirii cunoașterii științifice a locurilor, a oamenilor, a trecutului și prezentului lor. O astfel de incursiune propune Angela Hondru în cartea-album *Festivalurile japoneze* apărută nu de mult la editura T.C. Sen Sibiu-Constanța.

Unul dintre cei mai buni niponologi români la ora actuală, dacă nu chiar cel mai bun, Angela Hondru însumează, în cele 130 de pagini bogat ilustrate ale cărții sale, calitățile *profesorului* de limba și cultura japoneză (a publicat până acum un *Curs de limba japoneză*, 2 vol., 1991-1992; *III dialoguri situaționale*, 1991; *Ghid de literatură japoneză*, vol. I, 1999), ale *traducătorului* și promotorului literaturii japoneze în România (a tradus, din 1985 până acum, nu mai puțin de șapte cărți direct din japoneză, între care opere literare majore, aparținând unor mari personalități ale literaturii nipone clasice și contemporane, precum Yukio Mishima, Soseki Natsume sau Abe Kobo) și ale *etnologului*, ale *omului de știință* (a obținut anii trecuți titlul de doctor în filologie cu o teză remarcabilă, prin ineditul temei și originalitatea tratării, despre obiceiurile vieții de familie, nunta și înmormântarea, în tradiția și literatura română și japoneză).

Angela Hondru nu s-a dus în Japonia ca un turist oarecare, cu aparatul de fotografiat atârnat de gât și cu ghidul turistic în mână, ci ca un om de știință, bine informat asupra specificului culturii japoneze, în ale cărei subtilități pătrunsese de mult, așa cum rezultă și din *Mituri și legende japoneze*, carte apărută cu doi ani în urmă. Subtitlul la *Festivalurile japoneze* este „În spiritul tradiției” și această mențiune indică exact perspectiva din care cercetătoarea română a privit, a înregistrat și a comentat splendidele sărbători japoneze pe care le-a văzut și la care a participat direct ca bursier al Japan Foundation. Cu precizie, exactitate a detaliului, claritate, dar și cu multă căldură, fără a se lăsa, totuși, pradă euforiei pe care asemenea manifestări o pot provoca celui din afară, sunt descrise, comentate, interpretate zeci și zeci de festivaluri japoneze închinete

sălașelor zeilor, marilor momente ale calendarului natural și din viața omului (Anul Nou și Anul Nou Mic, Ritualuri agrare, Cultul morților), sărbătorilor estivale urbane, festivităților fastuoase către care au evoluat unele ceremonii străvechi, în timpurile moderne. Iar imaginile fotografice, de o calitate excepțională (cele mai multe realizate de Angela Hondru însăși) sunt, pe rând, ilustrații concretizări ale comentariului prin cuvânt sau punct de plecare pentru astfel de glose substanțiale și explicative.

Cititorul cărții este condus cu tact și pricepere prin mulțimea festivalurilor care traversează Japonia de la un cap la altul, pe toată durata anului, după un calendar riguros, în care tradiția populară, poate în alt sens decât acela în care se vorbește despre aceasta la români, se îmbină armonios cu tradițiile religioase ale șintoismului și budismului. Locul de desfășurare a fiecărui festival este, de regulă, *templul*, iar „scenariul ritual” incumbă practicieni sacri, preoți și preotese ale templului, dansuri și jocuri dramatice, măști și care alegorice, servicii divine și procesiuni, luminații și ofrande, totul venind din timpuri imemorabile și fiind executat în respectul tradiției, impunând misterul și venerația. Oprindu-se asupra dansului *Awa-odori*, practicat în cadrul unui ceremonial din cultul morților, cercetătoarea notează că acesta, „ca orice sărbătoare populară japoneză, își aduce omagiul sufletelor strămoșilor și zeităților care pătrund în mijlocul comunității sub o formă sau alta, fuzionând cu membrii ei. Tocmai aceste zeități sau spirite stau la baza structurii festivalurilor, căci fără prezența lor, de altfel invizibilă, nu s-ar explica rațiunea de a fi a unor asemenea sărbători. Este momentul în care japonezii intră pe tărâmul sacrului, iar *divinul* devine *vizibil*, reînviindu-se astfel o ordine stabilită *in illo tempore*. Prin festivaluri, japonezii care țin la tradiție încearcă să controleze mediul ambiant, urmărind menținerea unei anumite ordini a lucrurilor pe care ei o consideră importantă pentru viața lor și a comunității. Festivalurile au menirea de a crea o sinteză între lumea exterioară și cea interioară, între formele imanente și transcendente. Ele au o dimensiune ce nu trebuie câtuși de puțin neglijată, precum și funcția de restituire a valorilor morale ale vechii civilizații. Prin atenția pe care le-o acordă, japonezul continuă să trăiască în ritmurile cosmosului, conformându-se unei ordini divine”.

Festivalurile japoneze este o carte-album, frumos și bogat ilustrată, în culori vii, strălucitoare, dar care se ferește, totuși, de a înfățișa românilor o „Japonie pitorească”, îndepărtată și impene-

trabilă, tentând, și izbutind cu brio, să-l facă pe cititor să cunoască, în părtășie cu autorul, un segment semnificativ al marii culturi din „Țara de la Soare Răsare”.

(„Adevărul literar și artistic” nr. 591, 30 octombrie 2001, p. 4)

„Șotron” și „Țurca” în Parcul Yoyogi din Tokyo

În lumea de astăzi, atât de agitată și de preocupată de viitorul imediat, cu atacuri teroriste și acțiuni antiteroriste, cu puhoiae de oameni în exod, cu catastrofe naturale sau tehnice care se țin lanț, e destul de neașteptat, dar cu atât mai reconfortant să constăți că se găsește loc și pentru reuniuni științifice internaționale în care se pun în discuție probleme poate nu atât de presante ca acelea ale războiului și păcii, ale crizei economice și ale corupției, dar la fel de importante pentru perspectiva viețuirii omului pe planeta Pământ. O astfel de reuniune științifică a avut loc la începutul lunii noiembrie la Tokyo, în organizarea Asociației Japoneze de Prietenie pentru Tineret (Japan Youth Friendship Association), cumulând, de fapt, două manifestări: al treilea Festival Internațional al Jocurilor Tradiționale în aer liber și a cincea Conferință Internațională despre Jocurile Tradiționale în aer liber (Traditional Field Play and Games). Este vorba, să precizăm, despre jocurile de copii, iar conceptul operațional de bază, elaborat și pus în circulație de Dr. **Morita Yuzo**, directorul Asociației organizatoare a manifestării, este acela de „field culture”, cultura „câmpului” sau a „terenului”, nu neapărat de joacă, situat între casă, spațiul domestic, familial, și pădure, spațiul sălbăticiei, o cultură a jocului/jocurilor celor mici, de veche tradiție, transmisă, cum se zice, din generație în generație, parte integrantă a culturii umanității și a fiecărei culturi etnice în parte.

Întrebarea pe care și-o pune învățatul nipon privește felul cum această cultură poate fi folosită în actul educațional astăzi, în

societățile moderne înalt tehnologice. El nu militează pentru întoarcerea la tradiție de dragul tradiției, ci pentru fondarea unui nou concept educațional - „field-culture education” sau „experience-based education” - prin care înțelepciunea omenirii să poată fi transmisă noii generații, aflate - crede susținătorul noii orientări - într-un accentuat proces de alienare față de tradiția părinților și bunicilor lor, în condițiile societății superindustrializate, supertehnologice de astăzi.

Partea strict științifică a manifestării a fost deschisă de **Morita Yuzo**, care a prezentat pe larg aceste concepte, făcute cunoscute lumii științifice internaționale prin numeroase cărți, studii și articole. Cei șapte referenți oficiali ai conferinței, câte unu din Japonia (**Yamamoto Kiyohiro**), Iran (**Soraya Ghezelayagh**), Elveția (**Danielle Cottier**), Finlanda (**Hannu Sinisalo**), Nigeria (**Ndukaeze Nwabueze**), România (**Nicolae Constantinescu**) și Guatemala (**Fabiana Flores De Saenz**) au prezentat, în prima secțiune a conferinței, scurte rapoarte despre jocurile de copii tradiționale din țările lor.

În sesiunea imediat următoare, moderată de **Hioki Mitsuhisa**, reprezentant al Ministerului Educației din Japonia, participanții niponi și străini (celor șase referenți oficiali străini li s-au adăugat alți șase *observatori* din China, India, Indonezia, Marea Britanie, Polonia, Thailanda) au dezbătut situația actuală a jocurilor tradiționale în spațiile culturale respective, pentru ca în al treilea segment al reuniunii științifice să se ia în discuție viitorul acestora în societatea contemporană.

Sigur că aici, ca și în alte puncte ale discuției, au apărut dezacorduri, căci, spre exemplu, grija gazdelor japoneze era legată de faptul că jocurile video, electronice și pe calculator rețin tot mai mult pe copii și pe tineri în fața micilor ecrane, în condițiile în care fiecare tânăr japonez este în posesia unui PC, în timp ce în România abia dacă putem spera să avem un calculator în fiecare unitate școlară, iar pentru alte țări (Nigeria, Guatemala) situația este încă mai puțin bună. Dar, deși condițiile materiale sunt evident foarte diferite, problema raporturilor dintre cultura tradițională și cultura tehnologică, pe de o parte, și aspectul practic al folosirii înțelepciunii trecutului în educarea tinerilor din zilele noastre, pe de altă parte, au multe lucruri în comun.

Fișec, totodată, similitudini, ca să nu zic chiar suprapuneri între repertoriile jocurilor de copii din arii culturale mai apropiate sau mai depărtate unele de altele au putut fi lesne constatate atât în

prezentările raportorilor oficiali, cât și în exemplificările practice din cadrul Festivalului Jocurilor Tradiționale, desfășurat cu o zi înaintea conferinței propriu-zise, pe terenul de sport din Parcul Yoyogi din Tokyo. Astfel, tema centrală a prezentării profesorului japonez Yamamoto Kiyohiro a constituit-o un joc practicat în mediul urban, de copii de 12-14 ani, și cunoscut la noi sub numele de „Frunza”. Aproape ieșit din uz în București, unde l-am reconstituit cu ajutorul studentelor mele, care îl practicaseră cu 10-12 ani în urmă, el a fost „transferat” în mediul rural, unde l-am și surprins pe peliculă, chiar în vara acestui an, pe șoseaua dintr-o localitate aflată la vreo 30 de kilometri nord-est de Capitală. Este posibil, așa cum sugera unul dintre „informatorii” mei, ca sursa jocului să se afle în unul dintre jocurile pe calculator de acum 10-15 ani, dintr-o „generație” mai veche, deci, ceea ce adaugă o nouă temă de meditație pentru etnologi - aceea a „folclorizării”, a intrării în „tradiție” a unor produse ale ciber- sau infoculturii.

Se înțelege că fiecare participant a încercat să selecteze, atât pentru expunere, cât și pentru demonstrațiile practice manifestări ludice cât mai specifice, semnificative pentru cultura pe care o reprezenta. S-a dovedit însă, de multe ori, că jocurile și folclorul copiilor au foarte multe lucruri în comun, această secțiune a culturii umanității oferind poate cele mai multe mostre de modele universale, cunoscute ca atare în cele mai diverse culturi. „Șotronul”, de exemplu, a fost prezentat și performat de participanții din Finlanda, Marea Britanie, Nigeria, Guatemala, cu mici deosebiri, privind forma figurii înscrise pe pământ (rectangulară, în formă de cruce, de melc etc.) și regulile de joc, deși funcția și finalitatea acestuia erau și sunt aceleași. Chiar și „țurcă” („drichea”, „glincea”, „glința”), socotită, în literatura de specialitate românească, datorită numărului imens de atestări, pe tot cuprinsul țării, ca fiind jocul specific, național al românilor, s-a dovedit a fi cunoscută nu numai în Polonia (vecinul meu de spațiu de demonstrație, prof. Jerzy Wasilewski, de la Universitatea din Varșovia, a improvizat cele două bețe necesare jocului și a prezentat o versiune simplificată a acestuia), dar și în Thailanda, dl. Chuchchai Gomaratur, de la Universitatea Chulalongkorn din Bangkok, făcându-mi o descriere exactă a unui joc asemănător din țara sa.

Discuțiile și demonstrațiile practice au continuat, pentru alte două zile, la Centrul Național pentru Copii de la Takatou, instituție creată și condusă de același prof. Morita Yuzo. Într-un cadru natural

splendid, pe un platou la peste 1200 m altitudine, serii de câte 500 de copii din prefectura Nagano, dar și din alte regiuni ale Japoniei, vin în timpul anului școlar și participă la un program special de instruire care îi pune într-o relație directă cu natura și cu modul de viață tradițional. Când am ajuns în Centru, era în toi competiția pentru ridicarea, din bârne, a unor adăposturi (căsuțe) în stil tradițional, sătesc. Te poți întreba, desigur, la ce bun tot acest program, într-o țară în care tehnologia de vârf a atins cote incredibile, în toate sectoarele vieții, de la construcții și transporturi la inventarul casnic și de birou, și unde copiii de azi, adulții de mâine nu-și vor construi singuri colibe în pădure, nici nu vor usca peștele la soare, și nici nu vor sacrifica găinile crescute în cotețe ridicate de ei înșiși, într-un luminiș dintr-o pădurice, cum ni s-a arătat într-un film documentar despre o tabără de vară la marginea mării.

Și totuși, efectul educativ al acestor acțiuni nu poate fi tăgăduit. Respectul față de natură, ocrotirea acesteia pentru ca ea să-l ocrotească pe om sunt norme de viață în Japonia. La Tokyo, unde vârstnicii și suferinzii poartă măști pentru a mai reduce efectele poluării, am văzut nenumărați copaci *bandajați* ca niște răniți în războaie, ne-au fost arătați, în parcuri și în pădure, arbori și plante cu „cărți de identitate” complete, am văzut firicele de apă în calea cărora „bolovani dintr-o grămadă/japonezul pune-n cale”, cum zicea Macedonski, am constatat că nimeni n-ar aprinde o țigară în afara perimetrelor unde fumatul este permis. Dacă nu am ști toate acestea ar fi, poate, greu, imposibil de crezut faptul că pe stadionul din parcul Yoyogi din Tokyo, unde s-au desfășurat demonstrațiile practice, în prezența și cu participarea a mii, literalmente mii de copii și tineri, nu s-a mișcat un singur fir de iarbă, spațiile de joacă fiind marcate cu... bandă adezivă, pe care fiecare performer a strâns-o grijuliu la sfârșitul manifestării! Se-nțelege că nu am putut practica mica groapă pentru a juca țurca așa cum o joacă băieții, ci i-am învățat pe vizitatorii japonezi varianta pentru fete, drichea în cerc.

Cele cinci zile ale conferinței s-au desfășurat după un program strict, rigid chiar, în care fotografiilor oficiale, de grup i-au fost rezervate fix 8 (opt) minute, iar după activitatea în aer liber, marcată, e adevărat, de o ploaie rece de toamnă, participanții au fost conduși de ghizii lor, conform programului, la... duș! Cu toată atenția arătată de gazde fiecărui detaliu, unele mici imperfecțiuni n-au putut fi, totuși, evitate. Dacă scrierea numelor oaspeților și transpunerea lor în grafia japoneză a fost, pentru toți, mai degrabă un prilej de

amuzament, nefericita confuzie „Bucharest” - „Budapest” din prezentarea reprezentantului României a creat un explicabil disconfort. La fel, decorarea cortului țării noastre cu drapelul Republicii Socialiste România, inclusiv stema cu „munții, schela de țitei” și „steluța cea de sus” n-a fost de natură să mă bucure prea mult. E drept că, în acest sens, Ambasada României la Tokyo, anunțată din timp și invitată să ia parte la manifestare, ar fi putut face mai mult decât să-și scuze absența motivând lipsa de personal.

Programul strâns, la minut, a lăsat prea puțin timp pentru a-l cunoaște pe japonezul de rând la el acasă, dar contactele cu gazdele noastre și cu ceilalți oaspeți, discuțiile informale din scurtul timp liber avut la dispoziție au creat un cadru suficient de larg pentru înțelegerea unei dimensiuni a lumii în care trăim. Una dintre multele învățături ce pot fi trase din complexa manifestare de la Tokyo și care a fost formulată, ca atare, în mai multe împrejurări, este să nu ignorăm experiența trecutului, să ținem seama de înțelepciunea acumulată și transmisă în timp, până la noi și, în măsura posibilităților și abilităților noastre, să o folosim în procesul educării și formării noilor generații.

(„Adevărul literar și artistic”, nr. 597, 11 decembrie 2001, p. 6)

Etnoiatria în actualitate

Etnoiatria (din gr. *ethnos*=popor și *iatros*=vindecare, tămăduire) cuprinde cunoștințele și practicile medicale empirice, arhaice, tradiționale, preștiințifice ale popoarelor și populațiilor primitive sau „etnografice”, din timpurile cele mai îndepărtate, ca și din vremurile moderne. Considerată ca disciplină științifică, etnoiatria are ca obiect de studiu medicina sau terapeutica populară, cu ansamblul nesfârșit al diagnosticelor și remediilor izvorâte din experiența practică a omului natural. Căci încă de la începutul existenței sale omul s-a confruntat cu

suferința, cu boala și cu moartea, fenomene naturale atât de firești și, în același timp, atât de neînțelese, cărora a încercat să le găsească explicații, să le identifice cauzele, pe care a tentat să le domine sau măcar să le „îmblânzească”, să le „domesticească”, să le facă inteligibile și astfel suportabile. A rezultat un imens corpus de cunoștințe practice, dobândite pe cale empirică, despre calitățile curative ale plantelor, semințelor, rădăcinilor, ale substanțelor organice și anorganice aflate la îndemână, în mediul înconjurător cunoscut și familiar tuturor, o largă paletă de credințe fondate pe relațiile omului cu divinitățile cerului și ale pământului, cu forțele văzute și nevăzute, tangibile și intangibile, bune sau rele, benefice sau malefice, și un șir nesfârșit de tehnici, de acte magico-rituale cu scop terapeutic alcătuind, toate, ampla secvență a *medicinii populare*, a *medicinii tradiționale*, când hulită și așezată sub eticheta defăimătoare de „leacuri băbești”, când reabilitată și scoasă în față ca alternativă la medicina alopată, „științifică”, mai ales în cazul unor boli cu etiologie obscură (precum *deochiul*, de exemplu, sau *luatul din căluș*) și cărora medicii în halate albe din spitale nu le putuseră găsi remediu.

Dacă pentru omul societăților vechi, arhaice și tradiționale toate acestea făceau parte din bagajul lui cultural, aparțineau modului său de viață, existau pentru că existau și nu presupuneau niciun efort de înțelegere și de interpretare, odată cu separarea culturilor, cu diferențierea din ce în ce mai marcată dintre cultura populară, a păturilor de jos, a neștiutorilor de carte și aceea a claselor suprapuse, a celor avuți și învățați, a clerului și a curții, a școlilor și a academiilor, cunoștințele medicale ale celor dintâi au început să facă obiectul studiului pentru ceilalți, pentru cei școliți, aparținând culturii „savante”, „înalte”, „academice”. *Etnoiatroia* s-a constituit astfel într-o ramură a etnologiei sau a antropologiei, circumscriindu-și un domeniu ferm constituit, și elaborându-și metode proprii de cercetare sau împrumutând ori adaptând metode și instrumente de lucru din alte discipline înrudite sau conexe. Nu este astfel de mirare faptul că *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc, vol. I (1800-1892)* înregistrează în secțiunea „Știință populară” a) Medicină populară, cu subdiviziunile á) Medicină empirică și â) Medicină magică, nu mai puțin de 223 de articole (de la nr. 1862 la nr. 2085) între care o disertație academică a lui A. Constantinus Vernav, *Rudimentum*

Phisiographiae Moldaviae. Disertatio inauguralis medica... submittit... Budae, Typis Regiae Universitatis Hungaricae, 1836, cu un capitol despre medicina populară moldovenească (*Medicina populares Moldavorum*, p. 57-62), câteva manuale de medicină populară (v. de ex. nr. 1873, Th. Codrescu, *Doctorul sătenilor. Cuprindând recete de mai multe bóle...*, Iași, Tip. Buciumul Român, 1974 sau nr. 1884, Dr. I. C. Drăgescu, *Igiena și medicina populară*, Ed. II-a, Constanța, 1888), articole despre boli și remedii la oameni și la animale etc.

Volumul al II-lea al *Bibliografiei* (1892-1904), în aceeași rubricăție, consemnează un număr sporit de intrări (326), de la nr. 2586 la nr. 2912, între care o teză de doctorat a lui Victor Crășescu, *Contribuțiuni la studiul pediatriei populare, credințe și obiceiuri relative la pediatrie, la locuitorii din Dobrogea*. Teză de doctorat în medicină și chirurgie [la Facultatea de Medicină din București], 1985, articole de combatere a practicilor empirice semnate de G. Coșbuc, rețete și practici medicale sătești etc.

Interesul pentru acest sector al culturii populare se păstrează și în timpurile moderne, cu un recul evident în deceniile „democrației populare” și comunismului când tradiția, credința creștină și credințele populare deveniseră o țintă explicită a propagandei de partid și de stat, încât dacă în *Bibliografia folclorului românesc pe anii 1944-1950* continuă să figureze rubricile XI. „Mitologie. Folclor religios” și XII. „Medicină populară. Descânțece”, începând cu 1957 apare o specificare clară: 2. „Obiceiuri și credințe. Descrieri și texte rituale. Lupta contra superstițiilor” (subl. mea - N.C.), care se păstrează neclintit până în 1969, ultimul an bibliografiat deocamdată¹.

După Decembrie 1989, se-ntoarce roata, se ridică obrocul sub care anumite sectoare ale culturii populare fuseseră ținute decenii în șir; ca o dovadă concludentă, cred, în acest sens, să amintim că lucrarea celebră și întemeietoare al lui Artur Gorovei, *Descânțecile românilor*, 1931, a putut fi retipărită, înainte de 1989, numai disimulată sub un titlu neutru, *Literatură populară*, vol. II. Ediție îngrijită, introducere, note, comentarii, bibliografie și glosar de Iordan Datcu, Editura Minerva, 1985. În contextul deschiderii ideologice despre care aminteam, și medicina

¹ Vezi *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc 1965-1969*, Ediție îngrijită de I. Oprișan, Editura Saeculum I.O., București, 2005.

populară, medicina magică, descântecul și descântatul mai ales revin în forță, făcând obiectul unui mare număr de lucrări ieșite la suprafață ca aburul dintr-un vas ținut prea mult timp acoperit pe foc. Se conturează chiar, prin studiile semnate de Camelia Burghel (Descânțete. Descânțete populare din Sălaj, 1999; În numele magiei terapeutice, 2000; Cămașa ciumei. Note pentru o antropologie a sănătății, 2003; Studii de antropologie a sănătății, 2004), de Nicoleta Coatu (Eros, magie, speranță, 2004), de Antoaneta Olteanu (Ipostaze ale maleficului în medicina magică, 1997) ș.a. o direcție fermă în cercetarea etnologică românească actuală având drept obiect stările de dezechilibru trăite de om sub influența unor factori perturbatori, agenți malefici, cel mai adesea, care îi pun în pericol bunăstarea fizică și morală.

Liniile directe ale acestei orientări au fost trasate de noile studii menționate mai sus, în special de acelea ale Cameliei Burghel, autoarea unei teze de doctorat, la Cluj, publicată ulterior². Studiul Cameliei Burghel nu poate fi detașat de contextul istorico-social și cultural când a fost scris - sfârșitul anilor '90 ai secolului recent încheiat care a arătat, la noi mai ales, un interes deosebit problemelor magicului, religiosului, riturilor de vindecare și poeziei de incantație care le însoțește, teme interzise sau în orice caz marginalizate din rațiuni ideologice în anii comunismului. Se cuvine menționat, mai întâi, și aceasta este chiar ordinea de prioritate propusă de autoare, efortul susținut făcut în prima secțiune a cărții de a defini obiectul de studiu și cadrul disciplinar al cercetării: „Antropologia sănătății: o provocare epistemică și o consecință a realității de teren”. Alegerea între „antropologia medicală”, „antropologia bolii” sau „antropologia sănătății” nu reprezintă o simplă opțiune terminologică, ci o situație epistemologică, argumentele aduse în sprijinul celei de-a treia formulări fiind pertinente și convingătoare, deși în lumea științifică și primul și al doilea se bucură de o egală apreciere. Aduc ca argument în favoarea primei formulări, existența unei Societăți Internaționale de Antropologie Medicală și a unei publicații de profil, „AM”. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica, în care sunt publicate studii de profil și consemnate lucrările de licență și de doctorat, nu puține, susținute în Italia cu teme de antropologie

² Burghel, Camelia, *Studii de antropologie a sănătății. Note pentru legitimarea magică, religioasă și medicală a actului terapeutic*, Editura Nereamia Napocae, Cluj-Napoca, 2004.

medicală. Pe de altă parte, denumirea de „antropologie a bolii” este susținută de autoritatea unui Marc Augé³ despre care se afirmă că „discută colocvial despre antropologia bolii fără a o defini, însă, nici el, cu precizie”. Camelia Burghel optează pentru „antropologia sănătății” și își susține alegerea cu argumente convingătoare, considerând că starea de boală nici nu poate fi conturată, de altfel, decât prin raportarea la starea de sănătate. Sunt preluate și prelucrate într-o manieră originală, personală, sugestii referitoare la antropologia corpului (David Le Breton), la antropologia sănătății, împărtășind contribuții ale cuplului Augé - Hertzlich, la antropologia medicală - și aici autoarea temperează dispersia ideologică, trasând o cale de mijloc între opțiunile teoretice ale școlii americane (antropologie medicală) și ale școlii franceze (antropologie a sănătății - antropologie a bolii) -, la care se adaugă solida contribuție a folcloristicii românești privind magia, descântecul, și a etnologiei europene privind vrăjitoria, precum și, nu în cele din urmă, o sociologie a receptării și a manipulării. Un asemenea obiect de studiu, situat la intersecția mai multor zone ale vieții omului, impune metode de investigație specifice, de la cercetarea istorică la cea medicală propriu-zisă, de la studiul mentalităților la descrierea etnografică, de la interpretarea textului literar folcloric la incursiunea în strategiile luptei contra bolilor transmisibile din zilele noastre.

Paralel cu acest demers epistemologic, în ultimul deceniu și jumătate reține atenția amplul proces de *recuperare* a unor scrieri ale trecutului, lăsate în uitare, pe diferite considerente, dar ilustrative pentru zona atât de vastă și de atrăgătoare a etnoiatriei, a medicinei, populare, a antropologiei sănătății.

Preocupările pentru acest sector al culturii populare sunt, evident, foarte vechi, începând cu cercetarea lui Dim. P. Lupașcu, *Medicina babelor*, 1890, continuând cu Gr. Grigoriu-Rigo, *Medicina poporului*, 1907, cu Tudor Pamfile, *Boli și leacuri, după datinile și credințele poporului român, la oameni, vite și păseri*, Academia Română. Colecția „Din viața poporului român”, 1911, aceasta din urmă, întregită cu textul manuscris al volumului al II-lea, fiind publicată de editorul Petre Florea, Editura Saeculum I.O.,

³ Vezi Augé, Marc; Herzlich, Claudine, *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, 1994. Vezi Augé, Marc; Herzlich, Claudine, *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, 1994.

1999. În scurta lui viață, Tudor Pamfile a scris și a publicat mult, de aceea, adesea, cărțile lui sunt citate fără a fi și citite cum se cuvine. Etnograful autodidact de la Țepu a avut intuiții remarcabile, dar nu a apucat (a murit la 38 de ani) să construiască un sistem de interpretare etnologică a materialului pe care l-a adunat cu o fervoare și hărnicie extarordinare. „Introducerea” la vol. I din *Boli și leacuri la oameni, vite și păsări* (1911) abundă în naivități („doftorul” este pus de stat „ca să oprească moartea spre a nu scădea birurile prin rărirea oamenilor”, p. 19 în ediția din 1999), dar și în observații de bun-simț în ceea ce privește valoarea curativă a practicilor medicale tradiționale, căci, zice Tudor Pamfile, „veacurile cu niciun chip (subl. aut.) nu puteau consfinți ceva spre paguba omului” ori cu privire la deontologia culegerii și publicării documentelor de medicină empirică: „Lupta împotriva eresurilor cuprinse în medicina populară trebuie purtată cu multă chibzuință, căci o greșeală de aceasta - am putea-o numi pedagogică - înrăurește asupra întregii dispozițiuni de cultură a poporului” (*op. cit.*, p. 20).

