ANUARUL SOCIETĂŢII PRAHOVENE
DE ANTROPOLOGIE GENERALĂ

ANUARUL SOCIETĂŢII PRAHOVENE DE ANTROPOLOGIE GENERALĂ

YEARBOOK OF PRAHOVA COUNTY SOCIETY FOR GENERAL ANTHROPOLOGY

Coordonator

Sebastian Ştefănucă

numărul 6

PLOIEŞTI • **EDITURA MYTHOS** • 2020

Editat de
Centrul Judeţean de Cultură Prahova,
cu sprijinul
Consiliului Judeţean Prahova

Issued by Prahova County Cultural Centre,
with the aid of
Prahova County Council, Romania

Ploieşti, Str. Erou Călin Cătălin nr.1, cod poştal 100066
Tel., fax: 0244 545041
E-mail: centrulculturiiprahova@yahoo.com
Site: www.cjcph.ro
www.facebook.com/centruljudeteandeculturaprahova/

ISSN 2458-0848
ISSN–L 2458-0848

Coperte: Mihai Vasile
Tehnoredactare și redactor: Emilia Vasile

decembrie 2020, 300 exemplare

Anuarul societății prahovene de antropologie generală, nr. 6 (2020)

Sebastian Ștefănucă
seb_filozof@yahoo.com

Cuvânt înainte

Nu este obișnuit ca o revistă să aibă o prefață, doar dacă este un număr tematic! Totuși, cu o singură excepție, numerele de până acum ale *Anuarului societății prahovene de antropologie generală* au o prefață, la fel – după cum se poate constata – și numărul curent. Am considerat – dacă tot e vorba de antropologie! – că unele detalii de context ale realizării revistei și o minimă prezentare a textelor incluse ușurează cititorului efortul de receptare adecvată și orientarea către textele care sunt mai conforme preocupărilor sale. În paranteză fie spus, introducerile în universul și tematica unui volum uneori mai mult dezorientează; autorul, în dorința de a plimba rapid cititorul prin volum, sare neașteptat de la una la alta, cititorul obosind curând să-l mai urmărească în aceste salturi imprevizibile. Închizând paranteza, cineva ar putea spune că e vorba de *marketing*. Posibil să aibă dreptate, în condițiile în care economia și finanțele au ajuns să se răspândească și în cele mai intime colțuri ale vieții umane (vezi prezentarea raportului Institutului Max Planck din acest număr). Totuși, e greu de crezut că orice a ajuns să reprezinte o marfă care, într-un fel sau altul, trebuie vândută. Deși produsul de față nu este destinat comercializării, nevoia de a-l face să ajungă în mâinile cititorilor, mai mult decât atât, să-l citească și, la rândul lor, să-l solicite, îl atrage inevitabil într-o logică economică, în care urmează să fie promovat, recomandat, lăudat... Buna lui receptare ar urma să aducă foloase inițial simbolice (prestigiu) celor care au contribuit – indiferent din ce postură – la realizarea lui, foloase care, pe termen lung, cumulat și cu alte acumulări de același fel, să se convertească în beneficii materiale. Totuși, e greu de închipuit că, în special contributorii, au fost călăuziți înainte de toate de un astfel de gând când și-au exprimat acordul de a participa benevol (și) la apariția acestui număr. Dincolo de toate, nevoia de cunoaștere este o nevoie fundamentală a existenței *umane*, de fapt, prima dintre nevoile omului în calitatea lui de om, care îl însoțește indiferent de climatul economic (și, strâns legat de acesta, de cel politic) care îl înconjoară. (Conceptul de „nevoie” se salvează în acest fel de la confiscarea lui de către economie.) Dar trebuința de cunoaștere nu se împlinește până la capăt dacă nu este *colectiv* împărtășită, fie și prin reunirea în paginile unei reviste.

Anul 2020 va rămâne în memoria tuturor ca anul crizei pandemice de *coronavirus*. O criză medicală pe care omenirea, prin posibilitățile de comunicare instantanee, prin aportul unei părți consistente din *mass-media*, a făcut tot posibilul s-o transforme într-una psihologică, scoțând la iveală de fapt criza spirituală în care de o bună bucată de vreme se află. Inexplicabil este altfel consumul și oferta nesățioasă de macabru din acest an pandemic! Uneori însă, și paradoxal poate, situațiile de acest fel sunt stimul pentru eforturi creative de mai mare cantitate și mai înaltă calitate. Sperăm ca acesta să fie cazul pentru toate textele care urmează, deși unele au fost concepute înainte de debutul (oficial) al pandemiei. În mod sigur, acesta a fost cazul pentru o manifestare având legătură cu existența și apariția anuarului, *Colocviile societății prahovene de antropologie generală* – aflată sub patronajul instituțional al Centrului Județean de Cultură Prahova, la rândul său instituție a Consiliului Județean Prahova – în care contributori și cititori ai anuarului se întâlnesc nu doar în paginile revistei, ci și *ad litteram*, față către față. Aceasta cu atât mai mult cu cât întâlnirea lor ar fi trebuit să fie *on-line*! Nu numai că nu a fost *on-line* dar, spre deosebire de întâlnirile de până acum, trei la număr, ținute timp de câteva ore într-o singură zi, în oraș, ediția *Colocviilor* din 2020 s-a întins pe perioada a cinci zile, la munte, la Cheia, cu manifestări (vezi programul existent în paginile anuarului) apreciate la unison de participanți, care deja și-au anunțat disponibilitatea pentru o viitoare ediție. Bineînțeles, succesul nu vine niciodată singur, hotelul Cheia (amfitrionul *Colocviilor*), aerul și peisajul montan, vremea bună contribuind din plin la acest succes. Respectarea măsurilor anti-covid nu a părut să fie pentru niciunul din cei treizeci de participanți o corvoadă prea mare – cu sau fără mască, viața merge înainte! Fie ca și publicația de față să se ridice la înălțimea aceleiași reușite!

La fel ca în numerele anterioare, formatul celor care au pus laolaltă eforturile pentru realizarea celui de-al șaselea număr al anuarului prahovean este mai degrabă unul restrâns, însumând unsprezece contributori. În planul secund (dar nu secundar!) stă Alexandra Badea, cu aport la traducerea unor texte în limba engleză. Aparte, este de menționat și echipa tehnică a Editurii Mythos, precum și întreaga instituție căreia aceasta îi aparține, manageriată de Anișoara Ștefănucă, Centrul amintit mai sus, susținând editorial și financiar apariția revistei. Sperăm să fie vorba de o colaborare din care toată lumea să aibă de câștigat (chiar și în sensul pe care l-am denunțat mai sus). Contributorii, în majoritatea lor, pot fi caracterizați ca *scientists*, cercetători științifici, cu sau fără afiliere la o instituție de profil. Indiferent de afiliere și de motivele pentru care au ales să publice o parte din rezultatele activității lor în „volumul" de față, *onestitatea* este ceea ce îi caracterizează în străduințele lor, de acest lucru dându-mi seama pe baza relației pe care o am cu fiecare dintre ei, relație întinzându-se pe mai mulți ani. Cu alte cuvinte, personalități „normale" din punct de vedere științific, știut fiind că – preluând încă un termen din vocabularul

economiei – plusvaloarea în cunoaștere presupune drept condiție necesară onestitatea în căutarea adevărului.

Anuarul are o structură pe trei părți. Prima dintre ele reunește texte pe diverse teme al căror caracter științific este predominant. Utilizând o metodologie a pluralității perspectivelor, textul lui Gheorghiță Geană, "The Mountain as Behavioural Matrix, Perceptional Stimulus and Symbolic Sublimation" [Muntele ca matrice comportamentală, stimul perceptiv și sublimare simbolică] este, fără îndoială, cel mai potrivit pentru un text de deschidere al unei publicații cu eticheta „antropologie generală". G. Geană exploatează valențele muntelui drept topos cultural (în oricare sens al termenului „cultură"), a căror compunere vectorială a fost poate cel mai bine intuită în picturile sale de Caspar David Friedrich: muntele ca deget arătând spre Transcendență.

Activitatea didactică, dar și de cercetare etnologică de teren a Ioanei-Ruxandrei Fruntelată (vezi și textul lui Nicolae Constantinescu), a ținut-o permanent în preajma unor preocupări metodologice. O mostră a acestora se află expusă în anuarul prezent, „Studiul de caz: metodă de cercetare și interpretare etnologică". Dacă cineva are convingerea că metodele etnologiei sunt de la sine înțelese (cine nu poate realiza un studiu de caz, sau un interviu etc.?!), textul Ioanei-Ruxandrei Fruntelată i-o va demonta curând: studiul de caz este o metodă extrem de riguroasă, care necesită multă familiarizare teoretică și experiență pentru a fi aplicată cu succes. Exemple de folosire corespunzătoare a acestei metode pot fi găsite chiar în științele etnologice românești.

Marian Nuțu Cîrpaci reprezintă un contributor de tradiție al anuarului. Studiul său, „*Rom*/*dom* conotează «hoț» în India. Catedra de rromani a Universității București, incertitudini în legătură cu cei cinci sute de ani de sclavie a romilor", va trebui să facă parte din orice bibliografie viitoare a lucrărilor dezbătând probema (încă) nerezolvată privind legitimitatea înlocuirii termenului de „țigan" cu cel de „rom". O problemă firească, am putea spune, întrucât fiecare termen are o bogată încărcătură culturală – M.N. Cîrpaci ocupându-se în amănunt de cel de-al doilea – care nu-i face imediat substituibili unul altuia. În opinia autorului, termenul „rom" se asociază indisolubil cu limba *rom*ani, deschizând către un complex univers lingvistic, cel de-al doilea text al autorului („Romii fierari. Un studiu de antropologie lingvistică") stând mărturie în acest sens. Abordarea superficială a problemei la nivel de factori de decizie, adoptarea unor politici de integrare în baza acestei abordări, ajunge inevitabil să facă mai mult rău decât bine populațiilor vizate.

Titlul articolului lui Stelu Șerban, „Serendipitate și etnicitate între românofonii de pe malul bulgăresc al Dunării", trimite direct la conținutul acestuia. O întâmplare neprevăzută (serendipitatea) deschide ușa către descoperirea și înțelegerea unui fenomen, cel al etnicității. Interesant este că în cazul „românofonilor" bulgari din Belene, serendipitatea pare a fi chiar

modul adecvat de acces către intimitatea unei etnicități care, „difuză” caracterizată fiind de autor, s-ar lăsa greu descoperită cu metodele riguroase „clasice”, care lucrează cu presupoziția de la sine înțeleasă a unui obiect de cercetare bine definit. Articolul în limba română este urmat de o variantă mai scurtă în limba engleză.

Smaranda Jilăveanu este răspunzătoare de o altă „tradiție” în paginile anuarului prahovean: aceea a unor traduceri de texte celebre din antropo-sociologia franceză. De data aceasta, un text din 1921 aparținând lui Marcel Mauss, „Exprimarea obligatorie a sentimentelor”. Din text – cu aplicabilitate la ritualurile funerare – reiese ideea că reacțiile și exprimările afective, chiar dacă par să țină strict de individ, sunt reglementate social. Deși S. Jilăveanu nu are formație în zona științelor socio-culturale, competențele sale de traducător îi permit cred, realizarea unei bune traduceri.

Seria textelor primei părți este încheiată de același autor care a deschis-o, Gheorghiță Geană, aducând în atenția cititorului figura învățătorului și pastorului sas transilvănean, Stephan Ludwig Roth, pe calea unui fragment dintr-o scriere a geografului german Friedrich Ratzel (scriere în traducerea fiului lui G. Geană, Traian-Ioan Geană). Atitudinea binevoitoare a lui S.L. Roth față de poporul român transilvănean nu este una construită pe baze afective: el este preocupat de fapt de soarta poporului sas, pe care n-o vedea îmbunătățindu-se decât prin recunoașterea obiectivă a unor realități locale – în care românii aveau, totuși, întâietate –, fapt ce i-a și atras condamnarea la moarte din partea autorităților maghiare.

Partea a doua a anuarului reunește texte grupate sub eticheta „Incursiuni antropo-balcanice: Grecii pontici”. Secțiunea dă expresie convingerii conform căreia antropologia culturală/ socială din România, în ipostaza sa (viitoare) de studiu în alte culturi, este cel mai nimerit să se realizeze prin cercetări în arealul balcanic (adăugându-se, inevitabil, cel pontic). Deja textul lui S. Șerban a reprezentat o astfel de incursiune. Însă, textele celei de-a doua părți au în vedere o populație anume, grecii pontici, „ponții”, în autodenumire.

Leonard-Mihail Rădulescu realizează o trecere în revistă a istoriei „ponticilor”, de la primele lor atestări (sec. VIII–VII î.Hr.) în sudul Mării Negre, până la transferul lor în Grecia, la începutul secolului XX. În momentul propunerii textului pentru publicat, autorul era încă elev. De aceea, nu este vorba de un text de maturizare intelectuală, ci ca pas pe drumul către această maturizare. Agreem și publicarea unor astfel de texte, ca fiind de fapt cele mai bune încurajări pentru tinerii care țintesc către sferele înalte ale cunoașterii.

Următoarele două texte, de mai scurtă întindere, au legătură cu folclorul pontic. În primul, “Metaphors of origin in contemporary Pontic Greek song” [Metafore ale originii în cântecul pontic contemporan], autorul, Sebastian Ștefănucă, exprimă convingerea că întregul conținut al

cântecului popular pontic reprezintă o metaforă a unui ținut de origine, Pontul, dorit, dar pare-se pentru totdeauna pierdut. În cel de-al doilea, Spartakos M. Tanasidis, el însuși pont, aduce în atenție două cântece pontice pe teme mai puțin obișnuite, cu referire la „arealuri geografice dincolo de hotarele istorice ale elenismului pontic". Dar chiar și acestea exprimă nostalgia unui ținut de origine, de data aceasta doar temporar lăsat în urmă.

Ultimul text al acestei părți, de mai lungă întindere, aparține lui Sebastian Ștefănucă. Este vorba de două jurnale de teren prin observație participativă în două călătorii (august 2018 și iulie 2019) ale unor ponți către locurile din Turcia – în special în jurul Trabzonului –, din care le-au sosit în Grecia prin transmutare forțată bunicii și străbunicii, părinții chiar, la începutul anilor douăzeci ai secolului trecut. Deși cea de-a doua călătorie nu a fost întreprinsă cu scopul inițial al cercetării de teren, inevitabil s-a transformat într-o astfel de cercetare; un fel de destin al vieții de antropolog, pe care și alți cercetători l-au remarcat.* Soția, Anișoara Ștefănucă, însoțindu-l în cea de-a doua călătorie, a devenit, cu voie sau fără voie, membru al unei echipe de cercetare. Mai mult decât atât, un membru activ, realizând mini-documentarul antropologic „Pontul. Rădăcinile identității mele", ca document audio-vizual al căutărilor descrise în cel de-al doilea jurnal (film pe suport DVD atașat celei de-a treia coperte).

Ultima parte, „Evenimente și activități", reunește scrieri în legătură cu diverse inițiative cu amprentă etno/socio/antropologică, scrieri aranjate după un criteriu al extinderii de la nivelul local către cel continental. Textul lui Nicolae Constantinescu pune laolaltă câteva reflecții pe marginea unor publicații apărute în aceleași condiții editoriale ca și anuarul de față, rezultate în urma unor cercetări etnografice în Starchiojd, jud Prahova. Cea mai recentă dintre acestea (apărută în 2020), albumul *Podoabele Prahovei. Mărturii ale artei populare din Starchiojd: ștergare, fețe de pernă, fețe de masă și batiste* – prezentată chiar la *Colocviile* de la Cheia, pe care N. Constantinescu, în calitate de participant, nu uită să le amintească – este cea care inspiră și titlul scrierii. Programul manifestării de la Cheia, cu câteva fotografii din timpul manifestării, urmează firesc textului, ca un fel de continuare a acestuia.

Desislava Pileva aduce în atenția cititorului un raport al proiectului *"Going Bravely to the Village". Migration to the Village – Socio-Cultural Adaptation, Practices and Challenges* [„Cu entuziasm către sat". Migrația la sate – adaptarea socio-culturală, practici și provocări], derulat sub patronajul mai multor instituții ale științei și educației din Bulgaria (autoarea aparținând Institutului de Studii Etnologice și Folclor cu Muzeul Etnografic). Tendințele acestei migrații în

* Vezi de exemplu textele din Raluca Mateoc și François Rüegg (eds.), *Recalling Fieldwork. People, Places and Encounters*, Zürich: Lit Verlag, 2020.

interiorul Bulgariei sunt aceleași ca peste tot în zona balcanică: nu ruptură totală de oraș, ci păstrând, într-un fel sau altul, o legătură permanentă cu acesta.

Activitatea unui departament al uneia dintre cele mai prestigioase instituții de cercetare antropologică din Europa, Institutul Max Planck de Antropologie Socială, din Halle/ Saale, Germania, este prezentată de Sebastian Ștefănucă, printr-un soi de rezumat al raportului departamental realizat sub coordonarea conducătorului acestuia, Chris Hann. Raportul are aspectul unei monografii, în care sunt expuse inițiativele departamentului din anii 2017–2019, inițiative cu o tematică diversă în cadrul mai larg al antropologiei economice, vizată fiind o regiune a „Eurasei", cu participarea a numeroși cercetători de nivel doctoral sau postdoctoral din întreaga lume.

Secțiunea este încheiată de Gheorghiță Geană, cu câteva gânduri izvorâte din participarea la probabil cea mai prestigioasă manifestare europeană – dacă nu cumva și modială – reunind antropologi din toată lumea, Conferința Bienală a Asociației Europene a Antropologilor Sociali (EASA). Titlul textului este edificator: "From Coimbra to Lisbon: EASA as a Diachronic Entity" [De la Coimbra la Lisabona: EASA ca entitate diacronică]; precizează reperul de început și cel aniversar – a șaisprezecea ediție în 2020, la treizeci de ani de la cea dintâi – a manifestării, ambele în Portugalia. Conferința este urmărită în diacronia ei – în care s-a consolidat ca entitate cu spirit de sine-stătător –, autorul numărându-se printre puținii participanți la toate cele șaisprezece ediții ale conferinței.

Anuarul se încheie cu o... mărturisire! Mirela Petrică, studentă la specializarea Studii culturale. Etnologie, din cadrul Facultății de Litere a Universității din București, împărtășește cititorului momente importante ale unui traseu existențial care a purtat-o către etnologie, în textul „Cum etnologia a devenit pasiunea mea". Termenul „pasiune" nu este folosit întâmplător; bune premise, deci, pentru o carieră de succes în etnologie, disciplină în care pasiunea este o condiție *sine qua non* a succesului.

Încheind, sper că am reușit să fi atins obiectivele anunțate în fragmentul de deschidere al „Cuvântului înainte" – în legătură cu unele detalii de context ale realizării anuarului și cu o scurtă prezentare a textelor care-l compun – de o manieră în care cititorul să aibă, cu adevărat, o clară imagine a publicației în asamblul său și să fie orientat către textele pe măsura curiozităților sale. Miza nu e doar reușita în prezenta inițiativă; cu fiecare număr dorim un salt calitativ, astfel încât cititorii care au și preocupări în zona creației să capete încrederea că *Anuarul societății prahovene de antropologie generală* este un loc în care merită să propună rezultatele eforturilor lor creative.

Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology, nr. 6 (2020)

Sebastian Ștefănucă
seb_filozof@yahoo.com

Foreword*

It is less common for a journal to have a foreword section, unless it is a thematic issue! Nevertheless, with one exception, the previous issues of the *Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology* have a preface, similar to – as one may observe – the current number. I considered – if it is still about anthropology! – that some contextual details of the completion of the journal and a minimal presentation of the included texts would ease the reader's effort to make the appropriate reception of the volume and orientation towards the texts that are more attuned to the his/ her concerns. Incidentally, the introductions in the universe and the theme of a volume are sometimes more disorienting; the author, having the desire to walk the reader quickly along the volume, moves unexpectedly from one subject to another, thus the latter soon becoming weary of following the first in these unpredictable leaps. Thus, closing the parentheses, one might say it is about marketing. It is possible that this statement is correct, given that the economy and finance have spread to the most intimate corners of human life (see the presentation of the report of the Max Planck Institute in this issue). Despite this, it is difficult to believe that everything has come to represent a merchandise that, in one way or another, must be sold. Although this product is not intended for marketing, the need to make it reach the hands of readers, and, moreover, for them to read it, and, in turn, to request it, inevitably draws it into an economic logic, in which it is on the verge of being promoted, recommended, praised... The fact that it is well received would bring initially symbolic benefits (prestige) to those who contributed – regardless of their position – to its completion, benefits that, over a long period of time, cumulated with others of the same nature, would be converted into material benefits. Although, it is hard to imagine that, especially the contributors, had been guided above all by such a thought when they expressed their agreement to participate voluntarily (also) in the issuance of this number. Beyond all, the need for knowledge is a fundamental need of the very *human* existence, in fact, the first of man's needs as a human being, which accompanies him regardless of the economic climate (and of, closely

* Translated from Romanian language by Alexandra Badea (Ploiești).

related to the aforementioned, the political one) that surrounds him. (The concept of "need" is thus saved from its confiscation by the economy.) But the need for knowledge is not completely fulfilled unless it is *collectively* shared, be it through this gathering in the pages of a journal.

