

**Cristina Papa, Giovanni Pizza și Filippo M. Zerilli (eds)**  
*La ricerca antropologica in Romania. Prospettive storiche ed etnografiche*, Studi e materiali di antropologia culturale, Università degli Studi di Perugia, Edizioni Scientifiche Italiane, 2003 (314 p.)

Rod al unui seminar găzduit de Universitatea din Perugia în martie 2000, această carte reunește contribuțiile Misiunii etnologice italiene în România (constituită în 1995) și ale altor câțiva etnologi/antropologi români și străini, într-o aducere la zi privind problematica disciplinei la nivelul realităților etnografice din țara noastră. „Aducere la zi”, în acest caz, evocă de o manieră explicită mai vechile „prospecțiuni” ale unor antropologi străini în România, în anii '60-'80, dintre care Marianne Mesnil, John Cole și David Kideckel semnează în volumul de față. Aportul mai multor generații de cercetători străini în studiul antropologic al societății românești încă așteaptă colectarea de către antropologii români a unor date de teren despre alte culturi. Oricum, situația actuală a acestei discipline în țara noastră beneficiază în cel mai înalt grad de asemenea lucrări care deschid noi direcții de cercetare, (re)consideră poziții teoretice de ieri și de azi și, mai ales, dezvoltă practica etnografică a antropologiei culturale printre români.

Să remarcăm mai întâi varietatea generoasă a temelor tratate: diferențele dintre antropologia anglo-saxonă și etnologia europeană (John Cole), clivajul de identitate dintre Est și Vest (Marianne Mesnil), tribulațiile sociopolitice ale etnonimelor (Michael Herzfeld), mitul lui Eminescu și mitologia daco-romană (Ioana Bot),

antropologia românească *avant la lettre* (Nicolae Constantinescu), șamanism și vrăjitorie în Europa Orientală (Giovanni Pizza), contextul sociopolitic al elaborării crucilor pictate de la Săpânța (Marinella Lörinczi), analiza etnofolclorică a ritului funerar din Maramureș (Ileana Benga și Oana Benga), semnificațiile identitare ale sarmalei în raport cu „civilizația” și „cultura” (Vintilă Mihăilescu), etnografia zonelor industriale din Valea Jiului și Făgăraș (David A. Kideckel, Bianca E. Botea, Raluca Nahorniac, Vasile Șoflău), cosmopolitism și transmigrație la oamenii de afaceri italieni din România (Cristina Papa și Veronica Redini), implicațiile juridice, istorice și culturale ale corupției la români (Filippo M. Zerilli).

Ca tematică generală, volumul abordează trei „obiecte” de studiu, și anume problematica identității la nivel epistemologic (J. Cole, M. Mesnil) și în jurul ideii de romanitate (M. Herzfeld, I. Bot), apoi reinterpretarea unora dintre lucrările clasice ale etnografiei și folclorului românesc (N. Constantinescu, G. Pizza) și a unor „artefacte” sau ritualuri revendicate în mod obișnuit drept „tradiționale” (M. Lörinczi, I. și O. Benga, V. Mihăilescu); într-o ultimă secțiune, sunt examinate o seamă de aspecte asociate cu „tranziția” socioeconomică din România (D. Kideckel *et al.*, C. Papa și V. Redini, F.M. Zerilli).

John Cole evidențiază deosebirile teoretice și metodologice dintre „antropologia anglofonă” și „fragmentatele” școli europene de etnologie (franceză, olandeză, suedeză, germană – *Völkerkunde* – etc.). Pentru Cole, etnologiile est-europene – între care și cea românească – sunt niște „odrasle ale naționalismului” în opera de construire a culturilor și identităților naționale respective. Autorul enumeră mai multe „contraste majore” între tipurile de abordare anglofonă și europeană a