Studiul lui I.-Aurel Candrea, *Folclor medical român comparat. Privire generală. Medicina magică* (1944), a fost retipărit, cu un studiu introductiv de Lucia Berdan, la Editura Polirom, 1999, după 55 de ani de la întâia editare. Secțiunile sale („Corpul omului. Anatomie și fiziologie”, „Originea bolilor”, „Terminologia bolilor”, „Vindecarea bolilor”, „Originea leacurilor” etc.) ne îndreptătesc să-l socotim un adevărat tratat de medicină populară rezultat din conlucrarea impecabilă a unui mare etnolog cu un lingvist redutabil.

Mai veche încă decât sinteza magistrală a lui Candrea este lucrarea dr. George Bujorean, *Boli, lecuri și plante de leac cunoscute de țărănimea română*, 1936, reeditată sub îngrijirea Antoanetei Olteanu, Editura Paideia, 2001. Cartea era însoțită, la prima apariție, de o scurtă prefață semnată de prof. dr. Valeriu Bologna, părintele etnobotanicii românești, directorul Institutului de Istoria Medicinii și de Folclor Medical, reprodușă și în ediția din 2001, din care reținem: „Dl. dr. George Bujorean a strâns cu o sânguință demnă de admirat toate informațiile privitoare la arsenalul terapeutic al poporului român. Nu s-a mulțumit a despuia aproape tot ce s-a tipărit până acum în direcția aceasta, ci a cules el însuși nenumărate leacuri băbești din toate părțile României întregite. Ceea ce a făcut dl. Bujorean este un fel de inventar general al medicinei populare românești cunoscute până acum. Munca aceasta ne pare deosebit

de utilă și necesară. Cu ajutorul cărții d-lui Bujorean ne putem da seama despre ceea ce s-a strâns până acum și putem să ne facem mai bine socoteala pentru viitor în ce direcție să mai apucăm, pentru ca să putem începe studiul definitiv al etnografiei medicale românești. De aceea cred că această lucrare va deveni o operă fundamentală pentru orice etnograf și medico-istoric român”.

Recuperărilor atât de necesare li se adaugă cercetări actuale, ca acelea ale Cameliei Burghеле, amintite la începutul însemnărilor noastre, dar și altele. Cu totul deosebită este lucrarea semnată de dr. Zoe Apostolache-Stoicescu, *Leacuri cu animale*, Editura Floare Albastră, București, 2003. Zoe Apostolache-Stoicescu este doctor în biologie, cu o *teză despre melci*, și are intense preocupări de etnologie și muzeologie. După cum se poate observa, prepoziția din titlu face diferența. Dacă Tudor Pamfile scria despre „boli și leacuri la oameni, vite și păsări”, Zoe Apostolache scrie despre „leacuri cu animale”, inventariind și comentând modul în care oamenii societății tradiționale au folosit, în disperare de cauză, dar bazându-se pe o experiență dobândită în timp, animale, părți din acestea sau produse ale lor pentru vindecarea anumitor maladii. *Zooterapia* (vs. *fitoterapia*, mai bine cunoscută și luată, în ultimele decenii, foarte în serios, devenită o adevărată industrie, dacă ne gândim la mulțimea decocturilor, tincturilor, ceaiurilor, prafurilor, tabletelor din plante „promovate” pe scară largă în zilele noastre), mai puțin frecvent folosită în timpurile moderne, solicită, nu mai puțin, imaginația noastră pusă în relație cu „gândirea sălbatică” a omului societății tradiționale, cu „logica sensibilului” de care era condus acesta. Până când oamenii de știință ne vor da niște explicații plauzibile, rămâne să continuăm să ne întrebăm de ce ficatul de arici („se punea în rachiu sau vin, iar după câteva ore, băuturile respective se ofereau celui ce trebuia lecuit”), urina de arici (recoltată de la animalul ținut într-o sită, deasupra unui vas, fără a se amesteca și cu excrementele acestuia), liliacul ars („se afuma cu el bolnavul”), laptele de pisică („se puneau câteva picături în cafeaua pe care o bea alcoolicul. Era recomandabil ca acesta să nu știe”) erau remedii eficiente în lupta cu o „maladie” atât de frecventă cum este etilismul (alcoolismul).

Multe dintre temele antropologice/etnologice „clasice” au fost „reciclate” în deceniile din urmă în studii de istoria mentalităților, urmându-se modelele Școlii de la „Annales”, ai cărei reprezentanți

străluciți (Bourdieu, Duby, Le Goff etc.) au deschis noi perspective în investigarea multor constructe culturale ale umanității. Modelului francez (David Le Breton, *La sociologie du corp*, 2000) îi este îndatorat și studiul lui Constantin Bărbulescu, *Imaginarul corpului uman între cultura țărănească și cultura savantă (secolele XIX-XX)*, Editura Paideia, 2005 (Colecția de antropologie 7). Tânărul universitar clujean își bazează comentariile pe marginea unor realități biologice și culturale extrem de „normale”, ținând de „domeniul vizibilului” („Topografia corpului uman” - piciorul, mâna, fața, spatele, gâtul, capul) sau al „invizibilului” (aparatură digestivă, aparatul urinar, respirator, circulator, nervos), de „materii corporale” (carnea și mușchii, oasele și dinții, sângele, pielea, unghiile, părul, sufletul - acesta din urmă văzut în corporalitatea lui, echivalat cu „inimă”, „stomacul”, „respirația” etc., dar și în „spiritualitatea” sa) și de „funcții” („excrețiile”, „menstruația”, „sexualitatea”, „nașterea”) pe o cercetare de teren relativ limitată (două localități rurale din județele Mehedinți - Corlățel și Cluj - Râșca și un oraș - Cluj-Napoca) și, desigur, pe o amplă investigație de bibliotecă. Sunt puse față-n față informații și comentarii ale unor oameni ai secolului XX (cel mai vârstnic informator era născut în 1907, decedat în 1999, cel mai tânăr fiind născut în 1976, urmat de alți doi născuți în 1973, în timp ce grosul interlocutorilor aparțin grupei vârstnicilor, născuți în perioada 1920-1944, categoria cea mai credibilă, când e vorba despre informații de ordin să-i zicem „etnografic”) cu texte științifice (manuale, tratate de medicină, cărți de popularizare) de la sfârșitul secolului al XIX-lea și mai dincoace. Nu era de prisos ca datele personale ale „informatorilor” să fi fost mai complete, să cuprindă și știința de carte, ocupația, deplasările lor, pentru a avea o imagine mai exactă a *background*-ului fiecăruia dintre ei.

Atingând și câteva subiecte considerate „tabu” cu câțiva timp înainte (excrețiile, menstruația, sexualitatea), pendulând mereu între informația orală și cea scripturală, balansând între mentalul popular, țărănesc și discursul științific, cartea lui Constantin Bărbulescu este un bun exercițiu de imagologie, pledând pentru interdisciplinaritate în studiile culturale moderne.

Societatea românească actuală se confruntă cu marile probleme ale sistemului sanitar, de la cazurile greu de trecut cu vederea de mispractică medicală (care au trecut vioi în zona

folclorului urban, al anecdotelor și bancurilor) la insolubila criză a medicamentelor compensate (situație prea gravă pentru a fi tratată cu mijloacele răsului). „Colac peste pupăză”, ca să folosim o expresie populară, s-a abătut asupra noastră și gripa aviara, ale cărei consecințe în plan economic și al stării de sănătate a populației sunt greu de evaluat. Epidemiile, boala, dezechilibrarea stării de sănătate fac obiectul cercetării științifice de specialitate, dar nici medicina tradițională nu s-a dezinteresat vreodată de ele. Etnologii, antropologii, sociologii vor descoperi, în scurt timp, o nouă temă de cercetare. Etnoiatria e în plină actualitate.

(„Sud”, nr. 7-8 (84-85), iulie-august 2006, p. 17 și nr. 9-10 (86-87), septembrie-octombrie 2006, p. 16)

„Rituri ale morților pentru liniștea celor vii”

Studiul *Rituri de protecție în obiceiurile funerare românești*, elaborat de Adina Rădulescu, a fost, la origine, teza sa de doctorat. El se înscrie într-o tendință puternic marcată, în ultimele decenii, de a „revizita” riturile de trecere, cu precădere pe acelea legate de moarte și de înmormântare, cum rezultă, de altfel, din simpla parcurgere a „Bibliografiei” lucrării, judicios întocmită, cuprinzând zeci de titluri, din care o bună parte au apărut în ultimul sfert al secolului al XX-lea, dacă luăm ca reper inițial studiul fundamental al lui Philippe Ariès, *Omul în fața morții* (1977, trad. rom. 1996) și încheiem cu cartea Adelei Toplean, *Pragul și neantul. Încercare de circumscriere a morții*, Editura Polirom, 2006 (între timp este posibil să fi mai apărut și altele).

Din problematica largă a riturilor funebre, este reținută numai o categorie de manifestări rituale (altminteri, cum se va vedea din cuprinsul cărții, destul de bine reprezentată, chiar foarte bogată), anume aceea a *riturilor de protecție*. Pentru a ajunge la acestea,

autoarea parcurge cu atenție ampla literatură etnologică/antropologică despre rit/ritual, lămurind, în primul rând pentru sine, acest concept focal al antropologiei. Că operația nu este gratuită, nici aleatorie rezultă și din faptul că ritul/ritualul revine sistematic în atenția etnologilor, cea mai recentă lucrare în acest sens, cunoscută mie, fiind studiul profesorului Jean Cuisenier, *Panser le rituel*, Collection „Ethnologies”, Presses Universitaires de France, 2006, care, de la altitudinea prestigiului său, nu se sfiește să reia și să repună în discuție teze îndeobște cunoscute și acceptate despre „rădăcinile ritului”, despre funcția acestuia de „a pune ordine”, despre distincția dintre „ritual” și „ceremonial”/„ceremonie”, despre relația dintre „rit” și „mit”, despre „noile ritualuri” (cu privire la un caz special, ceremonialul la moartea unui bolnav de SIDA), despre „narativizarea ritului”, despre omniprezența ritului etc.

Demn de reținut este faptul că, în multe din cazurile discutate, etnologul francez se sprijină pe materialul românesc, de care a luat cunoștință în repetatele sale „excursiuni” etnologice în spațiul carpato-danubiano-pontic, în special pe ritualul de înmormântare, recunoscut a fi mai conservator decât alte structuri ritualice. După ce descrie cu multă exactitate performarea bocetelor la înmormântarea unei rude sau a unui vecin când „întreaga colectivitate locală intră în starea de ceremonial, fiecare dintre membrii săi își schimbă comportamentul și manifestă în grade diverse solidaritatea cu cei apropiați sau propriile sale emoții”, constată că anumite ceremonialuri, în locuri îndepărtate din Carpați („au fond des Carpates”), „se derulează în plânset și lamentări, în bulversarea inimilor și într-o stare emoțională certe”. Mai mult, subliniază enologul francez, „confruntat cu drama morții și a finitudinii condiției umane, fiecare [participant la ceremonia funebră] se întoarce către sine și rămâne paralizat de emoție (*înlemnește*, am putea zice, folosind un neoașism pentru „paralysé par l’émotion”) dacă ceremonia nu oferă formele și formulele de o necesitate vitală pentru a comunica și pentru a împărtăși starea respectivă” (p. 32-33).

Sunt, desigur, impresiile, constatările de la fața locului ale unui etnolog pentru care fiecare nou contact cu terenul îi dă prilejul unei „regândiri” a fenomenului, repunerii faptului concret în ramele teoretice acceptate și remodelarea acestora, în raport cu materialul viu, actual, în continuă mișcare.

Sub acest aspect, al „revizitării” conceptului, Adina Rădulescu face, la rândul său, un lucru foarte bun, reluând în discuție și siste-

matizând principalele teorii privitoare la rit, după care propune o utilă operație de delimitare, în interiorul riturilor funerare, a acelor numite de ea „rituri de protecție”, generate de o „mentalitate protec-tivă”. Probabil cea mai sugestivă definiție a „riturilor de protecție”, așa cum le tratează candidata, se găsește în chiar titlul cărții lui Luis-Vincent Thomas, *Rites de mort. Pour la paix de vivants*, obținerea „păcii”, „liniștei”, confortului celor vii fiind o funcție esențială a ceremonialului funebru din toate timpurile și din toate locurile.

În structura riturilor de protecție sunt identificați trei „actanți” - *protejatul*, *protectorul* și *agentul vătămător*, ipostaziați în funcție de natura lor (uman, non-uman, în cazul *protejatului*, sau ființe mitologice nefaste, ființe umane cu atribute supranaturale, în cazul *vătămătorului*). Dintre aceștia din urmă, autoarea se oprește asupra *strigoiului*, un *topos* predilect al cercetărilor românești de mitologie, dar nu numai al acestora, căruia i se construiește o tipologie rezultată din parcurgerea unui bogat material documentar, din surse clasice (T. Pamfile, G. F. Ceaușanu, N. I. Dumitrașcu, Elena Niculiță-Voronca etc.) și mai recente (răspunsurile la Chestionarele pentru Atlasul Etnografic Român, valorificate în câteva volume de *Sărbători și obiceiuri*, editate de cercetători de la Institutul de Etnografie și Folclor din București, în ultimii ani); desigur, în acest domeniu, de referință rămâne studiul Otiliei Hedeșan, *Șapte eseuri despre strigoi*, Editura Marineasa, Timișoara, 1998, și el, la origine, o teză de doctorat.

Următoarele trei mari capitole ale cărții urmăresc identificarea riturilor și măsurilor de protecție în cele trei secvențe constitutive ale oricărui rit de trecere, după demonstrația lui Arnold Van Gennep din celebrul său studiu *Les Rites de passages* (1909) (*Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Editura Polirom, Iași, 1996) - rituri preliminare, liminare, postliminare, respectiv „rituri de protecție prefunerară”, „protecție funerară”, „protecție postfunerară”. Aici autoarea dă măsura calităților sale de investigator al culturii, identificând, mai întâi, situații concrete, gesturi sau acte destinate prevenirii oricăror efecte negative, pentru mort și pentru cei vii, în cele trei momente inalienabile ale ritului funerar, menționate mai sus. Urmează o operație la fel de laborioasă, aceea a așezării lor într-o schemă clasificatoare atent întocmită, la care s-a ajuns, conform normelor metodologice cunoscute, prin supunerea materialului concret unei analize strânse, atente, obiective.

Riturile de protecție din cadrul obiceiurilor funerare sunt raportate la alte categorii de rituri (de vindecare, de alungare a răului), ceea ce confirmă, odată în plus, caracterul de sistem al culturii în general și al culturii populare (românești) în particular, precum și trecerile care au loc dintr-un domeniu în altul, resemantizările, adaptările acestor elemente microstructurale în cadrul marelui ansamblu al culturii tradiționale.

Lucrarea *Rituri de protecție în obiceiurile funerare românești* este una dintre cele mai articulate, mai dense și mai bine scrise lucrări de specialitate pe care le-am citit în ultima vreme, o contribuție științifică serioasă la cunoașterea și înțelegerea unui sector important al culturii noastre populare.

(Prefață la Adina Rădulescu, *Rituri de protecție în obiceiurile funerare românești*, Editura Saeculum I.O., București, 2008, p. 5-8)

Niculina Chiper, „Reprezentări ale destinului în proza populară românească“

În mod cert, în momentul fixării acestei teme pentru teza sa de doctorat, candidata nu a anticipat, nici pe departe, provocarea pe care o acceptase și căreia, trebuie să spunem de la bun început, i-a făcut față cu deosebit succes. Buna pregătire științifică și o disciplină a studiului remarcabilă, calități dobândite ca studentă și masterandă a Facultății de Litere de la Universitatea din București, dublate de o excepțională putere de muncă, i-au permis candidatei Niculina Chiper să ducă la bun sfârșit o sarcină extrem de grea, în orice caz mult mai dificilă decât lasă să se vadă simpla enunțare a temei respective. Este adevărat că doctoranda însăși și-a complicat oarecum existența, ocolind soluțiile facile și propunându-și obiective superioare, dar, evident, mai greu de atins.

Toată această tensiune intelectuală a elaborării tezei sale se vede destul de clar din cele șapte pagini de „Preliminarii” cu care se deschide lucrarea, dar care au fost scrise după ce aceasta fusese încheiată.

Lucrarea este alcătuită din două mari secțiuni, inegale ca întindere și ca pondere, una cu un mai pronunțat caracter teoretic (mai ales Cap. I „Dimensiuni filosofice ale destinului”, p. 1-38 și Cap. II „Destinul în cercetarea etnologică românească”, p. 39-80), cealaltă, evident mai aplicată, cuprinzând observații amănunțite, grupate judicios, privind „Destinul în proza populară românească” (p. 111-279). Un adaos la prima secțiune conține glose referitoare la „Reflexe ale destinului în literatura română cultă” (p. 81-110); un altul, la a doua secțiune, conturează o „Schiță topografică a «Destinului favorabil»” (p. 280-304), la care se atașează „Analiza unui basm nulestic: *Basmul cu ursitorile*” din colecția lui G. Dem. Teodorescu.

Nu este greu de imaginat că problematica destinului (sortii, norocului, fatalității etc.) l-a preocupat pe om din cele mai vechi timpuri și a constituit o temă de meditație în toate culturile, de la cele mai vechi și mai îndepărtate până la cele moderne și mai apropiate spațial de noi. Candidata restrânge sfera investigațiilor sale pe tema tratamentului destinului, în una dintre accepțiile sale evidențiate la un moment dat, la sfera filosofiei clasice europene, de la vechii greci până la existențialiștii secolului al XX-lea, trecând prin gânditorii creștini, de la Sf. Augustin și Ioan Damaschin la Luther și Calvin. Rezultă un tablou destul de viu al mișcării de idei în lumea europeană, la a cărei diversitate au contribuit și gânditorii români dintre care au fost reținuți C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu (tangential), Lucian Blaga, C. Noica, Gabriel Liiceanu, Andrei Pleșu. În realizarea acestui *digest*, candidata se sprijină pe o bibliografie esențială (v. p. 37-38), citită cu înțelegere și prezentată succint.

Cel de-al doilea capitol, „Destinul în cercetarea etnologică românească”, se apropie mai mult de tema cercetată, de reținut fiind observația după care „deoarece problematica destinului străbate aproape întreaga cercetare etnologică românească, a identifica toate exegezele consacrate, total sau parțial, problemei în discuție ar însemna scrierea unei istorii a folcloristicii românești, fragmentară și foarte puțin utilă” (p. 39). Asupra utilității sau inutilității unei astfel de istorii a folcloristicii ar urma să ne pronunțăm numai după ce aceasta va fi fost scrisă. Din eșantionul oferit de candidată constatăm

că problematica destinului a fost abordată de cercetătorii folcloriști de pe poziții diferite. Lazăr Șăineanu este preocupat de *teme* și *motive* narative generate de concepția populară despre soartă, noroc, fatalitate, după cum marele corpus al *Proverbelor românilor* de Iuliu A. Zanne înscrie zicerile sentențioase pe această temă. Sim. Florea Marian, Tudor Pamfile ca și alți etnografi (El. Niculiță-Voronca, Gh. F. Ciușanu, Artur Gorovei) ating chestiunea din perspectiva credințelor, practicilor rituale sau a medicinei magice, a modalităților de aflare, de influențare sau de ameliorare a sorții, ursitei, norocului, datului etc. O secțiune distinctă este consacrată cercetătorilor care au abordat folclorul din perspectivă filosofică. Cei patru autori reținuți în această secțiune (Ernest Bernea, Ovidiu Papadima, Vasile Băncilă, Romulus Vulcănescu) aparțin, de drept, epocii interbelice, ei putând fi etichetați și drept „tradiționaliști”, cum îi clasează autoarea. Lor li s-ar fi putut adăuga aici (sau în capitolul despre filosofi) studiul lui Liviu Rusu, *Le sens de l'existence dans la poésie populaire roumaine*, Paris, 1935, „reciclat” în vol. *Viziunea lumii în poezia noastră populară. De la resemnare la acțiunea creatoare*, EPL, 1967, după cum în acest sector și-ar fi avut locul scriitori-gânditori precum, de exemplu, Nichifor Crainic sau Mircea Eliade însuși (mă gândesc, între altele, la un articol foarte legat de tema tezei de față, *Destinul culturii românești*, în „Destin”. Revistă de cultură românească, Madrid, caietul nr. 6-7, august 1953).

Un bun capitol din această necesară istorie a folcloristicii românești scrie Niculina Chiper în subcapitolul „Abordări ale destinului în cercetările contemporane”.

Corpul central al lucrării îl constituie cap. al IV-lea din Partea a doua, „Destinul în proza populară românească”, care se dorește a se constitui într-un studiu de „poetică a temelor” (p. 111) având ca suport narațiunile populare, basmul, legenda, snoava, povestirea, legenda contemporană, definite pe scurt în preambulul capitolului.

Întemeindu-se pe o imensă cantitate de material factic - narațiuni populare extrase din zeci de colecții de proză folclorică, de la cele „clasice” ale lui Ispirescu, Fundescu, Pop-Reteganul, Furtună etc. până la cele de dată recentă, începând cu Ovidiu Bârlea, *Antologie de proză populară epică* 3 vol., 1966, și sfârșind cu volumele lui I. Oprișan, *Basme fantastice*, 3 vol., 2003, incluzând culegeri de basme sau povestiri de la românii din afara granițelor actuale ale țării, din Basarabia și Ungaria, precum și narațiuni

contemporane (vezi lista narațiunilor populare comentate în lucrare, p. 316-342) - candidata construiește un model al reprezentărilor destinului (soartei, norocului) în mentalul tradițional românesc.

Acest model urmează, în fapt, traiectul existențial al eroului, de la nașterea lui adesea miraculoasă până la postexistență, mai exact până la întâlnirea omului cu Moartea, trecând prin etapele inexorabile destinului omului - în primul rând căsătoria.

Remarc deosebita capacitate a candidatei de a supune unei analize strânse un material de o extremă diversitate, de a-l sistematiza și de a-l face accesibil cititorului, de a-l comenta din unghiuri diverse, dar nu divergente - mitologic, ritual, simbolic.

Un „model” al acestui model poate fi socotit capitolul despre „Ursitoare” în care se tentează și se izbutește conturarea unei tipologii a narațiunilor despre aceste reprezentări ale destinului în proza populară românească.

Este posibil ca abundența materialului să opacizeze, pe alocuri, discursul, să ascundă într-o măsură observațiile generalizatoare, concluziile de ordin teoretic. Este, pe de altă parte de înțeles, că, dată fiind originalitatea și frumusețea cazurilor particulare întâlnite în fiecare dintre narațiunile selecționate în corpusul de lucru al tezei, a renunța la unele dintre ele ar fi însemnat o trădare a principiului exhaustării pentru care autoarea pare să fi optat. Într-o altă ordine de idei, textele excerptate și comentate în lucrarea de față se pot transforma în excelente antologii tematice, de mare utilitate pentru studioșii domeniului.

Se înțelege că, dată fiind această particularitate a tezei de față, ea nu poate fi practic rezumată. Se poate însă conchide că ne aflăm în fața unei cercetări serioase, originală prin temă și prin modul de tratare, redactată atent, cu grijă pentru detaliu și cu multă dragoste pentru obiectul studiat, ceea ce nu afectează în niciun fel obiectivitatea științifică. Teza *Reprezentări ale destinului în proza populară românească* are toate calitățile pentru a fi admisă ca teză de doctorat și pentru a se acorda autoarei, drd. Niculina Chiper, în urma susținerii orale, titlul de doctor în filologie.

Iunie 2004

(Referat oficial la teza de doctorat prezentată de Niculina Chiper și publicată ulterior sub titlul *Reprezentări ale destinului în folclorul românesc*, Editura Saeculum I.O., Colecția Mythos, București, 2006)

„Fluierul” și „ștergarul” - dincolo de obiectul etnografic

Se face adesea, din rațiuni didactice, o distincție, mai degrabă formală, în interiorul ansamblului bine structurat al culturii populare, între manifestările de ordine „practică” și cele de ordine „ideală”, între cultura populară materială, exprimată în obiecte, lucruri (unelte, instalații, așezări și adăposturi, vestimentație, ustensile casnice din lemn, lut, metal etc.) și cultura populară spirituală sau imaterială” (determinantul apare în documentele UNESCO privind „protejarea patrimoniului imaterial”, „capodoperele patrimoniului oral și imaterial”, proiect de anvergură mondială, despre care, din păcate, dirigitorii culturii de la noi par a nu fi informați sau interesați să se implice în chip mai transparent, prin specialiștii existenți, deși, din respect pentru adevăr trebuie spus că nu de mult Comitetul Național Român UNESCO și Fundația Națională pentru Știință și Arte au organizat o dezbatere pe această temă; în acel cadru am arătat că mi se pare mai adecvat termenul cultură „non-materială” în loc de „imaterială”), manifestată în forme de expresie verbală (legende, basme, urări, orații etc.), verbală și muzicală (balade, doine, colinde, lamentații funebre etc.), muzical-cinetică (dansuri rituale și nerituale, forme de teatru popular, jocuri de copii etc.).

Fără a împinge disocierile mai departe, e limpede, cred, pentru oricine, că atât „fluierul”, cât și „ștergarul” aparțin culturii populare materiale, fiind „obiecte” în cel mai exact înțeles al cuvântului, rezultate ale activității manuale a oamenilor, elaborate ale unor procese de muncă, destinate unor funcții practice, în împrejurări comune, obișnuite, de muncă, sau sărbătorești, festive. Obiecte palpabile, care se adresează în primul rând privirii și pe care ne așteptăm să le întâlnim (le întâlnim) expuse în muzeele etnografice, oricare ar fi acestea, la târgurile meșterilor populari, la expozițiile de profil, în albume de artă. În elaborarea, în producerea lor, creatorii/confecționerii au făcut apel la părți ale corpusului de cunoștințe („a body of knowledge”, în formularea lui Dan Ben-

Amos) dobândite și transmise prin tradiție, ca parte integrantă a culturii populare în ansamblu, privitoare la arbori, esențe de lemn, tehnici de sfredelire, de găurire, de măsurare etc., pe de o parte, și privitoare la fibrele textile vegetale sau animale, la tehnicile de obținere a firului, de țesut, de închindisit, de vopsit etc., pe de altă parte. La fel, fiecare din aceste obiecte încorporează o parte a modului de gândire („mode of thought”) specific grupului căruia creatorii lor îi aparțin, mentalității acestuia, felului său de a gândi lumea, macro- și micro-cosmosul, în categorii larg filosofice (viață-moarte, început-sfârșit), practice (sus-jos, înainte-înapoi), etice (bine-rău, curat-necurat), religioase (sacru-profan) și altele.

Toate aceste sumare considerații mi-au fost sugerate de studiile monografice semnate de Traian Ciuculescu, *Fluierul la români*, Centrul Creației Populare al Județului Argeș, Editura Paralela 45, 2001, și de Zina Șofranksy, *Ștergarul tradițional moldovenesc*, „Bibliotheca Thracologica” XXXIV, București/Chișinău, 2002. Deși deosebite prin obiectul concret de studiu, cele două lucrări au multe în comun, autorii împărtășind o atitudine asemănătoare în tratarea acestuia, dominată, pe de o parte, de o neascunsă iubire față de *lucrurile* despre care scriu, văzute în calitatea lor de exponate dacă nu neapărat definitorii cel puțin sensibil reprezentative ale culturii populare, tradiționale românești. „Fluierul a ocupat un loc aparte în viața spirituală a poporului român” acest „străvechi instrument” fiind „cel mai apropiat și cel mai drag sufletului omului din popor...”, în timp ce ștergarul, „această piesă, simplă doar la prima vedere, comportă multiple și variate semnificații legate indisolubil și determinate de o mulțime de factori între care cei istorici și social-economici au o pondere deosebit de importantă”.

Atașamentul pentru cele două obiecte etnografice vine, desigur, și din profunda, minuțioasă, apropiată lor cunoaștere. Traian Ciuculescu este el însuși un cunoscut și apreciat constructor de fluieri, cântă la acest instrument cu virtuozitate, instruieste formații de fluierași din județul Argeș, cu care a obținut numeroase premii. Zina Șofranksy are vocația cercetării științifice, cartea sa despre ștergarul moldovenesc fiind, de fapt, teza de doctorat elaborată în cadrul Institutului de la Chișinău, sub îndrumarea acad. Valentin Zelenciuc, dar nu mă îndoiesc că etnograful se pricepe la fel de bine și la țesut, ales, cusut, și la conservarea și expunerea respectivelor obiecte în muzeele etnografice.