The year 2020 will remain in everyone's memory as the year of the coronavirus pandemic crisis. A medical crisis that humanity – through the possibilities of instant communication, through the contribution of a high percentage of the *media* – has done everything possible to transform into a psychological one, revealing, in fact, the spiritual crisis in which it has been for a long time. Inexplicable is otherwise the consumption and the insatiable supply of macabre in this pandemic year! Sometimes, however, and perhaps paradoxically, situations like this are a stimulus for creative efforts of greater quantity and higher quality. We hope that this will be the case for all the following texts, although some were conceived before the (official) onset of the pandemic. Certainly, this was the case for an event related to the existence and publication of the yearbook, *Colloquia of the Prahova County Society for General Anthropology* – under the institutional patronage of the Prahova County Cultural Centre, an institution of the Prahova County Council (Romania) itself –, at which contributors and readers of the yearbook meet not only in the pages of the journal, but also *ad litteram*, face to face. All the more so as their meeting should have been on-line! Not only was it not on-line, but unlike the meetings so far, three in number, held for a few hours in one day in the city, the 2020 *Colloquia* edition lasted for five days, in the Carpathians mountains, at Cheia, with events (see the schedule within the pages of the yearbook) appreciated in unison by the participants, who have already announced their availability for a future edition. Of course, success never comes alone, the Cheia Hotel (host of the *Colloquia*), the air and the mountain landscape, the good weather fully contributing to this success. Adherence to anti-coronavirus measures did not seem to be too much of a burden for any of the thirty participants – with or without a mask, life goes on! May the present number of the Prahova yearbook rise to the level of the same success!

As in the previous editions, the issuance of the sixth number of the journal was possible through the efforts of a rather small group of people, eleven contributors in total. In the background (but not secondary) we have Alexandra Badea, who contributed to the translation of some of the texts in English. Distinctively, the technical team of the Mythos Publishing Houseis worth mentioning, as well as the entire institution to which it belongs, managed by Anișoara Ștefănucă – the aforementioned Centre – editorially and financially supporting the publication of the journal. We hope it will be a collaboration from which everyone can benefit (even in the sense I mentioned above). Contributors, in their majority, can be characterized as scientists, with or without affiliation to a specialized institution. Regardless of the affiliation and the reasons for

which they chose to publish some of the results of their activity in this "volume", *honesty* is what characterizes them in their efforts, this being realised by me based on the relationship I have with each of them, a relationship which has existed for several years. In other words, "normal" personalities from a "scientific" point of view, knowing that – taking another term from the vocabulary of economics – the added value in knowledge implies honesty in search of the truth as a necessary condition.

The yearbook has a three-part structure. The first of them gathers texts on various topics whose scientific character is prevalent. Using a methodology of plurality of perspectives, Gheorghiță Geană's text, "The Mountain as Behavioural Matrix, Perceptional Stimulus and Symbolic Sublimation", is, without a doubt, the most suitable for being the opening text of a publication labeled "general anthropology". G. Geană exploits the valences of the mountain as a cultural *topos* (in any sense of the term "cultural"), whose vectorial composition was perhaps best intuited in his paintings by Caspar David Friedrich: the mountain as a finger of appeal to Transcendence.

The didactic activity, but also the ethnological fieldwork undertaken by Ioana-Ruxandra Fruntelată (see also Nicolae Constantinescu's text), kept her permanently close to some methodological preoccupations. A sample of them is exposed in the present yearbook, „Studiul de caz: metodă de cercetare și interpretare etnologică" [Case study: method of ethnological research and interpretation]. If someone is convinced that the methods of ethnology are self-evident (who is not able of undertaking a case study, or to interview a person, etc.?!), Ioana-Ruxandra Fruntelată's text will soon dismantle it: the case study is an extremely rigorous method, which requires a lot of theoretical familiarity and experience in order to be successfully applied. Examples of proper use of this method can be found even in the Romanian ethnological sciences.

Marian Nuțu Cîrpaci is a traditional contributor to the yearbook. His study, „*Rom*/*dom* conotează «hoț» în India. Catedra de rromani a Universității București, incertitudini în legătură cu cei cinci sute de ani de sclavie a romilor" [*Rom/dom* has the connotation of «thief» in India. The Rromani Department of the University of Bucharest, uncertainties related to the five hundred years of the Roma people's slavery], will have to be part of any future bibliography of works debating the (still) unresolved issue regarding the legitimacy of replacing the term "gypsy" [*țigan*] with that of "Roma". A natural problem, we could say, since each term has a rich cultural load – M.N. Cârpaci dealing in detail with the second one – which does not immediately make them exchangeable for one another. In the author's opinion, the term „Rom" is inextricably associated with the *Rom*aní language, opening to a complex linguistic universe, as the author's

second text „Romii fierari. Un studiu de antropologie lingvistică" [Blacksmith Roma people. A study of linguistic anthropology] is a testimony in this regard. The superficial approach to the problem at the level of decision institutions, the adoption of integration policies based on this approach, has the unavoidable result of doing more harm than good to the populations in discussion.

The title of Stelu Șerban's article, „Serendipitate și etnicitate între românofonii de pe malul bulgăresc al Dunării" [Serendipity and ethnicity between Romanian speakers from the Bulgarian bank of the Danube], refers directly to its content. An unforeseen event (serendipity) opens the door to the discovery and understanding of a phenomenon, that of ethnicity. Interestingly, in the case of the Bulgarian "Romanian-speakers" in Belene, serendipity seems to be the proper way to access the intimacy of an ethnicity, which – characterized by the author as a diffuse, discreet one – would be difficult to discover with rigorous "classical" methods, which work with the self-evident presupposition of a well-defined object of research. The article in Romanian is followed by a shorter version in English.

Smaranda Jilăveanu is responsible for another "tradition" within the pages of the Prahova yearbook: that of some translated versions of famous texts from French anthropology and sociology. This time, a 1921 text by Marcel Mauss, "L'expression obligatoire des sentiments". The text – drawing attention to the funeral rituals – shows the idea that reactions and emotional expressions, even if they seem to be strictly related to the individual, are socially regulated. Although S. Jilăveanu has no training in the area of socio-cultural sciences, her translating abilities allow her, I believe, the achievement of a good translation.

The series of texts of the first part is concluded by the one who opened it, Gheorghiță Geană, bringing to attention the figure of the Transylvanian pastor and teacher Stephan Ludwig Roth, by way of a fragment from a piece of writing belonging to the German geographer Friedrich Ratzel (a text translated by G. Geană's son, Traian-Ioan Geană). S.L. Roth's benevolent attitude towards the Transylvanian Romanian people is not one built upon emotional bases: he is in fact concerned with the fate of the Saxon people, which he saw improving only through the objective recognition of some local realities – in which the Romanians had, however, priority –, a conviction which eventually concluded with a death sentence given by the Hungarian authorities.

The second part of the yearbook gathers texts grouped under the label "Anthropological-Balkan Glimpse: Pontic Greeks". The section expresses the conviction according to which the cultural/ social anthropology in Romania, in its (future) hypostasis of studying other cultures, is the most appropriate to be realized through researches in the Balkan area (adding, inevitably, the Pontic one). S. Șerban's text has already initiated such a glimpse. However, the texts of the

second part refer to a certain population, namely the Pontic Greeks, the "Ponts", according to their self-given name.

Leonard-Mihail Rădulescu reviews the history of the "Pontics", from their first attestations (the 8th–7th centuries BC) in the south of the Black Sea, to their transfer to Greece, at the beginning of the 20th century. When the text was proposed for publication, the author was still a high school student. Therefore, it is not a text of intellectual maturation, but it represents a step on the road to this maturation. We also agree with the publication of such texts, as being, in fact, the best forms of encouragement for young people aiming at the higher spheres of knowledge.

The following two shorter texts relate to Pontic folklore. In the first, "Metaphors of origin in contemporary Pontic Greek song", the author, Sebastian Ștefănucă, expresses the conviction that the entire content of the Pontic Greek song represents a metaphor of a land of origin, the Pontic area, desired, but, seemingly, forever lost. In the second, Spartakos M. Tanasidis, he himself a Pontic Greek, brings to the forth two Pontic songs on less common themes, referring to "geographical areas outside the historical presence of Pontic Hellenism". But even these express the nostalgia of a homeland, this time only temporarily left behind.

The last text of this part, of longer length, belongs to Sebastian Ștefănucă. It deals with two field diaries written through participant observation over the period of two journeys (August 2018 and July 2019) made by Pontic Greeks to places in Turkey – especially around Trabzon – from which their grandparents, and even parents arrived in Greece as a result of forced migration, in the early twenties of the past century. Although the second journey was not undertaken with the original purpose of field research, it inevitably turned into such research; a kind of destiny of the life of an anthropologist, which other researchers also noticed[**]. His wife, Anișoara Ștefănucă, accompanying him on the second journey, became, willingly or not, a member of a research team. Moreover, an active member, producing the anthropological mini-documentary "Pontus. The roots of my identity", which represents an audio-visual document of the pursuits depicted in the second diary (the film, in a DVD format, is attached to the third cover).

The last part, "Events and activities", gathers writings related to various initiatives with an ethnological/ social/ anthropological imprint, writings arranged according to a criterion of extension from the local to the continental level. Nicolae Constantinescu's text collects some reflections on certain works published in the same editorial conditions as this yearbook, resulting from ethnographic research initiatives in the Starchiojd commune, Prahova County. The most

[**] See, for example, Raluca Mateoc and François Rüegg (eds.), *Recalling Fieldwork. People, Places and Encounters*, Zürich: Lit Verlag, 2020.

recent of these (released in 2020), the album *Podoabele Prahovei. Mărturii ale artei populare din Starchiojd: ștergare, fețe de pernă, fețe de masă și batiste* [Prahova Adornments. Tokens of Folk Art from Starchiojd: Huckaback Towels, Pillowcases, Tablecloths and Handkerchiefs] – presented at the *Colloquia* held in Cheia, which N. Constantinescu, as a participant, does not forget to mention – being the one that inspires the title of the article („Podoabele Prahovei" [Prahova Adornments]). The schedule of the event from Cheia, with some photos depicting parts of it, naturally follows the text, as a form of its continuation.

Desislava Pileva brings to the reader's attention a report of the project *"Going Bravely to the Village". Migration to the Village – Socio-Cultural Adaptation, Practices and Challenges* undertaken under the guidance of many institutions of sciences and education from Bulgaria (the author pertaining to the Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum). The trends of this migration inside Bulgaria are the same as in the Balkans: not a total rupture from the city, but keeping, in one way or another, a permanent connection with it.

The activity of a department of one of the most prestigious anthropological research institutions in Europe, the Max Planck Institute for Social Anthropology, in Halle/ Saale, Germany, is presented by Sebastian Ștefănucă, by means of writing a summary of the departmental report made under the coordination of its leader, Chris Hann. The report has the aspect of a monograph, which enumerates the initiatives of the department in 2017–2019, initiatives on diverse topics within the broader framework of economic anthropology, targeting a region of "Eurasia", with the participation of many doctoral or postdoctoral level researchers worldwide.

The section concludes with some of Gheorghiță Geană's thoughts springing from participating in probably the most prestigious European event – if not worldwide – reuniting anthropologists from around the world, the European Association of Social Anthropologists (EASA) Biennial Conference. The title of the text is edifying: "From Coimbra to Lisbon: EASA as a Diachronic Entity"; specifies the start and the anniversary reference – the sixteenth edition in 2020, thirty years since the first one – of the event, both in Portugal. The conference is watched in its diachrony – period in which it has consolidated itself as an independent entity – the author being among the few participants in all sixteen editions of the conference.

The yearbook ends with a ... confession! Mirela Petrică, who is studying Cultural Studies. Ethnology, within the Faculty of Letters of the University of Bucharest, shares with the reader important moments of an existential path that led her towards ethnology, in the text „Cum etnologia a devenit pasiunea mea" [How ethnology became my passion]. The term "passion" is not used accidentally; good premises, therefore, for a successful career in ethnology, a discipline

in which passion is a *sine qua non* of success.

In conclusion, I hope that I managed to achieve the objectives announced in the opening passage of the "Foreword" – as related with some contextual details of the yearbook and a brief presentation of the texts that compose it – in such a manner that the reader may really have a clear image of the publication as a whole and to be text-oriented in order to suit his epistemic curiosities. The stakes are not just the success of this initiative; with each issue we aim at a qualitative leap, so that readers who also have concerns in the area of creation gain confidence that the *Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology* is a place where it is worth proposing the results of their creative efforts.

Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology, nr. 6 (2020)

Gheorghiţă Geană[*]
gheorghita_geana2003@yahoo.com

The Mountain as Behavioural Matrix, Perceptional Stimulus and Symbolic Sublimation[**]

Abstract. *Three effects of the mountain in human being's relationship to this impressive form of relief are subjected to analysis and interpretation. (1) The idea of "behavioural matrix" refers first of all to mountain as a natural framework of occupations and, generally, of economic life. On this basis, in several zones of our planet, people configured "mountainous civilizations". For example, along its millenary history, the Dacian-Romanian people developed such a flourishing civilization related to the Carpathian Mountains. Further on, the bioanthropologists identified in the human typology two racial types proper to the inhabitants of the heights; these types were named "alpine" and "dinaric", from the corresponding mountain chains of Europe. (2) The idea of "perceptional stimulus" suggests that the mountain is a challenge to eyes and not less to human curiosity. Hence mountain became an object of knowledge; what kind of knowledge? – equally scientific and artistic. Mysterious realm of gods since the old times, it is only in the modern era that the mountain has become an object of scientific knowledge and artistic representation. A large part of this article is reserved to the representation of mountain in the romanticist literature (René de Chateaubriand, Alfred de Musset, George Gordon Byron), in music (Richard Wagner, Hector Berlioz, Pyotr Ilich Tchaikovsky, Vincent d'Indy, Richard Strauss), and painting (Caspar David Friedrich, Paul Cézanne). (3) Finally, human experience transformed the mountain into a symbol, first as a sacred space, or "axis mundi", and then as embodiment of properties like greatness, height, verticality, strength, stability, durability, singularity, etc. Victor Hugo associated the mountain to genius: "Dante is not less a peak than Etna", and added: "Nothing more tender and more distinguished. So are the poets, so are the Alps". In his turn, Thomas Mann gave configuration to the modern paradigm of the symbolism of*

---

[*] "F. I. Rainer" Institute of Anthropology (Romanian Academy), Faculty of Philosophy (University of Bucharest).

[**] Revised version, *ne varietur*, of the text bearing the same title, initially published in Romanian *Caietele de la Putna* [The Putna Notebooks], VI (6), 2013, pp. 54–69, Mănăstirea Putna [Putna Monastery], Editura Nicodim Caligraful, and then in Emilia Iancu & Adina Baciu (coord.), *Natura – carte și profesor pentru toți* [Nature – book and teacher for all people], Ploiești, Bioedit, 2018, pp. 49–65. I am grateful to Ms. Hilda Varga for helping me with the preliminary translation of the text.

mountain in his novel The Magic Mountain. *The article is closed with examples of sayings and proverbial formulae related to mountain.*

Keywords: mountain, behavioural matrix, perceptional stimulus, symbolic sublimation, bioanthropological types, object of knowledge, literature, music, painting.

Among the elements of the natural landscape that lay before human perception, the mountain presents itself as a particular case: it reveals itself as the sole main land-form that challenged the human spirit to inquire into its origins. We are, at least, directed towards this ascertainment by a close reading of Romanian mythology. Let us rekindle our memory: the story goes that, after having created the earth and waters, God found that a not at all a negligible quantity of earth had remained to Him. Lacked of inspiration in using the excess of matter, He sent the bee to ask the hedgehog, which passed as the wisest amongst God's creatures. Prickly (both literally and figuratively), the hedgehog refuses to speak, but after the bee's retirement, it muttered to itself: "Fancy that!... it doesn't occur to God's mind to create the mountains and hills!..." The bee, however, had only simulated to leave: concealed behind the door, it caught up on the hedgehog's words and conveyed them to God, and the Creator gave those words their due course without delay.

There is an evidence of a perceptional kind in the underlayer of this mythological episode. In its natural rush to scan the horizon, the eye meets an obstacle that asserts itself by uprightness, strikingness, and everything that the *condition of unconventional presence* confers to it. In other words, the legend would not have appeared if the mountain, in its concreteness, had not caught the attention as an unusual form of reality. A patient proneness to this reality uncloaks the exceptionality of the effect through which it marks human existence. Let us follow the mountain's action on human life in three regimes of development of this relation, regimes that we have already ascertained in the title of the present text.

From behavioural matrix to existential matrix

Before anything else, the mountain has served as a natural frame which has determined – since time immemorial and in any geographical area of the planet – the behaviour of human being as individual, group, and species. Under such determination lie, in their variety, the *occupations*. From this point of view, the natural environment represents a fatality; we shall not expect, for instance, the mountain dwellers to promote there (in their environment, at an industrial magnitude) fishing. Certainly, fishing is present in the landscapes with mountain waters – rich in

alluring species (barbell, trout, and others) –, but this activity is not practised as a basic and vital work, but as an occasional one (especially – as, doubtless, some of us remember – as children's amusement, adjacent to bathing – in Rom.: *scăldat*). The mountain environment predisposes, on the other hand, to the intense practice of some occupations like shepherding, sylvan activities, hunting, mining, stone and marble quarry exploitation. In Romania, as worldwide, tradition established such professions, which, regarded as a whole, configure an authentic type of civilization – the mountain civilization. And maybe it is not by chance the fact that from France, namely from the country with the largest "natural mountain park" in Europe – The Alps – a publication meant to highlight the values of this type of a civilization entices us to a captivating reading; I have in view *L'Alpe*, a journal emerged under the patronage of the Dauphinois Museum in Grenoble[1]. One of the issues of the journal was set up just to point out the rich spectrum of the economic life[2] run by these "*gens de l'alpe*", admirable for the way in which they have moulded their personality – humanizing the mountains and drawing from them strength and greatness. Well connected to reality, the authors of the contributions to that thematic issue emphasized the importance of some material and energetic resources – unknown to plains, but organic to mountains –, so necessary for the development of technology, from archaic stages hitherto. From this diachronic perspective, a preliminary observation from the opening of just mentioned issue sounds emblematically:

The journal *L'Alpe*, no. 3, mai-juillet 1999.

[1] For more details about this publication, see: Gheorghiţă Geană, "*L'Alpe*. Quarterly review, Grenoble, Éditions Glénat, Musée Dauphinois (issues 1–15, 1998-2002)", in *Revista Română de Sociologie* [The Romanian Journal of Sociology], new series, year XVIII, issues 3–4, 2007, pp. 431–433 („Recenzii şi note de lectură" / "Reviews and reading notes"). The title of this publication is linked, of course, to the Alps, but its pages are open to any contribution referring to this kind of civilization. A note on the inside cover of the first issue (1998) sheds some light on the foundation of this extension: "According to the grammarian Servius (from the end of the 4th century A.D., *alpes* is a Welsh epithet, that designated all the tall mountains". Hardly surprising, for example, in the issue no. 3, having transhumance as a theme, one of the articles is dedicated to the transhumance movements practiced by a shepherding population in Asia, between Tibet and Kashmir.

[2] *L'Alpe*, no. 17, automne 2002: „Économie de montagne".

"The computer science revolution has considerably modified the conditions of the natural environment. From the first prehistoric siliceous flint to the silicon of semi-conductors, the way was paved in the innards of the mountain. A hundred thousand years divide these two moments: *homo faber* and *homo economicus*!" (Pitte, 2002: 3).

Significant data regarding the matrix actions of the mountain over the human being are also to be found in the scientific studies of Simion Mehedinţi (1868–1962). A protean spirit (geographer, ethnographer, philosopher of culture, educator), S. Mehedinţi treated the subject matter as a component of a wider theme, that of the link between the human being and geographical environment. In his approach of the man–environment relationship, as a proof of the unity of his personality, the scholar brought into play all of the above faces of his portrait and even that of a man of letters, him being the author of a book of short stories – *People of the Mountain* / in orig. Romanian: *Oameni de la munte* (1919). As a theoretician of cultural phenomena, S. Mehedinţi classified the elements of human material life as acts of "civilization" and defined them as means of adaptation to the natural, geographic environment[3]. The environment's influence is detected even in the subtle – usually overlooked – aspects of behaviour, such as *the walk of a person*:

"Then[4], let's look at the walk of the mountain people. – When ascending the abrupt side of the mountain, a highlander leans forward and steps differently than a lowlander. The leg does not tread straight, but with the tip outwards, to give the centre of gravity a broader space. Then, the long staff is forever present, to give support both at the ascent, but more importantly at the descent. (Hence, this staff had oddly got a peculiar name: *boată* [ˈboɑtə] or *moacă* [ˈmoɑkə] [untranslatable words], whence the family name Mocanu, frequent enough in Romania). Often, when the ascent is not arduous, the traveller puts the staff on his back, and the palms catch its two ends. Why? To open up the chest and allow the lungs to breathe more at leisure. – All these skills have their usefulness, required by the mountain climbing" (Mehedinți, 1938: 12–13, *emphasis in orig.*).