disciplinei (sau disciplinelor?) etnoantropologice, precum observarea participativă de-a lungul unui an (îndeobște) din antropologie *vs.* observarea la numite intervale de timp din etnologie, accentul pe relații sociale (în antropologie) și pe cultură materială și moduri de expresie culturală (în etnologie), perspectiva comparativă a antropologiei față de cercetarea etnologică a propriei culturi. O altă distincție este aceea dintre investigarea antropologică a „fenomenelor emergente” în raport cu studiul etnologic al „structurilor arhaice”. În Europa, contextul actual este cel de de extindere a interesului etnologilor naționale către o „scară” de analiză continentală, precum și de apropiere între specialiștii din țările europene, precum cei germani și francezi. Pe de altă parte, uzul limbii engleze ca *lingua franca* și la conferințele internaționale fără participare englezească face ca antropologia anglofonă „să nu mai aibă de mult monopol” asupra acestei limbi.

Marianne Mesnil își începe analiza prin evocarea viziunii „etnocentrice” a lui Samuel Huntington (1991) și Henri Mendras (1997) asupra „clivajului” dintre Europa Occidentală și „cealaltă Europă”, răsăriteană, o viziune argumentată religios (creștinismul catolic și protestant *versus* ortodoxie și islam), precum și prin procesele istorice legate de națiune, capitalism și democrație. Potrivit lui Mesnil, este vorba aici despre o „maladie identitară”, cu rădăcini istorice coborând până la Carol cel Mare, apoi la Marea Schismă și la cruciada din 1204, fapt ce continuă să producă și azi „cartografiile mentale” sau „rupturi” de civilizație de tipul „spațiului Schengen” sau al războiului din Kosovo. O atare ideologie – a „evitării metisajului” Est-Vest – înseamnă, în fond, tocmai „amnezia trecutului metisat” al Occidentului, amenințând cu o „mortifiere” a societății vest-europene. „Departe de a

fi barbară”, scrie Mesnil, „cealaltă Europă e moștenitoarea a 2 000 de ani de istorie”, cu un „model de societate născut din coabitare multiethnică, multilingvistică și multireligioasă”. Pentru antropologi (sau și pentru ei), se impune astăzi o „regândire a noțiunii de *arie culturală*” din perspectiva relațiilor interculturale în Europa contemporană.

Michael Herzfeld relevă o „încărcătură socială și politică enormă” a etnonimelor în raporturile interetnice. Cu referire la „marele nume roman”, autorul este de părere că, deși etnonimele și toponimele au conotații precise într-un spațiu geografic, nu poate fi vorba despre o „imuabilitate identitară” a acestora. Alegerea etnonimului „Hellenos”, și nu „Romaios” în Grecia modernă exprimă nu doar opțiunea pentru restabilirea unei filiații cu elenismul antic, ci și ruptura cu „raționalismul birocratic occidental” într-o țară a ortodoxiei. În Grecia, „vlahii” (aromânii), descendenți ai populației romanizate din Balcani, nu sunt nici astăzi recunoscuți ca minoritate etnică. În timp ce Romei i se contestă în Italia rolul de capitală, în pofida trecutului său imperial (dată fiind asocierea sa cu zona meridională, mai puțin dezvoltată în peninsula), Atena, în schimb, își păstrează un atare rol, deși ea nu a controlat niciodată întregul teritoriu elenic. Pe de altă parte, trecutul imperial este revendicat în scopuri iredentiste în Italia lui Mussolini, dar și în Grecia regimului coloneilor, dintre 1967 și 1974, cu reînvierea „marii idei” a eliberării de sub turci a „Noii Rome” (Constantinopolul), capitală a ortodoxiei. Dimensiunea simbolică a romanității orientale își poate afla, în opinia lui M. Herzfeld, un alt referent în raporturile (cu antecedente istorice, dar și cu noi implicații după 1990) dintre ortodoxie și romano-catolicism în România.