Se constată, în ambele studii, un efort notabil de depășire a descriptivismului excesiv imputat studiilor etnografice „tradiționale”, deși *descrierea* este considerată a fi modalitatea proprie a etnografiei. „Oricum ar fi, concisă sau detaliată [...], descrierea impune saturare și mai ales ordonare și clasificare. [...] Ea constă într-un mod anume de decupare și disecție a realului, ori mai curând de construcție a acestuia din urmă: clasarea și asocierea prin analogie, dar mai ales prin contiguitate” (François Laplantine, *Descrierea etnografică*, 2000, p. 61). În aceste coordonate, nu puteau să lipsească, desigur, capitole despre „vechimea și istoricul fluierului românesc” și, respectiv, despre „ștergarul tradițional românesc din trecut și din prezent”, dublat de „notițe preliminare de ordin istoric” despre ștergarul din Basarabia și Transnistria; despre funcțiile celor două obiecte etnografice în viața de zi cu zi și în segmentele sărbătorești ale timpului („fluierul și viața păstorească”, „fluierul în obiceiurile Crăciunului și Anului Nou”, „de primăvară”, „de înmormântare” etc., respectiv „ștergarul în gospodăria țărănească”, „ștergarul de port”, „ștergarul ceremonial”, „ștergarul de cult” etc.); despre tehnicile specifice de lucrare a fluierelor și, respectiv, despre materia primă, țesutul și confecționarea ștergarelor ș.a.m.d. De fapt, prin atenția acordată fiecărui detaliu, autorii răspund unei cerințe de bază a cercetării, anume exhaustarea materialului, în așa fel încât cititorul află, poate cu uimire, despre diversitatea instrumentelor de suflat populare, de la cele mai simple, la început jucării sau pseudo-instrumente („nuca găurită”) la cele mai complicate, precum „fluierul gemănat”, care se realizează „prin alăturarea țevelor a două fluieri obișnuite, de aceeași lungime. Unul este prevăzut cu orificii pentru degete, iar celălalt emite un singur sunet (fundamentală gamei în care este acordat) care are menirea de a-l acompania pe primul, motiv pentru care i se mai spune și «fluier de ison»”, sau despre un ritual de trecere modern, legat de plecarea tinerilor la armată (zic „modern”, pentru că serviciul militar regulat s-a impus relativ târziu, pe scara timpului, în condiții istorico-sociale cunoscute), în care ștergarul ocupă un loc însemnat: se citează, astfel, o mărturie din 1666 care arată că „în satul Petrești (Transilvania) de gâtul feciorilor plecați la cătane, «în slujbă la-mpăratu» li se agățau ștergare și batiste ca talismane menite să-i apere de rele”, după cum recrutului în armata rusească „i se da o pereche de colaci, îl legau cu un ștergar... îl dăruiau cu bani și *mânăștergure (prosoape)*”.

Cât despre tendința de *depășire a etnografismului pur*, notez că Traian Ciuculescu realizează, în premieră, un mic dicționar al formațiilor, al fluierașilor profesioniști și amatori (de la Ilie Cazacu din Fundu Moldovei, Suceava, descoperit în 1928 de Constantin Brăiloiu, la virtuozul Dumitru Zamfira, din Novaci, Gorj) și al constructorilor de fluier (de la Constantin Dinuț Antonie, din Urșani, Horezu, Vâlcea, la Dumitru Tărtăreanu, din Vaideeni, Vâlcea), precum și, un unic, din câte știu eu, manual de învățare a cântatului la fluier, o *metodă de fluier!*

Zina Șofranksy adaugă minuțioasei analize a ștergarului scheme și schițe de aplicare a metodelor fizice și chimice în identificarea obiectelor etnografice, precum și dense pagini de interpretare a semanticii și simbolicii ornamentelor tradiționale cu accent pe cele arhaice, precum *pomul vieții* și *zeița-mamă*, urmărind cu tenacitate găsirea de noi argumente întru susținerea tezei cu privire la unitatea structurală, de origine și semnificație, a culturii populare românești: „Rădăcinile artei populare moldovenești [...] sunt comune cu cele din tot arealul românesc, pe care le-am moștenit de la daco-romani și de la populațiile premergătoare lor”, iar „semantica și simbolică, ornamentica, elementele decorative din arealul pruto-nistean” sunt parte integrantă a culturii românești.

Condusă de principii teoretice ferme, investigația științifică descoperă, în obiectul etnografic concret, semnificațiile de profunzime ale unor semne culturale și simboluri arhaice, păstrate miraculos în bucata de lemn transformată în fluier sau în petecul de pânză înflorată cu care tânăra nevastă își acoperă capul.

(„Fluierul” și „Ștergarul” dincolo de obiectul etnografic. Idem, p. 28-29; vezi și „Fluierul” și „Ștergarul” dincolo de obiectul etnografic.. Rețenția Knigu Șofranksy Z., Ștergarul tradițional moldovenesc, București-Chișinău, 2002, în *Etnograficeskie issledovaniia v Respublike Moldova*, Kișinev, 2006, p. 538-542)

Prin cotloanele vieții cotidiene din trecut

Este greu de apreciat, acum, care ar fi fost destinul studiilor de istorie a mentalităților sub comunism, la noi. Orientarea, apărută în Franța încă din anii '30 și consolidată prin contribuțiile cercetătorilor de la „Annales”, se regăsește, în liniile ei esențiale, în studii sincrone ale lui Nicolae Iorga sau P. P. Panaitescu. În anii '80, cu precauțiile de rigoare, studiile mentaliștilor francezi au devenit cunoscute românilor și prin traduceri substanțiale din scrierile lui Georges Duby, Pierre Bourdieu, Jacques Le Goff, Lucien Febvre etc. apărute în excelenta colecție „Biblioteca de artă - Arte și civilizații” a Editurii Meridiane. Aceleași perioade îi aparține și volumul de direcție, ca să spunem așa, realizat de profesorul Alexandru Duțu, *Dimensiunea umană a istoriei* (1986), în care texte fundamentale ale „mentalitiștilor” francezi stau alături de studii românești de aceeași factură, semnate de N. Iorga, G. M. Cantacuzino, Nicolae Cartoian. Studiilor precursore ale lui Alexandru Duțu li se adaugă, imediat, cu titlu de exemplu, acelea ale lui Răzvan Theodoreescu, *Civilizația românilor între medieval și modern* (1987) sau Ștefan Lemny, *Sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc* (1990). După zece ani, numărul unor astfel de cercetări a crescut considerabil, ca și calitatea lor.

Un bun exemplu în acest sens este teza de doctorat elaborată de tânărul universitar bucureștean Alexandru Ofrim sub îndrumarea regretatului profesor Al. Duțu și publicată, sub titlul *Cheia și psaltirea*, la Editura Paralela 45 în anul 2001. Titlul abreviază un „dispozitiv magic” folosit într-o veche practică de divinație, urmărind descoperirea sau, mai exact, confirmarea bănuiei de vinovăție în cazul unor furturi cu autor necunoscut. Iată descrierea practicii efectuate de părintele Vasile din Spătărești-Neamț, pe la 1870, consemnată și publicată de folcloristul Mihai Lupescu în revista „Ion Creangă” nr. 8, 1912:

„Păgubașul venea la biserică curat și se închina la toate icoanele, plătind preotului o liturghie. După sfârșitul sfintei

liturghii, preotul îmbrăcat în odăjdii ieșea în mijlocul bisericii și puneă în psaltire la caftizma (i.e. *kathisma*, parte a cârții) a 16-a cheia bisericii, o cheie mare cam de un kilogram, o lega bine cu o cordică ca să nu cadă și apoi el lua în mână altă psaltire de cetea această caftizimă. Cheia o ținea suspendată și fix de o parte și de alta dascălii cu degetul arătător. Și când totul era gata, păgubașul făcea trei mătănii și sărutând cartea cu cheia zicea: pun cheia pe... Și preotul începea a ceti. De se întâmpla ca cel pe care se puneă cheia să fie vinovatul, cheia se învărtea de da să cadă jos. De nu era acela vinovatul, cheia nu se învărtea. Însă în cele trei rânduri când am văzut acest lucru, vinovatul a fost cel pe care s-a învărtit cheia. Unul din vinovați, întâmplându-se să fie în biserică, cu mare frică și cutremur, cu căință și cu lacrimi în ochi, a venit de a căzut la picioarele preotului, spunind că el este vinovatul, să nu-l mai blesteme și a cerut iertare de la toți” (p. 323).

Las la o parte faptul că o astfel de practică de divinație n-ar strica să fie aplicată și astăzi, la nenumăratele cazuri de hoții și tâlhării cu autori bine știuți, dar nedați în vileag, și revin la studiul tânărului mentalist Alexandru Ofrim care își propune, și reușește, să evedențieze în această primă carte a sa, „un ansamblu de fenomene ignorate până acum, o dimensiune ascunsă: aceea a imaginarului, practicilor, credințelor și riturilor care implică scrisul și cartea” în mentalitatea tradițională, „în ambianța dominată de oralitate”. Din acest punct de vedere, *Cheia și psaltirea* se află la conjuncția dintre studiul mentalităților și etnologie sau antropologie, demonstrând, cu o mulțime de exemple, cât de amplu sunt prezente *cartea, scrisul* în mentalitatea populară, în variatele forme ale culturii orale. În ciuda analfabetismului care a dominat societatea tradițională, sâtească românească până spre a doua jumătate a secolului trecut, *cartea* ca obiect sau ca text, ca mesaj scris, a fost o prezență vie în viața țaranului care a căutat și a găsit în ea „protecție și vindecare”, modalități de precizare a viitorului și de aflare a răufăcătorilor etc.

De fapt, una dintre concluziile cărții lui Alexandru Ofrim, de care trebuie să se țină seama de acum înainte, este că între diferitele sisteme constitutive ale culturii naționale - cultura populară, orală, cultura scrisă, cărturărească, cultura bisericească sau eclesiastică, cultura aulică sau oficială - a existat, în permanență, o vie comunicare, că acestea s-au sprijinit una pe alta și, privite dintr-o

perspectivă integratoare, precum aceea a cărții de față, se luminează reciproc.

Este, de altfel, și poziția unui alt distins mentalist de astăzi, creator de școală în domeniu, prin tinerii asistenți, doctoranzi și studenți grupați în Cercul de Literatură Veche de la Facultatea de Litere a Universității din București, profesorul Dan Horia Mazilu. Dacă în mai vechea sa carte, *Noi despre ceilalți. Fals tratat de imagologie* (1999), recurgea exclusiv la textele scrise ale cronicarilor, în primul rând, acordând credit mai ales „prozei” lor „nonficionale”, în recent apăruta lucrare *O istorie a blestemului*, Editura Polirom, 2001, alături surselor scrise (cronici, documente, înscrisuri, cărți de cult, legiuri etc.) surse orale, aparținând folclorului, de care, zice, se apropie „cu sfială”. Socotind blestemul un *rit oral*, după formularea lui Arnold Van Genneep, pentru că se manifestă cu precădere la nivelul cuvântului rostit, se constată că acesta se regăsește, cu funcții apropiate sau mai depărtate în toate sectoarele culturii medievale avute în vedere - cultura aulică, bisericească și populară. Reciproc, scrisul este atras în practici de medicină populară, semnele grafice notând cuvinte, a căror formă și ordine au o funcție terapeutică asemănătoare cu a descântecului spus, pronunțat de descântătoare. Este vorba despre așa-zisele „răvașe de leac” din care reținem unul consemnat de Alexandru Ofrim în cartea sa:

„Un adevărat dispozitiv simbolic cu proprietăți taumaturgice este «răvașul de brâncă». În Oltenia, pe o bucată de hârtie se desena o spirală în interiorul căreia se scria [o rugăciune]. În partea de sus a hârtiei se scria invers: «Doamne dă sănătate robului tău (cutare)», iar în partea de jos, tot în bustrofedon, imperativul: «Brâncă îndărăt te scriu, îndărăt să dai!»”. Într-un alt loc, în Bucovina, „răvașul de friguri conținând formula ABRACADABRA era înghițit”.

Procedeuul nu e doar românesc. Dimpotrivă, arată autorul, „practici similare întâlnim și în alte zone ale lumii”.

Aducerea în discuție a unor similitudini de practici, imagini și reprezentări constituie un alt punct forte al cercetărilor de istoria mentalităților, căci modelele mentale, oricât de diferite în raport cu grupul, locul și timpul, ilustrează, de fapt, generalul naturii și gândirii umane, în jocul subtil dintre identitate și alteritate.

Cotrobăind prin cotloanele vieții de demult, mentaliștii de astăzi aduc la lumină o altă lume, aparent foarte depărtată, dar nu întru totul dispărută, dacă ținem seama de faptul că un cititor în cărți trăiește încă la Săliștea de Sus (Maramureș), fiind foarte solicitat (și câți ca el nu vor fi fiind încă în diferite colțuri ale țării!), iar blestemul, ca formă de „magie defensivă” ori „ofensivă” (cf. Dan Horia Mazilu) proliferază în societatea noastră postmodernă și postindustrială, profesionistele lui de astăzi fiind mediatizate pe toate căile, inclusiv prin lungi coloane de „mulțumiri” și „recunoștințe” la „Mica publicitate” a marilor ziare, precum și în emisiuni cu largă audiență ale unor posturi de televiziune!

(„Adevărul literar și artistic”, nr. 576, 17 iulie 2001, p. 4)

Localism și globalizare: actualitatea monografiilor sătești

Nu este greu de observat că, în ciuda greutăților, mai ales financiare, evocate adesea, se publică, încă, destul de mult, carte de toate felurile, de la beletristică la literatura științifică și la tot felul de alte „literaturi”, rafturile librăriilor și teșghelele vânzătorilor stradali gemând de „marfă”. Cât din această producție editorială ajunge în mâna cititorilor cărora le este adresată este greu de estimat; o și mai mică parte intră în atenția cititorilor specializați, a criticilor literari și a comentatorilor de carte în general, restul, adică grosul acestor tipărituri, așteptându-și cititorul ocazional și nutrind speranța că cineva, cândva, își va arunca privirea și asupra lor, înainte de a se scufunda în anonimat și uitare.

Cu atât mai tristă este soarta cărților apărute în edituri mici, mai puțin cunoscute, la tipografii provinciale, prin eforturi personale sau prin cele ale unor comunități locale, fără posibilități de promovare și de difuzare, deși unele dintre ele ar merita, poate, o soartă mai

bună. Intră în această categorie o serie de volume realizate de intelectuali ai satelor, în primul rând învățători și profesori, dar și preoți ori mici funcționari, și consacrate comunităților în care au trăit sau încă mai trăiesc și unde și-au desfășurat, timp de decenii, activitatea.

Două astfel de micro-monografii locale mi-au reținut, în ultimul timp, atenția. Una, semnată de Vasile A. Popescu, învățător, despre *Satul Retevoiești-Argeș (Toponimie, antroponimie și obiceiuri)*. Ediție îngrijită și cuvânt înainte de Dana Andrei, Editura Apimondia, 2002, 112 p., cealaltă de prof. Florian Popescu, *Comuna Fierbinți-Târg. Monografie*. Cu o prefață, „Lecții de nemurire la Liceul Fierbinți Târg”, de Stelian Dorobanțu, 79 p. + 15 p. fotografii color, f.a., Ediție realizată cu sprijinul „UGIR-1903”.

Învățătorul Vasile A. Popescu (1904-1980) a lăsat în urma lui, ne spune îngrijitorul volumului, Dana Andrei [Popescu], nepoata sa, o amplă monografie despre satul natal din care a mai publicat, în 1978, o secțiune, *Biserica din Retevoiești*, și din care sunt reținute acum, în prima parte, o serie din răspunsurile la chestionarele completate în 1966 și 1968-70 și, în partea a doua, o selecție din obiceiurile locale. Chestionarele, centrate pe problematica *locurilor*, a denumirii acestora în nomenclatorul localnicilor, nu au ca rezultat o simplă listă de nume, un inventar de termeni locali desemnând părți ale satului sau forme de relief din împrejurimile lui, măcar că, din punct de vedere lingvistic și expresiv, unele pot prezenta, în sine, un interes deosebit - *Cotul mătușii*, *Pârâul cucului*, *În deal la cruce*, *Sub răzor*, *Țâlfă rușilor*, *Piscul poienii*, *Șugubina Brătianului*, *Pârâul Băjenarului*, *Poteca de la zarzăr* etc. -, ci și sugestive interpretări locale ale acestor denumiri. Astfel, la întrebarea 65, „Cum se numește partea mai înaltă și stâncoasă și ascuțită a unui munte sau a unui deal? Care sunt numele proprii ale acestora?”, se înregistrează următorul răspuns: „Partea mai înaltă și mai ascuțită de pe culmea unui munte sau a unui deal se numește **vârf** sau **țâlfă**. Pe culmea dealului din partea de apus a satului avem următoarele nume toponimice cu țâlfă - nord și sud: Țâlfă rușilor, Țâlfă întunericului, Țâlfă dadelor și Țâlfă prisecii” (p. 71). Aspectul școlăresc al răspunsului lasă să se întrevadă că, probabil, interlocutorii („informatorii”, în sensul folosit de folcloriști, al termenului) erau elevi sau foști elevi ai inimosului dascăl.

Obiceiurile consemnate de Vasile A. Popescu în partea a doua a volumului comentat de noi sunt cele binecunoscute în zonă, așa cum erau ele practicate înainte și după Al Doilea Război Mondial. Autorul nu simte în niciun fel nevoia să indice sursa informației sau împrejurarea în care obiceiul ori cântecul au fost notate, pentru că, așa cum observă cu îndreptățire editorul Dana Andrei, bunicul ei nu a „alterat” informația, nu s-a purtat ca un „specialist”, venit din afară, ci a notat totul ca „unul dintre membrii comunității”, ca „participant activ la viața satului”. Nu știm, ca atare, când sau până când s-a practicat în Retevoiești obiceiul de Lăsata secului cunoscut în literatura de specialitate ca „Strigarea peste sat”, dar descrierea lui este vie și autentică: „La lăsata secului pentru postul cel mare, flăcăii se adunau pe două podișuri (...) (**Dealul lui Cazan și Piscul cel lung**) ce se găsesc în pădurea de apus a satului. Seara pe la 8-9 unul din cei de pe Dealul lui Cazan striga pe cei ce se găseau pe Piscul cel lung sau pe Dealul lui Petrică. La răspunsul dat de aceștia, unul din cei de pe Dealul lui Petrică spunea că au o fată de căsătorit și vor s-o dea unui băiat cu care vedeau că joacă fata. Dăruirea aceasta era foarte originală. Se spunea că pune fata pe lopată și o aruncă în vatra casei băiatului. Se mai făceau și glume, unele nu tocmai potrivite, cu flăcăii și cu fetele din sat, aruncând câte o fată pretențioasă sau cu purtări nedemne la vreun băiat mai tontoroi, sau se spunea că se aruncă o fată proastă la un băiat fudul etc.” (p. 112).

Aceeași „privire participativă” („le regard partagé”, cum se numește aceasta în etnologia modernă) adoptă și profesorul Florian Popescu, autorul monografiei despre comuna natală, Fierbinți-Târg. Fiu al locurilor, Florian Popescu (n. 1922) a urmat cursurile Școlii Normale din București (1935-1943) și, după război, cursurile Facultății de Litere și Filosofie, absolvite în 1948, pentru ca un an mai târziu să încheie și studiile la Facultatea de Drept a Universității din București. De atunci (1948) până în 1984, când s-a pensionat, a fost, statornic, profesor la școlile din Fierbinți, unul dintre ctitorii Liceului din localitatea ilfoveană (acum în județul Ialomița), director al acestei unități școlare timp de aproape 20 de ani (1963-1984). L-am avut profesor de limba română, diriginte, director, îndrumător și pot spune acum, la 45 de ani de la terminarea liceului, că am luat durul concurs de admitere la Facultatea de Filologie din București, în 1959, cu gramatica și literatura învățate de la Domnul Florian. Alcătuirea și publicarea acestei monografii l-au preocupat

toată viața, Domnia-Sa fiind, de altfel, unul dintre cei mai îndreptățiți să o scrie. Un intelectual fin, cu preocupări științifice, autor de studii cu conținut metodic și pedagogic și coautor de manuale școlare, prof. Florian Popescu nu este străin de teoria cercetării monografice a comunităților („unităților sociale”) rurale, pusă în practică, între cele două războaie mondiale, de „echipele” formate în cadrul „Școlii sociologice de la București” de sub îndrumarea profesorului D. Gusti, cunoaște exigențele acestui tip de cercetare și încearcă să le aplice, de unul singur, în întocmirea acestei monografii, a cărei structură urmează principiile gustiene, urmărind cadrul geografic, cadrul biologic, cadrul istoric, educație și cultură, cadrul economico-social, etnografie și spiritualitate.

Dar, deși recurge la o serie de surse scrise (documente și acte de arhivă, literatură istorică), cele mai multe dintre evenimentele consemnate în această monografie au fost - cum zicea cronicarul - „scrise în inimă” autorului, care se simte parte a marelui întreg pe care îl construiește din bucăți, dându-i coerență și suflet. Se vede limpede că autorul iubește locurile și oamenii, dar pasiunea nu îi afectează luciditatea. El constată cu durere, de pildă, efectele negative pe care le-a adus una dintre „binefacerile socialismului” mediului natural prin amenajarea unui lac de acumulare pe cursul râului Ialomița, între comunele Fierbinți și Dridu; înțelege cauzele sporului de populație în anii '70 ai secolului al XX-lea, ca efect al măsurile luate de regimul Ceaușescu cu privire la interzicerea avorturilor, și deplânge scăderea dramatică a numărului de nașteri, după 1989, prin liberalizarea avorturilor și migrația tinerilor spre marile orașe; corijează cu stiloul, în pagină, pe exemplarul oferit mie, paragraful privitor la spitalul din Fierbinți, vechi de 120 de ani, dar închis de curând, din lipsă de personal; reface, cu accente dramatice, procesul colectivizării forțate la care au fost supuși fierbințenii, ca toți țăranii români, de-a lungul și de-a latul țării; notează că așezarea comunei Fierbinți în proximitatea Bucureștiului, dar și a altor mari orașe pare să dea localității de pe cursul inferior al râului Ialomița o anume particularitate, accentuată în perioada comunistă prin fenomenul „navetismului” care transformase localitatea într-un „sat-dormitor”; la fel și condiția lui de **târg**, care se regăsește în titulatura oficială a comunei, devenită între timp oraș; consemnează, cu mândrie, trecerea prin Fierbinți, a lui Mircea Eliade și a lui Marin Preda.

Așezând capitolul despre „Etnografie și spiritualitate” sub semnul versului „Veșnicia s-a născut la sat”, s-ar părea că prof. Florian Popescu adoptă o poziție să-i zicem tradiționalistă și nostalgică, dar, în fond, el se păstrează în limitele lucidității, consemnând schimbările inevitabile din viața materială și spirituală a consătenilor săi cu umor: „De la lampa cu gaz, la televizor și casete video. De la opinci la adidași și de la sandale la slapi. De la bundă la geacă și de la cojoc la canadiană. De la pantaloni bufanți din dimie la blugi. De la hora țărănească cu sârbe, geamparale și bătute, la discotecă cu dans și muzică house. De la poveștile și cântecele de la clăci, la telenovele”. Este surprins, în aceste „tregeri” - „de la... la” - însuși procesul transformărilor grăbite pe care le-a suferit cultura populară, tradițională, satul însuși, în secolul de care ne-am despărțit nu de mult și care continuă, încă mai rapid, în acest secol.

Căci nu e nicio îndoială că procesul globalizării, început cu mult timp înainte de sfârșitul secolului al XX-lea, se constituie într-o direcție energic susținută, chiar impusă, de statele puternic industrializate și bogate ale lumii de azi. Deși se afirmă cu tărie că integrările de tot felul și, implicit, procesul globalizării, mondializării ar privi mai ales, dacă nu exclusiv, domeniul economicului, neavând, deci, atingere cu zona culturii, care și-ar păstra sau ar trebui să-și păstreze nealterată individualitatea, identitatea, specificul, miza integrării economice, politice, militare fiind chiar conservarea identității, realitatea este cu totul alta, vizibilă cu ochiul liber, incontestabilă. „MacDonaldizarea”, „cocacolizarea”, viața în automobil cu celularul la ureche, cumpărăturile la supermarket, comunicarea prin Satelit, Internetul sunt aspectele concrete, la nivel material și economic, ale „integrării”. Să adăugăm telenovelele și *soap-operas* care au invadat posturile de televiziune comerciale, grupurile și formațiile de muzică *rap* sau *raggae*, *dance* sau *hip-hop*, difuzate pe numeroase posturi de radio, pe casete audio și video, pe CD-uri etc. Toate acestea nu pot să nu aibă un impact uniformizator asupra culturii/culturilor lumii.

Chiar cultura populară, tradițională, folclorică sau etnografică, socotită a fi marca inconfundabilă a identității unui popor, sau, la nivel micro, a unui grup, a fost supusă, în timp, unei acțiuni dacă nu de uniformizare, în orice caz de ștergere a diferențelor. Este adevărat că folclorul, cultura populară, culturile locale au găsit în sine forța

de a rezista „influențelor” sau chiar agresiunii culturii oficiale sau culturii de consum la care au fost supuse de decenii bune.

În sprijinul acestei afirmații vin și cele două *monografii locale* comentate aici, cărți realizate de oameni ai locului, în ultima vreme, poate ca un răspuns, deși neexplicit formulat, la amenințările globalizării despre care vorbim. Pornite din inițiative locale sau strict personale, asemenea lucrări sunt, totuși, purtătoarele unui mesaj destul de clar: oricât de agresiv ar fi tăvălugul globalizării, mondializării, ștergerii diferențelor, micile comunități locale par să aibă forța de a-și conserva identitatea, iar exemplul celor doi **Popescu** merită salutat, încurajat și urmat.

(„Sud”. Revistă lunară de cultură editată de Fundația „Dimitrie Bolintineanu”. Bolintin Vale-Giurgiu-București, Anul 7, nr. 7 (60), iulie 2004, p. 11)

Învierea Domnului din perspectivă etnologică

Sărbătoare a începutului vieții spirituale a creștinătății, Paștele comemorează în egală măsură moartea, răstignirea lui Iisus și resurecția, învierea Sa, a treia zi, „după scripturi”, căci orice sfârșit înseamnă nu mai puțin un început. Învierea Domnului constituie momentul de maximă altitudine spirituală care încheie Săptămâna Patimilor și deschide Săptămâna Luminată, timp al smereniei, al purificării, al pătrunderii fiecăruia dintre noi de harul divin al Celui care, cu moartea pre moarte călcând, ne-a dăruit nouă, muritorilor, viața adevărată, viața veșnică.

Privită din perspectivă etnologică, sărbătoarea Sfințelor Paști împărtășește multe dintre trăsăturile celeilalte mari sărbători din calendarul popular tradițional și creștin totodată, Anul Nou. Nu este greu de observat că între Duminica Floriilor și Duminica

Tomii, care străjuiesc Duminica Paștelui, se întinde o perioadă de timp egală cu aceea dintre Crăciun (Ajunul Crăciunului) - Nașterea Domnului - și Bobotează - botezul, nașterea spirituală a lui Iisus din Nazaret, ambele perioade având, atât în plan creștin, cât și în plan mitic semnificația unui început. Pe de o parte, Nașterea Domnului, venirea Lui pe lume și nașterea Sa spirituală prin botez coincid cu începutul anului calendaristic, cu perioada renovării timpului, cu victoria luminii asupra întunericului, la solstițiul de iarnă, în imediata vecinătate a Crăciunului. Pe de altă parte, renașterea, învierea, resurecția lui Hristos coincid cu renașterea, reînvierea naturii, primăvara, după lunga perioadă a somnului hibernal. Cele trei zile, de la răstignire până la înviere, reprezintă o perioadă tulbură, de incertitudine, de nesiguranță, care se încheie odată cu miracolul Învierii Domnului și începutul reinstaurării ordinii și a luminii (de fapt, săptămâna de după Înviere se cheamă chiar Săptămâna Luminată).

Nu este nevoie să recurgem la autoritatea științifică a lui Mircea Eliade pentru a arăta că mitul creștin al nașterii, vieții, morții și învierii lui Iisus Hristos are multe similitudini cu unele mituri precreștine, puternice și vii în chiar aria de origine a creștinismului. Pe de altă parte, date fiind condițiile specifice ale constituirii și înaintării culturii populare românești, creștinismul a intrat, încă de la început, ca o componentă inalienabilă, ca o parte constitutivă a acesteia din chiar momentul formării poporului român ca atare și a limbii românești totodată. Așa se explică faptul că găsim, în fondul culturii populare românești, numeroase manifestări a căror origine se află în mitul hristic, în faptele și patimile Domnului Nostru Iisus Hristos, grefate, poate, pe un fond păgân, precreștin și păstrate astfel, până astăzi, ca obiceiuri populare. Mihail Sadoveanu comenta undeva, foarte frumos, această continuitate de atitudini și de gesturi imemorale în cultura populară românească: „la aceleași epoci schimbătoare și consacrate, se serba atunci, ca și acum, ziua învierii lui Mithra, ori a lui Osiris, după ce omul-Dumnezeu stă în întunericul de mormânt al peșterii trei zile. Era bucuria revenirii soarelui de primăvară, manifestată prin muguri și flori, prin daruri de miei și ouă roșii. Bătrânii mei, care dorm în țințirumul de la Hangu - zice povestitorul -, n-au știut niciodată că acest ou semnifică soarele

înnoit și veșnicia vieții, dar au repetat cu sfințenie gestul generațiilor”.