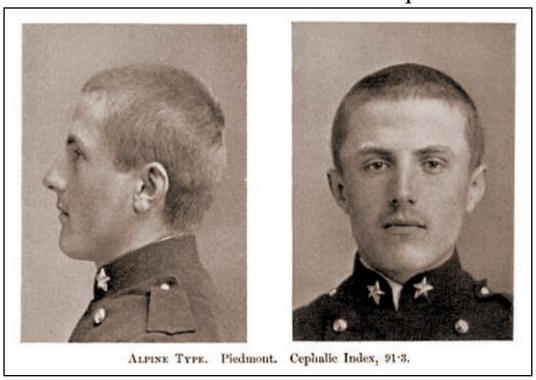
From the physical movement of the human body, we shall now pass to the appearance itself, i.e. to the build of the body from a structural, static point of view. The environment has worked upon this aspect as well, and the phenomenon did not escape the attention of physical

[3] According to his own words, "by civilization we understand: the sum of all the technical discoveries that have facilitated human's adaptation to the physical environment" (Mehedinți, 1930: 19).

[4] In context, the word "then" creates the transition from the description of the shepherds' *attire* to the next detail that is the description of the *walk*.

anthropologists[5]. Indeed, whoever will examine a synoptic table of *bioanthropological typology* (as standardized by the classical contributions of Egon von Eickstedt, for example), will immediately discover the existence of two types whose labels evoke mountain toponyms: *the Alpine* (or *Alpinoid*) *type* and *the Dinaric* (or *Dinarid*) *type*. Let us specify, beforehand, that the determination of bioanthropological types (or racial, without any connotation of racism in the term itself) is the result of an *ars combinatoria* that functions through the combination of six criteria, namely: stature (= height of the body), the skull cap (in short: the shape of the head seen from above – let us say, from a "bird's eye view"), the face (its shape), the nose (its length and shape), the eyes (firstly their colour) and the hair (shape and colour). Extracted from the synoptic table we had previously referred to, the two types present themselves as follows[6]:

Type	Stature	Skull-cap	Face	Nose	Eyes	Hair
Alpine	short	brachycephalic [7]	short	short-concave	brown	brown
Dinaric	tall	brachycephalic	long	long-aquiline	brown	brown



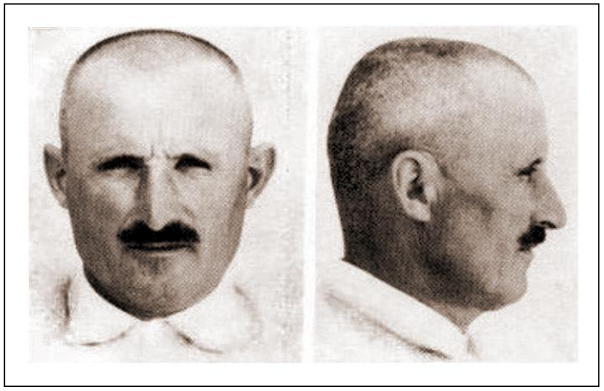
ALPINE TYPE. Piedmont. Cephalic Index, 91·3.

Alpine phenotype from Piedmont, Italy (Ripley, 1899).

[5] We are using, here, the term "*physical anthropology*" as a distinctive sign as opposed to the other main branch of this vast science, a branch known as "social anthropology" in the United Kingdom and as "cultural anthropology" in the U.S.A.

[6] The table represents the advanced version of the Romanian anthropologist Petre Râmneanţu. See its complete reproduction in: Victor Preda, *Tratat elementar de antropobiologie* [Basic Treatise on Anthropobiology], Sibiu, Editura Dacia Traiana, 1947, p. 34.

[7] Brachycephaly characterizes a relatively round skull cap, dissimilar to dolichocephaly, which designates an oval skull cap; for instance, the Nordic type (tall, blonde, with blue eyes) is – in regards to the skull cap – dolichocephalic.



Dinaric phenotype from Greece (*Apricity*..., 2019).

A vivaciousness in bodily movement is usually associated with these types – a trait required by slope climbing, by crossing mountain rivers by foot etc. Let us also mention that both the Alpine and the Dinaric types hold a strong representation in the anthropo-physical configuration of the Romanian population.

Once proven, the influence of the mountain on the bioanthropological type invites us to understand this action much more profoundly: the mountain actually intercedes with the human condition not only as a behavioural matrix (as, for material economy, we have shortened the wording), but also as an *existential matrix*. At this point of the present text, let us not shy away from reviving a problem that had once distressed the eminent geographer Ion Conea: the origin of the name "Muntenia". As we shall soon see, the issue forms an angle of incidence with the collective Romanian identity. What does Ion Conea advocate? –

"The Romanian people from the mountain understand by this word [«mountain» – *my note, G.G.*] only the alpine emptiness, the high pasture land which, in summertime, covers the superior crests of the immense rock construction that we, the city dwellers, encompass in its entirety – from low, from its foot, high up, to the alpine emptiness – under the name of «mountains». Whatever there is under that alpine emptiness is «woodland» or «hill» or – according to regions – «lawn field» [Rom.: *plai*]; it is, in a word, anything – but «mountain»" (Conea, 1960: 44, *emphasis in orig.*).

The argumentation goes on, enriched by a linguistic charm, typical to the author:

"And the Southern Carpathians [*Carpaţii Meridionali*] are by far the most «mountainous» of all the mountains of our country, namely they are by far the first in the vast expanse of their alpine pasture land.

In the Moldavian Mountains, «the emptiness», i.e. the alpine pastures, does not even occupy a twentieth part of the surface of alpine pastures of the Southern Carpathians, and from the Apuseni Mountains even less" (*ibidem*: 44–45).

From whence, summarizing, the conclusion:

"Therefore, the feudal Romanian state that, at its birth, covered by far the largest «mountainous» surface (in comparison with the states – or voivodeships – of Moldavia and Transylvania), was, hereby, the most deserving to be named Muntenia, not only by *its* people, but equally by the Romanians from the other provinces of the country (Romanians who have also, forever, understood by «mountain» whatever those from Muntenia understood)" (*ibidem*: 45, *emphasis in orig*.).

This interpretation – the mountain as a collective existential matrix – attains its plenitude within Romanian framework through the understanding of the role which was played by the *Carpathians in the genesis of the Romanians' national consciousness*. I have elaborated the idea elsewhere[8], but it appears also adequate *hic et nunc* to the extent that on the one hand it gains a new heuristic valence, whilst on the other, on account of the concrete case on which it rests, it reiterates its original theoretical value. The referential of this case is constituted by the fairs on the high plateaus of the Carpathians. In some areas they were called „*nedei*", in others „*sântilii*" (from St. Elijah), and in most cases simply „*târguri*" (fairs). Beside their obvious functions – economic (of traditional market) and entertaining (especially for the youth) –, these large-scale folk gatherings have fulfilled for a long period a latent ethnical function as well. The participants came to such fairs from all the main Romanian provinces, namely: from Moldavia and Transylvania to those in the Eastern Carpathians, and from Muntenia and Transylvania to those in the Southern Carpathians; in both situations we are dealing with "fairs of two countries" („*târguri de două ţări*") (Conea, 1957: 115). In Vrancea, where the boundaries of all three principalities meet, fairs are "of three countries" (*târguri „de trei ţări"*). In that area of *trium confinium*, between St. George's and St. Nicholas' celebrations (calendaristically: between April 23rd and December 6th) there take place, even today, no less than 15 fairs[9]! Until the middle of the 20th century, people from Neamţ, from Dobrogea and Ialomiţa, from the Târnave area attended the fairs of Vrancea. Those people spoke the same language and upheld the same Christian feasts,

[8] Gheorghiţă Geană, "The Carpathian Folk Fairs and the Origins of National Consciousness among Romanians", in: *Nationalities Papers*, vol. 34 (2006), no. 1, pp. 91–110.
[9] Their list is displayed in: Gheorghiţă Geană, cit. art., p. 96.

that is they made use of the same (let us say) "ethnic markers". Prevailing since time immemorial, these fairs would have lead to the formation of a "perceptional pattern"[10], whose object was the Romanian folk in its hypostasis of a large human community standing for a kindred group. As equivalent to "Romanian people", the phrase „*neamul românesc*" (where „*neamul*" means "the kindred group") is the perfect illustration of Walker Connor's idea that a nation is "a super-extended family" (cf. Connor, 1992; Geană, 2006: 100).

The mountain as a perceptional stimulus

Precisely by its aspect of a protruding geographical shape, the *mountain challenges the eye*. By exaggerating somewhat – rhetorically –, we might say that the mountain *itself* comes in the way of the traveller, regardless of where he might head in the terrestrial space. "Mighty before them rise up the old mountains" – „*Naintea lor se-nalţă puternic vechii munţi*" (*The Ghosts* / *Strigoii*), or even more evocatively: "While at the earth's four corners he sees high chains of mountains" – „*Iar în patru părţi a lumii vede şiruri munţii mari*"[11] (*Satire III* / *Scrisoarea III*) – observed Eminescu in his romantic verses.

Not only the eye (or – leaving aside metonymy – the gaze), but, as a continuation, even the *sense of curiosity* falls within the challenging incidence of the mountain. As we have already pointed out, the mountain is the only geographical form that generated a legend (or, if it does not hold the condition of singularity, then, surely, the story of the mountain is the most spectacular).

Naturally, while stimulating curiosity, the mountain has stimulated at the same time, by extension, an aspiration: the one which will transform it into an *object of knowledge*. The question is: what kind of knowledge – scientific? poetic? artistic in general? Whichever of these ways of knowledge is based, as a primary stage, on the common sense knowledge. But, in the history of humankind, it was very late that the mountain became an object of knowledge. Since the old times, an image about the mountain as a *mysterious and inaccessible space* has been perpetuated in the collective mind. Olympus was the privileged territory of the gods, who allowed

[10] *Ibidem*, p. 101. On the occasion of that study, I amended the modernist theory (embraced indiscriminately by anthropologists, sociologists, or political experts from abroad and from Romania); historically, that theory explains the idea of national solidarity through the action of the bourgeois class of transmitting "from up, down" (from their own elitist level towards the masses) the urge to cohesion, its pragmatic goal actually being the merging of the markets and of work forces. As a matter of fact, the Romanian ethnographic reality of the Carpathian fairs – spontaneous manifestations, not planned by any elitist social category – peremptorily illustrates that the birth of the national sentiment and consciousness may preponderantly be explained by a "from-downward-upward" movement.

[11] In Corneliu M. Popescu's translation.

themselves to meddle among mortals on Earth intermingling with them into all kind of adventures, without, however, earthlings being permitted, in their turn, to get close to the realm of gods. A similar ontic status in Germanic mythology had Montsalvat[12] – the mountain from the sacred region of Grail, where the lord was Percival and where, in a golden chalice, the blood trickled from Christ's crucified body was kept:

> "So sacred is the blessing of the Grail,
> that – once revealed – it shuns the layman's eye"
> (Wagner, 1850: 65 – *my trans. in English, G.G.*),

says Lohengrin to the mortals incapable of assuming an existence under holy mystery. The same aura (with local nuances, of course) enveloped the important mountains in the lives of peoples around them: Kogaionon, Caucasus, Himalaya, Fujiyama etc. In our Carpathians, the rocky heights were traditionally considered realms of the dragons (*zmei*): in the Transylvanian villages on the Arieş valley (Sălciua, Poşaga, Ocoliş), the elders kept recounting until nowadays how, in a not too remote past, the dragons (imagined to be dwelling between the monumental cliffs that form the Bedeleu ridge) would visit the local dance (*horă*) on Sundays, blend in with the youth and kidnap a girl during the dance[13].

This view persists in the collective imagination during the entire duration of the European Middle Ages. In the structuring of space (determined by the way in which it relates to human being), a special place is held by *the forest*. As it was revealed in a fundamental work for the understanding of the epoch, the forest represented "the physical reality of the medieval West" (le Goff, 1970: 189). The continental landscape looked like a "vast cloak of wood" strewn with glades. "For a long time, the medieval West remained a conglomerate, a juxtaposition of domains, castles and towns raised in the middle of vast and deserted places" (*ibidem*). However, the desertedness meant the woodland, an uninhabited space exterior to rural and urban settlements. Otherwise, people escaping the world found shelter in woods: hermits, wandering knights, outlaws, lovers. One of them, Tristan, freed from the hands of pirates, climbs a promontory; from there he sees a forest, from which a hunting pomp is exiting. At first, the

[12] A term with double meaning, deriving from *mons silvaticus* (afforested mountain), as well as from *mons salvationis* (the mountain of salvation) – see: Julius Evola, *Il mistero del Graal*, quinta edizione corretta, con: Saggio introduttivo di Franco Cardini, Appendice e bibliografia di Chiara Nejrotti; Roma, Edizioni Mediterranee, 2002, p. 140.

[13] Personal field notes, G.G.

character joins the pomp, but later on addresses Isolda: "Let us return to the forest that shelters us. Come, Isolda, my love..." (*ibidem*). In short, we are in the 10th to 12th centuries, and the mountain had still not become the object of an attention stimulated by the ambition of knowledge. Situated between the mountainous area and the space populated with settlements (either urban or rural), the forest occupies the place of the *proscenium of the mountain*.

The closeness to the mountain arises in the 17th century, when, somewhat surprisingly, the British – not the French – discover the Alps. Indeed, at that time, in the educational curricula of England, the Europe tour is included for the wealthy youth as an "institutionalized ritual", the visiting of the accessible areas of the Alps also being included in the itinerary. The cultural effects have not delayed, some of the great English poets of the day – Wordsworth, Byron, Shelley – setting off on trips in the Alps and painting in verses their beauty and magnificence (see Perrin, 2003: 103–104).

The great mountain-oriented impetus finds its ideal *time* in the 19th century, and the ideal *agent* in the romantic spirit. In our judgements, we must also take into account a fact that only at a first glance appears as a secondary or neutral element, but which in reality engages quite the destiny of the mountain as an object of knowledge. We have in view the cristalization of geography as a modern science, through the successive contribution of a series of eminent German scholars, out of which it suffices to only mention... the peaks, namely: Carl Ritter, brothers Wilhelm and Alexander von Humboldt, Friedrich Ratzel and Adolf Bastian. They entirely cover the 19th century, if we think that Alexander v. Humboldt travels to South America (climbing even the Cordillera Andes) between the years 1799–1802, and Bastian passes away in 1905. Thus, the Great Geographical Discoveries (which had reached their highpoint in the 15th–16th centuries) marked man's capability of taking the control over the planet not only horizontally, but also vertically!…

The most spectacular reflex of the exploration of mountain is actually produced by the *romantic spirit*, whose creative saps enter, after the impact with the mountainous landscape, into a prolific state of frenzy. Neither in the cosmos of Shakespeare's plays, nor in the polymorph work of Goethe (who had otherwise anticipated – through the *Sturm und Drang* experience – the restlessness of Romanticism), the mountain had not found a place in accordance with its natural greatness as a form of relief: its time had not arrived; or maybe the worshippers had not arisen!?... Certainly, however, the mountain awakens a true fascination in the romantic soul. And what does it, the romantic spirit, hope to find at the meeting with the mountain? – Peace of mind, solace in the love suffering, consolation for the disappointments caused by society, in a nutshell: looking after the inner wounds induced by that *mal du siècle* that contaminated the characters in the

writings of René de Chateaubriand (*Atala* and *René*), Alfred de Musset (*La Confession d'un enfant du siècle*), Lord Byron (*Childe Harold's Pilgrimage* and *Manfred*)... Byron's heroes, especially, see in the mountain the majestic sovereignty with which they feel of the same essence, but equally the environment in which they rediscover the simple joys: the murmur of a brook, the green of a meadow, the whistle of a shepherd, or (like in the following verses with a hymnic resonance, uttered by Manfred in the Alps) the pure sunlight:

"Glorious Orb! the idol
Of early nature, and the vigorous race
Of undiseased mankind the giant-sons
Of the embrace of angels, with a sex
More beautiful than they, which did draw down
The erring spirits who can ne'er return;
Most glorious Orb! that wert a worship, ere
The mystery of thy making was reveal'd!
Thou earliest minister of the Almighty,
Which gladden'd, on their mountain-tops, the hearts
Of the Chaldean shepherds, till they pour'd
Themselves in orisons! Thou material God!
And representative of the Unknown –
Who chose thee for his shadow! Thou chief star!
Centre of many stars! which mak'st our earth
Endurable, and temperest the hues
And hearts of all who walk within thy rays!
Sire of the seasons! Monarch of the climes
And those who dwell in them! for near or far
Our inborn spirits have a tint of thee,
Even as our outward aspects; – thou dost rise,
And shine, and set in glory. Fare thee well!"

(Byron, 1837: 336, *my italics, G.G.*; the feeling of consubstantiality of the romantic human being with the mountain is here extended to that with the sun).

*

The courage of approaching the mountain makes its echo felt (even in the sensorial sense, of a sound effect) also in the *musical domain*. The previous reluctancy in the attempt of relating

to the mountain has in the musical world a double determination. On the one hand, there reigned the same general inhibition, as well, towards a realm reserved for the sacred powers. However, in addition, there intrinsically operated a difficulty of language; let us explain this. A general outlook shows us that in every domain of knowledge and creation, human has developed specialized languages. Poets, for instance (as we have already mentioned some of them), they use a *denominative language*, i.e. a language that is able to denote: objects, attributes, actions, relations; being verbal at the same time (fixed through words), the denominative language proves to be very efficient in the most subtle descriptions of the world (either real or imaginary). In a denominative language express themselves the sciences, too, in their sphere (each domain in turn) basic words being elevated to the position of concepts. Completely different (with privations, but also with privileges!) is the situation of non-verbal arts, in fact that of arts beyond literature. In order to communicate their message, they make use of a *symbolic language*; being formal at the same time (fixed through signs and expressions), the symbolic language can no longer achieve precision in description, so that the chance of these arts to attain their goal remains the ability of the particular artists to harness the specific modes of expression possessed by each of them (for example: colour in painting, the specific timbre of instruments in music etc.).

Thus, in our context, the great problem of music is raised by language. Let us take note that, along the centuries, the art of sounds has known a clear distinction between vocal and instrumental production: if the vocal pieces could still be seconded by an instrumental accompaniment, the instrumental pieces have been kept in their pristine condition, that of "absolute music"[14]. And, honestly speaking, who amongst the music lovers would have not always felt the need to know some details about a concerto or a symphony just before listening to the first strains of that composition?! For addressing this need, but not less for their own yearning to facilitate the adequate reception of their own works, the creators in the field invented *programme music*[15]. Far from being a staff of weakness, "the programme" attached to an

[14] The phrase "absolute music" was introduced by Richard Wagner in 1846, in a commentary on Beethoven's *Symphony No. 9*. The creative ideal of the commentator was the "musical drama" as a "total art" (*Gesamtkunstwerk*), in which the uttered word was allowed not only together with music, but also with scenography, with light show, with dance. That is why Wagner considered Beethovenian innovation as a step in "the transition from the «imprecise» (*unbestimmter*), objectless instrumental music, to objectively «precise» (*bestimmter*) vocal music", i.e. to what he defined as "absolute music" (more details and aspects of this concept in Carl Dahlhaus, *Die Idee der absoluten Musik*. Kassel: Bärenreiter Verlag, 1978; just quoted: p. 21).

[15] Franz Liszt – who practiced himself this type of music – described "the programme" as follows: "an introduction, expressed in an intelligible language and annexed to the purely instrumental music, a foreword by which the composer intends to avoid the listeners' whim of a poetic interpretation of his work and to attract beforehand the

instrumental composition is rather a window towards the intentions of the composer, a possibility for the listener of sharing the artist's feelings and enriching himself through them. Germs of programme music date back to antiquity, but the first composition of this sort often presented as a historical paradigm is the series of concerts *The Four Seasons*. The author, Antonio Vivaldi, composed these *concerti grossi* (with a prevailing role attributed – anticipatively! – to the solo violin) in the 18th century, illustrating some sonnets through his music. It is with an outline of programme that Beethoven will also introduce the listeners of his *Symphony No. 6*, known as the "Pastoral", precisely due to the titles of its movements: "Awakening of cheerful feelings on arrival in the countryside", "Scene by the brook", "Merry gathering of country folk", "Storm", "Cheerful and thankful feelings after the storm".