Ioana Bot examinează în lirica lui Mihai Eminescu procesul de mitificare (propriu

tradiției patriotice românești de după 1848) a cuceririi romane a Daciei. După ce (în *Scrisoarea a III-a*) Eminescu pune în antiteză grandoarea romană cu decadența contemporanilor săi – „Voi sunteți urmașii Romei?” –, marele poet român personifică (în *Memento mori*) gândirea mitică autohtonă prin „Dunărea bătrână”, în contrast cu rațiunea romană, simbolizată de podul de piatră de la Drobeta. Autoarea crede că nevoia unei „identități legitimate din tradiția națională” pentru statul modern român ar fi asigurat succesul „construcției identitare a lui Eminescu – poet național”. Critici ca Titu Maiorescu sau George Călinescu devin astfel, potrivit lui Bot, niște *mythmakers*, al căror discurs despre Eminescu apare drept o „transpunere de responsabilitate”. „Celebrarea” lui Eminescu, a „mitului” reprezentat (după părerea autoarei) de acesta are ca scop „stabilirea echilibrului cerut de o lume nouă, o nouă putere, o nouă ideologie dominantă”.

Nicolae Constantinescu identifică o „antropologie de dinaintea antropologiei” în munca de teren sau în opera câtorva mari etnografi și folcloriști români de la sfârșitul veacului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Astfel, studiile etnografice ale lui Simion Florea Marian despre ciclul vieții la români – *Nașterea la români*, *Nunta la români*, *Moartea la români* (1890-1892) – ar prefigura concluziile lui Arnold van Gennep din *Les rites de passage* (1909). Tudor Pamfile ar fi practicat o formă de *anthropology at home*, în cazul „observării participative” a satului său natal, Șepu. La rândul său, folcloristul Dimitrie Caracostea „a îmbrățișat teoria funcționalistă” independent de B. Malinowski, E. Durkheim sau A.R. Radcliffe-Brown. Ținând tot de „preistoria antropologiei românești”, cercetările folclorice ale lui Petru Caraman asupra tatuaajului la români citează numeroase surse

etnografice și istorice asupra originilor acestei practici, între care F. Ratzel și E.B. Taylor.

Giovanni Pizza face mai întâi o corelație între ritualul „căderii Rusaliilor” descris de Mircea Eliade (1970) și tarantismul din Puglia studiat de Ernesto de Martino (1961), pe linia definirii unui „spirit feminin vrăjitoresc”, urmată și de Marianne Mesnil (1987). Tema vrăjitoriei avea să prilejuiască în anii '90 un dialog între istorici și antropologi (colaborarea dintre Carlo Ginsburg și Daniel Fabre este un exemplu în acest sens). Cum o atare temă de studiu intersectează și cu religia, și cu medicina, G. Pizza îl evocă apoi pe Ion Aurel Candrea, cu al său *Folclor medical român comparat* (1944), și încercarea acestuia de a edifica o „știință etnoiatică modernă”, printr-o „traducere a taxonomiei populare în grile anatomice și fiziologice clasice”. O altă analogie folosită în discuția asupra practicilor vrăjitoarești și „șamanice” din Europa Orientală îi aparține lui C. Ginsburg, care compară (1966) pe *benandanti*-i din Friule cu figura *taltos*-ului maghiar. G. Pizza menționează aici tipologia propusă de Eva Pócs (1998) cu privire la vrăjitoria din aria europeană centrală și răsăriteană, cu distincția dintre „tipul A” („vrăjitoarele de vecinătate”, legate de conflicte sociale imediate), „tipul B” („vrăjitoarele magice”, vindecătoare sau ghicitoare) și „tipul C” („vrăjitoarele supranaturale”, „nocturne”). O concluzie a autorului în această dezbatere este refuzul de a considera șamanismul drept o „fază istorică” în originea sabatului și a „figurilor nocturne” ale vrăjitoriei din aria amintită.