Este teza pe care o susține, cu solide argumente științifice, cercetătoarea Lucia Berdan în cartea sa *Totemism românesc*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2001, în care marea sărbătoare a Învierii este așezată sub semnul „riturilor de trecere”, Paștele fiind văzut, din această perspectivă, ca o „renaștere spirituală”. O viziune asemănătoare aflăm și în studiul publicat de Marcela Bratiloveanu Popilian, sub egida Institutului Român de Tracologie, „Bibliotheca Thracologica” XXXII (2001), *Obiceiuri de primăvară din Oltenia. Calendarul ortodox și practica populară*, obiectul de studiu fiind restrâns numai la obiceiurile de primăvară, din rândul cărora se detașează ciclul pascal, urmărit în toată extensia sa, de la începutul Postului Mare (lăsatul de sec) până la Înălțare, perioadă care, în lucrarea cercetătoarei ieșene ocupă un amplu sub-capitol, incluzând „rituri arhaice prepascale” (ritualul ouălor, ritualul luminilor, travestiul ritual, ritualul morții și învierii naturii, ritualul apei) până la „riturile arhaice postpascale” (Joia Mare, Paștele cel mic, Caloianul, Paparuda, Călușarii).

Evident că, deși recur la surse documentare relativ diferite și au în vedere, cu precădere, două mari zone etnofolclorice românești (Moldova, respectiv Oltenia), Lucia Berdan și Marcela Bratiloveanu Popilian ajung la concluzii foarte asemănătoare, pentru că informațiile din vechile colecții, din arhive, sau culese personal pe teren de cele două cercetătoare, nu numai că nu se contrazic, dar coincid, în cea mai mare parte, dovadă a viziunii comune a diferitelor generații de informatori asupra aceluiași evenimente, sărbători, practici rituale, de sorginte păgână sau creștină, primitive sau tradiționale. Dovadă, în fond, a unității structurale a culturii populare românești.

Credințele și practicile în legătură cu ramura verde, cu smicelele de salcie înfrunzite, prezente în obiceiurile de Florii sunt aceleași în Gorj, Dolj, Olt și Mehedinți, Duminica Floriilor fiind, ca sărbătoare, arată Marcela Bratiloveanu Popilian, un exemplu sugestiv de împletire a tradiției populare, precreștine, cu tradiția vetero și neotestamentară, o mostră elocventă a ceea ce etnologii numesc sincretismul de coduri sau de planuri culturale, împletirea inextricabilă a elementelor păgâne cu cele creștine. Cunoscută

populațiilor iudaice, dar și grecilor și romanilor care celebrau Floraliile, la sfârșitul lui aprilie - începutul lui mai, sărbătoarea crengilor verzi a dobândit o semnificație profund creștină, Biserica celebrând, în duminica de înaintea Paștelui, intrarea triumfală a Lui Iisus în Ierusalim și întâmpinarea Lui cu crengi de finic.

O altă practică rituală străveche este reprezentată de obiceiul popular practicat în unele zone ale țării Muntenia, Dobrogea, dar și Oltenia) în sâmbăta dinaintea Floriilor, „Sâmbăta lui Lazăr”, cu o săptămână, deci, înainte de Paști, cunoscut sub numele de *Lăzărelul* sau *Lăzărca*, prezentat în liniile lui esențiale, în conformitate cu informația etnografică existentă, de Lucia Berdan: „Este vorba de un ritual arhaic, dedicat morții și învierii zeității vegetației, care a primit conotații religioase prin referirea la cunoscutul personaj Lazăr din *Noul Testament*. Se practica în sâmbăta Floriilor de către fete colindătoare”, care deplâng, în cântecul însoțitor al obiceiului, moartea lui Lazăr, căzut dintr-un copac unde se urcase pentru a da frunze oilor.

Acordând obiceiului un spațiu ceva mai larg, Marcela Bratiloveanu Popilian face și o serie de trimiteri comparative, ajungând la încheierea că suntem în fața unui „ceremonial complex, cu valențe augurale, fecundatoare și fertilizatoare ori funerare, menite să articuleze intrarea într-un nou segment de timp”, un timp „de o calitate cu totul superioară, marcat de sacralitate și pregătind marele eveniment biblic”.

Multă vreme ocultată, din motive ideologice, dimensiunea creștină a folclorului românesc a reintrat, ca temă majoră de cercetare, în atenția specialiștilor. Deși își intitulează cartea *Totemism românesc*, cu precizarea că termenul „totemism” este folosit aici nu cu sensul lui antropologic, bine cunoscut autoarei care a tradus și prefăcut una dintre lucrările fundamentale în domeniu, Arnold Van Gennep, *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice*, Editura Polirom, Iași, 2000, ci cu un sens adaptat, acela de „arhaic”, „vechi”, „strămoșesc”, Lucia Berdan nu numai că nu ocolește această componentă de bază a tradiției populare românești care este fondul creștin, dar îi subliniază ori de câte ori este cazul prezența și semnificația. Astfel, așezând, așa cum se și cuvine marea sărbătoare a Învierii Domnului sub semnul arhetipal al luminii, autoarea scrie: „Când Iisus moare, întunericul se lasă pe pământ, iar când învie «cu moartea pre moarte călcând»,

se face lumină. «Veniți de luați lumină!» este îndemnul creștin din Sfânta noapte a Învierii. Iisus e «soarele dreptății», «lumina cunoștinței». Odată cu învierea (renașterea sa), în sufletul oamenilor pregătiți pentru a păși în timpul sacru, reapare lumina cea adevărată, lumina cunoștinței, lumina speranței și a bucuriei: «Veniți de luați lumină!»”.

Supunând bogatul material informativ avut la dispoziție unei interpretări personale ce are în centrul său evidențierea raporturilor dintre sărbătorile calendarului creștin ortodox și cele ale calendarului popular, natural, Marcela Bratiloveanu Popilian ajunge, sprijinindu-se pe lecturi întinse și pe intuiții fine, la concluzii similare.

(„Adevărul literar și artistic”, nr. 615, 30 aprilie 2002, p. 6)

III. Antropologie

Aspecte de antropologie actuală

Cu mai bine de două decenii în urmă, spre sfârșitul anilor '70 și începutul anilor '80 ai secolului care se încheie curând¹, *antropologia* ca știință și ca obiect de studiu în universitate intra în categoria disciplinelor marginalizate, dacă nu chiar interzise, atâta timp cât, din perspectiva orientărilor ideologice ale vremii, această știință despre om ar fi putut altera sau împiedica procesul de „făurire a omului nou, constructor conștient al societății socialiste multilateral dezvoltate”, cum suna unul dintre sloganurile cele mai mediatizate ale comunismului ceaușist. Cu toate acestea, tocmai acum, de fapt chiar ceva mai înainte (1964), lua ființă Centrul de Cercetări Antropologice al Academiei Române, în cadrul căruia, alături de studiile de antropologie fizică și medicală, de mai veche tradiție, încep să se înfirișe și cercetări de antropologie culturală sau socială. Desfășurate pe material românesc, atâta timp cât accesul la populațiile zise „primitive”, „exotice”, din locuri mai îndepărtate ale lumii (Amazonia, Polinezia, Oceania), era practic interzis cercetătorului român, antropologia culturală românească a făcut, forțat, un pas înainte, către ceea ce în ultimele decenii se manifestă ca o mișcare constituită de „întoarcere acasă”. Aceleași epoci îi aparține și traducerea în românește a cărților fundamentale ale antropologului francez Claude Lévi-Strauss, *Tropice triste* (1968), *Gândirea sălbatică* și *Totemismul azi* (1970), *Antropologia structurală* (1978), acceptate datorită afirmării fără echivoc, de către autorul lor, a componentei marxiste a gândirii sale și datorită, desigur, prestigiului pe care structuralismul profesat de el îl avea în

¹ Articolul a fost scris și publicat în 2000.

epocă. Din bibliografia ultimelor două cărți mai ales, cititorul atent și interesat putea lua cunoștință de scrierile personalităților fondatoare ale antropologiei culturale și sociale, precum Ruth Benedict, Franz Boas, Emile Durkheim, A.L. Kroeber, B. Malinowski, M. Mauss, A.R. Radcliffe-Brown etc.

În aceeași perioadă, poate și pentru că opoziția față de antropologie va fi fost mai dură (simpla idee că aceasta este „flică a colonialismului” putea să dea, în comunism, reacții adverse foarte ferme), se manifestă o tendință puternică de impunere a unei discipline, „conexe” antropologiei, anume *etnologia*, adusă în prim-plan de lucrările regretatului dr. Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică* (1970), *Dicționar de etnologie* (1979), *Introducere în etnologie* (coordonator R.V.) (1980). Tot acum se realizează și instituționalizarea disciplinei, prin rebotezarea Institutului de Etnografie și Folclor în Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice. Dar, ca și în cazul Centrului de Antropologie, și crearea Institutul de Cercetări Etnologie a însemnat, cum notează undeva Gheorghiuță Geană, că instituționalizarea a premers profesionalizarea, că, până la un moment dat, s-a făcut antropologie fără antropologi și etnologie fără etnologi. Mă tem, dar nu sunt sigur, că aceste profesii nici nu figurau, pe vremea aceea, în nomenclatorul de meserii de la noi, după cum nu cred să fie omologate ca atare nici acum.

Totuși, după 1990, are loc un proces de „redescoperire” a antropologiei, ca una dintre disciplinele socioumane pivot, iar în cadrele altminteri generoase ale reformei învățământului, au apărut, în diferite universități, facultăți, secții sau măcar discipline de profil, apte să formeze profesioniști ai cercetării în domeniul antropologiei culturale/sociale, etnologiei și folclorului. În sprijinirea acestui deziderat, s-au publicat, în ultimii ani, destul de numeroase traduceri din literatura de specialitate, dar lista textelor fundamentale e departe de a se fi epuizat. Ar fi de reținut, astfel, câteva lucrări de orientare generală, cu caracter introductiv (vezi, în acest sens, dintre aparițiile recente, Jean Copans, *Introducere în etnologie și antropologie* [1999]; Jean Cuisenier, *Etnologia Europei* [1999]; Francois Laplantine, *Descrierea etnografică* [2000]), studiile de referință ale unor clasici (semnalez, doar, pe cel mai recent, A.R. Radcliffe-Brown, *Structură și funcție în societatea primitivă*, 2000), instrumente de lucru de mare utilitate, precum *Dicționar de*

etnologie și antropologie. Volum coordonat de Pierre Bonte și Michel Izard, și recuperări necesare din literatura etnografică/etnologică românească precum, din nou cu titlu de exemplu, I.-Aurel Candrea, *Folclorul medical român comparat. Privire generală - Medicina magică*, apărute, cele mai multe, la Editura Polirom Iași. Am fi nedrepti dacă nu am menționa însă și alte case de editură cu contribuții la fel de notabile în acest domeniu precum Humanitas, Paideia, Fundația Culturală Română, Institutul European, Saeculum I.O., Grai și Suflor - Cultura Națională, Nemira ș.a.

Nu lipsesc, în acest context, încercările românești, dintre care aș menționa lucrarea universitarului craiovean Nicolae Panea, *Antropologie culturală și socială*, Editura Omniascop, 2000, încercare temerară, căci autorul face un adevărat tur de forță, comprimând în mai puțin de 130 de pagini majoritatea problemelor pe care disciplina le-a ridicat de-a lungul timpului: specificul antropologiei, raporturile ei cu alte științe, scurt istoric, incluzând „marile curente” și marile ei teme - rudenia, religia, simbolica. Subintitulată „vademeum”, lucrarea amintită joacă rolul unui ghid sumar, unei orientări utile într-un domeniu vast și puțin cunoscut, totuși. Nu se poate aștepta de la o astfel de lucrare exhaustarea problemelor antropologiei culturale și sociale, simpla lor menționare acoperind tomuri întregi. Nicolae Panea face eforturi notabile de a surprinde și enunța o bună parte dintre acestea, dar cartea lui vine ori prea devreme, înainte, deci, ca antropologia culturală/socială să-și fi dobândit, la noi, statutul pe care îl merită, dovadă că nici terminologia, pornind chiar de la titlu, nu este definitiv fixată, ori prea târziu, adică după o serie de scrieri fundamentale în domeniu, care au adâncit și nuanțat gândirea antropologică în timp și care, practic, nu pot fi comprimate rezonabil în *digest*-uri, oricât de inteligente ar fi ele.

Urmând un traseu deja consacrat, imediat după decembrie 1989 s-a constituit Societatea de Antropologie Culturală din România (SACR) care reunește etnologi, etnografi, sociologi, folcloriști, istorici, animați toți de ideea validării sau impunerii antropologiei ca știință și mod de înțelegere a societății și a culturii românești de ieri, de astăzi și de mâine. „Anuarul Societății de Antropologie Culturală din România” este oglinda fidelă nu numai a activității grupului format și rămas în apropierea lui Vintilă Mihăilescu, unul dintre membrii fondatori ai SACR, alături de care s-au numărat, la vremea

respectivă, Mihai Pop, Zoe Petre, Radu Răutu, Nicolae Constantinescu, Irina Nicolau, Paul Drogeanu, Șerban Anghelescu, Smaranda Vultur ș.a., dar și a mișcării de idei din antropologia românească a zilelor noastre. Studiile, anchetele de teren, recenziile, cronică și interviurile publicate în numărul pe 1999 indică, și sper să nu greșesc, că majoritatea colaboratorilor vin dinspre sociologie spre antropologie, ceea ce conduce la un fel de socioantropologie sui-generis, așa cum se întâmplă, de exemplu, în studiile despre gestionarea timpului în România anilor '80 (Adriana Oprescu), cutremurul din București (Cristina Bucica), moldovenii din Brașov (Bianca Botea). Demnă de remarcat este și propensiunea pentru etnologia urbană, deși nu lipsesc studiile efectuate în rural, precum cele ale lui Vasile Șoflău despre gospodărie și gospodărie în Pucheni, Ioana Popescu despre etnicitate și imaginar în Delta Dunării, Raluca Pașca despre ȣiganii din Sărulești. O temă de antropologie clasică tratează Vintilă Mihăilescu în eseul său despre *order/disorder imagery*, în care se urmărește „esențializarea unei opoziții”, felul cum, de la opoziția *uman/non-uman*, s-a trecut la crearea unor noi diferențe (est-vest, săraci-bogați, ei-noi, civilizați-barbări/tribali etc.), cu privire specială la situația din Balcani. Interviul aceluiași cu etnologul Marianne Mesnil de la Université Libre de Bruxelles, notele de lectură ale unor cărți de specialitate (Gheorghe Pavelescu despre *magia la români*; Vintilă Mihăilescu despre *fascinația diferenței* susținută cu material de teren adunat de la *ungurenii* și *pământeni* din Novaci-Gorj; *O stradă oarecare din București* (Irina Nicolau - Ioana Popescu); *Bucate, vinuri și obiceiuri românești* de Radu Anton Roman; *Agon* de Șerban Anghelescu, cu privire la elementele tensionate din riturile de trecere; nr. 4/1999 al revistei „Mator”), raportul asupra activității *grupului de antropologie culturală și istorie orală* de la Timișoara (Smaranda Vultur) și asupra colocviului de antropologie românească de la Perugia (Italia), din martie 2000, conturează o imagine suficient de cuprinzătoare a ceea ce este sau vrea să fie antropologia culturală românească în pragul unui nou secol și mileniu.

(„Adevărul literar și artistic”. Săptămânal de cultură și atitudine, anul IX, nr. 541, anul IX, nr. 548, 12 decembrie 2000)

Ruth Benedict, Cultura și comportamentul la români, Criterion Publishing, 2002, 120 p.

Printr-o coincidență, s-ar putea zice, deși cred că nu e vorba doar de jocul hazardului, în plină desfășurare a celui de-Al Doilea Război Mondial, în puncte depărtate ale Planetei, erau elaborate, din perspective diferite și cu intenții sau finalități puțin convergente, două studii care își propuneau să surprindă esența modului de a fi al românilor, specificul lor ca popor, *Weltanschauung*-ul românesc. Unul - *Dimensiunea românească a existenței*, conferință rostită în 10 ianuarie 1943, publicată, cu adăugiri, în *Izvoare de filosofie. Culegere de studii și texte*, II, îngrijită de Const. Floru, Const. Noica și Mircea Vulcănescu, București, 1944, p. 53-97 - aparținea lui Mircea Vulcănescu (1904-1952), sociolog format la „școala” lui Dimitrie Gusti și filosof al culturii puternic influențat de profesorul Nae Ionescu, mentorul unei întregi „tinere generații” ilustrată de nume celebre precum cele ale lui Mircea Eliade, Emil Cioran (cărui îi este dedicat studiul amintit mai sus, subintitulat „Schiță fenomenologică”), C. Noica și alții. Al doilea - *Romanian Culture and Behavior*, scris tot în 1943, dar tipărit mult mai târziu - poartă semnătura unei celebre cercetătoare a culturii, antropologul american Ruth Benedict (1887-1948), autoare a unor studii fondatoare în antropologia culturală precum *Patterns of Culture* (1934), *Zuni Mythology* (1940), *The Chrysanthemum and the Sword*. *Patterns of Japanese Culture* (1946) și, postum, o selecție din scrierile sale, de asemenea celebră, *An Anthropologist at Work*, editată de prietena sa, Margaret Mead, în 1959.

Evident, cele două lucrări pe care le-am alăturat mai mult, dar nu numai, din considerente de cronologie, s-au zămislit și au apărut cu totul independent una de cealaltă și au răspuns, fiecare în felul său, altor comandamente. Studiul lui Mircea Vulcănescu se înscria „pe terenul preocupărilor de tipologie a culturii, alături de alte studii, mai mult sau mai puțin reușite, de același fel” între care le amintea pe cele semnate de D. Drăghicescu, I. Petrovici, C. Rădulescu-

Motru, Vasile Pârvan, Lucian Blaga, Dan Botta, Vasile Băncilă, D.C. Amzăr, Ovidiu Papadima și cărora li se pot adăuga și altele, precum, cu titlu de exemplu, Liviu Rusu, *Le sens de l'existence dans la poésie populaire roumaine*, Paris, 1935. Studiul semnat de Ruth Benedict face parte din seria de cercetări comandate de Biroul pentru Informații de Război din Washington cu privire la inamicii ori aliații SUA din vremea celui de-Al Doilea Război Mondial. Era un program la care aderaseră sau fuseseră chemați să lucreze și alți antropologi de prestigiu ai timpului respectiv, între care Margaret Mead și Gregory Bateson. Ruth Benedict a elaborat studiile despre România, Thailanda și Japonia. Cel mai cunoscut dintre ele, cel despre japonezi, *Crizantema și spada*, a apărut ca o lucrare de sine stătătoare în 1946. Celelalte două s-au publicat mai târziu; cel despre Thailanda în 1952, cel despre români, într-o colecție inițiată de prof. Robert J. Theodoratus, de la Colorado State University, „Occasional Papers in Anthropology”, no. 1, 1972. După alți 30 de ani, în 2002, apare, la Criterion Publishing, Norcross, GA, USA, traducerea românească, făcută nu se știe de cine și tipărită în România, sub titlul, cam forțat din punct de vedere lingvistic, *Cultura și comportamentul la români*. Studiul propriu-zis este însoțit de o „Introducere” semnată de Margaret Mead, o „Notă asupra ediției” de Robert J. Theodoratus și de o postfață (*Fără părținare și patimă despre românii-americieni*, p. 110-120) de Gabriel Stănescu.

Margaret Mead dă unele relații în legătură cu proiectul care dusesse la elaborarea memorandumului cu privire la România, redactat în 1943, dar nerevizuit de autoare și nefăcut public în timpul vieții acesteia. Precizarea cea mai importantă și de care trebuie să se țină seama în aprecierea studiului lui Ruth Benedict privește condițiile documentării, modalitățile de culegere a informațiilor, cu totul speciale, și care au fost teoretizate în cartea editată de M. Mead și Rhonda Metraux, *The Study of Culture at a Distance*, Chicago University Press, 1953. „Fișele” necesare pentru a contura profilul spiritual al românilor, „cultura și comportamentul” lor, au avut două surse principale: literatura de specialitate, românească și americană (britanică), și românii din America. Ca atare, cultura românească a fost studiată „de la distanță”, și nu la fața locului, „acasă” la români, ceea ce, de altfel, nici nu ar fi fost posibil în momentul desfășurării cercetării. Dacă sursele scrise, tipărite, sunt consemnate într-o listă bibliografică, despre sursele orale nu

știm mai nimic, respectarea principiului confidențialității, impus de multă vreme în antropologie și aplicat strict, lucru firesc și de înțeles în vremea de război când s-a făcut cercetarea, lipsindu-ne de cea mai vagă idee despre cei cu care s-a stat de vorbă (sex, vârstă, stare socială, loc de origine în România, durata șederii în SUA etc.). Au fost, spune cercetătoarea în „Prefață”, „aproximativ douăzeci și cinci de români [care] au depus timp și efort pentru a înlesni acest studiu. [...] Prin acești români, scheletul de fraze abstracte a putut primi carnea și sângele experiențelor personale, astfel [încât] copilul român și familia română apar descriși într-o manieră fără precedent” (p. 9).

Cu tot caracterul extrem de limitat al surselor, nici acestea întotdeauna de cea mai bună calitate, din perspectiva etnologului, căci alături de colecția (pe numai doi ani, 1937-1938) a publicației „Sociologie românească” (când revista apărea din 1936 și va continua să apară, până în 1944), și de studiile românești ale lui Mozes Gaster sau Agnes Murgoci, de exemplu, figurează și unele cărți de literatură sau de popularizare ale Prințesei Bibescu, ale Elenei Văcărescu, ale Teresei Stratilescu, ale lui Peter Neagoe, cu toate acestea, zic, felul în care este condusă investigația și sunt formulate concluziile ne reține atenția, chiar și astăzi. Din păcate, nu se poate trece cu vederea calitatea mai mult decât precară a traducerii și a redactării versiunii românești a cărții. Ca să ne facem o idee, titlurile cărților folosite în cuprinsul lucrării, toate în engleză, au fost traduse, nu pricepem de ce, în română. Dar ce traducere! Mozes Gaster este citat cu o lucrare care s-ar intitula „Pasărea România și cele mai bune povești”, când titlul este *Romanian Bird and Beast Stories*, adică, la mintea oricărui elev care a făcut doi ani de engleză în școală, „Povești românești despre păsări și animale”. Studiul scris de Agnes Murgoci, *The evil-eye in Romania, and its antidotes* ar însemna „Ochiul Diavolului în România și antidoturile sale”, când, din nou, orice novice într-ale englezei face o diferență între „evil” și „devil” și știe (ar trebui să știe) că „evil-eye” înseamnă „privire rea”, „deochi”.

Considerațiile asupra istoriei României „așa cum o văd românii” sunt îndatorate studiilor istorice ale lui R.W. Seton-Watson, *A History of the Romanians from Roman Times to the Completion of Unity*, Cambridge University Press, 1934, socotită de autoare o sursă „inestimabilă” și reținută ca atare și de istoriografia

românească, dar și altor lucrări la care cercetătoarea a avut acces la vremea respectivă.

Întreprins cu scopul „de a limpezi unele confuzii legate de români, pe care le avem noi, occidentalii”, cum arată explicit Ruth Benedict în „Prefață”, studiul său din 1943 impresionează prin acuitatea observațiilor și prin standardul de obiectivitate pe care și l-a impus. Cei interesați au putut găsi aici câteva dominante ale societății românești a vremii respective: ruralitatea, țăranimea și problema pământului, raporturile dintre țărani, „cei care poartă cămașa pe dinafară” și „ceilalți” (boieri, arendași, funcționari publici, preot, învățător, hangiu, jandarm, străini etc.), instituțiile statului (armata, justiția, parlamentul) și modul lor de funcționare, în a căror mecanică „șpaga”, „bacșișul” au un rol bine precizat. „Salariul și priceperea într-o meserie sunt categoric mai puțin importante decât bacșișul și șpaga și, fie că este adevărat sau nu, este semnificativ faptul că oamenii cred, unanim, că în România oricine poate fi cumpărat. [...] Bacșișul se dă de la sine, practic în orice tranzacție de zi cu zi; nimeni nu-l respinge” (p. 35-36). După 60 de ani, lucrurile par să nu se fi schimbat prea mult, sau chiar deloc! O susținere în acest sens aflăm într-un studiu recent al lui Filippo Zerilli, *Playing (with) bribery*, în vol. *La ricerca antropologica in Romania. Prospective storiche ed etnografiche*. A cura di Cristina Papa, Giovanni Pizza, Filippo M. Zerilli, „SMAC” - nuova serie n. 4, Editioni Scientifiche Italiane, 2003, p. 275-308, în care se încearcă o explicație „istorică”, prin *Miorița*, stăpânirea otomană și comunism, a legăturii dintre corupție, ilegalitate și „românitate”, „a relationship between illegal behavior and Romanianness” (*op. cit.*, p. 301).

Ruth Benedict, un antropolog eminent, dublat de un bun sociolog și politolog, vede sau se uită în zone care, uneori, i-au scăpat etnologului român sau cărora nu le-a dat atenția cuvenită. Din nou și din păcate, observațiile sale de acum 60 de ani sunt de o tulburătoare actualitate. „Bișnițarii” de astăzi, traficanții de influență sunt surprinși „la lucru” cu o forță de caracterizare remarcabilă: „În afară de avocați, există mulți indivizi disponibili să ofere asistență în administrarea afacerilor particulare. Aceștia sunt deopotrivă bărbați și femei și se numesc «afaceriști». Aceștia acționează ca intermediari în dispute, oferă bacșiș reprezentanților guvernamentali și participă la tranzacții. [...] Unii s-au specializat în

obținerea de posturi de muncă, pentru care, ca onorariu, primesc salariul pe trei luni de la postulanți....” (p. 53).

Din punctul de vedere al etnologului, studiul lui Ruth Benedict este plin de sugestii și de învățăminte. Într-o frază, se consemnează pasiunea românilor pentru jocurile de noroc (compară, în zilele noastre, cu jocurile piramidale tip „Caritas” sau cu nebunia miliardelor de la Loto 6 din 49), în alta se face o sumară etnologie a băuturii la români, altundeva sunt făcute referiri punctuale la violența domestică („bătutul nevestei este considerat ca o parte componentă a căsniciei”). Paginile despre poziția femeii în societatea românească a vremii sunt printre cele mai bune scrise până la acea dată, ca și acelea referitoare la psihologia vârstei la români. Nu-mi amintesc (dar poate că mă înșel) să fi întâlnit undeva, într-un studiu românesc, o referire, măcar, la problema masturbării la copii și a mijloacelor de prevenire a acestei practici frecvente, aproape generalizată, după informațiile autoarei, la români, mai ales în orașe și în târguri, dar și în sate. Căci, deși se arată că „s-au găsit prea puțini interlocutori țărani din Vechiul Regat spre a li se cere părerea despre această chestiune” (p. 79), practica pare să fi fost generală: „Băieții, atât la sate, cât și la orașe, fac întregeri care e *mai tare* între cei de aceeași vârstă” (p. 83). Dar ce legătură are chestiunea aceasta, de ordin intim, s-ar zice, cu felul de a fi al românilor, în ce măsură poate fi ea subsumată „culturii și comportamentului la români”? Se pornește de la practicile de înfășurare a copiilor și de supraveghere a acestora ca mijloace de prevenire a „comportamentului” producător de plăcere, sarcină care revenea, în cea mai mare măsură, mamei, sursă, pe de o parte, a plăcerilor pentru copil (alăptare, hrană, îngrijire, protecție) și, pe de altă parte, „obstacol împotriva satisfacției”. Or, tocmai „plăcerea” pare să fie factorul ordonator al comportamentelor românilor.