However, the programme music flourished in the middle of the 19th century through the geniuses of Romanticism – with continuation in Post-romanticism and later on. Frequently, such geniuses have produced masterpieces exactly on account of the endeavour to illustrate the magnificence of the mountain, the richness of impressions and feelings it can generate. Mainly, the deeds were carried out under the influence of some romantic poets (sovereigns over... the denominative language!)[16].

A privileged place is held, in this perspective, by Berlioz, who fraternizes with the restless Byron and composes, in 1834, the symphony with a soloistic viola *Harold in Italy*. In his *Memoirs*, the composer confesses himself: "By setting the viola in the middle of the poetic memories left by my wanderings in Abruzzi, I wanted to turn this instrument into some sort of a melancholic dreamer similar to Byron's Childe Harold" (*apud* Nicolescu, 1964: 74).

Under the Byronian genius yields fruit the no less gifted talent of Tchaikovsky as well. The hero accompanied by the Russian composer in the Alps is Manfred this time, in the symphony with the hero's name. The presence of Manfred is suggested, in the key moments, by a portretistic leitmotif – grave, solemn – that crosses the entire composition, caught in varied orchestral weavings from one episode to another but recognizable, expressing painful anxieties, caused by the death of his beloved and not less by the uncertainties of knowledge (references to Faust have been made, too).

Unlike Berlioz and Tchaikovsky, Vincent d'Indy brings into his compositions, a calm

---

attention to the poetic idea of the whole, [or] to a point of it" (Franz Liszt, *Hektor Berlioz und seine „Harold-Symphonie"*, Leipzig: Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel, 1881, p. 336. – Abstract from Franz Liszt, *Gesammelte Schriften*, Band IV, pp. 319–405, Google.books, http://books.google.com).

[16] The hegelian concept of *Zeitgeist*, is thus, once more, validated by "the spirit of time", which, among others, reveals the coherence existing between the great ideas of a historical period.

(even Apollonian) note, because their author remained untouched by the contradictions of the romantic spirit. Although rarely played in concert halls, two of his creations are worth being included in any anthology on the theme here discussed. They are: *Symphonie sur un chant montagnard français* (*Symphony after a French Mountainous Song*, also known as *Symphonie "Cévenole"*, after the name of a mountain in Southern France which the composer had admired in his youth and where he had heard the tune that inspired this composition), and the symphonic triptych *Jour d'été à la montagne* (*Summer's Day on the Mountain*). The sonorities of d'Indy are not only pleasant through their melodiousness, but they also contain an invitation to reflection; about the second piece, the composer himself wrote:

"There are three impressions about my mountain there, or more exactly a summer day in three moments. «Aurora», a cloudless sunrise, «Day», dreaming in a pine forest, with songs, down on the road, «Evening», the return to the nest guarded by the last circles of light from the top of the pines, then... «the Night». I am still imbued with all of these, I have placed in them my entire heart of a mountain dweller" [17]

Hence the profound observation of a French commentator: "In a broader sense, over the three periods of the day, d'Indy evokes the three ages of life itself"[18].

Examples regarding the musical reflexes of the mountain can be found plenty, but the problem concerning language still persists. There might have been understood that the representation through sound of the alpine reality (and, not only the alpine one) is dependent on programatism. Nevertheless, even so, "explained" by a minimal programme, how can one express only with any speechless instruments the form of objects (in the present context the form of a mountain, or a detail of it), or concrete impressions (soul vibrations, the enthusiasm of ideas) experienced before a peak, a waterfall, a rainbow? The question inevitably occurs, pushed into forum by the double-conditioned need we have discerned beforehand; here and now, the need is specified as the composer's aspiration towards performance (the more his musical phrase – written and interpreted – is suggestive, the more the performance achieved is closer to the ideal); on the part of the receiver, the aforementioned need reiterates as a desire to unravel as adequately as possible (and, undoubtedly, with the most agreeable resonance) the message s/he is delivered by sonorous means. From this problematic turmoil, a principle is revealed, namely that: *the description constitutes the first step of artistic communication*. Once this principle is assimilated,

[17] Marc Vignal (no title), in the presentation booklet of the CD: D'Indy, *Jour d'été à la montagne* & *Symphonie „Cévenole"*, Paris, Apex, 1991.
[18] Jean Gallois, *ibidem*.

the first step towards understanding is the discovery of the *descriptive solutions* proposed by Beethoven, Berlioz, Liszt, Tchaikovsky, Wagner and other composers of whose creations we are getting closer. Let us take a moment to analyse, for example, the orchestral prelude to Wagner's *Lohengrin*. The musical discourse is meant, here, to describe the land of the Grail. Firstly, one can hear the violins – in the most acute register, in pianissimo, suggesting the absolute, sacred purity of the Divine Kingdom. The leitmotif of the Grail is then amplified by the entrance, in turns, of the other groups of instruments: the blowers, violins and cellos, the horns, followed by the trumpets and trombones. The acoustic intensity increases until paroxysm, emanating heroism and almightiness, and finally decreases again and returns to the initial gradation. Or, another example: at first intonation, the leitmotif of Manfred is instrumented by Tchaikovsky by means of blowers, made to sound amply, in grave register – the hero undergoes dramatic moments, but appears solemn and powerful. And still another example, from the many possible: in *Harold in Italy*, Berlioz achieves a rare performance: he manages to suggest "The March of the Pilgrims Singing Their Evening Prayer" (the *Symphony'*s 2nd part) without bringing on scene in any way (not even in the score, obviously) the human voice, but only by the play of the groups of instruments, including the participation of the viola[19].

After discovering the descriptive solutions, the *evaluation of adequacy* follows. In a way, it is the same as establishing the *truth* of musical representation. In the classical sense, (from Aristotle via Thomas Aquinas, with application to scientific knowledge), the truth means *adaequatio rei et intellectus*; by transposition, the truth of musical representation is found in the formula: *adaequatio rei et sonoris* (adequacy between object and sound). From here on only *aesthetic emotion* can be comfortably and durably settled in our souls (it being clearly conditioned by other factors, too, such as melodiousness, organisation of the sound material, content of ideas, etc.).

In appearance excessively speculative, the considerations above exposed are meant to

[19] In one his famous didactic lectures, Leonard Bernstein stated the theme of the first part of Beethoven's *Pastoral Symphony* (the *Sixth* one) – "Awakening of cheerful feelings on arrival in the country" –, then he sung the theme, after which he set forth the following commentary: "It certainly does sound happy, cheerful, pretty. But these feelings could be happy for any other reason too. Supposing Beethoven had written in the score, «Happy feelings because my uncle left me a million dollars» – he could still have composed this happy music, and it could be just as good, just as happy" (Bernstein, 2005: 2); and let us add that this is not the singular example of such kind invoked by the famous conductor. There is a grain of truth in this relativizing conception, but insufficiently mastered it leads to confusion. As a matter of fact, the relativity of the descriptive significance of a "musical programme", as fixed by the composer, opens also for the listener the chance to "contribute", with his own interpretive imagination, to the content of a particular composition.

facilitate the understanding of the aesthetic message invested by a composer in his creation. In any given circumstances, they prove to be necessary for a clear understanding of the musical reflexes of mountain. It has been said, for instance, about *An Alpine Symphony* by Richard Strauss, that it is a "musical reportage" (Krause, 1969: 257), deprived of any aesthetic message. Moreover, it was said: "In his attempt to «reveal» nature as exactly as possible, [the composer] descended to naturalism, and in the sound scenography of the Alps one can feel too much the «model»" (*ibidem*). In counterpoint (!) to such a comment – and taking as landmark the speculative digressions of before regarding the representability of the musical phrases –, we will reply simply by stating: however, a successful description of a landscape in sounds is a performance in itself!

*

It would be worth bringing into discussion, at this point, the reflexes of the mountain in *the fine arts* as well. Nevertheless, when you first dive into the field with the obsession of this idea, the first reaction is surprising: masterpieces are more difficult to find here[20]. Of course, the mountain is not a proper object to be represented in sculpture. How about in painting? In painting, the inopportunity seems neutralized… And yet, let us consider the specific habitude in this field. As a rule, while creating, the painter feels the need to have the object of his attention before his eyes. The painter works according to a model and, when painting, the artist wants the model to be permanently at his disposal. That is why, painting has been for a long time an art of studio. Moreover, when it was taken out into nature, it so happened that it was into a zone of plain. We are talking about landscape painting in the open air, or the art of "*plein-air*", hence the denomination "*pleinairism*". The trend flourished in the middle of the 19th century, under the denomination of the School of Barbizon – a village next to the Fontainebleau Forest, near Paris[21].

A notable exception is Paul Cezanne, but one that reinforces the rule. Among the innovations Cezanne introduced by his style of painting is the perception of the object from afar. As noted (Elsen, 1983: 105 and the next), painting after nature (as much as it was practiced)

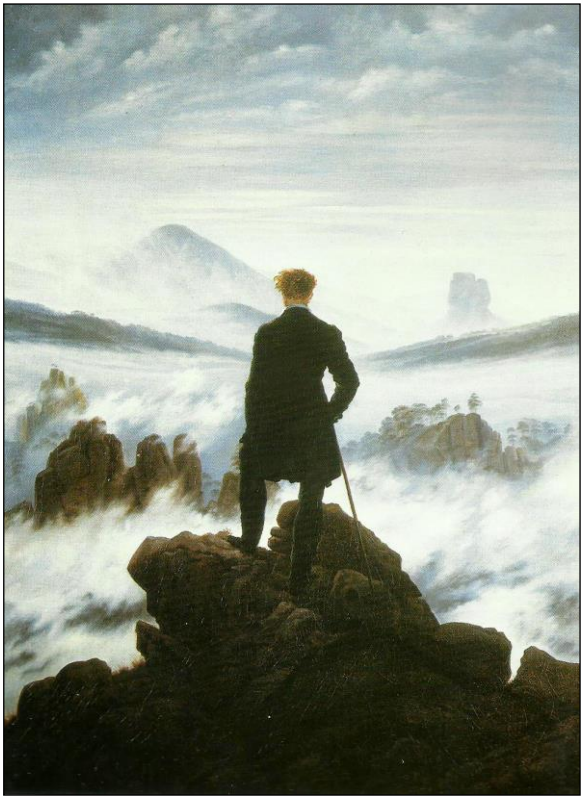
[20] This statement looks at the depiction of the mountain as a *primary motif*; otherwise, as a *secondary element*, the mountain is not missing from the paintings of famous landscapers, or from the painted representations on religious themes (starting with the scrawls and drawings that accompany the archaic religious imaginary until the works on biblical subjects of famous painters).

[21] Let us not forget that in that beautiful blessed place two great Romanian artists enjoyed from doing their apprenticeship: Nicolae Grigorescu and Ion Andreescu.

requires that nature be closely observed. This is possible when the targeted object is a landscape with flowers, a group of trees, a lake, or a river. But how can one paint a mountain up close? Cezanne, who took the mountain for his favourite theme, intuited the unusual state of things and painted the mountain from afar, from the necessary distance that allowed him to perceive its physical dimensions in full (see his famous painting *Mont Sainte-Victoire*).

But the painter who depicted the mountain more than in its objective dimensions was Caspar David Friedrich. This artist felt a profound – close to mysticism (and therefore transfiguring) – attraction towards the mountain. Although born and raised in Pomerania (a plain area at the Baltic Sea), he soon discovered the mountains, which – as a consequence – he sought as milieu of habitation, near Dresden, in 1813, when Napoleon conquered the town.

He also painted plains, marine sequences, or domestic scenes, but the themes in which he invested his reflexive – metaphysical and religious – vocation were those related to fog, clouds, and mountains: *Morning Mist in the Mountains*, *Morning in the Giant Mountains*, *Chalk Cliffs on Rügen*, *Wanderer Above the Sea of Fog*, a.s.o. Friedrich plants crosses and crucifixes on the height thus marking the sacrality of the mountain. In *Wanderer Above the Sea of Fog*, a man arrived at the peak of the mountain, standing there with his back turned to the viewer, is looking at the sea of clouds beneath him: a white, agitated sea from which some other crags show themselves, and another mountain at the horizon (but with a quiet peak). One observation: the man's silhouette looks identical to that of... Martin Heidegger! – a coincidence, maybe, but one that cannot be explained by the natural causality! In this painting of Friedrich (and not only in this one) the mountain is more than mere background or decor: it is a vanquished difficulty, a pedestal for the affirmation of human majesty, perhaps even a limit surpassed by the powerful man.



Caspar David Friedrich:
Wanderer Above the Sea of Fog,
1818, Kunsthalle, Hamburg.

Be it with this painting alone (but we have seen that there is not just this one), Caspar David Friedrich saves the honour of the painters towards the greatness and mystery of the mountain.

The mountain – some metasymbolistic considerations

The symbolism of the mountain – *c'est la mer à boire*; how to write about it only in a few words? Especially, having in view that some of the symbolic aspects having as reference the mountain (sacred space, *axis mundi*, etc.) so much has been glossed about (orally and in writing), that they have become common places. Let us better try some *metasymbolistic considerations.*

In general, the symbols concerning an object are based on its *characteristics*. For example, the symbolism of the sea evokes depth, the indefinite horizon, the relentless movement of the waves, the colour of the water, aquatic deities etc.; the plains suggests horizontality, the boundless horizon, the seal of draw wells with shadoof, the crop fields, iridescence of air…

With the mountain, the characteristics that stand out are: the grandeur, height, verticality, solidity (decomposable in strength and perenniality), firmness, difficult accessibility (= not inaccessibility as such), singularity, purity, mystery... And sacredness? This is a characteristic that derives from the others – be it together or in partial combinations (according to the context). Some of these characteristics have become parts in *paremiologic formulae*:

- "Human with human kisses anyway, but mountain to mountain «good by» doesn't say".
- "The mountain and river are good neighbours".
- "The mountain does not fear snow".
- "If Mohamad does not come to the mountain, the mountain goes to Mohamad"…

… or in *stylistic phrases*:

- "where mountains knock their heads";
- "within the brains of the mountains" / "within the heart of the mountain";
- "a mountain of money" ("…of gold", "…of stupidity");
- "as big as a mountain"; with the variant:
- "a human like a mountain" etc.

The last stylistic phrase ("a human like a mountain") is the result of a phenomenon similar to that of anthropomorphism. Through anthropomorphism, some human features and traits are transferred to some objects, plants, animals, or gods. (An appropriate example in the present discussion is the investiture of the mountains with the role of priests, in the nuptial ritual in

Mioriţa [The Ewe Lamb]: "Priests – mountains high, / Birds – fiddlers"). In the case of the phrase "a human like a mountain" we deal with a reverse phenomenon (should we call it "mountainomorphism"?), through which the physical grandeur of the mountain is used to characterize a person having a bodily constitution that transgresses standard norms. There exists in Romanian culture a particular case in which the phrase "a human like a mountain" was applied still more exactly to a public figure after the mountain had received a particular name! – for example, Mihail Sadoveanu (1880–1961) was called "the Ceahlău of Romanian literature". It should be mentioned that – with its 1907 m – the Ceahlău [Tcheah'ləu] is not the highest mountain in Romania, but, thanks to its popularity among the writers and scholars, it became the most spectacular.

A similar case seems very attractive from France. This time, the target of comparison is explicitly genius. "A mountain, a genius – strong magnificence! These massifs give off a sort of religious intimidation. Dante is no less a peak than Etna. Shakespeare's abysms are as valuable as the chasms of Chimborazo". The author of these words is Victor Hugo, who continues the comparison: "Nothing more tender and more distinguished. So are the poets, so are the Alps, too"[22] (Hugo, *apud* Chenêt-Faugeras, 2000: 117–118)[23]. The French poet evaluates his own novel *Les Misérables* as follows: "This book is a mountain; it can only be measured and well perceived from a distance" (*ibidem*: 119).

But why are the poets like mountains? Because they – the poets – are (according to Rilke's metaphorical phrase) "exposed on the mountains of the heart" („*ausgesetzt auf den Bergen des Herzens*"); and on the mountains of sensibility, "something is well blooming here" („*Hier blüht wohl einiges auf*") – that "something" being Poetry[24].

The modern epoch has brought an augmentation of complexity in the symbolic valuation of the mountain. In *The Magic Mountain* [*Der Zauberberg*] – a novel whose difficult reading resembles a climb on a steep mountain –, Thomas Mann configured the modern paradigm of alpine symbolism. Without completely losing its sacred dimension, the mountain that hosts the sanatorium in Davos is no longer a place of illumination, but a parable of initiation into the paradoxes of human existence. Arrived with the intention of loitering for a few days, Hans Castorp stays there for seven years – witness of his own illness (that he had not suspected before), of knowledge, love, elapsing time, genius, music, life and death, Paradise and Hell; Clavdia – a

[22] In orig.: „Rien de plus tendre et de plus exquis. Tels sont les poètes; telles sont les Alpes".
[23] Both quotations are from Victor Hugo's essay, *William Shakespeare*. Chimborazo is a mountain from the Ecuadorian Andes.
[24] The quotations are from Rilke (2006).

depiction (even if a vague one) of Dante's Beatrice – teaches Hans that the road to Paradise goes through Hell. The sanatorium is is located "up high" – as the modern civilized world itself, but what a depressing paradox: the world nestled there is itself a sick society!...

Instead of conclusions

...Therefore, a generalized *mal du siècle*. How far we are from the Romanticism of Byron, Berlioz, Tchaikovsky!... Where should the human being retire to yearn for freedom, quietness, and purity?

Our endeavour reveals that the relation of human to the mountain followed a certain path. In *logical – natural – order*, this path appears marked (quite clearly) by three moments: behavioural (ultimately existential) matrix, perceptional stimulus, and symbolic sublimation. In *historical order*, nonetheless, the three moments did not follow the due course exactly; well before being conquered and taken over as a physical reality (by climbers, tourists, cyclists)[25], the mountain was *embraced* in (and for) spirit: the process of its sacralization, tropologization, and symbolization does not know a chronological beginning.

Now, the *Zauberberg* case calls for our reflection towards the future. The mountain has been sought for by heroes and has generated heroes. "The great conquerors, dismounters [*descălecătorii*, as the first occupiers], country founders – all of them come from the mountains", Dan Botta noted. Today, when they have become easily accessible, the mountains are pierced by tunnels, rummaged through mine galleries, exposed to pollution and radiation, abandoned in the favour of a more comfortable lifestyle in the urban environment at their foot. In such circumstances, how many of the millenary symbols and functions of the mountain will not be eroded? What is the human destiny of the mountain? We cannot provide an exact answer. However, we can still entertain a hope, namely: that the mountain will remain, by its uprightness, a finger of appeal to Transcendence!...

[25] A few definite data: the highest peak in the Alps, Mont Blanc, was reached in 1786, Aconcagua (in the Andes) in 1897, and the Himalayan Everest in 1953.

Invocation to Transcendence – Caspar David Friedrich:
Dawning over the Waves of Mountains,
1810-1811, Staatliche Schlösser und Gärten, Berlin
(to be observed a feminine silhouette helping a man to reach the base of the cross).

REFERENCES

Bernstein, Leonard, 2005 [orig. 1962], *Young People's Concerts*, ed. by Jack Gottlieb, Pompton Plains, NJ: Amadeus Press, "Introduction" by Michael Tilson Thomas.

Byron, 1837, "Manfred", in *The Works of Lord Byron Complete in One Volume*, 3rd ed. Francfort O. M., H. L. Broenner, pp. 325–338.

Chenêt-Faugeras, Françoise, 2000, „La montagne, métaphore de la création poétique chez Victor Hugo", in André Siganos et Simone Vierne (sous la direction), *Montagnes imaginées, montagnes représentées. Nouveaux discours sur la montagne de l'Europe au Japon*, Grenoble: Ellug – Université Stendhal, pp. 117–135.

Conea, Ion, 1957, „Vechile târguri-nedei de pe culmile Carpaţilor" ["The old fairs on the Carpathian heights"], in *Buletin ştiinţific, Secţia de ştiinţe geologice şi geografice* [Scientific Bulletin, Department of Geological and Geographical Sciences], vol. II, no. 1, pp. 107–118.

Conea, Ion, 1960, „O problemă veche, încă nerezolvată – originea numelui Muntenia" ["An old, still unsolved, problem – the origin of the name Muntenia"], in *Probleme de geografie* [Problems of Geography], vol. VII, pp. 27–51.

Connor, Walker, 1992, "The Nation and Its Myth", in *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 33, nos. 1–2, pp. 48–57.

Dahlhaus, Carl, 1978, *Die Idee der absoluten Musik*, Kassel: Bärenreiter Verlag.

Elsen, Albert E., 1983, *Temele artei. O introducere în istoria și aprecierea artei*, vol. II, trans. in Romanian by Crișan Toescu, after *Purposes of Art. An Introduction to the History and Appreciation of Art,* 3rd ed., 1972, New York: Holt, Rinehart and Winston, București: Editura Meridiane.