Marinella Lörinczi își propune să clarifice contextul originar al apariției „Cimitirului vesel” de la Săpânța, declarat „muzeu” încă din anii '70. Autoarea constată „aspectul sever și artificial” al cimitirului vesel (aliniat), față de vechiul cimitir din

sat, care, deși caracterizat printr-o „spontaneitate și o varietate a sistematizărilor sepulcrale”, este neglijat de turiști. Potrivit lui Lőrinczi, examinarea crucilor pictate din cimitirul vesel indică începuturile lucrării lor în anii '50, și nu în anii '30, așa cum pretindea Stan Ion Pătraș, întemeietorul acestei tradiții. După un excurs comparativ asupra mai multor specii de lamentații funebre în Europa Centrală și de Est (între altele, pe marginea unor culegeri de texte ale lui Simion Florea Marian și Béla Bartók), autoarea analizează evoluția crucii policrome de la Săpânța pe baza a cinci cruci (datele 1939, 1948, 1959, 1965 și 1974). Concluzia este aceea că epitaful ritmic ar fi apărut la sfârșitul anilor '40 și începutul anilor '50, în relație cu o „criză în gestiunea riturilor funerare laice și bisericești”. Mai precis, epitaful versificat ar fi preluat funcția *versurilor* – lamentații funerare maramureșene, de origine semicultă –, o dată ce confesiunea greco-catolică a fost desființată în 1948. În acest fel, cenzura intervenită în „oralitatea publică a *vers-ului*” ar fi favorizat „dezvoltarea unui surogat public și deci semicult”, căruia i se subordonează și imaginea incizată.

Ileana Benga și Oana Benga au în vedere „necesitatea profund umană de a controla realitatea morții prin ritual”. Constatând mai întâi că, în societatea modernă, „simplificarea progresivă” a ritului funerar duce la o „refacere [psihosomatică, emoțională...] incompletă” a „celor ce rămân”, autoarele contrazic teza lui Ernesto de Martino (1958) conform căreia creștinismul ar fi dus la o sărăcire a lamentației funerare. Argumentul lor este găsit în procesul de „replăsmuire folclorică” a unor motive și elemente „mitico-magice” creștine și păgâne, la nivelul comunităților țărănești din România. Observarea și analiza detaliată a unui ceremonial de înmormântare din Budești-Maramureș (1994) reprezintă

temeiul etnografic al studiului lui I. Benga și O. Benga. Ritualul funerar apare, astfel, drept un „ritual al vieții”, din moment ce el asigură nu doar destinul postum al celui răposat, ci și „supraviețuirea” celor vii. În acest punct, concluziile autoarelor concordă cu înțelegerea „psihoterapeutică” a ritualului funerar ca „activitate conștientă cu scop clar, cu început și sfârșit distincte și cu exprimarea liberă a emoțiilor” (Reeves și Boersma, 1990, Irion, 1991, *apud* Savage, 1994).

Vintilă Mihăilescu asociază „problema tradiției” cu un „demers inevitabil într-o abordare critică a etnologiei românești”. Obiect al unui atare demers, sarmaua – un „«gastronem»... mai mult sau mai puțin «real»” ca referent identitar – îi prilejuește lui Mihăilescu un amplu excurs teoretic asupra temei apartenenței sau apropierii culturale (și) la români. Stabilirea unui *locus of control* (Rotter, 1966), fie retrospectiv, prin cutume, la un nivel cosmocentric, fie prospectiv, prin strategii, în plan antropocentric, relevă (în opinia autorului) însuși sensul vieții umane, cel de „a face parte din joc”. Sociabilitatea devine aici „socialitate”, implicând relațiile de putere și distincția dintre *insider-i* și *outsider-i* și având ca mijloace practice simbolice. Cu afirmarea „Omului”, o dată cu Iluminismul și Rațiunea, trecutul e însușit ca „patrimoniu”, fapt ce separă „tradițiile” (= „repetiție dinamică a trecutului”) de „cutume” (= „conservare selectivă a trecutului”). Se constituie astfel nu doar patrimoniul particular, ci și un patrimoniu unic – prin UNESCO –, ceea ce pune în antiteză „cultura”, ca „viziune localistă”, cu „civilizația”, o „ideologie umanitaristă”. Ca „patrimoniu împărtășit” și „simbol patrimonial”, atunci, sarmaua „face parte din realitatea” celui ce o consumă; ca „sarma culturală”, ea nu se confundă cu alte „sarmale” – ceea ce se poate întâmpla însă cu „sarmaua