Se afirmă, cu valoare de concluzie, că „Idealul de viață românesc este practic hedonismul. Oamenii ar trebui să își satisfacă dorințele”, „Această aprobare a plăcerii e substratul atitudinilor românești în relațiile interpersonale. Un individ își bazează legătura cu un alt individ pe plăcerea pe care i-o furnizează această legătură”, „O relație omenească bună care să nu dăruiască plăcere este pentru români o contradicție în termeni”, „Oportunismul românesc este o expresie a hedonismului românesc” (p. 90-93). Că această opinie este întru-totul corectă sau nu, că are sau nu valoare de semn

identitar nu vom cădea niciodată toți de acord.. Dar e neîndoielnic faptul că antropologul american Ruth Benedict, pornind de la o informație, prin forța lucrurilor limitată și inegală, a izbutit să contureze, în câteva luni de lucru, în plin război, o schiță de portret a românilor, acești „oameni încântători” cărora „le place veselie”, care „sunt siguri că vor fi plăcuți” și care chiar, „cei mai mulți dintre ei se bucură de simpatie” (p. 88).

Dar oare, schimbând tot ce este de schimbat, filosoful român Mircea Vulcănescu nu ajungea, urmând cu totul alt plan de lucru și altă țință, la o concluzie comparabilă, cel puțin, cu aceea a antropologului american când nota, ca o caracteristică definitorie a firii românului „*Ușurința în fața vieții*. Starea normală a românului e lipsită de sentimentul gravității existenței...”?

Nu știm cât de mult a servit studiul lui Ruth Benedict în luarea deciziilor comandanților militari și în instruirea și supraviețuirea soldaților americani care au căzut cu avioanele lor de bombardament sau au fost parașutați de Aliați în România, înainte de sfârșitul războiului. Ce rămâne ca un bun câștigat este exercițiul de antropologie aplicată, „de la distanță”, realizat cu obiectivitate și metodă de un profesionist al domeniului.¹

¹ Din „folclorul antropologilor” se știe că Ruth Benedict a scris cele trei studii despre Japonia, România și Thailanda fără să fi vizitat vreodată țările respective. Totuși, într-un instrument de lucru credibil cum este *Dicționar de etnologie și antropologie*. Volum coordonat de Pierre Bonte și Michel Izard (1991), trad. rom. Editura Polirom, 1999, în articolul despre R.B., semnat chiar de M. Izard, se scrie că, „după război R.B. a întreprins călătorii de studiu în Europa (Germania, Olanda, România) și în Asia (Japonia și Thailanda)”. Nu am găsit, deocamdată, nicio confirmare a prezenței antropologului american în România, în anii 1944-1948, care, dacă ar fi avut loc, n-ar fi putut trece chiar așa de neobservată. Același articol conține, de asemenea, o informație eronată, de data asta controlabilă. Se afirmă că „R.B. a creat în 1928 revista *Journal of American Folklore* (care își încetează apariția în 1939) (sublinierile mele - N.C.)”. Nimic mai fals! Ruth Benedict a fost redactorul șef (*editor*) al publicației Societății Americane de Folclor pentru volumele 38-52, în anii 1925-1939, când a fost înlocuită în condiții mai puțin regulamentare (*fired*) (pentru detalii, vezi *Journal of American Folklore. The Centennial Index*, „J.A.F.”, vol. 101, no. 402, October-December 1988, p. 26-28.

Colocviu de antropologie românească la Perugia

Seminarul de studii *La ricerca antropologica in Romania. Prospettive storiche ed etnografiche* desfășurat nu de mult la Universitatea din Perugia, Departamentul Uomo&Teritorio, în colaborare cu Academia di Romania de la Roma, pare să fi dat răspuns întrebărilor sau îndoielilor unora în legătura cu existența și statutul antropologiei culturale românești. Ceea ce i-a adunat în sala de consiliu a Facultății de Litere și Filosofie din Palazzo Manzoni pe profesorii Silviu Angelescu, Nicolae Constantinescu, Vintilă Mihăilescu, de la Universitatea din București, și pe mai tinerii cercetători Ioana Bot și Ileana Benga, de la Universitatea „Babeș-Bolyai” de la Cluj-Napoca, alături de gazdele din Italia (Cristina Papa, Giovanni Pizza și Filippo Zerilli, toți din Perugia, organizatorii întâlnirii, și Marinella Lorinczi, de la Universitatea din Cagliari) și de oaspeții americani John W. Cole (Universitatea din Massachusetts), Michael Herzfeld (Harvard), David Kideckel (Connecticut) și europeni (Marianne Mesnil, Université Libre de Bruxelles) este interesul lor comun pentru cultura și societatea românească, tradițională și contemporană, văzute din perspectivă antropologică.

Departa de a fi o simplă modă sau o etichetă nouă, așezată pe mai vechi preocupări și cercetări de folclor, de literatură, de sociologie ori de etnografie, studiile de antropologie culturală și socială pe teren românesc au o îndelungată tradiție și este reconfortant să descoperi în unele dintre comunicări experiențe de teren românești începute cu multe decenii în urmă, în plin comunism. John W. Cole, pe care l-am cunoscut la un colocviu de etnologie europeană la Berlin, și-a adus, prin anii '70, studenții în Transilvania și i-a familiarizat cu realitatea românească, dintre ei detașându-se, de exemplu, Katherine Verdery, autoarea unor lucrări cunoscute precum *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Changes* (1983) și *National Ideology under Socialism. Identity and Cultural Politics in*

Ceaușescu's Romania (1991), ori Gail Kligman cu studiile sale despre *Căluș. Symbolic Transformation in Romanian Ritual* (1981) și despre „nunta mortului”, *The Wedding of the Dead: Ritual, Politics, and Popular Culture in Transylvania* (1988). Marianne Mesnil și-a făcut „ucenicia” de etnolog cu profesorul Mihai Pop, a efectuat cercetări în satele din Moldova și din Maramureș, considerându-se, pe bună dreptate, un specialist în etnologia românească. David Kideckel, pe care l-am cunoscut acum, vorbește varianta colocvială a limbii române, știe să aprecieze țuica de prune și cunoaște în amănunt problema disponibilizațiilor din minerit sau din alte zone industriale. Marinella Lorinczi, originară din România, descoperă, din Sardinia, rădăcinile cele mai afunde ale crucilor pictate cu inscripții în versuri din cimitirul de la Săpânța. Acest unicat cultural l-a atras și pe profesorul Bruno Mazzoni, de la Universitatea din Pisa, specialist în limba și literatura română, autor al cărții *Le iscrizioni parlanti del cimitero di Săpânța*, Edizioni ETS, 1999, o carte splendidă, cuprinzând toate inscripțiile versificate de pe crucile din „Cimitirul vesel”, traduse în italiană, însoțite de comentarii lingvistice și literare de mare finețe, dovadă nu doar a științei autorului într-ale literaturii populare și scrise, dar și a atașamentului său față de cultura românească, în variatele ei forme. Pe Giovanni Pizza, de la Universitatea din Perugia, îl interesează problema vrăjitoriei, a posedării și a șamanismului la români, urmând și adâncind scrierile mai vechi ale lui Mircea Eliade sau Carlo Ginzburg pe aceste teme. Colegul lui, Filippo Zerilli, s-a aplecat cu fervoare asupra unei probleme de mare actualitate - sentimentul și dreptul proprietății în procesul de restituire a caselor naționalizate în București.

Această simplă înșiruire de teme tratate de cercetătorii străini pe teren românesc susține, de fapt, atracția, fascinația chiar pe care realitatea socială și culturală românească o exercită asupra celor din afara ei, ca și, de altfel, asupra celor dinlăuntrul său. Să spunem că în cercetările sale la minerii din Valea Jiului sau la disponibilizații din industria chimică din zona Făgărașului, David Kideckel a fost însoțit de sociologi și etnologi români și că, paralel cu studiile sale, partea română a efectuat propriile investigații, o parte din rezultate fiind, de exemplu, consemnate în cartea sociologului Vintilă Mihăilescu, *Fascinația diferenței*, Editura Paideia, Colecția Științe sociale, 1999. La fel „Misiunea etnologică italiană” în Maramureș,

la care participă cercetători și studenți din Perugia, se desfășoară în strânsă colaborare cu specialiștii români în domeniu. Rezultă, astfel, un util schimb de informații și de idei, din care ambele părți au de câștigat. În orice caz, cum a punctat cu finețe și diplomatie ambasadorul României în Italia, Șerban Stati, transformarea Europei de Est sau de Sud-Est în teren antropologic nu înseamnă mutarea, cu armele și bagajele teoretice ale secolului trecut, din Africa sau Australia, pe țărmurile Jiului sau ale Vardarului. De fapt, această revenire a antropologilor în spațiul cultural apropiat lor, „reîntoarcerea acasă” este ea însăși o temă a antropologiei actuale, dezbătută într-un recent studiu semnat de Vincenzo Cannada Bartoli, *Research „at home”: periodic surveyng and on-site permanence* din volumul editat de colegii C. Papa, G. Pizza și F. Zerilli, *Incontri di Etnologia Europea/European Ethnology Meetings*, 1998.

Sigur că antropologia românească, alături de cea italiană, de exemplu, este încă într-o fază de căutare. Căutări chiar de ordin terminologic, mai potrivit, pare-se, pentru spațiul european fiind termenul de „etnologie”, tocmai pentru a elimina suspiciunile legate de conotațiile „colonialiste” ale antropologiei. Indiferent cum o numim, antropologie, etnologie sau chiar folclor (folcloristică), cercetarea culturii populare, tradiționale, și noi, sătești și urbane, e o parte importantă a procesului neîntrerupt de cunoaștere de sine și de cunoaștere a celuilalt, de înțelegere a proceselor vii care au loc în planul vieții sociale și culturale a fiecărei comunități, a fiecărui grup, în jocul cu infinite variații dintre păstrarea identității și integrarea în marile ansambluri europene sau euroatlantic, monedă politică bătută cu fervoare nu numai la București sau Sofia, dar și la Londra ori Madrid.

(„Adevărul literar și artistic”, anul IX, nr. 516, 2 mai 2000, p. 4)

„Străini de toate culorile” despre folclorul românesc (I)

„Străini de toate culorile” este traducerea, aproximativă, a expresiei franțuzești „étrangers de tout poil” care ar însemna, literal, „străini de toate soiurile de păr”, expresie aflată în titlul studiului cu care se deschid *Eseurile de mitologie balcanică* semnate, în colaborare, de Marianne Mesnil, profesoară la Catedra de Antropologie Europeană de la Université Libre de Bruxelles, și Assia Popova, cercetătoare la Centre National de la Recherche Scientifique din Paris, într-un volum apărut în 1997 la Editura Paideia din București. Alegerea respectivei expresii ascundea, în cazul în speță, un subtil joc de cuvinte, pentru că tocmai „părul”, pilozitatea, „păroșenia” reprezenta criteriul în baza căruia era desemnat *celălalt*, una dintre temele mereu actuale ale etnologiei. Căci, dacă etnografia și folcloristica, generate de elanul romantic al descoperirii propriei identități, al surprinderii glasului specific al fiecărui popor, al fiecărei națiuni ieșite la lumină în epoca modernă, se definesc ca discipline ale *identității*, antropologia culturală sau socială, ca „fiică a colonialismului”, iar în unele circumstanțe și etnologia se definesc ca discipline ale *alterității*, scopul lor fiind acela de a-l studia și de a-l înțelege pe *celălalt*, situat fie într-un spațiu cultural depărtat, fie într-un timp diferit, ca nivel de dezvoltare a mijloacelor tehnice și a cunoștințelor științifice, de acela al investigatorului, cum se întâmplă în studiile de antropologie clasică, de la Edward B. Taylor și James George Frazer la Franz Boas și Bronislaw Malinowski, consacrate, cum bine se știe, culturii primitive.

Preluând temele și metodele de investigație ale antropologiei, etnologia și-a adjudecat un teren de studiu mai apropiat de cercetător, ocupându-se de vecin, de cel de alături, de cel asemeni cu mine, dar totuși diferit, căruia vrea să-i surprindă și să-i înțeleagă particularitățile modului de viață, de gândire, de creație culturală. Obiectul predilect de studiu al acestei etnologii îl constituie culturile populare, păstrate mai bine, datorită jocurilor complicate ale

istoriei, în sud-estul Europei, dar și în zonele rurale ale Mediteranei, în America de Sud sau în Extremul Orient.

Înmulțirea, în deceniile din urmă, a studiilor scrise de străini despre cultura populară românească, trebuie pusă pe seama unui astfel de fenomen. Se întâmplă adesea ca lectura unor lucrări de acest fel să-ți dea sentimentul reconfortant al unei descoperiri sau redescoperiri cum se întâmplă, de exemplu, cu lucrarea lui **Donald Dunham**, *Romanian Profile. A Study of National Character as Reflected in the Visual Arts/Profil românesc. Un studiu despre caracterul național reflectat în artele vizuale* (Editura Fundației Culturale Române, 1999, 167 p.+18 p. reproducere de artă) care a fost, la origine, teză de doctorat susținută la Facultatea de Litere din București, acum mai bine de 50 de ani, în ziua de 30 mai 1948. „Odiseea” acestei teze de doctorat a fost reconstituită, documentar, de Ioan Comșa¹. Autorul, diplomat de carieră, educat în domeniul artelor plastice la universitățile americane Yale și Harvard, s-a aflat în misiune la București în anii de după război, din 1947 până în 1950, elaborându-și teza de doctorat sub îndrumarea profesorului Gheorghe Oprescu, căruia îi și face o caldă dedicație și un admirabil portret moral. De menționat, dacă am decodat bine informația din ultimul capitol al cărții, intitulat *Teză* și scris în maniera unei pagini de jurnal disimulat în literatură, că din comisie au făcut parte profesorii Iorgu Iordan, Decanul de atunci al Facultății de Litere, „fost ambasador al României la Moscova”, și Tudor Vianu, „profesor de estetică, fost ambasador al României la Belgrad”.

Donald Dunham își fixează de la început lucrarea în seria amplă a scrierilor autorilor străini despre România, de la cei mai vechi, între care predecesorul său din secolul trecut, consulul britanic William Wilkinson, care dădea, în 1820, un *raport despre principatele Valahiei și Moldovei*, sau contele de Hauterive care scria despre *starea veche și actuală a Moldovei prezentată principelui Alexandru Ypsilanti la 1787*, până la călătorii, diplomații și scriitorii din perioada de înaintea Celui de-Al Doilea Război Mondial, precum americanul John McCulloch cu o carte, *Tobe în Balcani*, din 1936, englezul Philip Thornton cu studiul *Icoane și boi*, din 1939, sau italianul Salvatore Sibia cu lucrarea *Caractere etnice și obiceiuri ale poporului român*, din 1937.

¹ Vezi Comșa, Ioan, *Odiseea unei teze de doctorat*, în „România literară”, anul IX, nr. 21, 3-9 iunie 1998, p. 20.

În realizarea acestui *Profil românesc*, diplomatul american îmbină propria sa informație și experiență cu notațiile și aprecierile călătorilor străini și cu punctele de vedere ale învățaților români. Rezultă de aici o sinteză care se vrea cât se poate de obiectivă, căci discursul autorului se construiește adesea din citate puse cap la cap, exprimând puncte de vedere diametral opuse, fără multe comentarii, dar sugerând, parcă, lectorului, să aleagă calea de mijloc, să facă o medie între judecățile adesea prea aspre ale unora și aprecierile prea elogioase ale altora. Scurtul excurs istoric îl conduce pe autor la concluzia, devenită chiar teză a lucrării sale de doctorat, anume că, din punct de vedere cultural, românii din clasele dominante au rămas fideli predilecției lor pentru Franța, iar țăranii - credincioși atașamentului lor pentru tradiția proprie românească. El își sprijină această teză pe pictura lui Nicolae Grigorescu, pe de o parte, și pe arta cusăturilor și broderiei țărănești, pe de alta: „Grigorescu arată ce pot să producă artiștii din această țară, iar țăranii revelează prin broderiile lor ce produce România cu adevărat. Fiecare atinge, din punct de vedere estetic, un nivel de care orice națiune poate fi mândră și cu care puține națiuni de azi se pot mândri”. Să nu uităm că lucrarea lui Donald Dunham a fost scrisă și susținută ca teză de doctorat în primii ani de după război, sub presiunea marilor schimbări pe care societatea românească începuse să le sufere, după preluarea puterii de către comuniști și la începutul impunerii unor presiuni ideologice din ce în ce mai severe, încât profesorii care confereau, atunci, unui diplomat american titlul de doctor *magna cum laude* al Universității din București făceau un prim gest de curaj și de sfidare a noii puteri, aruncând astfel o ancoră către tărâmul lumii libere, de care România avea să fie ruptă, despărțită, în următorii cincizeci de ani.

(„Adevărul literar și artistic”, Anul IX nr. 502, 25 ianuarie 2000, p. 13)

„Străini de toate culorile” despre folclorul românesc (II)

Fără a fi opera unui etnolog sau antropolog de profesie și fără să aibă un impact direct asupra viitoarelor studii în domeniu, fiind, cum am menționat, susținută în 1948, dar publicată abia în 1999, teza de doctorat *Romanian Profile* de Donald Dunham, la care ne-am referit în prima parte a acestei intervenții, reprezintă un punct de vedere semnificativ în reorientarea cercetărilor despre cultura populară românească ale străinilor de pe diferite meridiane într-o jumătate de secol de comunism. Și acestea nu au fost puține. Ar trebui chiar făcut un inventar al tezelor de doctorat susținute la București, dar și în alte centre universitare ale țării, cu subiecte din domeniul culturii populare românești; ar rezulta, sunt convins, un repertoriu extrem de cuprinzător și o listă de nume, devenite acum personalități ale științelor etnologice din diferite colțuri ale lumii.

Așa este cazul lui **Marianne Mesnil**, profesoară la Catedra de Antropologie Europeană de la Université Libre de Bruxelles și directoare a Centrului de Etnologie Europeană din cadrul Institutului de Sociologie de la aceeași Universitate, care se recomandă ea însăși drept „specialistă în etnologie românească”. Într-adevăr, Marianne Mesnil și-a început pregătirea de specialitate în România, încă din 1968, pe când era studentă, și și-a elaborat lucrarea de licență, sub îndrumarea profesorului Mihai Pop, pe material românesc, cules în localitatea Tudora din județul Iași, lucrare publicată ulterior, în Belgia, sub titlul *Les Heros d'une fête*. Revenită de multe ori în România, bună cunoscătoare a spațiului cultural românesc, Marianne Mesnil a dat cercetărilor sale din anii '80 mai ales o tentă ideologică, relevată de studiile adunate în prima parte a volumului *Etnologul, între șarpe și balaur* (Editura Paideia, 1997) sub titlul *Între raționalism și romantism: mize și premise ale etnologiei europene*.

O occidentală și o lucidă, cercetătoarea din Belgia încearcă să traseze liniile directoare ale unei discipline mai degrabă tinere cum este etnologia europeană, în raport cu folcloristica și cu antropologia

culturală, prima, considerată a fi „expresia ideologică a epopeilor naționaliste”, a doua - antropologia deci - trimitând la „epopeea colonială”. Este sesizată, în secolul al XIX-lea, „o dublă mișcare” ce animă, în sens invers, de la est la vest, Europa, o Europă „aflată în căutarea cunoașterii de sine”: „În timp ce în Est ea operează ca o mișcare de închidere asupra ei însăși și se constituie într-un veritabil «buric al Pământului», într-un *axis mundi*, în Vest, dimpotrivă, tot ea se proiectează în marile spații de peste Ocean, pentru a descoperi acolo «celălalt eu», pentru a-și îmbogăți cunoașterea identității prin intermediul confruntării cu Celălalt” (p. 46). Fără să nege importanța vechilor cercetări de folclor, susținând chiar necesitatea asumării acestei „moșteniri de neînlocuit a veacului al XIX-lea”, noua disciplină dedicată culturilor „oral-sincretice”, „populare”, „tradiționale”, „rurale” din Europa trebuie să-și *regândească* obiectul „prin prisma cuceririlor științelor umaniste din acest ultim sfert de secol”. Se poate repera aici, de fapt, mai mult decât o pledoarie pentru înnoirea demersului etnologic, dincolo de aceasta insinuându-se o atitudine fermă de contestare a tendinței de confiscare a culturii populare de către autoritățile comuniste, sub paravanul naționalismului: „În Europa de Est, și îndeosebi în România, totul se petrece ca și cum am fi martorii unei întoarceri în trecut - scria autoarea în 1988 -, prin reliefarea mai mult ca oricând a ideologiei diferenței, a specificității naționale, în detrimentul unei perspective comparative sau măcar al unei inserții într-un proiect cât de cât totalizator, așa cum ar fi îndreptățit de vocația antropologiei. În așa fel, încât parcă se pierde lecțiile marilor precursori care au știut să-și pună erudiția, adesea poliglotă, și pluridisciplinară, în slujba unui proiect universal, capabil de a se gândi pe sine prin cunoașterea altora, dincolo de frontierele unui naționalism militant” (p. 48).

Din acest unghi se cere interpretat și un alt articol, scris tot înainte de decembrie 1989, *Un nai prea puțin bucolic*, în care era analizat modul cum propaganda oficială manipulasă talentul interpretativ și ecoul internațional al muzicii marelui instrumentist Gheorghe Zamfir. Acesta - crede autoarea - „devine cântărețul României renăscându-se din anii 1965-1970 (adică începutul epocii Ceaușescu n.n. - N.C.), așa cum alții deveniseră cântăreții României din anii 1848. [...] Dacă poezia populară (mai ales doina lui Alecsandri) a fost pusă atunci în slujba revendicărilor acestei „primăveri a popoarelor”, ea poate fi regăsită ca favorită în

repertoriul lui Zamfir, mobilizată din nou pentru a emoționa și a cuceri nu o elită intelectuală, ci un public saturat de muzica pop prin mass-media, aflat în căutarea unei „reoriginări muzicale” (p. 52).

Se poate vedea cum, privite din afară, fenomene care ar fi putut scăpa privitorului dinăuntru, se descoperă mai ușor privirii de departe, celui „regard éloigné” propriu cercetării etnologice mai vechi sau mai noi.

(Idem, nr. 503, 1 februarie 2000, p. 13)

„Străini de toate culorile” despre folclorul românesc (III)

O experiență științifică plină de învățăminte pentru ea însăși, dar și pentru comunitatea academică românească și străină, trăiește cercetătoarea americană **Gail Kligman**. După un aprofundat studiu de bibliotecă, dublat de contactul, mediat, cu terenul, ea scrie o monografie despre *Căluș. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, apărută la Chicago University Press, cu o prefață de Mircea Eliade, în 1981, și retipărită, tot în engleză, la Editura Fundației Culturale Române în 1999. Desfășoară apoi o îndelungată anchetă de teren, însumând nu mai puțin de șaptesprezece luni de muncă într-un sat din Maramureș, în anii 1978-79, rezultatul fiind un amplu studiu despre *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*, publicat mai întâi în engleză (1988), apoi în română, în 1998. S-ar putea vorbi în acest caz despre o „privire participativă” („le regard partagé”), căci studiul profesoarei de la Departamentul de Sociologie de la University of California Los Angeles, cu un doctorat obținut la Berkeley, este în egală măsură îndatorat cunoștințelor, științei sale despre ritualitate, simbolism, poezie, viață socială, dar și contactului nemijlocit cu țăranii din leud, pe care i-a ascultat, i-a privit, i-a interogată, i-a înregistrat, i-a

fotografiat și i-a înțeles, în cele din urmă, *ca și cum* ar fost unul dintre ei. Sunt în această carte multe pagini de „jurnal de campanie de cercetare”, de meditație asupra condiției „străinului” și asupra modului cum se construiește o identitate: „Ar fi interesant de explorat mai complet - scrie autoarea - dinamica interacțiunii sine-celălalt în care Eu și Ei am trăit laolaltă - interacțiune care mi-a construit în lumea lor o altă identitate și care le-a îngăduit să încorporeze o *străină*”. Dincolo de amuzamentul pe care l-ar putea stârni însemnările marginale despre primirea sa în primul sat maramureșan în care a fost „repartizată” să lucreze de către oficialitățile comuniste locale („copiii aflați la pândă la marginea satului au strigat cuprinși de entuziasm: «Vine americanca!»”) sau despre raporturile statornicite între „americanca” provenită dintr-o familie de evrei și gazdele sale din leud rămân numeroase observații de ordin sociologic și folcloristic utile pentru reconstituirea „ambientului”, cadrului de viață al desfășurării anchetei de teren și pentru mai buna înțelegere a relației „anchetator” - „anchetat” (în sens etnologic, desigur!) într-un sat românesc din Maramureș de la sfârșitul deceniului opt al secolului XX.

Să spunem, dar, că există posibilitatea ca o cultură europeană sau un segment al acesteia (arhitectura populară, obiceiuri, coduri alimentare, sisteme de înrudire) să fie studiate de savanți aparținând chiar grupului respectiv, ceea ce nu schimbă foarte mult datele problemei, pentru că etnologul, chiar dacă aparține ca origine grupului etnic, confesional, profesional pe care îl investighează, încetează de a mai fi unul dintre aceștia, devine, în raport cu grupul, un „altul”, „celălalt”, după cum grupul studiat devine, pentru el, „ei”, „ceilalți”, pe care îi privește, inevitabil, „de departe”. Reciproc, se întâmplă foarte adesea ca aceeași cultură să facă obiectul de studiu al unor cercetători aparținând altei culturi, veniți, deci, din afară, situați ontologic pe poziția „celuilalt” și făcând eforturi susținute de a se integra comunității studiate, de a fi acceptați de aceasta ca unii „de-ai noștri”, dar operația nu este simplă deloc, chiar atunci când ea este susținută de cele mai bune intenții. Chiar în procesul actual al trecerii de la „privirea de departe” („le regard éloigné”) la „privirea participativă” („le regard partagé”) trebuie să se țină seama - scrie Jean Copans - de faptul că „discursul asupra sinelui este în mare măsură tributar existenței «Celuilalt» și că existența acestuia din urmă rămâne încă în mare

măsură fasonată de discursul pe care noi îl ținem despre el”, adică despre „Celălalt”.

Așadar Gail Kligman vorbește despre țăranii din leud și despre „nunta mortului” practică acolo cu ocazia morții unui tânăr necăsătorit, *ca și cum* ar fi unul de-al locului; numai „*ca și cum*”, căci de fiecare dată cercetătorul vine cu propriile lui prejudecăți, iar interlocutorii cu ale lor, având uneori și tendința de a se disimula, lăsându-l pe străin să bâjbâie în căutarea sensului. Dar, se pare, cercetătoarea americană a reușit să se apropie de acest sens, să ne dea, într-adevăr, imaginea vieții rituale a unui sat maramureșean în perioada comunismului; autoarea a știut, cu adevărat, să asculte „sensul pe care locuitorii lui îl dau vieții și morții” și să ne explice **nouă**, cititorilor, oamenii culturii academice, savante, moderne, ceea ce, în mod normal, nu le trebuie explicat **lor**, celor care trăiesc, încă, în cadrele culturii populare tradiționale. Între timp, prin căderea comunismului, unele dintre prognosticele antropologului american cu privire la destinul satului românesc nu mai au fundament. Ele ar trebui verificate, în condițiile actuale. Terenul etnologic se construiește, cum se vede, sub ochii noștri. Iar privirea, mai îndepărtată sau mai apropiată a cercetătorului străin, e întotdeauna binevenită, căci, mai mult ca sigur, ochelarii lui, dacă nu sunt făcuți să distorsioneze într-adins realitatea, o vor vedea mereu diferit, altfel decât o vedem noi, cei dinăuntru.

(Idem, nr. 504, 8 februarie 2000, p. 13; vezi și *Cercetători străini despre cultura populară românească*, în „REF”, tomul 44, nr. 2-3, 1999, Editura Academiei Române, 2001, p. 203-208)

Cetățeni, în devenire, ai Europei unite

Sub genericul *Becoming Citizens of United Europe: Anthropological and Historical Aspects of EU Enlargement in Southeast Europe* a avut loc la Graz (Austria) cea de-a doua conferință a Societății Internaționale de Antropologie Sud-Est Europeană (**InASEA** - International Association of Southeast European Anthropology). De fapt, aceasta ar fi a treia întâlnire a acestei asociații științifice, ale cărei baze au fost puse cu mai mulți ani în urmă la București, unde s-a desfășurat întâia reuniune a Asociației de Antropologie Balcanică (**ABA** - Association of Balkan Anthropology). Dar cum din titulatura noului forum științific lipsea specificarea „internațional”, iar „balcanic” poartă unele conotații mai puțin convenabile, Asociația a fost „rebotezată” la Sofia, în 2000, și și-a fixat sediul la „Karl-Franz Universität” Graz, gazda primitoare a reuniunii din acest an.