Geană, Gheorghiță, 2006, "The Carpathian Folk Fairs and the Origins of National Consciousness among Romanians", in *Nationalities Papers*, vol. 34, no. 1, pp. 91–110.

Krause, Ernst, 1969, *Richard Strauss, the Man and His Work.* Carlsbad: Crescendo Pub.

le Goff, Jacques, 1970 [Fr. orig.: 1964]), *Civilizaţia Occidentului medieval* [*Medieval Western Civilization*], București: Editura Științifică, trans. and notes by Maria Holban, presentation by M. Berza.

Mehedinţi, Simion, 1930, *Coordonate etnografice: civilizaţia şi cultura* [*Ethnographic coordinates: civilization and culture*], București: Cultura Națională.

Mehedinţi, Simion, 1938, *Antropogeografia* [*Anthropogeography*], București: Librăria Socec.

Nicolescu, Mircea, 1964, *Berlioz. Viaţa unui compozitor romantic* [*Berlioz. The Life of a Romantic Composer*], 2nd edition, Bucureşti: Editura Muzicală.

Perrin, Jean, 2000, „De la Chartreuse à Mont Blanc. Sublime et mysticisme chez les poètes romantiques anglais", in André Siganos et Simone Vierne (sous la direction), *Montagnes imaginées, montagnes représentées. Nouveaux discours sur la montagne de l'Europe au Japon*, Grenoble: Ellug – Université Stendhal, pp. 103–116.

Pitte, André, 2002, „Éditorial", in *L'Alpe*, no. 17, automne 2002, p. 3.

Rilke, Rainer Maria, 2006, „Ausgesetzt auf den Bergen des Herzens", in Rainer Maria Rilke, *Die Gedichte*, Frankfurt am Main & Leipzig, Insel Verlag, p. 621.

Ripley, William Z., 1899, *The Races of Europe: A Sociological Study*, New York: Appleton.

Wagner, Richard, 1850, *Lohengrin. Romantische Oper in drei Akten*, Leipzig: Breitkopf und Härtel.

Apricity. A European Cultural Community, 2019, "Classify a Greek Politician from Crete" (https://www.theapricity.com/forum/showthread.php?274532-Classify-a-Greek-politician-from-Crete/page3, *accessed at 19 dec. 2019*).

Anuarul societății prahovene de antropologie generală, nr. 6 (2020)

Ioana-Ruxandra Fruntelată
i.fruntelata@yahoo.com

Studiul de caz: metodă de cercetare şi interpretare etnologică

Abstract: ***Case Study as Method of Ethnological Research and Interpretation***

Case study is a largely used method in natural sciences and humanities, consisting of a close exploration of a certain event (fact, process or manifestation) in order to understand the characteristics and causes of that event. It is appropriate to use a case study in ethnology or cultural anthropology because this method provides an algorithm to help us analyse facts of informal culture in their context and in a qualitative manner.

The article reviews the contribution of the Manchester school at initiating and applying the extended case study method in anthropological field researches in the 1940s and then describes and comments a general structure of an ideal ethnological case study, according to qualitative research literature.

After a few references to Romanian authors who have discussed or employed the case study method in their papers, I make the point that although case studies are criticized (because they can induce false general conclusions based on circumstantial evidence and because the scientific formation or even prejudices of their authors can lead to biased results), their building requires a combination of field research with interpretation which is most adequate for a qualitative ethnological theoretical approach.

Cuvinte-cheie: studiu de caz, studiu de caz extins, cercetare calitativă, interpretare etnologică, studii de caz româneşti.

Keywords: case study, extended case study, qualitative research, ethnological interpretation, Romanian case studies.

Studiul de caz: definiţie şi utilizare în cadrul Şcolii de la Manchester

Studiul de caz este, în mare, o metodă de explorare „de aproape" a unei porţiuni din realitate considerate semnificative pentru un tip anume de cercetare. Este folosit în majoritatea ştiinţelor vieţii şi ale omului pentru a înţelege cum apare, se manifestă şi evoluează

fenomenul/„cazul" delimitat ca atare în raport cu nişte parametri care pot fi controlaţi. Într-o definiţie sociologică, „metoda studiului de caz" constituie o „abordare ce foloseşte investigarea aprofundată a unuia sau a mai multor exemple ale unui fenomen social curent, utilizând o varietate de surse de date" (Keddie, 2010: 271).

Vorbind despre „investigare aprofundată" a unui obiect ştiinţific cu ajutorul unei „varietăţi de surse de date", înţelegem imediat că ne aflăm pe teritoriul cercetării calitative. Pe baza studiului de caz etnologic[1], încercăm să descoperim mai ales cauzalităţi şi legi de funcţionare a mecanismului comunitar în situaţii tipice sau de schimbare. Pentru explorarea riturilor, a subculturilor, a instituţiilor informale, a personalităţilor emblematice din comunităţi ş.a., studiul de caz pare a fi metoda „naturală" a etnologiei, într-o asemenea măsură încât nici măcar nu e teoretizat în interiorul disciplinei, ci se aplică de la sine. Ori de câte ori colectăm date din surse diverse, le ordonăm, le textualizăm şi le interpretăm, spunem că am realizat „un studiu de caz", chiar dacă, în fond, nu am făcut decât să delimităm („construim") un obiect de cercetare mai mult sau mai puţin omogen ca să-i conferim inteligibilitate prin chiar această construcţie, arătând că poate fi studiat în câmpul nostru ştiinţific[2]. Însă studiul de caz ar putea să fie, pentru etnologie, mai mult decât un simplu exerciţiu de cercetare calitativă, furnizând, prin problematizările specifice pe care le impune, germenii unor teorii care, dacă s-ar verifica, ar spori cunoaşterea culturilor informale.

În istoria antropologiei sociale, metoda studiului de caz este teoretizată în cadrul aşa-numitei „Şcoli de la Manchester", coagulate în urma investigaţiilor de teren desfăşurate de Max Gluckman şi discipolii lui, începând din anii 1940, la Institutul de cercetări sociale Rhodes-Livingstone de pe continentul african[3] şi continuate ulterior în cadrul Departamentului de Antropologie Socială şi Sociologie de la Universitatea Victoria din Manchester, Marea Britanie. Textul fundamental pentru iniţierea metodei ce se va numi mai târziu „a studiului de caz extins" este un articol publicat de Max Gluckman în 1940 în periodicul *Journal of Bantu Studies* şi intitulat "Analysis of a Social Situation in Modern Zululand" („Analiza unei situaţii sociale în ţinutul Zulu modern"). Cunoscut mult mai bine de antropologi sub denumirea "The Bridge" („Podul"), articolul lui Gluckman analizează evenimentele survenite cu ocazia inaugurării festive

[1] Un studiu de caz etnologic va folosi preponderent date obţinute din cercetarea calitativă, dar nu va exclude abordarea cantitativă, utilă întotdeauna pentru că oferă o altă modalitate de „măsurare" a realităţii investigate.

[2] Confuzia între metoda studiului de caz, cercetarea calitativă şi logica inductivă se întâlneşte în mai multe ştiinţe care operează cu aceste metode: "However, confusion surrounds the distinctions among qualitative data, inductive logic, and case study research" (Eisenhardt, 1989: 532).

[3] Institutul Rhodes-Livingstone a fost fondat în 1937 în colonia britanică Africa centrală, denumită ulterior Rhodesia de nord. După câştigarea independenţei în 1964, Rhodesia de nord a devenit Zambia.

a primului pod din Zululand rezultat dintr-un program nou de dezvoltare locală. Prezentarea detaliată a ceea ce Gluckman numea „situaţii sociale", adică evenimente amplu ramificate, în cadrul cărora au loc acţiuni de grup şi individuale ce reflectă complexitatea societăţii, a marcat o mare schimbare metodologică faţă de modalităţile anterioare de a „scrie terenul", care erau tributare, în acea perioadă, în Marea Britanie, funcţionalismului structural de tip malinowskian dezvoltat de antropologi precum Alfred Reginald Radcliffe-Brown sau Edward E. Evans-Pritchard. Fără a se delimita reducţionist de tradiţia de cercetare în care se formase el însuşi, M. Gluckman îi descrie în "The Bridge" pe europeni şi africani jucându-şi rolurile sociale, dictate de motive şi interese diferite şi fiind separaţi din punct de vedere simbolic şi al poziţiei în structura socială, dar, totodată, interrelaţionând intim ca părţi ale aceluiaşi sistem (Kempny, 2005: 157).

Printre problemele ridicate de analiza lui M. Gluckman, Marian Kempny (*ibidem*: 158) menţionează: surprinderea procesului de reechilibrare a unui sistem social în care apare o situaţie instabilă ce reclamă adaptarea la conflicte; explicarea relaţiei între constrângerile structurale şi alegerile individuale în sistemele sociale instabile; prezentarea modului în care procesele macrosociale se reflectă în acţiuni individuale şi produc, la rândul lor, „relaţii şi asocieri standardizate, dar neplanificate"[4]. Din această metodă, numită ulterior „analiză situaţională"[5], s-a dezvoltat studiul de caz extins, considerat cea mai importantă contribuţie a Şcolii de la Manchester la sporirea cunoaşterii culturilor studiate antropologic.

Din punct de vedere al punerii în pagină a cercetării, metoda favorizează prezentarea datelor ca atare şi mai puţin a fragmentărilor şi a deducţiilor făcute de cercetător pe baza acestor date. Faţă de descrierea funcţional-structurală a unui sistem social, descrierea după metoda analizei situaţionale, echivalată de majoritatea exegeţilor cu metoda studiului de caz extins, chiar dacă este, în fapt, doar o prefigurare a acesteia, arată cum diverşi indivizi aflaţi în anumite poziţii sociale „sistemice" sau „structurale" se comportă în faţa unor alegeri complicate care le pun sub semnul întrebării aceste poziţii sau roluri pre-stabilite. Variaţiile, excepţiile şi accidentele sunt

[4] În cuvintele lui M. Gluckman: "standardized but unplanned relationships and associations" (*apud* Kempny, 2005: 158).

[5] "[S]ocial situations are a large part of the raw material of the anthropologist. They are events he observes, and from them and their interrelationships in a particular society he abstracts the social structure, relationships, institutions, etc., of that society. By them and by new situations, he must check the validity of his generalizations" („Situaţiile sociale sunt o parte însemnată a materialului brut al antropologului. Acestea sunt evenimente pe care el le observă şi pe baza descrierii lor şi a relaţiilor dintre ele într-o anume societate, deduce structura socială, relaţiile, instituţiile etc., din acea societate. Cu ajutorul acestora şi al analizei unor situaţii noi, antropologul trebuie să verifice valididatea generalizărilor pe care le-a făcut."), spunea Gluckman în "The Bridge" (*ibidem*).

incluse în analiza situaţională, prevalând asupra „ordinii sociale” tipice pe care antropologia anterioară Şcolii de la Manchester o tratase cu prioritate (*ibidem*).

Victor Witter Turner, antropolog bine cunoscut pe plan internaţional pentru teoria lui asupra ritualului în relaţie cu gândirea simbolică şi viaţa socială, a vorbit despre metoda studiului de caz extins pe care a aplicat-o în lucrarea *Schism and Continuity in an African Society* (*Schismă şi continuitate într-o societate africană*) din 1957, subliniind importanţa acestei metode pentru explicarea schimbărilor sociale. O consecinţă a focalizării cercetării asupra procesualităţii prin folosirea studiului de caz extins este şi evoluţia conceptului de „situaţie socială” spre „dramă socială”, „câmp social” ori „arenă” la adepţii Şcolii de la Manchester. De asemenea, interesul pentru viaţa de zi cu zi a oamenilor şi pentru felul în care ei interacţionează unii cu alţii şi cu structura socială, adaptându-se la schimbări şi contribuind la acestea, anticipează în anii 1950–1960 teoriile lui Anthony Giddens şi Pierre Bourdieu despre „structură” şi „agentivitate” (*agency*) (*ibidem*: 159).

Construirea unui studiu de caz calitativ

Robert E. Stake (1995) și Robert K. Yin (2003) teoretizează studiul de caz pe un fundal filosofic constructivist, care susține că adevărul este relativ și depinde de perspectiva din care-l privești. Paradigma constructivistă recunoaște importanța subiectivității în construirea sensului, dar nu respinge *de plano* posibilitatea obiectivității. Mai degrabă, încurajează pluralismul, recunoașterea tensiunii dintre subiect și obiect în societăţile pe care le cercetăm şi, în procesul cercetării, le „construim”, până la un punct, din percepţii mediate de cultura şi experienţa proprie. În general, o situare pe poziţia teoretică a constructivismului încurajează participanții la cercetare (fie ei interlocutori sau cercetători) să-și „spună poveștile”, dezvăluindu-și, prin aceasta, viziunea asupra lumii şi permiţând o înţelegere cât mai exactă a acţiunilor lor.

Revenind la elementele de bază ale realizării unui studiu de caz în etnologie, vom adapta şi comenta un model general valabil pentru aplicarea metodei în ştiinţele socio-umane, propus de Pamela Baxter şi Susan Jack în 2008. Autoarele se referă la „studiul de caz calitativ”, prin care un cercetător poate studia indivizi, organizații, relații, comunități, activități sau programe.

Realizarea unui studiu de caz calitativ poate fi utilă atunci când avem de răspuns la întrebările „Cum?” și „De ce?”, când nu putem interveni (sau nu avem voie să o facem) pentru a influența comportamentele celor pe care dorim să-i studiem, când ne dăm seama de importanța contextului pentru înțelegerea unui anumit fenomen și dorim să cercetăm inter-determinările dintre fenomen și contextul lui de manifestare sau când nu există limite clare între ceea ce dorim

să studiem (obiect, fenomen, fapt de cultură) și contextul în care acest „ceva” se realizează (Baxter și Jack, 2008: 545). Un etnolog va apela, aşadar, la studiul de caz calitativ pentru a încerca să înţeleagă o parte dintr-o cultură informală vie, pe care nu are cum s-o izoleze de context, dar nici nu o poate descrie şi explica dacă nu-i stabileşte nişte limite. Inevitabil, un studiu de acest tip presupune operarea unor selecţii şi decupaje şi acceptarea unor compromisuri în efortul de apropriere a realităţii pe care dorim s-o cercetăm.

Prima etapă a unui studiu de caz calitativ este determinarea cazului/unității de analizat (a întrebării/întrebărilor de cercetare). Există anumite întrebări care ne pot ajuta să ne găsim „cazul”. Câteva dintre acestea sunt: „Vreau să analizez o manifestare individuală?”; „Vreau să analizez un program (ceva planificat cu o anumită finalitate)?”; „Vreau să analizez un proces (ceva care se întâmplă inevitabil, fără o finalitate previzibilă în totalitate)?”; „Vreau să analizez diferența dintre două forme de organizare (comunitare)?” (*ibidem*: 545–546).

A doua etapă, foarte importantă, este aceea de „restrângere a cazului”. După ce un cercetător îşi alege/găseşte „cazul”, trebuie să determine ceea ce *nu* face parte din acesta. Una dintre problemele comune aplicării metodei studiului de caz este aceea că se caută răspunsul la o întrebare prea deschisă (prea generală) sau se stabilesc prea multe obiective pentru un singur studiu. Un caz poate fi restrâns prin următoarele procedee: fixând coordonate spațio-temporale clare; fixând un timp de lucru și anumite activități; stabilind o definiție și delimitând un context (*ibidem*: 546).

În continuare, cercetătorul va proceda la determinarea tipului de studiu de caz pe care doreşte să-l realizeze, ţinând cont de scopul cercetării pe care şi-o propune. În această etapă, revăzând clasificările şi exemplele deja existente, poate fi ales tipul care se potriveşte cel mai bine cu proiectul de cercetare. Într-una[6] din clasificările propuse de R.K. Yin (*apud* Baxter și Jack, 2008: 550), un studiu de caz poate fi individual sau punctual (când explorăm o singură problemă într-un context delimitat), holistic (dacă explorăm o singură problemă în diverse subcontexte pe care le identificăm în contextul delimitat inițial) și multiplu/colectiv (în situaţia în care explorăm mai multe probleme în contextul delimitat și în subcontextele identificate ale acestuia). De exemplu, putem încerca să înţelegem tiparele comportamentale ale participanților la un pelerinaj religios într-un context delimitat de elementul sacru (spaţiu şi timp consacrate, actanți-sacerdoți, obiecte-relicve, ș.a.) ce constituie finalitatea pelerinajului, alegând să facem un studiu de caz individual/punctual. Dacă ne interesează aceleaşi tipare comportamentale pe o

[6] Alte clasificări împart studiile de caz, după finalitatea cercetării, în „explicative”, „exploratorii” şi „descriptive” (R.K. Yin) sau folosind mai multe criterii, în „intrinseci”, „instrumentale” sau „colective” (R.E. Stake) (a*pud* Baxter și Jack, 2008: 550).

perioadă de timp mai lungă (doi sau trei ani la rând) sau în cadrul unui spaţiu mai amplu (cuprinzând întreg traseul de pelerinaj, de la plecarea pelerinilor dintr-un anumit sat, de exemplu, spre locul de pelerinaj, până la revenirea lor acasă), se vor putea delimita mai multe subcontexte în cadrul contextului „pelerinaj religios", studiul de caz potrivit fiind cel holistic. Însă dacă dorim să răspundem, pe lângă întrebarea „Cum se comportă pelerinii participanţi la evenimentul X?" şi la întrebarea „De ce se comportă aşa?" sau la întrebarea: „Cum se comportă martorii la pelerinaj, care nu fac parte dintre pelerini?", am putea încerca să facem un studiu de caz multiplu, asemănător cu „analiza situaţională" ori „studiul de caz extins" practicat în Şcoala de la Manchester.

În studiile de caz individuale (cu focalizare asupra unui singur obiect de studiu), pot fi determinate subunități şi ele pot fi tratate în continuare ca nişte studii holistice, datele din fiecare subunitate (subcontext) putând fi analizate separat, după care urmează cu necesitate analiza lor în relaţie cu datele din alte/celelalte subunităţi. Această interrelaţionare a rezultatelor parţiale ale cercetării este esenţială pentru a se răspunde întrebării de cercetare de ansamblu formulate la iniţierea studiului de caz. În cazul studiului de caz multiplu, mai multe probleme sunt cercetate în mai multe contexte şi se pun în relaţie unele cu altele nu numai rezultatele obţinute în contexte diferite, ci şi problemele, studiate în acelaşi context şi în contexte diferite (Baxter şi Jack, 2008: 550).

Următoarea etapă a construcţiei studiului de caz calitativ impune determinarea componentelor adiționale necesare construirii cazului, respectiv: a) formularea unor propoziții; b) aplicarea unui cadru conceptual; c) dezvoltarea întrebării/întrebărilor de cercetare (prin întrebări de tip „cum" și „de ce"?); d) legarea logică a datelor de propoziții; e) formularea criteriilor de interpretare a rezultatelor.

Propozițiile (numite uneori și „chestiuni"/*issues*) sunt un fel de pre-concepte pe care ni le formăm despre teren, din documentare, experiențe anterioare, teorii sau generalizări bazate pe unele date pe care le avem. Ele ne ajută să delimităm terenul și să pornim la lucru având o idee rezonabilă despre ceea ce am putea cerceta (*ibidem*). Folosind exemplul de mai sus, al unui ipotetic studiu de caz despre un pelerinaj religios, am putea formula următoarele propoziţii: 1) Pelerinii vin să se roage pentru sănătatea lor și a membrilor familiei (Sursa: experiență, presă); 2) Pelerinii aduc cu ei obiecte de îmbrăcăminte ale unui membru al familiei cu probleme de sănătate pentru a cărui vindecare se roagă (Sursa: date empirice); 3) Pelerinii cred că actul pelerinajului constituie un sacrificiu expiator (Sursa: documentare din literatura de specialitate).

Aceste „propoziții" trebuie să orienteze cercetătorul către colectarea anumitor date care-l vor ajuta să le confirme/infirme. De asemenea, propoziţiile servesc la organizarea datelor

studiului și la stabilirea unui cadru teoretic al cercetării. În general, se recomandă să nu fie formulate prea multe propoziţii, ci atâtea câte pot fi controlate pe parcursul desfăşurării studiului de caz, astfel încât acesta să fie finalizat.

Tot în etapa „determinării componentelor adiţionale", ne vom raporta la un cadru conceptual, care însă nu trebuie să sufoce spontaneitatea cercetării şi racordarea nemediată la teren. După cum se ştie, nu modelăm terenul pentru a aplica nişte concepte, ci adaptăm conceptele la teren (le operaționalizăm). O practică utilă pentru „a nu cădea în capcana teoriei" este notarea impresiilor, a gândurilor şi a deciziilor apărute pe parcursul cercetării într-un jurnal de teren, ce poate fi revăzut ori de câte ori avem dubii cu privire la „manipularea" rezultatelor cercetării noastre de prejudecăţi teoretice sau chiar ideologice.