civilizată” ! Dat fiind că „patrimoniul este un joc de putere”, iar trecutul poate întinde „capcane tradiționaliste”, autorul conchide că „regândirea dimensiunii istorice a obiectelor prezentului este, poate, principala sarcină a antropologiei românești actuale”.

David A. Kideckel și colaboratorii săi asumă o „etnografie critică, problematizată, comparativă și contextuală” a zonelor industriale din Valea Jiului și Făgăraș. Pe lângă unele aspecte comune celor două cazuri (declinul producției industriale, disponibilizările masive, nostalgia comunismului), autorii evidențiază și o seamă de contraste, ca: greve, inerție socioeconomică, instabilitate familială și mineriade în Valea Jiului, față de inițiative private, reconversie ocupațională rurală, emigrație și stabilitate familială în Făgăraș. D. Kideckel și colegii săi constată, astfel, o „variabilitate intra- și inter-regională” în România, fapt esențial în considerarea unor „programe distincte de investiții regionale”. Analiza etnografică *in situ* afirmă așadar un rol „angajat”, practic al antropologiei, ca, de pildă, în recomandarea privind aplicarea legislației muncii pentru limitarea muncii „la negru” în Făgăraș sau investițiile în infrastructură și diversificarea pieței muncii în Valea Jiului.

Cristina Papa și Veronica Redini își aleg ca „obiect” etnografic oamenii de afaceri „transmigranți” din România. Datele de teren provin din zonele Timișoara și Cluj-Napoca și privesc întreprinzătorii italieni din industria textilă, de îmbrăcăminte, încălțăminte și din sectorul lemnului. Autoarele aplică noțiunile de *cosmopolitism* (Hannerz, 2001) și *transmigrație* (Glick Schiller, Basch, Blanc Szanton, 1995) pentru acei oameni de afaceri ce „își transferă doar rezidența dintr-o țară în alta”, „se integrează în instituțiile politice, economice și în modelele de viață de zi cu zi ale țării în care locuiesc” și „mențin,

în același timp, relații cu țara lor de origine”. Studiul relevă că, în fond, „puțini italieni din România sunt cosmopoliți”, în acord cu afirmația unui investitor italian conform căreia „apartenența socioeconomică nu înseamnă și apartenență culturală”. Prin costul redus al mâinii de lucru, România apare (ca și Ucraina sau Moldova) drept o „nișă dilatată” pentru investitorii italieni, caracterizați atunci printr-un „poli-centrism mobil”. Oamenii de afaceri italieni ajung să întemeieze și enclave în România (de exemplu, la Timișoara), cu o economie „primară” sau „secundară” (conform cu calificarea forței de muncă, nivelul investiției etc.), dar și cu o „dinamică identitară” între „paternalismul” acestor investitori și „caracterul național” român modelat de comunism.