Centru administrativ al provinciei Styria, din estul Austriei, Graz este al doilea oraș ca mărime din această țară, vechi centru universitar (1585) - clădirea Facultății de Istorie a Sud-Estului Europei, în care au avut loc lucrările Conferinței, datează din 1508, fiind, la origine, sediul trimisului Papei aici -, cu multe monumente istorice, bine conservate și puse în valoare din punct de vedere turistic, dar și cu o activitate economică și industrială de vârf. Mai mult, Graz este anul acesta Capitala culturală a Europei, ipostază de care oficialitățile locale erau foarte mândre, Conferința InASEA fiind prinsă în programul manifestărilor științifice organizate în acest cadru, beneficiind ca atare de un generos suport financiar. Practic, cheltuielile de deplasare și șederea participanților din sud-estul Europei, mai puțin Grecia, au fost suportate de organizatori.

Dr. Ulf Brunnbauer, președintele InASEA, a făcut eforturi serioase pentru a alcătui programul Conferinței în cadrul căreia s-au prezentat nu mai puțin de 65 de comunicări, dintre care trei în sesiunea plenară de deschidere, iar restul în două secțiuni paralele, timp de trei zile pline. Tema, generoasă și de mare actualitate, a permis abordări din cele mai felurite unghiuri, încât „antropologia”

și „istoria” au fost umbrelele largi sub care s-au desfășurat sociologi, politologi, etnologi și folcloriști, jurnaliști, economiști, comentatori și funcționari în organismele internaționale, din majoritatea țărilor din zonă, mai puțin Albania, Macedonia și Bosnia-Herzegovina, dar și din vestul Europei (Anglia, Olanda, Germania, Elveția) și din SUA.

Cum un raport complet al acestei reuniuni științifice n-ar putea fi scris decât de doi sau mai mulți observatori, căci desfășurarea lucrărilor în secțiuni paralele a limitat, chiar și celor mai conștiincioși și rezistenți dintre noi, posibilitatea de a asculta pe mai mult de jumătate dintre vorbitori (rezumatele tuturor comunicărilor au fost difuzate pe pagina de web a Asociației), mă limitez a da aici titlurile secțiunilor, din care se poate face o idee despre problematica acestei Conferințe: „Percepții ale Balcanilor”, „Imagini istorice ale Europei”, „Perceperea Europei și a Vestului”, „Migrație, identitate și integrare”, „Strategii ale migrației”, „Domesticirea Europei și strategiile locale”, „Identități naționale și schimbarea modului de apartenență”, „Construirea identităților europene”, „Identități regionale și relații interetnice”, „Export de democrație? Identitate civică, cetățenie, naționalism”, „După război”, „Religie, politică și practici sociale”, „Probleme ale integrării europene”, „Schimbări în identitatea minorităților”, „Aspecte politice și internaționale ale integrării europene”, „Schimbarea discursului antropologic și istoric”, „Tineretul și viitorul”.

Două ar fi observațiile cu caracter general care s-ar putea face din simpla parcurgere a temelor puse în discuție. Întâi, plasarea lor în actualitatea imediată și încercarea, dacă nu de a da soluții unor situații conflictuale, dramatice, cu care zona Balcanilor/sud-estului Europei se confruntă de peste un deceniu, măcar de a le face mai bine cunoscute și de a le repune în discuție, cu speranța că, într-o bună zi, ele își vor găsi rezolvarea. Care sunt, din însemnările mele, conceptele care au revenit mai frecvent în discursul științific al diferiților vorbitori? Iată, mai jos, un „indice” incomplet al acestora, înșirate într-o ordine relativ aleatorie: „construirea simbolică a Europei”, „ștergerea granițelor” și „noi granițe virtuale”, „migrație”, „asimilare” vs. „integrare”, „europenizare”, „colonialism binevoitor”, „imperialism pozitiv”, „misionarism”, „misiune civilizatoare”, „integrare și regionalizare”, „cetățenie” și „identitate”, „actori locali”, „cooperare transfrontalieră”, „euroregiuni”, „comunicare

interculturală”, „societatea civilă”, „organizații nonguvernamentale”, „toleranță”, „democrație de tip balcanic”, „iluzia balcanică”, „stereotipii”, „stereotipii negative”, „mentalitatea balcanică” („let's have a coffee!”/„hai la o cafea!”), „endemică violență balcanică”, „antropologia acasă” („anthropology at home”), „discurs”, „narațiune”, „istorie orală” etc.

Este limpede că „discursurile” au fost construite din două perspective diferite, una „emică”, vorbitorii aparținând grupului despre care au relatat, alta „etică”, proprie vorbitorilor din afara grupului investigat, ceea ce înseamnă că „a deveni cetățeni ai Europei Unite” nu are exact același înțeles, aceeași semnificație când procesul este studiat de către bulgari, macedoneni, muntenegreni, români, sârbi sau de către croați, maghiari, sloveni, pe de o parte, și de către antropologi din Statele Unite, din Germania, Olanda sau Elveția, pe de altă parte. Ca un amănunt care nu trebuie trecut sub tăcere, notez că organizatorii au evitat să dea orice indicație în legătură cu naționalitatea sau afilierea instituțională a participanților, în programul tipărit și pe ecusoanele de identificare fiind menționat numai numele și prenumele fiecăruia, ceea ce se înscrie în normele „corectitudinii politice” și chiar ale eticii profesionale, atâta timp cât fiecare și-a spus punctul de vedere în nume propriu, fără a implica țara de reședință sau de origine, ori instituția în care își exercită profesiunea. În multe cazuri, acest lucru ar fi fost, de altfel, foarte greu de realizat, căci Iugoslavia (ce mai rămăsese din Iugoslavia „Mare”) abia se destrămase, încât un „ex” înaintea numelui ar fi trebuit adăugat pe loc.

Dar, indiferent de poziția de pe care a fost abordată problema - și aceasta ar fi a doua observație cu caracter general - s-a simțit *preocuparea* și *responsabilitatea* participanților (celor mai mulți dintre ei) la Conferința InASEA de la Graz față de procesul dificil, pe alocuri chiar dramatic, al integrării țărilor din sud-estul Continentului în Europa Unită de mâine. De vreo 30-40 de ani, poate și mai de mult, această zonă a Vechiului Continent a devenit „terenul” favorit al antropologilor americani și vest-europeni, care au găsit în societățile dominant rurale, „tribale” de aici, în culturile lor arhaice bine conservate, și în tradițiile cercetării etnografice/etnologice/folcloristice locale un obiect de studiu extrem de atrăgător. Un „teren” care își modifică în continuu configurația, de un dinamism debordant, care nu doar că merită, dar trebuie cercetat

la fața locului, zi de zi și ceas de ceas, în efortul de a-i descifra mecanismele și, poate, înțelegându-i-le, de a găsi și soluțiile care se lasă de prea multă vreme așteptate. Antropologia sud-est europeană, fie ea socială sau culturală, istorică sau politică, făcută de către „nativi” sau de către cei de departe, are nu doar un extraordinar obiect de studiu, ci și responsabilități uriașe, care trebuie asumate. Este, poate, lecția cea mai importantă ce s-ar putea desprinde din lucrările Conferinței Asociației Internaționale de Antropologie Sud-Est Europeană (**InASEA**) de la Graz.

(„Adevărul literar și artistic”, nr. 665, 13 mai 2003, p. 6)

Etnologie balcanică

(Note de etnologie balcanică. „Ține, Doamne, Dunărea/Cas-ajung în Serbia”)

După cum zice un vechi adagiu, muzele, mai emotive, amuțesc în vremuri de război, în timp ce, adăugăm noi, științele, mai echilibrate, continuă să vorbească, răspicat și sonor, chiar și sub bombardamente. Așa se face că, la mijlocul anilor '90, când Balcanii deveniseră, încă o dată, prin destrămarea fostei Iugoslavii, „butoiul cu pulbere al Europei”, Europă, altminteri, deloc străină de această devenire, o nouă societate științifică luă ființă, adăugându-se multor altora, deja existente, în acest spațiu socotit, prin tradiție, - cel puțin așa suna un slogan auzit până nu demult - al cooperării și bunei vecinătăți. Este vorba despre **Asociația de Antropologie Balcanică/Association for Balkan Anthropology (ABA)** fondată la Sofia, în 1995, de către etnologul bulgaro-canadian Asen Balikci, care a și convocat, la Sofia, prima conferință a nou-înființatei Asociații, urmată, în 1997, de cel de-al doilea forum al etnologilor din Balcani, organizat la București de socioantropologul Vintilă Mihăilescu, fondator și președinte al Societății de Antropologie

Culturală din România (SACR). Urmând modelul altor societăți științifice de profil, ABA editează o publicație anuală, „Ethnologia Balkanica”. Journal of Balkan Ethnology, ajunsă acum la al doilea număr.

În Prefața la primul volum (1997), editorii, Prof. Klaus Roth de la Universitatea din München (Germania) și Dr. Milena Benovska-Sabakova de la Institutul de Etnografie din Sofia (Bulgaria), fixează obiectivele ABA și ale revistei nou-apărute, între care, prioritar, „depășirea divizării disciplinei” prin „aducerea alături a tradițiilor antropologiei culturale americane, antropologiei sociale britanice, cercetării moderne germane a *Volkskunde*, etnologiei europene, etnologiei, folcloristicii și etnografiei franceze, în vederea conturării unei etnologii balcanice moderne care va contribui la coexistența interetnică a popoarelor din sud-estul Europei și la înțelegerea interculturală dintre Balcani și Occident”. Fie numai aceste două obiective, menționate în final, și Asociația pentru Antropologie Balcanică își justifică pe deplin existența, susținută, cu argumente dintre cele mai diverse, atât în comunicările de la cele două conferințe ale sale care au avut loc până acum, cât și în studiile publicate în „Ethnologia Balkanica” nr. 1/1997 și nr. 2/1998. Revine cu insistență ideea comunicării interculturale, a înțelegerii mai exacte, mai corecte, a „celuilalt”, mai ales în condițiile în care Balcanii (poate mai bine ar fi să zicem sud-estul Europei, deși, se înțelege, „Balcani” nu trebuie luat aici în sens strict geografic, ci mai degrabă istoric și cultural) se caracterizează printr-o extraordinară diversitate etnică, lingvistică, religioasă, la care se adaugă diferențele de sistem politic, de apartenență/non-apartenență la diferitele structuri europene și euroatlantice și, nu mai puțin, de viață economică și socială. Temă generală a gândirii etnologice moderne, relația identitate-alteritate devine focală în spațiul de la Istanbul la Chișinău și de la Tirana la Ljubljana, iar la elucidarea acestora trebuie să contribuie, în egală măsură, cei care privesc fenomenul dinlăuntru ca și cei care îl privesc din afară. Pentru că, s-a observat, zona noastră a fost (și, poate, încă mai este) privită ca un *teren etnologic*, diferit, prin ruralism și tradiționalitate, de societățile europene *moderne* (adică vestice), ceea ce a făcut ca însăși cercetarea să rămână captivă vechiului mod de gândire, orientat spre trecut, spre conservarea muzeală a unei civilizații de tip sătesc, aflată într-o anacronică nemișcare, ceea ce, desigur, nu se

sustine *de facto*. Este datoria etnologilor sud-est europeni - opina Sophie Chevalier (Franța) în intervenția sa la reuniunea de la București - să înceapă orice încercare de a înțelege societățile *balcanice* cu analiza critică a felului în care ele au fost prezentate de către vestici, sub presiunea modelului propriilor lor culturi și societăți, ca și de către autohtoni, sub presiunea ideologiilor constrângătoare, mai vechi și mai noi. Punct de vedere care se întâlnește până la suprapunere cu acela al lui Marianne Mesnil (Belgia) și Assia Popova (Franța); luând în discuție religiile din această zonă, nu ca apartenență confesională, ci ca „relație cu lumea”, ca o „cultură”, deci, autoarele identifică două atitudini posibile ale occidentalului față de aceasta: fie o totală „ignoranță”, fie o intenție de a instaura o „Europă Mare, conformă cu propriul său model.”

Decurge de aici ideea necesității dialogului, atât între prezent și trecut, cât și între diferitele școli etnologice naționale actuale. Din acest punct de vedere, rapoartele despre coordonatele antropologiei culturale din România, din Macedonia și Croația, publicate în primul număr din „Ethnologia Balkanica” sunt relevante, informând și ridicând, în același timp, probleme de studiu și de meditație. Reținem, de pildă, din excursul lui Gheorghiță Geană despre antropologia culturală în România constatarea că, în acest domeniu, ca și în altele conexe, la noi, instituționalizarea a premers specializarea. Din raportul despre *Dezvoltarea etnologiei și folclorului în Macedonia* de Galaba Palikruseva relevante sunt chestiunile de ordin teoretic ridicate, precum, de exemplu, utilizarea cercetărilor de cultură populară în scopuri ideologice, sau afilierea disciplinelor etnologice la diferite facultăți (filosofie, științe naturale și matematică). Din articolul semnat de Tea Skokic (Zagreb), *Activitatea etnologică în Croația 1990-1995*, menționez prezentarea unei cercetări pe drept cuvânt incitantă, realizată de Lydia Sklevicky, cu privire la statutul profesional al etnologului în Croația anilor '90; se vorbește, aici, despre o „criză de identitate științifică și a disciplinei ca atare”, despre „lipsa de recunoaștere publică” a profesiei, de care „se fac vinovați etnologii înșiși”, situație pe care o regăsim, în mare, și la noi. Reflecția etnologilor asupra propriei lor discipline ține de o atitudine modernă, chiar postmodernă, iar cele două direcții de cercetare (*Identitate și origini și Etnologia războiului*) arată clar ancorarea studiilor etnologice din Croația în prezentul cel mai apropiat.

De fapt, această orientare către actualitate domină o parte a cercetării etnologice balcanice, îndatorată mult sociologiei, chiar celei românești inițiată și pusă în practică de „monografiștii” din Școala Gusti, prin vechile, dar atât de consistentele lor cercetări concrete de teren. Astfel, Christian Giordano (Friburg) și Dobrinka Kostova (Sofia) se ocupă de o realitate socioculturală extrem de actuală - *Reformă agrară fără țărani, în Bulgaria*, iar Clarissa de Waal (Cambridge) analizează economia la pământ (*ground level economics*) în Albania postcomunistă. Încă mai adânc ancorate în actualitate sunt unele studii din vol. II/1998, precum cel al lui Nikola F. Pavkivic (Belgrad) despre *Ideologia iugoslavismului în etnologia sârbă din prima jumătate a secolului al XX-lea* sau al lui Karl Kaser (Graz) despre „balcanizarea Balcanilor” în scrierile etnografilor Jovan Cvijic și Dinko Tomasic. O temă la fel de actuală, chiar dacă privește spre un trecut ceva mai îndepărtat, tratează Klaus Roth (München) în studiul *Folclor și naționalism: exemplul german și implicațiile lui în Balcani*. Nu e greu de observat, de fapt, că în acest proces de constituire a unei etnologii balcanice/a Balcanilor/a sud-estului Europei, privirea din interior se întâlnește cu privirea din afară, iar trecutul este luat ca martor sau sursă pentru înțelegerea prezentului. După cum la fel de evidentă este intenția de a folosi cercetarea etnologică pentru a stabili noi punți de legătură între popoarele zonei și între culturile lor, atât de diverse și totuși apropiate. Nu e întâmplător de loc faptul că primul număr din „Etnologia Balkanica” a avut ca nucleu tematic Dunărea - „o punte de schimburi culturale reciproce”, bătrânul Danubiu fiind privit în dubla lui calitate, aceea de a țărături și aceea de a-i apropia pe riverani. Bombardarea podurilor din Serbia, poluarea și traficul de carburanți peste Dunăre sunt deja subiecte fierbinți ale etnologiei (nedorite) a războiului. Și cum, printr-o alchimie secretă, la români, orice subiect se transformă subit, dacă nu în poezie măcar în vers și cântec, închei cu un fragment de cronică rimată despre un fenomen la ordinea zilei, reproduc într-un reportaj despre „micul trafic” cu carburanți de pe la Moldova-Nouă: „Ține, Doamne, Dunărea,/Ca s-ajung în Serbia,/Să trec benzina pe-o barcă,/Să câștig și eu o marcă...”. Etnologia balcanică își lărgeste, cum se vede, zi de zi, domeniul...

Națiune și sex

Pentru a preveni orice confuzie sau gând necuvenit, trebuie făcută, de la început, precizarea că „sex” nu se referă aici la organul sau la actul reproducerii, procreației, ci are înțelesul de „gen”, ca apartenență de sex, conform datelor naturale (masculin-feminin), a celor care desfășoară, în plan social, anumite activități. Distincția bărbat-femeie, raporturile dintre aceștia în interiorul grupurilor, ponderea fiecărui sex/gen în cadrul grupului uman dat, repartitia drepturilor și obligațiilor grupurilor de femei și de bărbați în diferite unități socioumane sunt nu doar teme ale reflecției antropologice sau sociologice, ci realități concrete, de care trebuie să se țină seama în interpretarea fenomenului larg cultural.

Începând cu începuturile, cu miturile cosmogonice și antropogonice primitive, trecând prin miturile etnogenezei și ajungând până la miturile constituirii națiunilor moderne, culturile diferitelor grupuri, popoare, etnii sau națiuni au căutat o explicație a începutului și au imaginat aceasta ca o *facere*, ca o *creație*, ca o *zămislire*, nu o dată chiar ca o *procreație*. În funcție de tipul de societate și de cultură, masculin sau feminin orientată, rolul creator major a fost acordat fie bărbaților, fie femeilor, fie ambelor sexe. Reintrate în vremea din urmă în atenția istoricilor mentalităților și a etnologilor, miturile constituirii națiunilor moderne, în general, ale națiunilor europene, în special, și ale celor din sud-estul Europei în particular, scrutate, acestea din urmă, din afară, cu acea privire depărtată (*le regard éloigné*), specifică mai degrabă antropologiei/etnologiei clasice decât celei actuale, adepta unei priviri participative (*le regard partagé*) sunt supuse unui constant proces de regândire, de reinterpretare cu efecte care merg de la descoperirea sau investirea lor cu sensuri noi până la totala negare, desființare, demolare. Miturile creării națiunilor moderne nu puteau să scape atenției noilor exegeți, mai ales după ce acestea au trecut peste unul sau mai multe cicluri istorice, situația din sud-estul Europei fiind cea mai generoasă în fapte și în sugestii interpretative. Pe terenul gândirii postmoderne și-au făcut loc o serie de noi

orientări - noua istorie, deconstrucția, feminismul etc. Aplicată cvasimecanic și „pe felii” scoase din contextul lor istoric și de viață, perspectiva feministă se arată rodnică în încercarea de îndepărtare de vechile canoane, clișee, chiar prejudecăți cu care au fost măsurate miturile și construcțiile literare ale construirii națiunilor moderne din această parte a lumii.

Mă gândesc, ca atare, la două studii despre tema „jertfa zidirii” din balada *Meșterul Manole*, studii venite din spațiul nord-american și datorate unui folclorist de talie mondială - este vorba despre profesorul Alan Dundes, unul dintre cei mai reputați specialiști în folclor din întreaga lume, o personalitate a vieții științifice din acest domeniu. Cel două studii ale sale au apărut, primul, în volumul *Folklore Matters* (Probleme de folclor) [The University of Tennessee Press/Knoxville, 1989, p. 151-168] sub titlul *The Building of Skadar: The Measure of Meaning of a Ballad of the Balkans* (Zidirea cetății Skadar: Măsura înțeleșului unei balade din Balcani), al doilea în „Journal of American Folklore” [108, 1995, nr. 427, p. 38-53], sub titlul *How Indic Parallels to the Ballad of the «Walled-Up Wife» Reveal the Pitfall of Parochial Nationalistic Folkloristics* (Cum scot în evidență variantele indiene ale baladei despre „Nevasta zidită” capcanele naționalismului parohial în folcloristică).

Două sunt, în mare, propunerile formulate de Alan Dundes cu privire la interpretarea baladei balcanice: a) renunțarea la a căuta presupusele origini ale acesteia la un popor sau altul din zona respectivă, semn al unui „naționalism local în folcloristică” (*parochial nationalistic folkloristics*), când de fapt tema este universală, un argument în acest sens constituindu-l așa-zisele „variante indiene” ale temei, dublate de versiunile ei țigănești, și b) abordarea baladei din perspectiva situației femeii în societățile balcanice dominant masculine.

Interesantă, dar fără a fi într-un tot originală, este abordarea baladei despre „jertfa zidirii” din perspectivă feministă sau feminină, variantele balcanice fiind văzute ca „metafore ale vieții de familie” în toate societățile în care se cântă balada. Se încearcă să se dea, astfel, un răspuns întrebării de ce trebuie să fie sacrificată, la temelia noii construcții, o femeie? Această alegere ar arăta, susține profesorul american, poziția subalternă a femeii în societățile balcanice, în care rolul ei este să stea deoparte, protejată de lumea din afară și concentrându-se asupra hrănirii copiilor ei, de preferință

băieți! De reținut ar fi faptul că și alte texte folclorice au suferit, în raport cu anumite condiții socioculturale, o modificare de sens, mai ales atunci când textul, povestea, a fost spusă (sau scrisă) de un bărbat. Alan Dundes însuși demonstrează, într-un studiu mai vechi, că tragedia shakespeareiană *Regele Lear* a fost la origine o poveste populară feminin orientată, răspunsă de Shakespeare din punctul de vedere al tatălui, după cum celebrul basm despre *Scufița Roșie* a fost rescris de Charles Perrault și de Frații Grimm în așa fel încât să „satisfacă cerințele unei ideologii masculine”, aducând în sprijin existența unei povești orale originale în care eroina-victimă se salvează singură, prin înțelepciunea ei.

Nu este locul aici să intrăm în detalii, dar cel puțin în parte Dundes are dreptate când observă insistența și vigoarea excesivă cu care a fost dezbătută, un secol și jumătate, problema genezei și difuziunii baladei în sud-estul Europei [(„For more than a century, there has been a brisk many-sided debate among Balkans folklorists as to which country had the right to claim «credit» for originating the walled-up wife ballad”, „J.A.F.” 108, 1995 nr. 108, p. 41)] și când comentează teoria altminteri eminentului folclorist maghiar L. Vargyas cu privire la originea maghiară (sau bulgară) a baladei, opusă tezei lui L. Șăineanu cu privire la preeminența versiunilor sârbă și românească. Dundes consideră că a susține superioritatea unei versiuni naționale în raport cu alta, pe motivul că una este mai „frumoasă” sau mai „realizată din punct de vedere estetic” decât aceea a altei națiuni reprezintă o „culme a subiectivității etnocentrice” [(„Of course, it is the height of ethnocentric subjectivity to claim that one national version of a cross-cultural distributed folksong is more «beautiful» or «aesthetically pleasing» than that of another nation”, *Idem*, p. 45)]. Opunând acestei viziuni „parohial naționaliste” punctul de vedere al interferențelor culturale (*cross-cultural interpretation*), Alan Dundes deschide o poartă deja deschisă sau măcar întredeschisă (dacă avem în vedere studiile lui Mircea Eliade și Ion Taloș cu privire la universalitatea motivului /temei/credințelor/practicilor rituale/legendelor despre jertfa zidirii), iar argumentele sale din zona literarului (versiunile indiene și țigănești) nu sunt foarte convingătoare.

Nu este neapărat nevoie să subscriem integral opiniilor exprimate de folcloristul american. Aș sublinia, însă, valoarea teoretică a demersului său, deschiderea către interpretări multiple

ale unuia și aceluiași text, mai ales când acesta aparține fondului comun umanității. „Folcloriștii - scrie Dundes - trebuie să se obișnuiască să accepte existența unor interpretări multiple așa cum au învățat să accepte existența unor versiuni multiple ale textului”. Această lecție a magistrului american a fost bine asimilată de mai târziu sa compatriotă, Margaret Hiebert Beissinger, autoare a unor studii de referință despre structurile compoziționale ale cântecului epic românesc, precum: *Stilul compozițional oral în poezia narativă tradițională română: cântecele lui Constantin Staicu*, pe baza căreia a obținut titlul de doctor (Ph. D.) la Universitatea Harvard, în 1984, și *Arta lăutarului. Tradiția epică românească*, 1991. Cercetătoarea americană semnează un destul de consistent articol despre *Folclorul și literatura balcanică* într-o foarte recentă *Encyclopedia of Folklore and Literature* editată de Mary Ellen Brown, de la Indiana University, și de Bruce A. Rosenberg, de la Brown University, apărută în 1998. În limitele impuse de un articol de dicționar, sunt reținute aspecte semnificative privind rolul central pe care l-a jucat folclorul în constituirea și dezvoltarea literaturilor naționale în Balcani, amintindu-i, pentru spațiul cultural românesc, pe A. Pann și pe V. Alecsandri, pe M. Eminescu și pe G. Coșbuc, dintre poeți, pe Ion Creangă, Ioan Slavici și Liviu Rebreanu, dintre prozatori.

Într-un splendid volum *Epic Tradition in the Contemporary World. The Poetics of Community*, University of California Press, 1999, la care este și co-editoare, împreună cu Jane Tylus și Susanne Wafford, Margaret Beissinger publică studiul *Epic, gen și nationalism: dezvoltarea literaturii balcanice în secolul al XIX-lea*. Sunt tratate aici, în aproape 20 de pagini, punctele de vedere expuse pe scurt în articolul de dicționar menționat mai înainte. Partea de noutate a studiului privește observația cu privire la prezența, sau mai exact absența personajelor sau eroilor de sex feminin în literatura populară și cultă a popoarelor din Balcani. Cauza s-ar afla, crede autoarea, apropiindu-se prin aceasta, cum am anticipat, la un moment dat, de studiul lui Alan Dundes despre *Meșterul Manole*, în rolul jucat de cântecul epic eroic, de balada vitejească din această parte a lumii în procesul de edificare a conștiinței naționale, de unde caracterul dominant masculin al mesajului transmis de poemele epice populare, ca și de scrierile literare inspirate de acestea. Exemplul ales din literatura română este acela al poemului lui Vasile Alecsandri, *Dumbrava Roșie*, în care, într-adevăr, „rolul femeilor

este neglijabil”, ceea ce s-ar explica, susține Margaret Hiebert Beissinger, prin faptul că „poemul epic reprezenta o temă care trebuia să aibă ecou printre *bărbații* care formau elita societății românești din secolul al XIX-lea”, aducând în sprijin, păreri ale altor analiști, precum Katherine Verdery care subliniază că „Imaginea națiunii colective române a fost reprodusă, adică «născută» fără intervenția femeilor”.

Nu punem în chestiune exactitatea sau adevărul științific al acestei interpretări; subliniem doar că, privit cumva din afară, fenomenul cultural autohton capătă noi valori și semnificații, se îmbogățește și se universalizează, ceea ce ne ajută chiar pe noi să ne înțelegem mai bine propria cultură, dar și pe aceea a vecinilor sau a străinilor de oriunde ar fi ei.

(„Adevărul literar și artistic”, anul IX, nr. 513, 11 aprilie 2000, p. 6)

Varietăți antropologice (I)

S-a zis, și poate pe bună dreptate, că noțiunile de largă circulație tind spre indefinibil, sustrăgându-se, deci, operației de definire de tip dicționar. Este situația în care se află și termenul *antropologie*, utilizat atât în discursul științific specializat, cât și în comunicarea curentă, în care uneori își are locul și rostul, alteori nu. Cert este că un instrument de lucru altminteri generos în informații în chiar domeniul respectiv cum este *Dicționar de etnologie și antropologie*. Editori Pierre Bonte și Michel Izard (Paris, 1991; trad. românească, Polirom, 1999) nu tratează cei doi termeni din titlul său ca articole de dicționar, dar dedică intrări speciale mai multor antropologii (biologică, cognitivă, economică, interpretativă, juridică, politică) și mai multor etnologii (colonială, nord-africană, europeană etc.). Când, totuși, unele dicționare își asumă riscul de a da o definiție, proporțional cu intenția de a fi cât mai exactă și mai completă, aceasta sfârșește prin a avea o configurație stufoasă și prolixă:

„A. știință complexă, cumulativă, integrativă și de sinteză a cunoștințelor multilaterale despre om în evoluția lui filogenetică de la humanoide la humanoide, de la primele fapte umane nediferențiate rasial până la marea varietate a raselor umane, de la procesul antropogenezei până la marea diversitate a proceselor etnogenezei, de la complexitatea lui biologică, socială și psihologică până la activitatea lui creatoare” (Romulus Vulcănescu, *Dicționar de etnologie*, Editura Albatros, 1979). Sigur, lexicograful a vrut să cuprindă, în spațiul restrâns al unei definiții de dicționar, întreaga complexitate a unei discipline științifice al cărei obiect de studiu, omul în integralitatea lui, este, el însuși, greu prins într-o formulă concisă, lapidară. Ar fi nedrept, pe de altă parte, să nu admitem că definiția de mai sus încorporează noțiunile-cheie pentru conceptul larg de antropologie: „știință... a cunoștințelor... despre om”, „traducere”, în fapt, a componentelor grecești ale cuvântului însuși: „anthropos” + „logos”.