Procedând la culegerea datelor din mai multe surse, avansăm în următoarea etapă a construcţiei studiului de caz (*ibidem*). În general, cercetarea calitativă de tip etnologic implică utilizarea unor date din surse variate, procedeu care-i asigură credibilitatea științifică. Potențialele surse de date pot fi: informaţii provenite din parcurgerea bibliografiei, documente de arhivă, artefacte şi desigur, toate datele care rezultă din cercetarea directă de teren, în urma aplicării metodelor specifice (observaţie, interviu, analiza martorilor vizuali, experiment etc.). De asemenea, în studiile de caz pot fi utilizate şi surse ce oferă date cantitative (cel mai frecvent, statistici).

Problema care poate apărea în etapa anterioară este aceea a volumului mare de date ce trebuie organizate și coroborate spre a da o imagine a întregului. P. Baxter şi S. Jack postulează necesitatea realizării unei baze de date pentru studiul de caz calitativ, cu ajutorul unor programe informatice pe care le putem folosi pentru a ne păstra şi organiza datele într-un „depozit" de unde le putem recupera oricând, pericolul fiind însă acela al îndepărtării cercetătorului de propriile rezultate, ce vor fi transformate de computer într-o bază de date „impersonală". Cu cât baza de date este mai voluminoasă, cu atât este mai greu de gestionat. Există tentaţia de a face multe clasificări şi subclasificări, „sertare" care să te ajute să aranjezi faptele cât mai riguros, dar, de multe ori, tocmai aceste subclasificări fragmentează terenul şi pot „ascunde" informaţii importante sau chiar pot „trăda" obiectul cercetării, transformându-l într-un joc de virtuozitate, alcătuit din diagrame, tabele şi altele asemenea. Ca întotdeauna, soluţia de mijloc este cea mai bună: cercetătorul trebuie să lucreze cu un sistem de aranjare a datelor care-i este familiar şi care este cât mai aproape de modul în care se prezintă datele despre terenul studiat (*ibidem*).

După culegerea şi organizarea datelor cercetării, urmează analiza/interpretarea acestora. Aceasta însă nu poate fi o etapă separată, pentru că, aşa cum s-a putut verifica din practica de cercetare, de regulă, analiza se desfășoară concomitent cu culegerea datelor. R.K. Yin vorbește

despre tehnici de analiză precum potrivirea tiparelor, legarea datelor de propoziții, construirea de explicații, analiza seriilor temporale, modelarea logică ș.a (*apud* Baxter și Jack, 2008: 550). Există și alte moduri de interpretare, ce țin de cercetarea de tip calitativ (analiza de text și construcţia de modele fiind cele mai frecvente în etnologie). Ceea ce este important în etapa de interpretare este să nu uităm propozițiile, ca să nu analizăm date din afara cazului și să nu analizăm datele separat, ci integrat, pentru a răspunde întrebării/întrebărilor de cercetare inițiale. O practică recomandată în această etapă este să rugăm un coleg să ne verifice analiza și să ne spună dacă i se pare că ea răspunde întrebării globale de cercetare (Baxter și Jack, 2008: 550).

A opta secvenţă a construcţiei studiului de caz impune realizarea raportului de caz (adică „scrierea" efectivă a rezultatelor cercetării). Prima obligaţie a cercetătorului este aceea de a-şi prezenta munca astfel încât cercetarea să fie înțeleasă de cititorii din mediul lui profesional. La modul empiric, trebuie să scriem în așa fel încât cititorii să aibă impresia că au participat la cercetarea noastră, să ne poată urmări pas cu pas și să aibă acces la datele și raționamentele care ne conduc spre anumite concluzii. Nu există un mod standard de a pune în pagină un raport de caz, dar, în general, acest lucru se poate face în trei feluri: narativ (scriem „povestea cercetării"), istoric (scriem „cronica cercetării", respectând cronologia datelor); problematizant (abordăm, pe rând, fiecare propoziție pe care am formulat-o şi o validăm/invalidăm cu argumente, ajungând, în final, să propunem un răspuns la întrebarea de ansamblu care a generat studiul de caz). Mai sunt și alte moduri de a ne scrie cazul, dar, în general, pentru începători, modul problematizant este recomandat, pentru că îi ferește de aglomerarea de detalii ce nu servesc la înțelegerea obiectului cercetat și de prea multe divagații subiective. De asemenea, modul problematizant implică și apelul la bibliografie, unde putem găsi propoziții similare cu ale noastre și moduri de abordare de referință (*ibidem*).

Ultima etapă a construirii studiului de caz constă în aplicarea unor strategii de conferire a credibilității (consistenței) rezultatelor la care am ajuns. Una dintre cele mai folosite strategii este „triangularea" (engl. *triangulation*), respectiv, determinarea poziției cercetătorului faţă de problema de cercetare în raport cu alte poziții cunoscute și așezarea acestora pe o hartă, într-o diagramă. Simplificând, triangularea presupune să ne situăm critic faţă de opiniile autorizate din bibliografie ce au relevanţă pentru problema pe care am cercetat-o şi să ne „concretizăm" originalitatea (ori singularitatea) reprezentând-o grafic. În acelaşi timp, simpla distanţare faţă de opiniile altor cercetători garantează că opinia autorului studiului de caz a fost formulată „în cunoştinţă de cauză", ţinând cont de posibilitatea existenţei unor alte interpretări şi perspective asupra faptelor studiate sau asupra unor fapte similare cu acestea.

Alte două strategii de conferire a credibilităţii rezultatelor studiului de caz sunt verificarea cu participanţii (discutarea rezultatelor cercetării cu persoane de pe terenul studiat, care ajută la clarificarea interpretării şi uneori dezvăluie unghiuri noi de abordare) şi revizuirea colegială (apelul la un coleg sau la mai mulţi pentru a ne oferi un *feedback* profesional asupra scrierii cercetării noastre) (*ibidem*). Revizuirea colegială, destul de puţin practicată, din păcate, în mediile academice şi profesionale din România în care activează etnologi, ne poate arăta ce nu se înţelege sau este discutabil în interpretarea noastră şi poate creşte semnificativ valoarea ştiinţifică a raportului de caz pe care-l realizăm[7], prin contribuţii ale unor oameni cu formaţii şi domenii de expertiză diferite.

Reluăm, pentru claritatea expunerii, etapele construirii unui studiu de caz pe care le-am discutat mai sus, etape ce susţin ideea că utilizarea acestei „metode de cercetare" în etnologie este legată indisolubil de actul interpretativ: 1) determinarea cazului ce urmează a fi analizat şi a întrebării/întrebărilor de cercetare; 2) restrângerea cazului; 3) determinarea tipului de studiu de caz; 4) determinarea componentelor adiţionale necesare construcţiei studiului de caz (formularea propoziţiilor, raportarea la un cadru teoretic, dezvoltarea întrebărilor de cercetare, legarea logică a datelor de propoziţii şi propunerea criteriilor de interpretare a rezultatelor); 5) culegerea datelor din surse variate; 6) organizarea datelor; 7) interpretarea datelor; 8) scrierea raportului de caz; 9) aplicarea unor strategii de conferire a credibilităţii rezultatelor la care am ajuns.

Studiul de caz în ştiinţele etnologice[8] româneşti

Găsim o schiţă de teoretizare a studiului de caz ca metodă de cercetare în cartea lui Nicolae Panea din 2001, *Zeii de asfalt. Antropologie a urbanului*. Autorul discută despre studiul de caz impus cu predilecţie în antropologia Şcolii de la Manchester ca urmare a direcţiei teoretice trasate de Max Gluckman (*v. supra*). Importanţa studiilor de caz asupra societăţilor de pe continentul african realizate de discipolii lui Gluckman constă, în opinia lui Nicolae Panea, în faptul că ele stabilesc un „câmp de interese ştiinţifice specifice" şi în al doilea rând, în „dinamizarea antropologiei sociale britanice", respectiv, în ieşirea din descriptivismul morfologic

[7] În mod deosebit, interpretarea multor aspecte ale cercetărilor etnologice/antropologice are de câştigat în urma unui dialog interdisciplinar, chiar dacă antropologul clasic este, de obicei, aşa cum spune Jean Copans, „un om-orchestră".

[8] Folosesc sintagma „ştiinţe etnologice" pentru a cuprinde toate denumirile validate de tradiţiile academice şi universitare naţionale pentru ştiinţa având ca obiect de studiu generic cultura informală: folcloristică, etnografie, etnologie, antropologie culturală/socială sau chiar antropologie socio-culturală. Cu acest sens integrator, sintagma menţionată apare în denumirea Asociaţiei de Ştiinţe Etnologice din România (ASER).

şi adoptarea unei perspective problematizante asupra terenurilor cercetate, din care rezultă concepte universal valabile, precum „contra-structura" sau „contra-ritualul" (Panea, 2001: 49). Aplicarea metodei studiului de caz presupune, în primul rând, „găsirea unui caz semnificativ care poate să servească drept instrument didactic şi poate să releveze într-un mod specific şi eficient elementele componente ale unei ordini sociale complexe şi, la prima vedere, opacă" (*ibidem*). În practică, s-au ales fie evenimente singulare care aveau un impact potenţial asupra unei comunităţi studiate („studiul de caz punctual") sau procese/serii de evenimente ale căror rezultate cumulate puteau fi cercetate şi interpretate prin „studiul de caz extins" (*ibidem*).

Narcisa Ştiucă acordă o pagină (p. 37) studiului de caz în cursul ei despre metodologia etnologică a cercetării de teren publicat în 2007, observând că este o metodă de cercetare utilizată în mai multe ştiinţe sociale, umaniste, economice ori politice. Ea citează definiţia lui R.K. Yin, care atrage atenţia asupra faptului că studiul de caz este indicat atunci când vrem să cercetăm un fapt din realitate („un fenomen contemporan") care nu poate fi desprins de context şi nici foarte clar delimitat de acesta. Pe urmele lui R.K. Yin, aminteşte apoi clasificarea în studii de caz „explorative, descriptive şi explicative", metodele „multiple convergente" ce se aplică în interiorul unui studiu de caz şi ideea esenţială că acesta e folosit pentru a înţelege, prin „analiză detaliată", cauzele sau modificările secvenţei/manifestării focalizate. În continuare, autoarea atrage atenţia că studiul de caz diferă de descrierea etnografică a muncii de teren şi conchide că: „Un studiu de caz izbutit trebuie să se bazeze pe o strategie şi o serie de premise care să genereze un design bine gândit şi articulat care integrează o serie de metode (...) (interviuri individuale, de grup şi încrucişate, analiza documentelor de arhivă şi a martorilor vizuali, observaţia directă şi anumite experimente)" (*ibidem*). Exemplul de studiu de caz indicat într-o notă de subsol este acela realizat de Narcisa Ştiucă asupra nunţii din satul Roşcani, jud. Hunedoara, ale cărui rezultate au fost publicate în volumul *Roşcani: un sat pentru mileniul III*, apărut în anul 2000[9].

[9] Subcapitolul „Căsătoria şi nunta", pp. 165–186. Conţinutul acestui subcapitol, foarte interesant, se raportează, în opinia noastră, la monografia tematică, datorită multiplelor contextualizări şi viziunii de ansamblu asupra fenomenului, care nu este decupat sau delimitat explicit, ci mai degrabă este abordat exhaustiv, prezentându-se rezultatele cercetării nunţii în cadrele teoretice ale etnologiei rudeniei şi a sărbătorescului şi incluzându-se o analiză a repertoriului folcloric ritual nupţial şi o serie de observaţii cu privire la dinamica raportului dintre tradiţie şi inovaţie în comunitatea studiată. Autoarea orientează concluziile spre semnificaţia (şi posibila re-semnificare) identitară a complexului ritual nupţial. În teorie, studiul de caz este circumscris şi restrâns la o perioadă limitată de timp pentru care sunt luate în considerare doar anumite variabile ce-l ajută pe cercetător să răspundă la întrebarea/întrebările stabilite. Refuzând să opereze un decupaj al realităţii studiate, monografia tematică încearcă să descrie integral tema, cu toate relaţiile de context ale acesteia, favorizând o combinare a perspectivelor diacronică şi sincronică, inventariind funcţii şi descoperind semnificaţii, fără să lase deoparte niciun aspect ce poate fi explorat, oricât de mult

În ceea ce priveşte aplicarea metodei studiului de caz pe terenuri româneşti actuale, voi prezenta două exemple ilustrative pentru integrarea cercetătorilor români în tendinţele metodologice internaţionale. Primul datează din anul 2002, când Ştefan Dorondel publică, în numărul 6 al revistei *Ethnologia Balkanica*, rezultatele unui „studiu de caz românesc" despre „ortodoxie, naţionalism şi identităţi locale", realizat în cadrul proiectului cu titlul *Community Structure and Religious Feasts in two Villages of Romania* (*Structură comunitară şi sărbători religioase în două sate din România*), derulat între anii 1998 şi 2000 şi finanţat printr-un program de sprijin al cercetării (*Research Support Scheme*) al Open Society Institute din Praga. Autorul analizează relaţiile dintre credinţele religioase, ideologie şi identitatea unei comunităţi rurale maramureşene, Lăpuşul Românesc, ai cărei locuitori au fost observaţi[10] mergând în grup la trei pelerinaje „de hram", la mânăstirile Nicula (pe 15 august, de Adormirea Maicii Domnului), Şişeşti (mânăstire greco-catolică) şi Ruoaia[11] (mânăstire construită după 1990, pe amplasamentul unui lăcaş religios datând din secolul al XIV-lea), procesiunile la ultimele două având loc de sărbătoarea Naşterii Maicii Domnului, pe 8 septembrie. Obiectivul specific al cercetării este interpretarea relaţiei dintre identitatea confesională, locală şi naţională în comunitatea cercetată. Ştefan Dorondel realizează foarte bine contextualizarea istorică şi culturală a comunităţii studiate, demonstrând „sincretismul identităţii confesionale" a membrilor ei. Apelul la literatura internaţională despre pelerinaje (V. Turner, C. Hann) îl conduce spre ideea că nostalgia faţă de „trecut" sau „tradiţie" este cultivată de instituţiile de stat şi de Biserică, dar şi de elitele locale, în scopul manipulării politice a grupului de credincioşi pentru a deveni un grup de naţionalişti, care cred că „a fi ortodox" înseamnă „a fi român" şi viceversa. În opinia autorului, pelerinajul de la Nicula este un „obicei", dar are şi semnificaţia unui *gestus* anticomunist, în vreme ce acelea de la Şişeşti şi Ruoaia ar fi „tradiţii inventate" (cu termenul lui E. Hobsbawm).

În final, concluzia este aceea că acţiunea de ridicare a numeroase mânăstiri şi practicile de devoţiune pe care noile edificii le-au coagulat nu denotă o „explozie de religiozitate" după 1989, cum crede Anca Manolescu (*apud* Dorondel, 2002)[12], ci o „reinventare a tradiţiei" religioase ca formă de „reinventare" a identităţii naţionale şi consolidare a puterii elitelor locale. Rezultatele

---

s-ar ramifica interpretarea. Relativizând, putem spune că studiul de caz e „mai intensiv", iar monografia tematică, „mai holistică". În practică, însă, lucrurile se suprapun adesea, iar dacă vorbim de studiul de caz extins în loc de studiul de caz punctual, complexitatea este o trăsătură a acestuia ce-l apropie mult de monografia tematică.

[10] Ştefan Dorondel menţionează că a făcut cercetarea de teren împreună cu Stelu Şerban şi redactarea „raportului de cercetare" a beneficiat de observaţiile lui Chris Hann.

[11] În textul publicat, numele apare scris „Roaia", probabil dintr-o eroare de tehnoredactare.

[12] Anca Manolescu, „Eveil du monastère. Fondation mythique, fondation actuelle en Transylvanie", în *Ethnologie française*, 25, 3, pp. 436–440.

sunt obţinute cu ajutorul documentării şi contextualizărilor multiple, folosindu-se un cadru teoretic vast, ce racordează antropologia interpretativă a lui Clifford Geertz la aceea a identităţii şi cea postcomunistă şi revizitează studiile de memorie („fenomenologia memoriei" [P. Ricoeur], sau „loc al memoriei" [P. Nora]) pentru a analiza „imaginarea" ori „inventarea" trecutului pe terenul explorat. Partea etnografică se susţine prin descrierea observaţiei de teren, fiind amintite şi câteva puncte de vedere ale oficialilor locali implicaţi în organizarea pelerinajelor. În schimb, opiniile participanţilor la pelerinaj nu sunt incluse în prezentarea datelor, astfel încât studiul pare că suferă de o perspectivă prea „autoritaristă", dând dreptul la cuvânt doar bibliografiei şi cercetătorului şi aproape deloc „oamenilor din teren". Ar fi interesant de comparat construcţia reuşită de Ştefan Dorondel cu aceea mai recentă a lui Dorel Marc, apărând într-un „studiu de caz" tangent la antropologia identităţii şi urmărind aportul cercetării etnologice la „protejarea identităţilor culturale" din judeţele Mureş, Harghita şi Covasna[13].

Al doilea exemplu ne este oferit de Alina Branda, care foloseşte studiul de caz pentru a cerceta cum este afectată viaţa unei comunităţi rurale din Transilvania (mai exact, a locuitorilor satului Săvădisla din jud. Cluj-Napoca) de construirea unei autostrăzi naţionale (A3, „Transilvania", „Braşov-Borş") în vecinătatea ei. Ea începe cercetarea în anul 2008, în cadrul unui proiect finanţat de Administraţia Fondului Cultural Naţional[14] şi o continuă o perioadă pe cont propriu, încadrându-şi demersul teoretic în antropologia dezvoltării, dar explorând şi antropologia postsocialistă şi teoriile modernismului pentru a găsi cele mai adecvate repere de interpretare. Întrebarea ei principală de cercetare este: „Intervin oare modificări majore în condiţiile de viaţă ale oamenilor, în construirea şi reprezentarea unor reţele sociale, în organizarea

[13] Datele studiului, la care nu am avut acces pentru redactarea articolului de faţă, sunt următoarele: Dorel Marc, *Protejarea identităţilor culturale în procesele globale prin cercetarea, conservarea şi valorificarea patrimoniului cultural etnologic din mediul interetnic. Studiu de caz: valori identitare culturale din judeţele Mureş, Harghita şi Covasna. Interculturalitate, multiculturalitate*, Editura Muzeului Naţional al Literaturii Române, Bucureşti, 2013, 303 pagini. Studiul a fost finanţat în cadrul programului de cercetări postdoctorale cu titlul „Valorificarea identităţilor culturale în procesele globale", derulat de Academia Română, Universitatea Politehnică Bucureşti şi Universitatea din Craiova în perioada 2007–2013.

[14] https://www.muzeul-etnografic.ro/ro/parcul-etnografic-national-romulus-vuia/sate-contemporane (*accesat la 11 februarie 2020*). Proiectul clujean este o extindere a proiectului cu acelaşi nume iniţiat de Ligia Fulga în anul 2006 la Muzeul de Etnografie din Braşov şi derulat în parteneriat cu Facultatea de Litere a Universităţii din Bucureşti în perioada 2006–2007. În anii următori, proiectul a fost continuat în judeţele Mureş, Cluj-Napoca şi Sălaj, cercetându-se localităţile pe unde urma să treacă autostrada, ale cărei lucrări, iniţiate în anul 2003, nu sunt încă finalizate în februarie, 2020.

gospodăriilor, în economia rurală – în comunităţi direct afectate de astfel de intervenţii externe, ce ţin de modernizare?" Din aceasta, decurge o a doua întrebare, care explică asupra căror aspecte se va focaliza cercetarea: „Există modificări în privinţa percepţiei proprietăţii, a perspectivei proprietarului, în imaginea satului în ansamblu: case, gospodării, obiceiuri, ritualuri, alte bunuri de patrimoniu?" (Branda, 2011: 84). Studiul de caz se structurează pornind de la „premisele de cercetare", în care sunt menţionate cadrele teoretice expuse mai sus şi sunt enunţate întrebările la care se vor căuta răspunsuri. Urmează descrierea proiectului de cercetare şi o prezentare sintetică a satului Săvădisla, cu atenţie la „tiparele temporale" ce lămuresc dinamica vieţii sociale a locuitorilor săi în diacronie (aceşti locuitori fiind români, maghiari, rromi, cărora li se adaugă mai recent italienii ce-şi cumpără terenuri, deschid afaceri şi-şi construiesc vile şi turcii angajaţi pe şantierul autostrăzii şi cazaţi la marginea satului). Partea cea mai amplă constă în reconstituirea „muncii de teren", de la evocarea primelor impresii ale cercetătoarei la descinderea în zonă până la expunerea metodelor utilizate pentru a răspunde întrebărilor formulate şi la includerea narativ-problematizantă a unor fragmente de interviuri ce susţin cele trei concluzii de etapă la care ajunge Alina Branda: 1) „intervenţia externă este un factor coagulant pentru membrii comunităţii"; 2) „stereotipurile etnice vechi încă sunt perpetuate" şi 3) „proiectul construirii autostrăzii dinamizează, impulsionează activităţile economice ale satului" (*ibidem*: 91–93). În final, autoarea constată că este prea devreme pentru a da un răspuns definitiv la întrebarea principală de cercetare, privind modificările pe care construirea şi în viitor, darea în folosinţă a autostrăzii A3 le aduc în viaţa oamenilor din satul Săvădisla şi cu deosebire în percepţia proprietăţii. Faptele de teren impuneau, la data publicării rezultatelor studiului de caz (anul 2011) continuarea cercetării şi plasarea datelor obţinute în mai multe cadre teoretice pentru a le interpreta în mod adecvat (*ibidem*: 94)[15].