Filippo M. Zerilli denunță mai întâi distincția teoretică dintre „corupția endemică” (asociată îndeobște cu societăți în care democrația și economia de piață au o dezvoltare insuficientă) și „corupția accidentală”. Corupția, arată Zerilli, este „parte a unei largi sfere de «economii oculte» ce transformă sau sunt transformate de «cultura neoliberalismului» în trăsăturile sale «milenaristice»”. Printr-un *fieldwork* efectuat în București, autorul se interesează de uzul și semnificațiile curente la români ale unor termeni ca *mită*, *șpagă*, *comision*, *pilă*. Zerilli observă astfel că, în România, „corupția e simbol, dar nu neapărat negativ”, legată fiind și de „vechi obiceiuri românești” – „ciubuc”, „peșcheș” etc. –, dar și de fenomene mai recente, ca „rezistența pasivă”. Conotația „tehnică” a mitei (conform Codului penal român) și corelarea acesteia cu funcționarii și oficialii diferențiază corupția „pasivă” de cea „activă”, după cum dovedesc faptul că, la români, unele instituții „sunt mai publice ca altele”. Examinată pe marginea unor cazuri juridice legate de chestiunea restituirilor de proprietate după 1990, dar și

într-o perspectivă istorică și etnofolclorică, problema corupției angajează însăși identitatea românească, fie în raport cu popoarele vecine (ruși, greci, turci...), fie la nivelul (i)legalității la români. Prin legi și instituții de combatere a corupției, statul român se comportă ca un „doctor” ce „prescrie terapiile potrivite”, spre „a recrea o ordine naturală și morală pierdută”.

Fără a oglindi doar un anumit tip de practică antropologică sau o „problemă” de teren în stil monografic, lucrarea de față reușește să „evoce” și să „prospec-teze” în egală măsură. Cunoașterea antropologică a societății românești contemporane se vedește, astfel, a fi ea însăși un „proces”, o experiență a acumulărilor empirice și teoretice mai vechi sau mai noi, similar cu aspectele socioeconomice ale „tranziției” postcomuniste în Europa Centrală și Orientală. Cititorul beneficiază, astfel, nu atât de o „perspectivă” interpretativă privilegiată, atotlămuritoare și exhaustivă, cât de o pluralitate de abordări, românești și străine (în acord cu relativismul disciplinei...), cu o valoare orientativă – cum apreciază în introduce-re unul dintre editori – pentru viitoarele cercetări în domeniu. Nu doar interesul intrinsec al studiilor reunite aici, ci și exigențele noi ale profesionalizării antropologiei culturale în România invită de pe acum la elaborarea altor lucrări de profil, care, fără a rezona în mod necesar cu ideile expuse în acest volum, să aspire către un nivel comparabil de problematizare.

**Marin Constantin**

**Peter Skalník (ed.)**

*A Post-Communist Millenium. The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*, Prague Studies in Sociocultural Anthropology 2, Praga, Charles University of Prague and University of Pardubice, Roman Mísek – SET-OUT, 2002 (195 p.)

Tema centrală a acestei lucrări colective e problema profesionalizării antropologiei socioculturale în Europa Centrală și Orientală, înainte și după 1989. Volumul este coordonat de Peter Skalník (reprezentant de frunte al Școlii cehe de antropologie socială, cu o carieră academică în Africa de Sud și Olanda, și inițiator după 1990 al unei serii de publicații de profil – „Prague Studies in Sociocultural Anthropology”. Editorul acuză (în introducere) „cercul vicios” ce face ca în această „regiune dezavantajată istoric” disciplina în discuție să nu fie recunoscută întrucât nu are „docenți” și să nu aibă asemenea specialiști întrucât nu figurează în registrele oficiale ale științelor. De aici decurg o seamă de importante implicații – politico-ideologice, dar și conceptual-metodologice – la nivelul instituționalizării antropologiei (în universități, institute de cercetare, muzee, conferințe și publicații etc.) în lumea central- și est-europeană.

Ca devenire istorică, antropologia socioculturală parcurge astfel drumul de la o *scientia illicita* sub regimul comunist la o disciplină novatoare și chiar „revoluționară”, după 1989. Mai mulți autori evocă înfierarea antropologiei ca „știință burgheză” sau „imperialistă” în epoca de supremație ideologică a materialismului istoric (Josef Kandert și P. Skalník, Cehia,