Ține de domeniul evidenței faptul că omul trebuie să-și fi pus, chiar de la începutul existenței sale ca om („trestia gânditoare”) întrebări asupra lui însuși, asupra originii, genezei, vieții, morții, asupra raporturilor sale cu semenii și cu cosmosul, și și-a dat răspunsuri concretizate în credințe, practici rituale și ceremonii, reguli de comportament, mituri, legende, povestiri și poeme, care vor constitui, toate, mai târziu, obiectul de studiu al antropologiei. Pentru că trebuie făcută o disociere clară între gândirea mitologică, artistică, teologică, filosofică a omului, manifestată pe întinsul existenței sale ca om, și gândirea științifică a omului cu privire la el însuși, ca „animal cultural”, ca umanitate creatoare în plan material și spiritual. Capacitatea omului nu numai de a se gândi pe sine însuși, căci aceasta au făcut filosofi din Antichitate încoace, ci de a gândi asupra lui în calitate de creator de cultură, luat, deci, el, omul, nu numai ca „subiect al cunoașterii”, ci și ca „obiect al științei”. La această schimbare de paradigmă se referă afirmația, la prima vedere șocantă, aparținând lui Michel Foucault după care „Omul nu exista înainte de secolul al XVIII-lea. (...) El este o creatură recentă pe care demiurgul cunoașterii l-a fabricat cu mâinile sale, acum (era în 1966 - n.n. - N.C.) mai puțin de două sute de ani. (...) Omul este o invenție pe care arheologia gândirii noastre o arată de dată recentă”.

„Inventarea” antropologiei este pusă în relație cu mersul științelor pozitive, cu extinderea câmpului observației către alte

„umanități”, grupuri umane diferite de ale noastre, ale europenilor, odată cu marile descoperiri geografice care îl pun pe „homo europeus” în contact cu „sălbaticii”, „primitivii” din Africa, cele două Americi, Australia, Polinezia etc., ale căror culturi, mod de viață, tradiții sunt gândite prin raportarea la ale noastre, europenii sau nord-americanii de origine europeană. Concepută ca o știință a *alterității*, antropologia „clasică” își construiește obiectul cunoașterii pe principiul *diferenței*, cantonându-se în sfera societăților așa-zis primitive, aflate geograficește *departe* de cele în care trăiau cercetătorii și *diferite*, din punctul de vedere al dezvoltării tehnologice și organizării sociale (simple, non-literate, legături de rudenie strânse, unelte rudimentare etc.) de cele europene. Lăsând deoparte faptul că, încă în zilele noastre, mai putem avea surpriza „descoperirii” unor grupuri umane rămase pe o treaptă de dezvoltare comparabilă cu aceea a societăților primitive, preistorice sau „fără istorie”, îngrijorarea că dispariția acestora în procesul rapid și nemilos al „civilizării” ar duce la „moartea antropologiei” a condus la o reconfigurare a domeniului, prin atragerea în spațiul acestuia a „sălbaticului de lângă noi”, a țăranului, a ruralului, în primul rând (Cf. Francois Laplantine, *Clefs pour l'anthropologie*, Seghers, 1987).

Dar chiar și atunci când se ocupau cu precădere, dacă nu exclusiv de „primitivi”, antropologi de marcă subliniau importanța impactului pe care studiile lor pot să-l aibă/trebuie să-l aibă/îl au în înțelegerea propriei lor/noastre culturi. „Antropologia - scria Franz Boas în 1928 - este adesea considerată a fi o colecție de curiozități, relatând despre aparențele particulare ale oamenilor exotici și descriind obiceiurile și credințele lor stranii. Ea este considerată ca o diversiune amuzantă, în aparență fără niciun impact asupra modului de viață al comunităților civilizate”. Considerând această opinie greșită, antropologul american de origine germană își propunea să demonstreze în studiile sale că „principiile antropologiei iluminează procesele sociale ale timpului nostru și pot să ne arate nouă, dacă suntem gata să le ascultăm, ce să facem și ce să evităm”. Peste câțva timp, Ruth Benedict arăta că în discuția cu privire la formele și procesele culturale, culturile primitive sunt „sursa către care trebuie să ne îndreptăm. Ele sunt laboratorul în care noi putem studia diversitatea instituțiilor umane. (...) Ele ne pun la îndemână informațiile necesare privitoare la marile posibile variații în aranjamentele umane, și o examinare critică a lor este

esențială pentru înțelegerea proceselor culturale. Acesta este unicul laborator de forme sociale pe care îl avem sau ar trebui să-l avem”.

Trecerea de la antropologia clasică, așezată sub semnul *totalității* (perspectiva holistă) la diversele antropologii contemporane (începând cu a doua jumătate a secolului al XX-lea) s-a produs, o dată, prin reconfigurarea domeniului și, convergent, printr-o nouă situație epistemologică. S-a trecut de la studiul societăților (și culturilor) extra-europene la studiul propriilor noastre societăți, „întoarcerea acasă” (*anthropology at home*) însemnând și o reconsiderare a obiectului de studiu, și o modificare a opticii de abordare a acestuia, înlocuindu-se „privirea depărtată” (*le regard éloigné*) cu „privirea participativă” (*le regard partagé*), perspectivei „etice” luându-i locul cea „emică”.

(„Adevărul literar și artistic”, nr. 646, 10 decembrie 2002, p. 7)

Varietăți antropologice (II)

Se poate zice, împreună cu alți observatori ai fenomenului, că Antropologiile actuale basculează între irepresibila tentație a totalității și irezistibila atracție a realului, a concretului, a localului, a temporalului, a particularului. Așa se face că în ultimii ani au apărut, în spațiul cultural românesc, o serie de „antropologii” cu caracter general, cursuri sau manuale universitare, introduceri în materie, compendii și compilații utile scopului propus, în lipsa altora mai bune, și un număr de „antropologii” speciale dintre care îmi sunt cunoscute cele ale lui Enikő Magyari-Vincze, *Antropologia politicii identitare naționaliste*. Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 1997; Vintilă Mihăilescu, *Fascinația diferenței. Anii de ucenicie ai unui antropolog*, Editura Paideia, 1999; Lucia Ofrim, *Ce mi-e drag nu mi-e urât. O antropologie a emoției*, Editura Paideia, 2002; Nicolae Panea, *Antropologie a tradițiilor. Tradiția populară și mecanismele de reglare a*

mentalității. Editura Omniascop, Craiova, 1995 și *Zei de asfalt. Antropologie a urbanului*. Editura Cartea Românească, 2001. Vor fi fiind, desigur, și altele de care nu am eu știință.

Pregătită ca teză de doctorat sub îndrumarea regretatului profesor Mihai Pop, cartea Luciei Ofrim, *Ce mi-e drag nu mi-e urât*, beneficiază de un dens „Cuvânt înainte” semnat de acad. Constantin Bălăceanu-Stolnici care surprinde nota de noutate a lucrării în cercetarea științifică românească. Considerând „urâtul” drept „o categorie existențială”, autoarea optează pentru tratarea acestuia din perspectiva antropologiei emoțiilor.

Orientare de dată relativ recentă în studiile despre om, antropologia emoțiilor, se subsumează antropologiei cognitive, ale cărei principii sunt prezentate rezumativ în câteva pagini. Capitolul 2, „Cultură și emoție”, reprezintă o adevărată introducere sintetică în această nouă ramură a științelor despre om, *antropologia emoției*, ale cărei începuturi nu sunt mai vechi de câteva decenii, fiind puse în legătură cu lucrarea cercetătoarei Michelle Rosaldo, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge University Press, 1980, chiar dacă rădăcinile ei se pot găsi în scrieri ale sociologului Emile Durkheim sau ale antropologilor din școala „culture and personality” ilustrată de Ruth Benedict și Margaret Mead. Bazându-se pe o bibliografie bogată, în cea mai mare parte necunoscută la noi, Lucia Ofrim introduce în câmpul cunoașterii noțiuni și concepte noi, pe care le preia din literatura de specialitate cea mai recentă, integrându-le în propriul său sistem de gândire. Sunt de reținut observațiile cu privire la calitatea „preeminent culturală” a experienței emoționale, la faptul că „emoțiile sunt forme de acțiune simbolică cu multiple articulații”, la tratarea emoțiilor ca fiind „un complex de idei determinate cultural despre natura sinelui și interacțiunea socială” (Cf. Catherine A. Lutz, *Unnatural Emotions*, 1988), la disocierea natură-cultură și la plasarea emoțiilor sub semnul culturalului și socialului, emoțiile fiind văzute ca „entități construite social” etc. Pasul următor, prin care autoarea se apropie decisiv de tratarea propriu-zisă a temei sale, pune în relație „emoția și limbajul”, pornindu-se de la ideea că „acele cuvinte care desemnează emoții sunt indici ai unor premise culturale desemnând scenarii pentru interacțiunea socială, ele conțin un sistem de semnificații... atașate practicilor sociale”. Ultima parte a cărții are un caracter aplicativ, urmărind diferitele semnificații ale

urâtului în contexte rituale și în contexte nerituale ale folclorului românesc. Din investigarea migăloasă a practicilor magice și a poeziei descântecelor, a riturilor și textelor poetice de la naștere, căsătorie și înmormântare, pe de o parte, a cântecului liric, în care urâtul a dezvoltat o categorie tematică bine circumscrisă, a cântecului epic, a basmului, legendei și snoavei, pe de altă parte, rezultă o multitudine de reprezentări ale urâtului, atât în calitatea lui de categorie existențială, cât și în aceea de categorie estetică.

Este limpede că selectarea unui anume domeniu/obiect de studiu atrage după sine, cu necesitate, o anume opțiune epistemologică. „Urâtului” ca stare i se potrivește, am văzut, interpretarea din perspectiva unei antropologii speciale, antropologia emoțiilor. Fenomen cu un impact din ce în ce mai puternic în viața societăților contemporane, sportului nu-i lipsește dimensiunea emoțională, chiar dacă aici este vorba de „emoții colective” a căror gestionare nu este dintre cele mai simple. Încercând, ca atare, o „antropologie a palestreii”, Nicolae Panea (*Zei de asfalt*, 2001) alege perspectiva socioculturală: „Sportul - scrie universitarul craiovean sprijinindu-se pe studiul lui Fabio Mugnaini și Pietro Clemente, *Il corpo dell'atleta tra gara e festa* (1999) - este doar vârful colorat și pasional al unui iceberg a cărui față nevăzută ascunde o nouă concepție despre timp a individului social, un nou ritm de viață, realități economice și proiecții simbolice noi, relații economice și politice inedite, cu alte cuvinte o nouă și enormă piață de practici sociale”. Investigarea în paralel a sportului tradițional românesc - oina - și a „sportului-rege” al timpurilor moderne oferă numeroase subiecte de reflecție, pentru etnologi și pentru oamenii de sport, în egală măsură. Recentul „scandal” al tinerelor gimnaste românce care au pozat pentru reviste de adulți ar merita o dezbatere din perspectiva antropologiei sportului, a corpului uman ca parte a culturii.

Ar fi de observat că toți autorii acestor „antropologii” sunt universitari, majoritatea tineri și foarte tineri, cu stagii de pregătire în Occident, cu acces la informația de ultimă oră în domeniu, dezinhibați și deprovincializați, capabili să intre într-un dialog fertil cu specialiștii vest-europeni și americani. Din păcate, în țară, condițiile unui asemenea dialog, sunt precare. Dar nu este exclus ca, prin însăși existența acestor preocupări și realizări notabile, să apară și posibilitatea unui dialog real, în sânul „tinerei și originalei” antropologii românești.

Câțiva pași s-au făcut și se fac în acest sens. Există un institut academic specializat și sectoare de antropologie la institutele de etnografie și folclor, există chiar o Societate de Antropologie Culturală Românească (S.A.C.R.), cursuri, catedre, secții, masterate de antropologie culturală și socială în învățământul superior, edituri în ale căror planuri oferta de carte de antropologie este deosebit de generoasă, publicații cu deschidere către acest tip de cercetare. Mă gândesc, de pildă, la „Suflet Oltenesc” (serie nouă), identificată drept „revistă de etnologie și antropologie culturală” și în ale cărei numere apărute până acum se constată o constantă tendință de a promova *diferite antropologii*. Astfel, în nr. 3/2002, Nicolae Panea scrie despre *O antropologie a palestreii*, reluând, de fapt, un capitol din cartea sa *Zei de asfalt. Antropologie a urbanului*, 2001, amintită mai sus; Constantin Mihai propune o *Schiță pentru o antropologie a imaginarului*, după ce în nr. 2/2002 formula niște *Prolegomene la o antropologie creștină*, din „Anthropoetics. The Electronic Journal of Generative Anthropology”, vol. I (1996) este tradus un amplu interviu cu René Girard despre antropologia generativă etc. La București, în cadrul Fundației „Societatea de Mâine” - Galeria de Artă „Avanpost” (director conf. univ. dr. Petre Anghel) funcționează un cerc științific studentesc de antropologie a religiilor. Tinerii cercetători clujeni Ileana Benga și Bogdan Neagotă au publicat într-un elegant volum comunicările colocviului româno-italian *Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni* (Presa Universitară Clujeană, 2002) în care semnează savanți italieni de renume mondială precum Alberto Maria Cirese și Vittorio Lanternari, universitari și cercetători români din București (Mihai Alexandru Canciovici, Silvia Chițimia, Nicoleta Coatu, Nicolae Constantinescu, Sabina Ispas, Laura Jiga, Alexandru Ofrim, Lucia Ofrim), din Cluj (Ileana Benga, Aurel Codoban, Bogdan Neagotă, Dumitru Pop), din Iași (Lucia Berdan, Lucia Cireș) și din Köln (Ion Taloș), alături de colegii italieni Ignazio Emanuele Buttita, Francesco Faeta, Paolo Maria Guarrera, Elsa Guggino, Roberta Moretti, Sorina Romano, Gaetano Scollo, Elisabeta Silvestrini, Luisa Valmarin.

Sub acoperișul primitiv al antropologiei se construiește mult și, sper eu, durabil.

(Idem, nr. 647, 17 decembrie 2002, p. 4)

Dosarul receptării

Ilie Moise, *O carte eveniment*, Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, „Buletin informativ”, anul XVI, nr. 12(199), decembrie 2008, p. 55-56:

„Subintitulată *Repere ale cercetării (1967-2007)*, cartea reface traseul științific al Profesorului Nicolae Constantinescu, începând cu debutul din 1967, în *Gazeta literară* (cu o prezentare a uneia dintre lucrările fundamentale ale momentului - *Viziunea lumii în poezia noastră populară* de Liviu Rusu) și încheind cu „Arta lutului”, în care Profesorul N. C. ne recomandă una dintre lucrările de excepție apărute în ultima vreme, *Ceramica din Oltenia*, elaborată și tipărită de colega noastră Corina Mihăescu. [...] Avem de-a face, în cazul volumului *Citite de mine... Folclor, etnologie, antropologie*, cu un adevărat *compendiu de istorie a disciplinei, în cronici și recenzii*”.

Iordan Datcu, *Nicolae Constantinescu și cartea de etnologie*, „Litere”. Revistă lunară de cultură a Societății Scriitorilor Târgovișteni, anul X, nr. 1(106), ianuarie 2009, p. 52-53:

„Înainte de orice comentariu însă, trebuie spus despre Nicolae Constantinescu, profesorul de la Catedra de teoria literaturii și folclor [titulatura exactă este „Teoria literaturii, Literatură comparată, Etnologie și folclor - n.r.] a Universității din București, că este unul dintre puținii care au îndreptățirea să emită opinii despre cartea de acest gen. [...] O parcurgere sistematică a cronicilor, recenziilor și a unor prefete ale sale o facilitează volumul *Citite de mine...*, editat de CNCP (2008). [...] Spiritul său critic se manifestă încă de la debut, în «Gazeta literară» (1967, nr. 34)... [...] O notă aparte se cuvine ultimei secțiuni a cărții, «Tineri etnologi», în care critica de întâmpinare practică de autorul cărții își face datoria aplicându-se asupra unor tinere speranțe la data apariției cronicilor, asupra unor «etnologi de școală nouă». [...] Le citește cărțile de debut și, când este cazul, și pe următoare[le], îi citește în volume colective, cum au fost *Etnologica* și *Symposia*, și remarcă la

ei noutatea perspectivelor, „aplicarea în perfectă cunoștință de cauză a unei noi episteme, proprie sau mai apropiată etnologiei și antropologiei”.

Aureliu Goci, *Creația populară - moduri de abordare*. Nicolae Constantinescu, „*Citite de mine... Folclor, Etnologie, Antropologie*”. Colecția „*Anotimpuri culturale*”, București, 2008, în „Sud”. Revistă lunară de cultură editată de Fundația „Dimitrie Bolintineanu” Bolintin Vale-Giurgiu-București, nr. 1-2(114-115), ianuarie-februarie 2009, p. 8:

„O carte surprinzătoare, cu o abordare nouă, quasi-eseistică a unor domenii culturale mai pretențioase, aflate în interferență, precum folcloristica, etnologia și antropologia semnează domnul Nicolae Constantinescu ...[...] La origine deci, eseurile de aici sunt articole de gazetă, publicistică specializată, dar în reducția de informație și în concentrarea de analiză și interpretare pe care o impune spațiul disponibil în pagina întotdeauna fierbinte a ziarului. [...] Evident, cartea aceasta de cronici și recenzii, reproduse fidel, așa cum au apărut în ziare și reviste, reconstituind o călătorie prin universul cărții românești de folclor/etnologie/antropologie este vie, și oricum mai dinamică cu mult decât un curs universitar, dar și mai fragmentată, mai puțin articulată decât o abordare sistematică”.

Carmen Nedelcu, *O carte a cărților de folclor*, în „Cultura”. Fundația Culturală Română, serie nouă, anul IV, nr. 15(219), joi 9 aprilie 2009, p. 28:

„Nicolae Constantinescu surprinde în articolele sale notele specifice ale fiecărui text analizat, oferind informații prețioase, pe care un cunoscător de folclor le poate aprecia și folosi. Păstrează un ton neutru, obiectiv, cu fraze elegante, echilibrate, ce urmăresc elementele esențiale, nu portretul celui care a scris o carte sau alta, respectând principiul lui Kogălniceanu, din 1840, «vom critica cartea, iar nu persoana». Remarcă, de pildă, prudența cu care Ovidiu Bârlea își formulează obiectivele, opiniile și ipotezele în cele două volume de *Folclor românesc*, dar și faptul că se aduce în discuție prea mult material folcloristic, în detrimentul interpretării. În același timp, subliniază importanța acestei lucrări în spațiul cultural românesc. [...] Cartea *Citite de mine... Folclor, Etnologie*,

Antropologie. Repere ale cercetării (1967-2007) a profesorului Nicolae Constantinescu reprezintă o sinteză temeinic documentată despre un domeniu prea puțin cunoscut, o invitație la lectură, o provocare adresată nu doar iubitorilor de folclor, ci tuturor celor interesați de cultură. O carte despre alte cărți, care te smulge din cotidian, dar mai ales te îndeamnă să te apropii cu dragoste de folclor, antropologie și etnologie“.

Niculina **Chiper**, Nicolae Constantinescu, *Citite de mine... Folclor, Etnologie, Antropologie. Repere ale cercetării (1967-2007)*, Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, București, 2008, 333 p. (în curs de apariție)

„Volumul de față cuprinde o selecție de cronici și recenzii, apărute de la debutul din «Gazeta literară», în 1967, reproduse exact așa cum au văzut lumina tiparului, în ziare, reviste sau volume - de aici și unele repetiții, reluări, lăsate intenționat așa, pentru a avea în față, cât mai fidel, etapele traseului urmat. Se reface astfel, fragmentar, călătoria prin universul cărților românești de folclor, etnologie, antropologie pe durata a patru decenii”, mărturisește profesorul Nicolae Constantinescu în cuvântul înainte (*Cititorul către cititori*) al culegerii recent apărute, intitulate, în spiritul cărților vechi, *Cade-se a ști...*). Este, de fapt, o prefață-dedicație, în care autorul arată că nevoia de a scrie despre cărțile citite a apărut ca «un dat firesc» impus de dorința de a le face cunoscute, dar și de a intra în dialog cu autorii. Prefața auctorială se înfățișează de aceea cititorilor prezumtivi în primul rând ca o promisiune.

Cartea se deschide cu un *Modest omagiu, la centenarul nașterii sale, Profesorului Mihai Pop (1907-2007), cel care îndemna, subtil și hâtru, la citirea cărților*, citarea vorbelor maestrului fiind semnificativă pentru prezenta publicație:

«- Ce mai scrieți, Domnule Profesor?

-Ce să mai scriu, dragă; eu abia am timp să citesc ce scrieți voi.»

Această citare introduce un sens, un simbol, înscriindu-l pe autorul prezentei culegeri într-o tradiție ilustră. Forța ilocutionară a acestui mic text ține de construirea unei reprezentări discursive. Iar rememorarea împrejurărilor în care Nicolae Constantinescu a

publicat prima recenzie în «Gazeta literară» adaugă o notă de melancolie mărturisirii.

Traseul didactic al autorului se suprapune cu cel de meșteșugit cronicar al disciplinei venerate. Volumul face parte din colecția «Anotimpuri culturale» (îngrijită de Oana Gabriela Petrică) și cuprinde recenzii, cronici, articole grupate în trei secțiuni. Prima, intitulată *Debut*, include două referiri la volume datorate unor nume importante, Liviu Rusu (*Viziunea lumii în poezia noastră populară*) și Ovidiu Bârlea (*Poveștile lui Creangă*), iar modalitatea cum s-a produs acest debut ocupă primele două pagini din cuvântul înainte.

După 1990, când nu se mai publică doar studii de autor, sinteze, monografii, ori tipologii și corpusuri, cronicarul s-a oprit, cu scop recuperator, asupra unor apariții inedite, de la marile monografii despre sărbătorile și obiceiurile tradiționale (Sim. Fl. Marian, Tudor Pamfile, Elena Niculiță-Voronca, Elena Sevastos, Artur Gorovei), despre mitologia populară românească (Tudor Pamfile, Marcel Olinescu, Ion Otescu, Traian Gherman ș.a.), până la autori interbelici, începând cu Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Ernest Bernea, Anton Golopenția, și continuând cu Ion I. Ionică, Ion Taloș, C. Eretescu, Sanda Golopenția-Eretescu.

Toate cărțile prezentate în secțiunea a II-a constituie, așa cum sugerează titlul *Fundamente*, exerciții pentru așezarea bazelor culturii sale de specialitate. Nicolae Constantinescu s-a oprit asupra unor autori importanți ai domeniului (Al. Dima - *Arta populară și relațiile ei*, Dumitru Caracostea și Ovidiu Bârlea - *Problemele tipologiei folclorice*, Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu - *Folclor literar românesc*, Ovidiu Bârlea - *Folclorul românesc*, I-II, Ion Taloș - *Meșterul Manole*), asupra unor lucrări fundamentale (*Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc*, I-II, *Antologiile de folclor - selecția ca exegeză*, I-II, *O remarcabilă recuperare* - Anton Golopenția, *Românii de la est de Bug*, I-II), asupra unor texte de referință și probleme esențiale ale folcloristicii românești (*Miorița*, *Meșterul Manole*, *Basme populare din zilele noastre*, *A fost de unde n-a fost*, *Sub aripa cerului*, *Mostre din folclorul zilelor noastre* ș.a.).

În secțiunea a III-a a volumului, Nicolae Constantinescu se apropie, de la înălțimea maturității științifice, ca șef de școală, cu înțelegere și prietenie, după cum mărturisește, asupra lucrărilor elaborate de tineri etnologi. Este un gest de colegialitate și o încercare de a impune o schemă valorică: «Vreau să-i asigur pe toți

cei despre ale căror cărți am scris că am făcut-o cu prietenie și cu, mai ales, multă dragoste pentru disciplina noastră comună, cu cele trei fețe ale ei - folclor, etnologie, antropologie...». Amintim în acest sens articolul *Calendare și sărbători*, în care comentează studiul *Calendarele poporului român* (Editura Paideia, 2001, Colecția cărților de referință), scris de Antoaneta Olteanu, o carte de 740 de pagini în care autoarea, adunând o imensă informație etnologică, dă cititorului imaginea complexă a «lucrării omului românesc în relația sa cu timpul», realizând un amplu capitol din «visata enciclopedie a culturii populare românești».

Este semnificativ faptul că profesorul Nicolae Constantinescu își încheie cartea cu un articol intitulat *Arta lutului*. În structurarea prezentului volum, titlul poate fi considerat programatic. Dascălul vrea să modeleze prin această carte, vrea să înscrie contribuții pentru a da exemple pentru cariera tinerilor săi colaboratori.

Ne aflăm din acest punct de vedere în fața unei lucrări în care autorul nu dorește să facă o simplă rememorare a propriei activități, ci să indice posibili pași dintr-o carieră științifică de prestigiu, pași din care cititorul atent și interesat poate contura *profilul unui folclorist, etnolog, antropolog format la o renumită școală, recunoscător antecesorilor și cordial față de cei care îi urmează*.