Cu toate că este prezentat sintetic şi nu oferă o interpretare aprofundată a datelor, ci enunţă doar câteva concluzii parţiale ce încă nu răspund întrebării de cercetare, studiul de caz propus de Alina Branda este construit corect, aproape ca un exerciţiu didactic, pentru că pleacă de la o întrebare pertinentă, apoi restrânge terenul şi selectează datele obţinute în funcţie de focalizarea propusă, conţinând atât „propoziţii", cât şi „concepte" operaţionalizate astfel încât să ofere un plus de cunoaştere despre o comunitate rurală românească „postsocialistă", aflată într-un moment de „criză" cu potenţial de a induce în viitor transformări semnificative ale modului de viaţă şi implicit, de a modifica tiparele de gândire şi de comportament ale celor afectaţi de schimbare.

[15] Nu am identificat în bibliografie alte rezultate ale acestui studiu de caz realizat de Alina Branda, ulterioare materialului publicat în 2011.

Critica studiului de caz ca metodă de interpretare

O obiecţie ce s-ar putea aduce ideii că studiul de caz aduce beneficii de natură teoretică este aceea a circumstanţialităţii datelor care îl compun. De unde ştim că o teorie rezultată dintr-un studiu de caz caracterizat de o combinaţie unică de variabile are valoare de generalitate? Eventual, o putem verifica pe încă un număr limitat de studii de caz, lăsând, inevitabil, posibilităţi neacoperite. Putem căuta un caz care să ne contrazică teoria (aplicând principiul „testării falsităţii") şi dacă aceasta se verifică, totuşi, şi în astfel de condiţii „vitrege", vom avea un argument în plus pentru a o valida. Însă, la limită, studiul de caz îşi va păstra, ca metodă, caracterul inductiv: „regula" pe care o vom desprinde din observarea unor secvenţe culturale decupate şi „deconstruite" pentru uz savant va funcţiona în toate situaţiile pe care le putem asimila *ipotetic* acelora pe baza cărora s-a formulat.

O altă critică adusă studiului de caz producător de teorie, în afară de acelea ce se referă la circumstanţialitatea datelor pe care se bazează respectiva teorie şi la imposibilitatea de a o generaliza fără să facem un raţionament inductiv, afirmă că, în general, teoria există în mintea cercetătorului înainte de a fi construit studiul de caz şi este foarte posibil ca studiul să fie realizat în mod „tendenţios" pentru a servi propoziţia teoretică pe care cercetătorul doreşte s-o demonstreze sau chiar ca omul de ştiinţă să fie „manipulat", fără voia lui, de *pre*-judecata pe care o serveşte. Totuşi, aşa cum observă Kathleen Eisenhardt, s-ar putea ca, dimpotrivă, confruntarea dintre „preconcepţiile" cercetătorului şi realitatea circumscrisă a unui studiu de caz să-i „dezgheţe" acestuia gândirea şi să-l conducă spre descoperirea unor propoziţii teoretice mai adecvate obiectului decât acelea la care ar ajunge prin procesarea datelor acumulate în urma cercetărilor făcute de-a lungul timpului sau prin deducţii „de cabinet"[16].

În acelaşi timp, două slăbiciuni ale teoriilor care se nasc din studiile de caz desfăşurate cu rigurozitate şi atenţie la detalii ar putea fi complicaţia excesivă şi lipsa perspectivei de ansamblu, din cauza volumului mare de date care sunt incluse în analiză. Uneori, aceste teorii „produse de jos în sus" nu se ridică la un nivel de generalitate care să le asigure aplicabilitatea pe o scară mai largă (Eisenhardt, 1989: 547) şi deşi pot fi valoroase în sine, nu se bucură de recunoaşterea pe care ar merita-o.

Critica studiului de caz, schiţată mai sus, nu ne împiedică să recunoaştem acestei metode

[16] "Although a myth surrounding theory building from case studies is that the process is limited by investigators' preconceptions, in fact, just the opposite is true. This constant juxtaposition of conflicting realities tends to 'unfreeze' thinking, and so the process has the potential to generate theory with less researcher bias than theory built from incremental studies or armchair, axiomatic deduction" (Eisenhardt, 1989: 546–547).

beneficiul de a ne oferi un algoritm de selectare, descriere şi interpretare a unei secvenţe de realitate cu relevanţă pentru cunoaşterea culturilor informale. Condus onest şi cu asumarea statutului său de „construct", studiul de caz calitativ ne provoacă să ne interogăm prejudecăţile teoretice şi să ne reconectăm cu faptele „din" teren, iar această „coborâre" în concret, urmată de „întoarcerea" cu gânduri noi în cabinetul de lucru, poate produce, în situaţiile cele mai fericite, adevărate revelaţii epistemologice.

BIBLIOGRAFIE

Baxter, Pamela şi Susan Jack, 2008, "Qualitative Case Study Methodology: Study Design and Implementation for Novice Researchers", în *The Qualitative Report*, 13(4), pp. 544–559 (http://nsuworks.nova.edu/tqr/vol13/iss4/2, *accesat la 15 februarie 2020*).

Branda, Alina, 2011, „Inerţie şi schimbare într-o comunitate transilvăneană. Un studiu de caz", în *Teme actuale în cercetarea etnologică şi antropologică*, studii şi comunicări ştiinţifice editate de Alina Branda, Ion Cuceu, Cosmina Timoce, Cluj-Napoca: Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, pp. 83–94.

Dorondel, Ştefan, 2002, "Orthodoxy, Nationalism, and Local Identities: a Romanian Case Study", în *Ethnologia Balkanica. Journal for Southeast European Anthropology*, volume 6, Sofia: Prof. Marin Drinov Academic Publishing House; Münster, New York: Waxmann Verlag, pp. 117–144.

Eisenhardt, Kathleen M., 1989, "Building Theories from Case Study Research", în *The Academy of Management Review*, vol. 14, no. 4 (Oct., 1989), pp. 532–550 (Stable URL: http://www.jstor.org/stable/258557, *accesat la 20 ianuarie 2015*).

Keddie, Vince, 2010, „Metoda studiului de caz", în Victor Jupp (coord.), *Dicţionar al metodelor de cercetare socială*, traducere de Simona Mereu, Iaşi: Polirom, pp. 271–272.

Kempny, Marian, 2005, "History of the Manchester 'School' and the Extended-Case Method", în *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, vol. 49, no. 3, pp. 144–165 (Stable URL: http://www.jstor.org/stable/23179079, *accesat la 13 februarie 2020*).

Panea, Nicolae, 2001, *Zeii de asfalt. Antropologie a urbanului*, Bucureşti: Cartea Românească.

Stake, Robert E., 1995, *The art of case study research*, Beverly Hills, CA: Sage Publications.

Ştiucă, Narcisa Alexandra, 2007, *Cercetarea etnologică de teren, astăzi*, Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti.

Ştiucă, Narcisa Alexandra (coord.), 2000, *Roşcani: un sat pentru mileniul III*, Hunedoara: Emia.

Yin, Robert K., 2003, *Case study research: Design and methods* 3rd edition, Beverly Hills, CA: Sage Publications.

Anuarul societății prahovene de antropologie generală, nr. 6 (2020)

Marian Nuțu Cîrpaci
rom4india@gmail.com

Rom/*dom* conotează „hoț” în India
Catedra de rromani a Universității București, incertitudini în legătură cu cei cinci sute de ani de sclavie a romilor

În România, țiganii și romii sunt două *grupări*[1] constituite pe criterii diferite. Țiganii sunt o *categorie socială* fără nici un semn etnic distinctiv[2], cum ar fi o limbă specială, „comună”, alta decât limba română, iar romii sunt *etnie*, pentru că vorbesc limba romaní. Adeseori, țiganii afirmă că ei romi nu sunt, pentru că nimeni din strămoșii lor nu a vorbit limba romilor. ONG-urile „rrome” impun folosirea în acte oficiale (prin asumarea personală a identității rrome) a termenului de „rrom” *chiar și pentru țiganii care nu se recunosc ca rromi*. Motivația activiștilor rromi este aceea că țigan este un termen peiorativ, bazându-se pe faptul că *rom* este termenul corect indian, fără să cunoască însă etimologia indiană a cuvântului *rom*. Acest articol aduce la lumină o probabilă etimologie hindusă a etnonimului *rom*, precum și implicațiile istorice incorecte moral ale traducerii numelui de „țigan” prin „rom”.

Academia Română a neglijat istoria ţiganilor şi romilor ca grupări pe criteriu diferit, social, respectiv etnic, chiar în *Dicționarul limbii române moderne* (Macrea, 1958: 724) existând sinonimie între cuvintele „rom” şi „ţigan”: „**ROM**[2]**,** *romi,* s.m. Țigan. – Din țig. **rom** «om»”[3]. Explicația din *DEX* este eronată; noțiunea de „om” în general, în limba romilor este *manush*[4] (sanskrită, bengali etc.), iar „rom” denomină etnia, cuvânt care provine din numele castei hinduse *dom*. Din cauza acestei confuzii din *DEX*, în zilele noastre orice persoană se poate

[1] Prin „grupare” înțelegem o sumă de grupuri distincte, puse laolaltă pe baza unor criterii mai clar precizate (romii, criteriul lingvistic) sau mai puțin clar precizate, dacă nu chiar arbitrare (țiganii).
[2] Etnia e determinată/marcată în primul rând de limbă. Tiganii nu au avut și nici nu au o limbă „țigănească”; fie și din acest motiv, nu pot fi etnie.
[3] Aceeași sinonimie apare și mai târziu (de ex., în ediția din 1975 a *Dicționarului explicativ al limbii române* [p. 812]).
[4] *Manush* înseamnă „ființă gânditoare” în limba sanskrită, din *man*, „gândire”, și *usha*, „ființă”.

declara „rrom” la notarul public pe proprie răspundere, prin „asumare”, iar ONG-urile „rrome” pot elibera un act doveditor de „rrom” oricărui „ţigan” care nu ştie limba romaní. Considerăm că această practică întrucâtva scuzabilă prin necunoaşterea istoriei României şi Indiei trebuie să ia sfârşit, luându-se în considerare şi faptul că există ţigani care refuză identitatea romă pentru că nu cunosc limba romilor, aşa cum am menţionat anterior.

Vom începe prin a prezenta părerile celor care au creat sistemul european de asumare a identității rome. Aceștia sunt Marcel Courthiade, Nicolae Gheorghe și Delia Grigore.

Să vedem cine sunt ţiganii, după părerea obiectivă a lui Marcel Courthiade. Spun „părere obiectivă”, pentru că el este unul dintre principalii artizani care au creat acest sistem pan-european de substituire a identităţii şi limbii romilor. M. Courthiade însuşi recunoaşte că ţiganii nu sunt romi, pentru că nu cunosc limba romaní, într-o carte editată sub aureola Guvernului României: „În cele din urmă, este foarte uşor de obţinut de la aceste grupuri percepute ca «ţigani», dar care în esenţă nu sunt rromi (deşi rebotezaţi „rromi” pentru o circumstanţă politică corectă), declaraţiile ce vizează neglijenţa lor referitoare la limba rromani, care de fapt niciodată nu a fost a lor…” (Courthiade, 2012: 239). Fragmentul nu are nevoie de nici un comentariu. De notat că lingvistul Marcel Courthiade, profesor la Sorbona, este autorul doctrinei lingvistico-istorice predate la catedra de rromani de la Universitatea București.

Nicolae Gheorghe, cel mai important părinte spiritual și fondator al mișcării mondiale rome, credea şi el că romii şi ţiganii sunt două „popoare” diferite[5]. Ce l-a îndemnat pe generatorul mişcării mondiale să afirme acest lucru? A simţit el, sau a descoperit ceva ce a scăpat fiilor lui spirituali, asumaţi toţi rromi în mod eronat (eroare care îi aparţine)? Sau se baza pe încetăţenita idee a ţiganilor ne-romi „eu nu sunt ţigan că nu ştiu ţigăneşte”[6]? Vom vedea că N. Gheorghe credea, la rândul său, că nu este rom pentru că nu ştie de acasă limba romaní. Iată cuvintele sale, aşa cum au fost redate de Vasile Ionescu (2017: 439): „Din punctul acesta de vedere, am zis, tot atunci, eu nu pot să reprezint minoritatea națională a romilor atâta vreme cât nu trăiesc cultura romilor. Nu vorbesc limba romani ca limbă maternă și nu trăiesc după legile romilor. Mă refer la legea de clan, în sensul dat de antropologii culturali, de familie lărgită, de formă socială, bazată pe rudenie.”

[5] „Să fie mahalaua sau șatra un model comunitar, fie el și primitiv, specific rromilor, fixat între viața fără stat, cum exemplifica Lapierre, și societate contra statului, cum propune Clastres, menit să elimine agresivitatea și dominația celuilalt, ca societate orizontală, și atunci rromii… și țiganii… ar fi două popoare distincte, – cum spune oarecum serios, Nicolae Gheorghe?” (Ionescu, 2017: 376).

[6] Cu înțelesul de „nu sunt rom pentru că nu știu romaní”.

Mihai Neacşu recunoaşte că „De fapt, nu putem vorbi despre o mişcare, din moment ce în 17 ani de zile nici măcar rromii din mişcare nu ştiu să explice «de ce rrom şi nu ţigan»” (Neacşu, 2007a: 63).

De fapt, în România, există sute de mii de ţigani, care spun limpede că ei romi nu sunt, ci ţigani, şi motivează că nu au fost romi, pentru că nimeni din strămoşii lor nu a vorbit limba romaní. În acelaşi timp, catedra de rromani a Universităţii Bucureşti îşi susţine punctul de vedere pentru folosirea numelui de *rrom* în loc de *ţigan* prin următoarele argumente, semnate de Delia Grigore şi Gheorghe Sarău:

„Prezentăm argumentele invocate de cadrele didactice de la Secţia de Limba şi literatura rromani din cadrul Facultăţii de Limbi şi Literaturi Străine – Universitatea Bucureşti, ca reacţie la iniţiativa unui parlamentar român de a se impune în actele oficiale ale statului termenul de ţigan. Considerăm că argumentarea necesităţii utilizării termenului RROM se constituie într-un reper atât de ordin ştiinţific, cât şi identitar, de stimulare a stimei entice de sine: «Există numeroase argumente de ordin ştiinţific, istoric şi lingvistic, pentru susţinerea denominaţiei de ‘rrom’, ca fiind cea corectă. Folosirea termenului exogen ‘ţigan’, în defavoarea etnonimului legitim ‘rrom’, încă de la apariţia rromilor pe teritoriul Principatelor Române, nu justifică folosirea sa şi nu poate fi validat ca argument istoric, ştiut fiind faptul că exonimul ‘ţigan’ desemna obiecte de drept, iar nu subiecte de drept, având în vedere statutul de sclavie, în care s-au aflat rromii vreme de mai mult de jumătate de mileniu. Argumentele de natură lingvistică, etimologică, alături de cele generate de antropologia comunicării, sunt relevante în favoarea etnonimului ‘rom’, termen moştenit din vechea limbă vorbită în India – Prakrit, ele având valoare de axiomă şi, ca urmare, considerăm că ar fi inutil şi neelegant să le aducem în discuţie cu persoane negativiste, răuvoitoare, discreţionare sau insuficient informate sau instruite. După cum se ştie, cuvântul ‘ţigan’ nu există în limba rromani şi nu a reprezentat niciodată autoidentificare în limba rromani a etniei rromilor, fiind un cuvânt profund peiorativ folosit de alteritate/neromi pentru a insulta rromii, cu toate că, din păcate, termenul greşit şi neştiinţific de ‘ţigan’ este asumat de către unii rromi, ca formă de ‘captatio benevolentiae’, pentru a mulţumi interlocutorul nerom. Încă de la începuturile mişcării rromilor, asociaţiile rrome au cerut în mod constant ca denumirea de ‘rrom’ să ia locul celei de ‘ţigan’, considerată o insultă. Cu prilejul Marii Uniri a Transilvaniei cu Regatul României, rromi din Transilvania au înţeles momentul istoric deosebit pe care-l trăiau şi au vrut să ia parte la acesta. În Memoriul Adunării Naţionale a Ţiganilor din Transilvania, desfăşurate la Ibaşfălău/Dumbrăveni, judeţul Sibiu, pe 27 Aprilie 1919, la art. II, punctul 2, se solicitau următoarele: ‘Ca şi fii şi cetăţeni ai Marii naţiuni române, nevoind şi neputând fi consideraţi ca popor străin în ţară străină, după cum am fost consideraţi de veacuri, ne rugăm ca de aici înainte, în toate actele oficiale româneşti, să nu se mai folosească pentru noi şi următorii noştri numirea (porecla) ca batjocură *ţigan*, ci aceasta, dacă nu se şterge cu totul chiar din uzul oficial, să se circumscribe cu o altă denumire care se va afla corespunzătoare’» (prof. univ. dr. Gheorghe Sarău, lect. univ. dr. Delia Grigore, Bucureşti, 12 decembrie 2010)” (Sandu, 2014: 27, n. 23).

Observăm că țiganii de la Ibașfălău nu au menționat că ei doresc să fie numiți romi, căci nu știau acest termen, ci doar vroiau să se schimbe numele de țigani, în oricare altă denumire. Ca atare, nu-i putem considera romi pe țiganii care au semnat *Memoriul Adunării Naționale a Țiganilor din Transilvania*, căci vedem că ei singuri se denumeau țigani.

De vreme ce cadrele didactice ale catedrei de rromani preferă să nu discute „cu persoane negativiste, răuvoitoare, discreționare sau insuficient informate sau instruite" „argumentele de natură lingvistică, etimologică, alături de cele generate de antropologia comunicării, (...) relevante în favoarea etnonimului «rom», termen moștenit din vechea limbă vorbită în India – Prakrit, ele având valoare de axiomă", vom aduce noi în spațiul public dovezile lingvistice din limbile Prakrit, care explică etimologia numelui de rom.

Însă înainte de a prezenta dovezile indiene găsite de noi, se cuvine să prezentăm cititorilor părerea „avizată" a lui Petre Matei despre etimologia termenului „rom". P. Matei scria în volumul *Rom sau țigan. Dilemele unui etnonim în spaţiul românesc* – coordonat de István Horváth și Lucian Năstasă, volum care se dorea un răspuns avizat dat societății românești neinițiate în tainele istoriei romilor din partea unor specialiști în lingvistică, istorie și sociologie rromă – că „Sufletului rom şi rădăcinilor neamului românesc le-am opune prozaica esenţă de rom de la 'Dr. Oetker': propilenglicol, apă, colorant, caramel, aromă rom. Credem că există similitudini între etnonim şi produsul alimentar. Şi unul şi altul sunt convenţii, mai mult arome decât esenţe" (Matei, 2012: 71). Perspectiva rezolvă problema evitând-o pur și simplu.

De mai mult de trei ani, i-am informat pe activiștii auto-asumați rromi că etnonimul rrom conotează *hoț*, *infractor* în India. Am fost privit de atunci ca un dușman al ONG-iștilor rromi. Înainte de mine însă, și lingvistul Yaron Matras scria, în anul 1999, că numele romilor *sinte* înseamnă *hoț* (Matras, 1999: 112), negând originea indiană a acestuia, deși este cunoscută etimologia autonimului *sinte*, din Sind, care este numele vechi al Pakistanului, de la râul Sind. În vechime chiar, grecii îi denumeau *sindoi* pe indieni. Timp de douăzeci de ani nimeni nu l-a contrazis sau exclus din studiile rome pe celebrul lingvist. În articolul său[7], Y. Matras explică etimologia numelui populației de romi sinte, din Germania, ca originând în cuvântul vechi german *sende* „hoț". Analiza etimologiei propuse de el pentru etnonimul *sinte* nu face subiectul articolului nostru, ci o sursă bibliografică atașată de Y. Matras într-o altă carte a sa, numită *Romani: A Linguistic Introduction*. Astfel, bibliografia lui Y. Matras[8] aduce sub privirile cititorilor un articol scris de Captain Newbold, care a călătorit în Egipt, și a întâlnit populația

[7] *Johann Rüdiger and the study of Romani in 18th century Germany*.