Index alfabetic

- | | | | |
|---------------------------|---|------------------------------|--|
| Aarne Antti | 40, 41, 42, 54, 100, 103 | | 261 |
| Abălașei Gheorghe | 50 | Bârseanu Andrei | 160 |
| Abrahams Roger | 53 | Bédier Joseph | 39 |
| Adam Gheorghe | 121 | Beissinger Hiebert Margaret | 160, 250, 251 |
| Adăscăliței Vasile | 33 | Ben-Amos Dan | 39, 53, 200, 201 |
| Afanasiev A. N. | 78 | Benedict Ruth | 220, 223, 224, 226, 227, 228, 253, 255 |
| Alecsandri Vasile | 86, 91, 111, 159, 162, 236, 250 | Benga Ileana | 88, 90, 92, 229, 257 |
| Alexandrescu Sorin | 32 | Benovska-Sabakova Milena | 244 |
| Alexandru Tiberiu | 50 | Bense Max | 33 |
| Alexici G. | 93 | Berdan Lucia | 93, 190, 195, 214, 215, 257 |
| Amzăr Dumitru Cristian | 49, 88, 89, 224 | Berman Iosif | 112, 113 |
| Amzulescu Al. I. | 5, 22, 28, 31, 32, 46, 54, 57, 58, 59, 60, 70, 71 | Berman Luiza | 113 |
| Andrei Dana | 208, 209 | Bernea Ernest | 44, 81, 198, 261 |
| Angelescu Silviu | 52, 136, 229 | Bianu Ion | 36, 42, 100 |
| Anghel Petre D. | 137, 143, 146, 156, 257 | Bistrițianu Alexandru | 50 |
| Angheliescu Șerban | 108, 222 | Blaga Lucian | 111, 144, 159, 197, 224 |
| Anton Lorena | 139 | Boas Franz | 158, 220, 232, 235, 253 |
| Apolzan Lucia | 49 | Bocșe Maria | 97 |
| Apostolache-Stoicescu Zoe | 191 | Bogatărev Piotr Grigorievici | 11, 30, 33, 35, 36, 37, 38, 46 |
| Arghezi Tudor | 151 | Bogrea V. | 95 |
| Ariès Philippe | 193 | Bolea Marian | 138 |
| Augé Marc | 189 | Bolliac Cezar | 141 |
| Augustin (Sfântul) | 197 | Bolintineanu Dimitrie | 86 |
| Avramescu Aristița | 147 | Bologa Valeriu | 190 |
| Avramescu Tiberiu | 25, 26, 27 | Bolte Johannes | 72 |
| Bacalbașa Constantin | 151 | Bonte Pierre | 173, 221, 228, 251 |
| Bachelin Leo | 160 | Bot Ioana | 87, 88, 90, 229 |
| Bahtin Mihail | 44, 45 | Bot Nicolae | 87, 88, 89, 90, 92, 93 |
| Balikci Asen | 243 | Botta Dan | 224 |
| Bacovia George | 168 | Botea Bianca | 222 |
| Bartók Béla | 23, 92, 160 | Boteanu Cornel | 125, 127 |
| Bartoli Vincenzo Cannada | 231 | Boutière Jean | 160 |
| Bateson Gregory | 224 | Bourdieu P. | 192, 204 |
| Baumgarten Klaus | 33 | Branda Alina | 92 |
| Bălan Ion Dodu | 140 | Bratiloveanu | |
| Bălașa Marin Marian | 82 | Popilian Marcela | 214, 215, 216 |
| Bălăceanu (Aga) | 152 | Brauner Harry | 44, 49 |
| Bălăceanu-Stolnici | | Brăiloiu Constantin | 15, 16, 23, 30, 33, 34, 35, 44, 50, 51, 54, 55, 56, 84, 85, 86, 112, 203 |
| Constantin | 153, 255 | Brătianu I. Gheorghe | 69 |
| Bălosu Cornel | 137 | Brătulescu Monica | 54 |
| Băncilă Vasile | 198, 224 | Brâncoveanu Constantin | 152 |
| Bărbulescu Corneliu | 31, 50 | Breazu I. | 90 |
| Bărbulescu Constantin | 192 | Breazul George | 80 |
| Bărgu-Georgescu Ligia | 24, 54 | Breton David Ie | 189, 192 |
| Bârlea Ion | 20, 79 | Brezeanu Ion | 50 |
| Bârlea Ovidiu | 7, 12, 14, 18, 20, 34, 35, 39, 40, 42, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 69, 72, 77, 88, 94, 103, 126, 129, 198, 259, | Brill Tony | 50 |
| | | Brown Mary Ellen | 250 |

Brun Jules	159	Ciașanu Gheorghe F.	198
Brunnbauer Ulf	240	Ciobanu Pavel	123
Bucica Cristina	222	Ciobanu Valeriu	31, 32, 49, 50, 96
Bucur Corneliu	119	Cioflec Dimitrie	91
Bucur Marin	14, 35	Cioran Emil	223
Bud Tit	93	Ciresc Alberto Maria	92, 257
Budionii Semion	44	Cireș Lucia	93, 257
Buga Marin	31, 129, 133	Ciubotaru Ion H.	43
Bugiel V.	100	Ciucă Răzvan	108
Buhociu Octavian	44, 137	Ciuculescu Traian	201, 203
Bujorean George	190, 191	Clemente Pietro	256
Bunea Augustin	91	Coatu Nicoleta	52, 93, 188, 257
Burhele Camelia	90, 188, 189, 191	Codoban Aurel	257
Burkhardt Dagmar	47	Codrescu Th.	187
Butură Valer	97	Cojocaru Cătălina	138
Buttita Ignazio Emanuele	257	Cole John W.	229
Calvin Jean	197	Coman Mihai	102
Canciovici Mihai Alexandru	96, 257	Comșa Ioan	233
Candrea Ion Aurel	46, 66, 190, 221	Comișel Emilia	31, 50, 85
Cantacuzino G. M.	204	Conachi Costache	86
Cantemir Dimitrie	79, 111	Conea Ion	128, 134
Capidan Theodor	45	Constantin Elisabeta	138
Caraboi Lena	170	Constantinescu Ioana	58
Caracostea Dumitru	6, 10, 14, 15, 16, 27, 30, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 57, 69, 75, 81, 261	Constantinescu Nicolae	5, 11, 19, 21, 33, 34, 35, 42, 46, 49, 67, 87, 93, 95, 98, 99, 108, 119, 122, 135, 136, 140, 143, 146, 150, 182, 195, 222, 229, 257, 258, 259, 260, 261, 262
Caragiale Ion Luca	142, 151	Copans Jean	159, 220, 238
Caraman Petru	18, 34, 44, 45, 46, 47, 48, 57, 79, 81	Cornescu Costache C.	46
Carp Paula	50	Comilescu C.	166
Cartoian Nicolae	61, 68, 204	Costache	
Cazacu Boris	32	Găinaru-Varone Elena	97
Cazacu Ilie	203	Costin Miron	111
Cazan Ion C.	49	Coșbuc George	187, 250
Călin Cornelia	85	Cottier Danielle	182
Călinescu George	30, 31, 33, 50, 69, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 159	Crainic Nichifor	198
Cărtărescu Mircea	151	Crărescu Victor	187
Cârsteian Stelian	82, 121	Creangă Ion	42, 73, 77, 78, 102, 160, 250, 261
Ceapaev Vasili	44	Cremenescu Ioana	139
Ceașeanu G. F.	195	Crețu Vasile Tudor	19
Ceașescu Nicolae	130, 134, 145, 162, 210, 236	Crețu Șolcan Petrea	123, 124
Cernica Doina	170	Cristescu-Golopenția	
Chevallier A. A.	113	Ștefania	49, 87
Chevalier Sophie	245	Croce Benedetto	39
Chicot Isidor	123	Cuceu Ion	90, 91, 92, 93
Chiper Niculina	5, 196, 198, 199, 260	Cuceu Maria	92, 93
Chițimia Ion Constantin	14, 31, 50, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 91	Cuisenier Jean	107, 108, 109, 110, 160, 162, 166, 167, 194, 220
Chițimia Silvia	93, 257	Culianu Ioan Petru	52
Chivu Iulian	171	Curșeu Ioan	109, 163

Cvijic Jovan	246	Eretescu Constantin	5, 28, 32, 44, 129, 133, 134, 261
Damaschin Ioan	197	Evseev Ivan	88, 89
Datcu Iordan	5, 6, 7, 20, 26, 27, 28, 43, 45, 49, 62, 71, 72, 79, 80, 81, 82, 88, 94, 96, 97, 159, 187, 258	Faeta Francesco	93, 257
Davila Alexandru	153	Febvre Lucien	204
Dăncuș Mihai	119	Fifor Mihai	191
Deaconu Gheorghe	19, 82, 129, 133, 134, 136, 137, 140, 148	Filimon Nicolae	146, 151
Dejeu Zamfir	119	Fine Alan Gary	148
Densusianu Ovid	11, 14, 15, 23, 30, 35, 37, 46, 66, 67, 75, 95, 96, 141	Florea Petre	97, 148, 157, 184
Densușianu Nicolae	122	Florea Spirache	122
Diaconu Ion	27	Florea Virgiliu	90, 91, 160
Diaconu Marin	89	Flores De Saenz Fabiana	182
Dianeu Leonachi	59	Floru Constantin	223
Dioclețian Gaius		Fochi Adrian	31, 32, 47, 57, 79, 135
Aurelius Valerius	167	Fota Mircea	101
Dima Alexandru	15, 35, 50, 81, 142, 261	Fotino Stanca	143, 156
Dinu Constantin G.	125	Foucault Michel	252
Dinu Niculina N.	125	Förk Karl Gustav	84
Dinuț Antonie Constantin	203	Frazer James George	158, 232
Dobre Alexandru	16, 17, 21, 34, 84, 95, 142, 155	Friedmann Mendel	90
Dolinski Avramia	125	Fruntelată (Ivan)	
Dolinski Gheorghe	125	Ioana-Ruxandra	49, 82, 121, 136, 138
Dominte Constantin	125	Fulga Ligia	107
Dorobanțu Stelian	208	Fundescu Ion C.	198
Dorson Richard	53	Furtună Dumitru	120, 198
Dragomirescu Mihail	74	Galaction Gala	74
Drăgescu I. C.	187	Găldi Ladislau	33
Drăghicescu D.	223	Gaster Moses	64, 91, 225
Drăgoi Sabin V.	28	Gălușcă-Crășmaru Tatiana	80, 122
Drogeanu Paul	108, 222	Geană Gheorghită	220, 245
Duby Georges	192, 204	Genaru Ovidiu	168, 169, 171, 172, 173
Dulfu Petre	103	Genrup Arnold van	195, 206, 215
Dumitrașcu I. N.	195	Georges Robert	53
Dumitrescu-Bistrița		Gherasimescu Dan	89
Gheorghe N.	120	Gherman Traian	120, 261
Dunăre Nicolae	49	Gheuca Alina	138
Dundes Alan	53, 248, 249, 250	Ghezelayagh Soraya	182
Dunham Donald	233, 234, 235	Ghinou Ion	64, 65, 66, 145
Durkheim Emil	220, 255	Ginzburg Carlo	230
Duroi Simion	130, 135	Giordano Christian	246
Duțescu Dan	56	Girard René	257
Duțu Alexandru	204	Giurescu Constantin C.	151
Duțu-Duțescu T.	141, 142, 154, 155	Glazer Mark	150
Eliade Mircea	14, 41, 44, 45, 49, 50, 74, 102, 111, 160, 198, 210, 213, 223, 230, 237, 249, 261	Goci Aureliu	5, 259
Elfriede Strat	101	Godea Ioan	108, 174, 175, 176, 178, 189, 190, 191, 193
Eminescu Mihai	73, 74, 75, 77, 111, 159, 167, 250	Goff Jacques le	76, 77, 192, 204
Engels Friedrich	43	Golescu Maria	69
		Goldstein Kenneth S.	52, 53
		Golopenția Anton	12, 44, 49, 50, 55, 56, 81, 87, 261
		Golopenția-Eretescu Sanda	32, 49, 55, 56, 87, 261
		Gomaratut Chuchchai	183

Gorovei Artur	35, 79, 80, 95, 96, 120, 175, 187, 198, 261	King Charles	119
Grigorescu Nicolae	234	Kirileanu Gheorghe T.	80, 81
Grigoriu-Rigo Gr.	189	Kiyohiro Yamamoto	182, 183
Grimm (Frații)	249	Klei Ștrul	90
Guarrera Paolo Maria	257	Kligman Gail	160, 230, 237, 239
Guggino Elsa	257	Knorrina Rosa Rachel	160
Gulianu I. C.	27	Kobo Abe	179
Gusciac Vasile	122	Kogălniceanu Mihail	259
Gusti Dimitrie	12, 81, 88, 112, 126, 128, 132, 210, 223	Kostova Dobrinka	246
Haavio Martti	88	Kroeber A. L.	220
Habenicht Gottfried	83, 84, 85, 86	Kundera Milan	82, 116
Hagi-Mosco Emanoil	151	Kunisch Richard	167
Haplea Ioan	92	Kurin Richard	115, 117, 118
Haret Spiru	108	Lambrior Alexandru	66, 70, 71
Hasdeu Bogdan Petriceicu	14, 15, 35, 46, 57, 63, 66, 88, 96, 111	Lanternari Vittorio	92, 257
Hauterive Alexandre de	233	Laplatine François	113, 202, 253
Hedeșan Otilia	6, 7, 93, 195	Larionescu Sanda	108
Herseni Traian	15, 44, 49, 52, 81	Laurențiu Florica	44
Herțea Iosif	129, 133, 137	Lazăr Ioan St.	19, 129, 133, 137
Herzfeld Michael	229	Lătărețu Maria	27
Herzlich Claudine	189	Lemny Ștefan	204
Hiebert Beissinger Margaret	250, 251	Lenin Vladimir Ilici	43
Hodoș Enea	91	Lévi-Strauss Claude	33, 76, 77, 109, 163, 219
Holban Maria	69, 80	Leyen von der Friedrich	72
Hondru Angela	179, 180	Licea Ion	45
Horak I.	11	Liiceanu Gabriel	41, 197
Horățiu	59	Lixandru Ioana	138
Hosu Ruxandra Georgeta	89	Lomax Alan	117
Iliescu Nicolae	33	Lord Albert Bates	33, 160
Ionescu Liliana	32, 54	Lorinczi Marinella	229, 230
Ionescu-Gion G.I.	151	Lotman I. M.	99
Ionică Ion I.	49, 50, 261	Lucău-Dănilă Filon	125, 126
Ionescu Nae	223	Lupescu Mihai	101, 172, 175, 204
Iordan Iorgu	233	Lupașcu Dim. P.	189
Iorga Nicolae	43, 57, 70, 81, 151, 153, 204	Luther Martin	197
Iosif Corina	108	Luthi Max	72
Iosif Ioana	131, 138	Lutz A. Catherine	255
Ispas Sabina	47, 93, 112, 257	Macedonski Alexandru	184
Ispirescu Petre	42, 146, 157, 198	Macrea Dimitrie	45
Izard Michel	173, 221, 228, 251	Madan Gheorghe V.	80
Jakobson Roman	11, 30, 33, 35, 36, 37, 38, 39	Magnaini Fabio	256
Jarnik Jan Urban	160	Magyari-Vincze Enikő	254
Jiga Laura	257	Maioreescu Titu	55, 159
Jolles André	38, 39	Malcoci-Oglu	70
Jucan Grațian	125, 126	Malinowski Bronislaw	158, 220, 232
Karlinger F.	13, 160	Mancaș Mihaela	32
Kaser Karl	246	Mannhardt Wilhelm	103
Kelly-Murgoci Agnes	160	Manolescu Anca	108
Kerkhoff-Hader Barbel	107	Manolescu Gabriel	44
Kideckel David	229, 230	Marga Andrei	91
		Marghiloman Al.	153
		Marian Simion Florea	34, 79, 93, 94, 96, 198, 261
		Marinescu Eugen	133

Marinoiu Costea	137	Niculită-Voronca Elena	79, 94, 195, 198, 261
Marin Dumitru V.	95, 97, 100	Nițu I. Ion	130, 134
Marsillac Ulysse de	151	Nițu P. Ion	130, 134
Marx Karl Heinrich	43	Noica Constantin	111, 197, 223
Mauss M.	220	Nwabueze Ndukaeze	182
Mazilu Dan Horia	61, 206, 207	Odobescu Alexandru	34, 46, 57
Mazzoni Bruno	230	Ofrim Alexandru	204, 205, 206, 257
Măldărescu Ion C.	157	Ofrim Lucia	254, 255, 257
Mărțuică Ilie	123	Olinescu Marcel	261
Mârza Traian	92	Olteanu Antoaneta	97, 99, 104, 172, 175, 188, 190, 262
Măscă Gheorghe	122	Olteanu Radu	151, 153
McCulloch John	233	Oprea Gheorghe	93
Mead Margaret	116, 223, 224, 255	Oprescu Adriana	222
Meițoiu Ion	24	Oprescu Gheorghe	233
Mesnil Marianne	65, 160, 161, 222, 229, 230, 232, 235, 245	Oprîș Ion	108, 119
Metraux Rhonda	224	Oprîșan Ionel	79, 102, 187, 198
Michelet Jules	159	Otescu Ion	261
Mihai Constantin	257	Palikruseva Galaba	245
Mihai Mihaela	138	Pamfile Tudor	79, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 120, 189, 190, 191, 195, 198, 261
Mihalcea Gheorghe C.	122, 123	Panaiteescu Petre P.	70, 204
Mihăescu Corina	82, 108, 258	Panea Nicolae	82, 174, 177, 178, 221, 254, 256, 257
Mihăilescu Vintilă	221, 222, 239, 230, 243, 254	Pandele Rodica	143, 146, 155
Mishima Yukio	179	Pandrea Andrei	131, 135
Mitsuhisa Hioki	182	Pann Anton	86, 101, 103, 142, 146, 155, 250
Mitu Mihai	62	Panzer Fr.	72
Mohanu Constantin	134, 135, 137	Papa Cristina	226, 229, 231
Moise Ilie	5, 82, 258	Papadima Liviu	68
Montanari Massimo	170	Papadima Ovidiu	31, 50, 68, 81, 95, 102, 111, 142, 143, 155, 156, 198, 224
Moretti Roberta	257	Papahagi Tache	25, 29, 30, 69
Mugnaini Fabio	256	Parker Diane	117
Muntean George	73	Pascu G.	95
Muntean Varvara	73	Pașca Raluca	222
Munteanu Vania	50, 56	Pauleti Nicolae	91
Murășanu Teodor	88	Pavel Toma	32
Mureșanu Andrei	86	Pavelescu Gheorghe	50, 81, 222
Murgoci Agnes	225	Pavkivic Nikola F.	246
Murko Matija	11, 30	Pârvan Vasile	224
Mușlea Ion	14, 31, 37, 35, 79, 91, 93	Păun Octav	136
Natsume Soseki	179	Părvu Emanuel	112
Naumann Hans	43	Peerce Isabelle	135
Neagoe Peter	225	Perea Mitru	59
Neagotă Bogdan	90, 92, 93, 257	Peregrin Treufest	84, 85, 86
Neagu Gheorghe I.	79	Perrault Charles	249
Neamțu Octavian	49	Pervain Iosif	30
Nedelcu Carmen	5, 259	Petre Zoe	222
Negulescu P. P.	197	Petrescu Camil	151
Nemoianu Virgil	32	Petrescu Nicolae	92
Nicola I. R.	92		
Nicolau Irina	52, 108, 119, 164, 222		
Nicolescu Costion	108		
Niculescu Radu	32, 53, 54		
Niculescu-Varone G. T.	97		

Petrescu Paul	44, 64	Rosenberg Bruce A.	250
Petrovici I.	223	Rosetti Alexandru	12, 19, 30, 32, 54
Petrică Oana Gabriela	108, 261	Rosetti Constantin A.	86
Pherekyde M.	153	Rostás Zoltán	25, 27, 30
Piloiu Ion	137	Rosca I. Iuliu	148
Piru Alexandru	30	Roşianu Nicolae	33
Pizza Giovanni	226, 229, 230, 231	Roşu Georgeta	119
Pleşu Andrei	41, 197	Rotaru Ion	168
Polivka Georg	72, 100	Roth Klaus	244, 246
Pollak Moses	90	Rusan Dumitru	125, 126
Pop Dumitru	31, 32, 90, 91, 92, 93, 257	Russo Alecu	159
Pop Mihai	11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 49, 50, 52, 54, 55, 57, 87, 91, 95, 108, 109, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 146, 147, 157, 161, 162, 163, 222, 230, 235, 255, 260, 261	Rusu Liviu	6, 198, 224, 258, 261
Pop Ştefana	109, 163	Rusu Valeriu	32
Pop-Reteganul Ion	198	Ruxândoiu Pavel	19, 31, 32, 54, 146, 261
Popa Marian	168	Sadoveanu Mihail	159, 213
Popescu Adela	74, 75	Saenz Fabiana Flores de	177
Popescu Florian	208, 209, 210, 211, 212	Shakespeare Wiliam	249
Popescu Ioana	222	Saussure Ferdinand de	37, 38
Popescu Petre V.	131, 137, 140	Sava Eleonora	90, 93
Popescu Vasile A.	208, 209, 212	Săvulescu Viorica	45
Popova Assia	65, 162, 232, 245	Sbiera Ion G.	89
Potra George	151	Schmidt Maria	90
Preda Marin	210	Schullerus Adolf	41
Prisecaru Doina	84, 142, 155, 157	Scollo Gaetano	257
Propp Vladimir	13, 33, 53, 71, 72, 78	Sedlak Adolf	90
Quigley Colin	119	Seton-Watson R. W.	225
Racoviţă Emil	41	Sevastos Elena	94, 101, 261
Radcliffe-Brown A. R.	220	Sibilia Salvatore	233
Radian Ioana	138	Silberman Josefina	90
Rafailă Maria	175	Silvestrini Elisabeta	257
Ranke Kurt	13	Sima Romul	89
Raţiu Anton	49	Simion Eugen	168
Răducanu Ion	169, 170	Simulescu Laura	138
Rădulescu Adina	193, 194, 196	Sinisalo Hannu	182
Rădulescu-Codin Constantin	101	Sklevicky Lydia	245
Rădulescu-Motru C.	197, 223, 224	Skokic Tea	245
Răutu Radu	222	Slavici Ioan	250
Rebreanu Liviu	250	Slătineanu Barbu	81
Rebreanu Sava Nora	108, 109, 164	Socol Ion	25
Rieuwerts Sigrid	135	Spănu Ioan	122
Roman Anton Radu	172, 173, 175, 222	Speranţia Theodor D.	84, 85, 95, 157, 172
Romano Sorina	257	Stahl Henri H.	15, 45, 144
Rorich L.	73	Stahl Paul H.	44
Rosaldo Michelle	255	Staicu Pelcaru Costică	160, 250
Rosapepe James	119	Stalin Iosif Vissarionovici	43
Rosenberg Baila	90, 250	Stanislav I.	11
		Stati Şerban	231
		Stănescu Elena C.	125
		Stănescu Gabriel	224
		Stephani Claus	89, 90
		Stoica Elena	137
		Stoica Georgeta	64, 108
		Stoica Ion	138, 139

Stoicescu Adrian	33, 49	Ungureanu Ion M.	123
Stratilesco Teresa	225	Urechia V. A.	157
Stroescu Sabina Cornelia	31, 49, 50, 94	Ursache Petru	6, 95
Szenik I.	92	Vaclavik Antonin	46
Șandru Dumitru	35, 49, 50	Valmarin Luisa	92, 257
Șăineanu Lazăr	46, 96, 102, 198, 249	Vasile Marian	72, 78
Șerb Ioan	16, 25, 26, 29	Vasilescu Nora	195
Șerban Vodă	152	Vargyas L.	249
Șeuleanu Ion	90	Văcărescu Elena	225
Șoflău Vasile	222	Văcărești (Poetii)	86
Șofranksy Zina	201, 203	Văduva Ofelia	172, 173, 186
Ștefan Simion	63	Vălsan George	91
Știucă Narcisa Alexandra	82, 108, 121, 122, 136, 138	Velculescu Cătălina	62
Talos Ion	5, 44, 83, 84, 85, 86, 90, 91, 92, 93, 249, 257, 261	Verdery Katherine	229, 251
Taylor B. Edward	158, 232	Vernav Constantin	186
Tărtăreanu Dumitru	203	Vesselovski N. A.	33
Tăutu Cornelia	129, 133, 135	Vianu Tudor	12, 19, 32, 54, 233
Teaha Teofil	100, 101	Vizirescu Pan M.	66
Theodoratus Robert J.	224	Vlădilă Mihalache	92
Teodorescu G. Dem.	123, 124, 142, 143, 146, 155, 156, 197	Vlăduțescu Gheorghe	102
Tesăr Cătălina	138	Vlăduțiu Ion	27, 95
Theodorescu Răzvan	204	Voiculescu Vasile	159
Thomas Daniel	137	Vossler K.	39
Thomas Luis-Vincent	195	Vrabie Gheorghe	14, 28, 31, 35, 46, 50, 57, 74, 94
Thompson St.	54, 72, 100, 103	Vrancea Ileana	27, 28, 71
Thornton Philip	233	Vuia Romulus	18
Tille M.	11	Vulcănescu Mircea	44, 81, 110, 111, 112, 223, 261
Timiș Maria	130, 135	Vulcănescu Romulus	50, 102, 198, 220, 252
Tocilescu Grigore G.	79	Vultur Smaranda	222
Todoran Eugen	19	Waal Clarissa de	246
Todorov Tzvetan	45	Wafford Susanne	250
Tohăneanu G.	32	Walzel Oskar	39
Tomasic Dinko	246	Wasilewski Jerzy	183
Top Stefaan	135	Weingart Miloš	11
Topârceanu George	58	Wilkinson William	233
Toplean Adela	193	Winner I. P.	98
Trandafir Nedelcu Iordache	94	Winner Th. G.	98
Traxler Julius	90	Wolf-Knuts Ulrika	103
Trebici Vladimir	145	Yamamoto Kiyohiro	175
Trier Wissenschaftlicher		Yoder Don	117
Verlag	135	Yuzo Morita	181, 182, 183
Troyes Chretien de	76	Ypsilanti Alexandru	233
Trubetskoi Nikolai		Zaciu Mircea	83, 88
Sergheevici	33	Zahaniuc Marcel	125, 168
Tudor Haralambie	127	Zamfir Gheorghe	162, 236, 237
Turturică Mădălina	138	Zamfir Mihai	32
Tylus Jane	250	Zamfira Dumitru	203
Țapu Christea N.	79	Zane Rodica	43, 49, 165
Țigău Gheorghe	125, 126	Zanne Iuliu	80, 198
Țugui Pavel	22, 89	Zelenciu Valentin	201
Ubicini Honore	159	Zerilli Filippo	226, 229, 230, 231
		Zlotar Gheorghe	126

Scurt cuvânt lămuritor la volumul II	5
--	---

I. Fundamente. Întemeietori. Recuperări

Mihai Pop în „Enzyklopädie des Märchens”	11
Școala folcloristică Mihai Pop.....	14
Mihai Pop - arhitectura operei. I. Idei fondatoare și zgură ideologică.....	20
Dimensiunea europeană a gândirii etnologice românești:	
D. Caracostea și P. Caraman.....	34
Ovidiu Bârlea și contemporanii săi	49
<i>Jucăreaua</i> vestitului folclorist Alexandru sin Amza ot Valea Stanciului - Oltenia	57
I. C. Chițimia: cuprindere și consecvență.....	60
<i>Ubi sunt...</i> Plecați, dar totuși prezenți. Profesorul Ion C. Chițimia - 100 de ani de la naștere	67
G. Călinescu - „folclorist” și „etnolog”	72
Trepte spre împlinirea unui impunător edificiu.....	79
O nobilă îndeletnicire: recuperator de valori culturale (I).....	83
O nobilă îndeletnicire: recuperator de valori culturale (II)	87
O nobilă îndeletnicire: recuperator de valori culturale (III).....	90
Cuvânt înainte la <i>Diavolul învrăbitor al lumii de Tudor Pamfile</i>	94

II. Etnologie

Sărbătorirea lui Jean Cuisenier la Brașov.....	107
Omul românesc în imagini.....	111
O aventură intelectuală: Cultura populară românească la Smithsonian Folklife Festival.....	114
„Unde ni sunt amatori?” Cercetări de folclor în județe.....	120
„Iar noi locului ne ținem...”	124
Zmei și celulare la Boișoara	128
Laboratorul Boișoara	132
Note despre etnologia și folclorul orașului.....	140
„Micul Paris” din Cetatea lui Bucur	151
Folclor vechi din București.....	154
Etnologi europeni despre obiceiurile românești.....	158
„Spune-mi ce bucate gătești, ca să-ți spun cine ești”	165
„Lumina pâinii”	168
Bucate și băuturi tradiționale pe masa de lucru a etnologilor.....	173
Festivalurile japoneze, dincolo de pitoresc.....	178
„Șotron” și „Turca” în Parcul Yoyogi din Tokyo.....	181
Etnoiatria în actualitate	185
„Rituri ale morților pentru liniștea celor vii	193
Niculina Chiper, <i>Reprezentări ale destinului în proza populară românească</i>	196
„Fluierul” și „ștergarul” - dincolo de obiectul etnografic.....	200
Prin cotloanele vieții cotidiene din trecut	204
Localism și globalizare: actualitatea monografiilor sătești	207
Învierea Domnului din perspectivă etnologică.....	212

III. Antropologie

Aspecte de antropologie actuală	219
Ruth Benedict, <i>Cultura și comportamentul la români</i> , Criterion Publishing, 2002, 120 p.....	223
Colocviu de antropologie românească la Perugia	229
„Străini de toate culorile” despre folclorul românesc (I)	232
„Străini de toate culorile” despre folclorul românesc (II).....	235
„Străini de toate culorile” despre folclorul românesc (III).....	237
Cetățeni, în devenire, ai Europei unite	240
Etnologie balcanică (<i>Note de etnologie balcanică. „Ține, Doamne, Dunărea/Ca s-ajung în Serbia”</i>)	243
Națiune și sex.....	247
Varietăți antropologice (I).....	251
Varietăți antropologice (II).....	254
Dosarul receptării.....	258
Index nume.....	263



Acest al II-lea volum al selecției de cronici, studii și articole vine în continuarea celui dintâi, apărut în Colecția „Anotimpuri culturale” nr. 5, 2008, editată de Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale.

Volumul I cuprinde reflecții ale autorului pe marginea celor mai importante contribuții teoretice în domeniul științelor etnologice, configurând relieful cercetării românești în aceste domenii din perioada 1967-2007.

Păstrând, în esență, structura primului volum - primit extrem de favorabil de lectori mai mult decât avizați -, selecția de față întregeste panorama contribuțiilor științifice din domeniul etnologiei și așază o temelie solidă sintezei mult așteptate.

Pentru că aceia care își vor asuma, într-un viitor mai apropiat sau mai îndepărtat, dificila sarcină de a scrie o istorie a folcloristicii românești de la cota la care a lăsat-o Ovidiu Bârlea (1974) vor găsi în aceste notițe scrise „la cald” nu doar o bogată informație documentară, dar și pulsul viu al unei/unor discipline mature, aflate într-un permanent proces de înnoire și modernizare.

Colecția «Anotimpuri culturale»

Apariții editoriale:

1. Al.I. Amzalescu – *Miorița și alte studii și note de folclor românesc* (2001)
2. Narcisa Alexandra Știucă – *În pragul lumii albe* (2001)
3. Stelian Cârsteian – *Creația populară românească. Bibliografie 1954-2002* (2003)
4. *** – *Repere dobrogene. Note și comentarii de teren* (2004)
5. Nicolae Constantinescu – *Citite de mine... Folclor, etnologie, antropologie Repere ale cercetării (1967-2007)* (2008)



9 789730 116243

ISBN 978-973-0-11624-3