[8] Neanalizată în amănunt de dumnealui, deși ar fi trebuit în legătură cu traducerea etnonimului *sinte*, tradus prin „hoț".

ghagar, vorbitoare de limbă indiană. Aceştia i-au comunicat căpitanului Newbold că, în limba lor, cuvintele *dumani* şi *kalo* înseamnă „hoţ”. Or, *dumani* este unul din multele nume de sub-caste ale castei indiene *dom*, nume de care majoritatea ţiganologilor, incluzându-l pe Y. Matras, leagă originea etnonimului „rom”. Astfel, în opinia catedrei de rromani a Universităţii Bucureşti, şi a ţiganologilor ca Ian Hancock şi Yaron Matras, conform unei teorii propuse de cercetători ţiganologi, ramura de ţigani „rrom” reprezintă un val de migraţie a unei populaţii indiene necunoscute, presupuse de castă *domba* (Hancock, 1995: 29) care a părăsit India între secolele al II-lea şi al X-lea. *Domba* în India înseamnă „artist”, „muzician”, dar şi „hoţ”, după traducerea dată chiar de domii indieni. Şi romii din Fosta Republică Iugoslavă a Macedoniei, vorbitorii dialectului arli, spun unui artist „*dombo*” („Macedonian Arli Romani”). Pe parcursul migraţiei, acei indieni domba ar fi avut etnogeneze diferite, astfel încât, de-a lungul secolelor, populaţia originară s-ar fi despărţit în trei ramuri: dom (arabică), rom (bizantină) şi lom (armeană). Catedra de rromani, adoptând o teorie emisă de Alexander Paspati în secolul trecut, susţine că romii ar fi locuit sute de ani în Bizanţ, unde şi-ar fi schimbat limba. Teoria aceasta se numeşte „dom–rom–lom”, şi nu este fondată din punct de vedere al tradiţiei rome, însă, ţiganologii au legat-o de o legendă transmisă de un rom din Bulgaria, Ali Ceauşev, care spunea că romii au părăsit India după un război nimicitor. Unii s-au stabilit în Armenia, alţii în Grecia, şi alţii în Arabia. Legenda însă nu ne spune nimic în legătură cu etnonimele propuse de teoria „dom–rom–lom”, ci doar că romii au emigrat în trei zone geografice diferite. Teoria a fost apoi abandonată parţial, când s-a stabilit de către ţiganologi că cele trei limbi nu au, aparent, nimic în comun. Spun „abandonată parţial”, căci din ea a supravieţuit doar numele castei indiene domba, de care, cumva, este legat numele de *rom*.

Rom conotează „hoţ” în India

Pentru că Nicolae Gheorghe susţinea re-romizarea ţiganilor, căci acesta era întregul „proiect emancipator”, se cuvine să explicăm că numele de *rom* provine din numele *dom*, al castei indiene cu acelaşi nume. Domii din India pronunţă şi *rom* etnonimul *dom* (de fapt castonim, căci ei sunt o castă a religiei hinduse). Dovada o putem avea şi în videoclipul „Untouchability & Casteism. (Castes) Still Exists Even Today in India” (part I), postat pe *site*-ul *YouTube*, despre casteismul încă existent în India şi abolit doar formal. Videoclipul a fost postat de Cephei Sagittarii în anul 2013. Este un material cu nuanţă antropologică, pentru că surprinde rasismul contra castei *dalit*/*chandal*/*dom* în toate colţurile Indiei. La minutul 12:20, domii din Jhaja, statul Bihar, sunt întrebaţi în limba hindi „Ce castă sunteţi voi?”, iar unii răspund „*dom*”,

dar alţii „*rom*”! Istoria acestui castonim, *dom*, a fost ocultată de artizanul mişcării mondiale a romilor, brahmanul Veerendra Raj Rishi, în anul 1995, în „Apelul” său (*apud* „L'origine de mot Rom”): „Vă rog, nu repetaţi şi nu-i asociaţi (pe romi, *n.ns. M.N.C.*) cu domii, o castă inferioară indiană. Vă rog nu le deformaţi numele ca să fie pronunţat ca rrom şi deci nu le falsificaţi istoria. Este datoria romani media ca să folosească forma rom ca numele lor care li se cuvine şi nu rrom, cum eronat au recomandat aşa-numiţii neo-lingvişti.” V. R. Rishi a scris acest “Appeal” în anul 1995, în revista *Roma,* nr. 42–43 (January–July), p. v. Este important de precizat că revista *Roma* a fost editată începând cu anul 1971, după primul congres al rromilor din Londra care a avut loc în același an, la care V. Rishi a luat parte, și pe care l-a finanțat. Și Y. Matras citează (2005: 71) apelul lui V. Rishi, parțial: „Vă rog, nu repetaţi şi nu-i asociați (pe romi, *n.ns. M.N.C.*) cu domii, o castă inferioară indiană.”

De numele lui W. Rishi se leagă și înființarea primului centru cultural *Romano Kher* („Casa Țiganilor”[9]) din orașul Chandigarh, India. W. Rishi a adunat în acest prim Romano Kher toate materialele scrise vreodată despre romi. Echivalentul acestui stabiliment în România este Centrul Național de Cultură a Romilor – Romano Kher, organism al Guvernului României. Directorul acestui Centru este Mihai Neacșu, rrom asumat. Deși pentru W. Rishi *rrom* nu trebuie asociat cu *dom*, M. Neacșu este adeptul „celei mai bine documentate ipoteze” conform căreia etnonimul *rrom* „provine din cuvântul *prakrit* «*dom*» (cu *d* cerebralizat), care însemna «om»”. Etnonimul *rrom* nu poate avea vreo legătură cu „țigan”, desemnând o „stare socială, aceea de rob”, termen care ar proveni din grecescul „athinganos/athinganoy”, cu semnificațiile de „impur”, sau „eretic” (Neacșu, 2007b: 9). Cu toate acestea, M. Neacșu se apropie doar parțial de cele pe care le susținem aici. Deși activist rrom de peste douăzeci de ani, este sigur că nu este familiar cu limba romilor; familiaritatea i-ar fi permis să observe faptul că pentru romi „omul” nu este *rom*, ci *manush*. La fel de important, nu este familiar nici cu faptul că „athinganoy” însemna, din contră, „pur” pentru membrii acestei religii, iar nu „impur”. În acest caz, nici un activist rrom asumat nu mai poate cere schimbarea termenului „țigan” în „rrom” pe motivul etimologiei peiorative, de vreme ce etimologia termenului „țigan” arată în direcția opusă, către „pur”.

Revenind la Weerendra Rishi, puține persoane din lumea rromilor ONG-işti știu că acest brahman este cel care a finanțat cu banii Guvernului Indiei toate congresele ONG-ului I.R.U. (International Romani Union) fost Comitee International Tsigane, înființat de etnicul *român* Ionel

[9] Ori de câte ori traducem termenul „rom” și derivatele acestuia prin „țigan” nu contrazicem teoria expusă, ci urmăm tendințele populare de traducere, familiare cititorului.

Rotaru, care s-a auto-încoronat în Franța ca rege al țiganilor ursari[10]. I.R.U. a impus limba *rromani comună* și termenul *rrom* în România, prin rezoluția de la primul *meeting* al Comitee International Tsigane, Londra, 1971. De ce era îngrijorat W. Rishi că se scrie *rom* cu doi „r”? Pentru că astfel scris ar fi dus la pronunțarea unui „r” palatalizat, foarte aproape de pronunția „d”-ului cerebral din numele castei inferioare dom, castă care este subiectul dizgrației religiei hinduse de peste 2500 de ani.

Pentru a dezlega sensul cuvântului *rom*, vom apela la tradiţia indiană. Domii din India spuneau că acest cuvânt înseamnă „hoţ” în dialectul lor. Acest lucru a fost înregistrat de un anume Mohammad Abdul Ghafur (1879). Din păcate, nu avem cartea, dar ne bizum pe comentariul acesteia, făcut de Gottlieb Wilhelm Leitner în cartea domniei-sale[11]. Iată ce scrie, la pagina XIX, reproducând fidel ce a scris M. A. Ghafur că a aflat de la domii indieni, cu traducerea dată, desigur, tot de domi: „Dum – hoţ, unul de-al nostru. Dum asria karake das he – un hoţ a venit, el spune că a fost pradă.” La pagina XVIII, la sub-capitolul “Terms used by the Domne class”, găsim că numele de *dum* înseamnă: *thief, robber, one of ourselves*. Acelaşi sens este dat de *Categoria Măturătorilor* (Chura) şi cuvântului *kala*, la pagina XXIII. Acum, numele de *kale* este numele romilor din Spania. Plural acestui autonim este tot *kale* şi în limba hindi, şi înseamnă „negri”. În limba dravidiană gonda, *kale* înseamnă tot „hoţ”.

În articolul *The Gypsies of Egypt,* scris de Capt. Newbold, articol cunoscut de lingvistul Y. Matras, găsim că nomazii ghagar, trăitori în Egipt, spuneau că au neamuri în Hongarieh (Ungaria) care vorbesc o limbă cu un grad de puritate mai mare decât al limbii pe care ei o vorbeau în Egipt. În articol citim că şi ghagarii din Egipt numeau un hoţ *dumani* sau *kalo*, ca şi confraţii lor indieni. În limba hindi, acest nume, dom, înseamnă *prostituată*, conform unui proverb: „*Lena, dena kam dom, dharyon ka hai.* Prov. Saying: To take a gift is for bawds and pimps!” (Fallon, 1883: 1060). La pagina 679, dicționarul lui Fallon ne spune că „în estul Indiei, domii sunt în general hoţi. *Dom-pana*: artele practicate de domi. În vestul Indiei, domul este muzician, iar nevasta sa (*domni, n.ns., M.N.C.*) este actriţă sau cântăreaţă”. Deci, numele de dom este o batjocură grea în India. Puţini cercetători ştiu că domii au cerut în 1929 guvernului Indiei Britanice ca numele să le fie schimbat în *shilpkar*, „artisan”. Motivul lor era acela că numele de dom este asociat cu meseriile de măturător şi gunoier: „astăzi lor nu le place se fie numiţi dom sau dum, de aceea termenul peiorativ nu mai este folosit” („Shilpkar”). Citim și la Ian Duncan (2005: 11) că „în 1927, guvernul din Uttar Pradesh, după un lobby îndelungat, a ordonat ca

[10] Știm că Ionel Rotaru a fost român, și nu țigan, din mărturia personală a doamnei Nouka Maximoff, fiica lui Mateo Maximoff, care a participat la primul congres al rromilor, din Londra, 1971.

[11] *A detailed Analysis of Abdul Ghafur's Dictionary of the Terms Used By Criminal Tribes in the Panjab*.

termenul de «Hill Dom» să fie scos din toate documentele publice, și să fie înlocuit cu termenul Shilpkar; aceasta a fost nomenclatura adoptată pentru recensământul din 1931".

Domii indieni numesc *domni* o femeie de castă dom, în același fel în care romii denumesc o etnică romă, *romni* (cu accent pe ultima silabă). Limbile indiene se servesc de sufixul *–ni* pentru a forma substantive feminine: *brahman*, „preot" / *brahmani*, „soția preotului"; *kshatrya*, „membru al castei militare" / *kshatrani*, „soția unui kshatrya" etc. În India, un hoț este numit *chor*, iar femeia sa, *chorni*; șarpele este *sap*, iar șerpoaica este *sapni*, substantive formate identic ca în limba romilor europeni. Hindușii folosesc sufixul *–ya* pentru a desemna pluralul substantivelor feminine. Un hindus când se referă la femeile dome, folosește *domniya* sau *romniya*. La fel, romii din Europa, spun *romniya* femeilor rome.

Gheorghe Sarău, în cartea sa, *Rromii, India și limba rromani*, pag. 24, scrie că:

„Cercetătorii care și-au propus să abordeze problematica rromă dincolo de incertitudini, presupuneri și speculații și s-au sprijinit în demersurile lor pe dovezi palpabile și pe argumente științifice indubitabile au ajuns, în cele din urmă, la concluzia că, de fapt, în legatură cu rromii persistă câteva necunoscute majore (...) ce privesc: *apartenența la caste și tipul de îndeletniciri exercitate* (deși, îndeobște, se afirmă – recurgându-se la argumente de ordin logic – că strămoșii rromilor proveneau din casta cea mai de jos a societății indiene); *arealul* din care aceștia proveneau, *limbile de contact* din respectivul areal și *raporturile dintre idiomul vorbit de ei și alte idiomuri din faza medie de dezvoltare a limbilor indiene*; *apartenența la una sau alta din grupările entice* indiene; *cauzele* care au generat plecarea acestora din India; *momentul* în care strămoșii rromilor, protorromii, au părăsit «Marea Indie» (Mahābhārata);..."

Casta cea mai de jos a societății indiene este casta dom. După cum am văzut, etnonimul *rom* este unul indian, care originează în numele castei dom/rom din India. Numele de „rom" este indisolubil legat de numele limbii *romaní*, limbă care este baza identificării entice a romilor. De aceea se cuvine să prezentăm cititorilor opiniile catedrei de rromani despre istoria acestei limbi, dar și alte opinii, ale noastre, și ale unui neobservat dar important țiganolog englez, Charles Leland. Întâi, prezentăm opinia catedrei de rromani:

„Mai există rromi în India de azi? Categoric, nu! Odată cu exodul «proto-romilor» din India, la începutul mil. al II-lea d.H., nu se mai poate vorbi de existența în continuare a unui idiom care să fi păstrat intacte trăsăturile limbii vechi vorbite la vremea aceea de partea de populație indiană rămasă în matca indiană și nici de «proto-romi» – populația indiană ruptă de contextul lingvistic și geografic indian. Oricât ar fi de tentați călătorii de azi în India să constate «izbitoare» asemănări dintre anumite grupuri indiene și rromii cunoscuți de ei în afara Indiei ori o așa-zisă incredibilă «identitate» lexicală, lucrurile sunt clare: purtătorii unei aceleiași limbi care pleacă dintr-un spațiu geografic și lingvistic își îmbogățesc/alterează limba, iar

ceilalți vorbitori ai aceleiași limbi – rămași în spațiul geo-lingvistic de baștină – își vor îmbogăți/altera limba prin contactele cu vorbitorii altor limbi și în urma unor evoluții lingvistice firești" (Sarău și Radu, 2011: 72).

Situația este de fapt inversă; romii vorbind limba romaní au trăit în India până în secolul trecut. Astfel, Charles Leland, în cartea sa, *The Gypsies* (1882), între paginile 336–338, ne relatează întâlnirea sa în Anglia cu un indian musulman, John Nano, care susținea că în tinerețea sa a umblat mult timp cu romii indieni. Conform acestui indian musulman, limba romilor din Anglia era aceeași cu limba romilor din India, cu care el hoinărise. Limba avea cuvinte greu de înțeles, unul fiind cuvântul *manro*, „pâine". Indienii îi denumeau pe romi *trablus*, „sirieni", dar John Nano afirma că romii erau indieni pur-sânge, și nu sirieni. În plus, „Acești *gypsies* s-au denumit pe ei și limba lor rom. Rom în India însemna un adevărat *gypsy*. Și rom era jargonul general al străzii." J. Nano a dat și exemple de limbă indiană romaní, cuvântul *manro*, „pâine", pe care romii indieni îl foloseau ca și romii europeni, menționând că *manro* nu este cuvânt hindus, ci rom. Indianul întocmise chiar un dicționar al limbii romaní din India, dar soția englezoaică, din invidie că nu înțelegea ce scrie, arsese manuscrisul. Charles Leland l-a chemat pe profesorul Palmer de la Cambridge pentru a-l verifica pe John Nano, iar indianul chiar a vorbit în hindi cu respectivul profesor, și în romaní cu Leland!

Noi, după un studiu de peste douăzeci de ani, comparând limbile Indiei (peste trei sute), nominalizate de G. Sarău în volumul *Rromii, India, și limba rromani*, între paginile 236–250, sub titlul de „Indice de idiomuri indo-ariene moderne", am ajuns la concluzia că limba romaní, sub multiplele ei forme dialectale, s-a vorbit în India. Dialectele rome, foarte diferite gramatical și lexical, sunt vorbite astăzi în Europa, așa cum s-au vorbit și în India. Diferențele fonologice și gramaticale dintre dialectele rome au luat naștere sub influențele diverselor limbi indiene de contact, nominalizate de G. Sarău în volumul menționat. Domii din India au vorbit limba romilor din Europa, limbă pe care romii au păstrat-o intactă, dar domii indieni au amestecat-o cu alte idiomuri hinduse. Dovezile le voi publica în curând.

Dacă societatea românească este indusă în eroare de numele de *ţigan* prezent peste tot în Europa în legătură cu romii, şi lingvistul G.W. Leitner a persistat în aceeaşi eroare până când a descoperit că romii nu îşi spun *ţigan* în limba lor, ci *rom*. Astfel, lingvistul a căzut şi el pradă confuziei „cingene înseamnă cingar", confundând exonimul castei *changar* cu exonimul european, turcesc, *cingene*, dar a înţeles imediat diferenţele, căci a analizat limbile changarilor şi ale romilor. Limba castei changar din India nu corespunde gramatical cu limba romilor, acesta este un fapt documentat de G.W. Leitner în *A sketch of the changars and their dialect* (1880). Și Leitner a fost preocupat de originea romilor, și așa cum și el recunoaște, la pagina 2, a greșit

identificându-i pe romi cu changarii. Leitner specifică la pagina XII că limba romilor se numeste *romani*. Despre numele *changar*, Leitner afirmă că este un exonim, iar changarii se auto-denumesc *chubne*. Autorul crede că *changar* înseamnă „sită", pentru că cernutul tărâțelor era ocupația lor. La pagina 3, se scrie că numele de *changar* este dat de *outsideri* multor rase migratoare.

În realitate, noi am găsit că *changar* este una din formele de pronunție vulgare, indiene, a termenului sanskrit *chandal*, care reprezintă ultima castă indiană, casta dom. Avem temeiuri serioase în lingvistica istorică și onomastică romă să afirmăm că romii, atunci când au apărut în Europa, au folosit pe lângă termenul indian dom/rom și termenul *cingar*. Probabil că din cauza asemănării termenilor *aținan* și *cingar*, s-a ajuns la termenul de *țigan* în imaginarul colectiv european, căci și țiganii erau descriși ca negrii și locuind în corturi, ca romii (cingarii).

De altfel, în volumul *Rom sau țigan*... înainte menționat, este citată incomplet mărturia diplomatului italian Giovan-Andrea Gromo. Florin Manole, autorul articolului „Țigan-rom. Perspective istorice comparative", amintea că diplomatul italian scria în 1564 despre cingarii din Transilvania că „cingarii se trag din India", dar Florin Manole evită să citeze complet mărturia omului politic, care a locuit unsprezece luni în Transilvania, și a mărturisit că cingarii erau luptători înrolați ca dorobanți. În „Descrierea mai amplă a Transilvaniei", scrie despre

„naţiunea ţiganilor, care se găsesc în număr mare şi sunt răspândiţi în diferite cete prin toată ţara, ducând acelaşi fel de viaţă ca şi în Italia, adică trăind din mici traficuri şi din furt. Cu toate acestea ei sunt folosiţi în infanterie ca drabanţi, căci aşa se numesc soldaţii pedeştrii. Ei sunt cu toţii oameni de rând (*villani*, în original, *n.ns., M.N.C.*), nici unul nu este nobil. Ei mai sunt folosiţi de slujbaşii justiţiei pentru pedepsirea criminalilor, în chip de gâzi – şi de asemenea de celelalte naţiuni pentru strângerea şi cultivarea bucatelor la vremea cuvenită; şi capătă trei cincimi «din roadele strânse», când fac ei toate muncile câmpului, stăpânul pământului dând totdeauna sămânţa. Ei se trag din India, şi mai trăiesc încă până în timpul de faţă în religia ţării lor de baştină, «deşi» mărturisesc «pe faţă» religia creştină" (Gromo, 1970: 37–38) .

Singura eroare care s-a strecurat în traducerea românească este cea a cuvântului „țigani" în loc de „cingari", așa cum era în original. Că Gromo a scris „cingari", și nu „țigani", aflăm dintr-un articol scris de Adriano Papo (2017: 68). Andrea Gromo nu descrie limba cingarilor, cum face cu celelalte naţii descrise în cartea sa, doar îi aseamănă cu cei din Italia. Și Zamfir Arbure spunea că de pe timpul lui Petru Rareș a început robia țiganilor, deși țiganii sunt atestați ca robi la 1385:

„(....) în Moldova, pe la începutul secolului XVI, Țiganii au fost înrobiți. Când și cum au devenit ei robi, istoria țerilor românesci n'a păstrat amintiri sigure, ca de un lucru nedrept și rușinos. După letopisețul Ureche rezultă că pe timpul domniei lui Ștefan-cel-Mare, Țiganii din Moldova n'au fost robi, și în anii 1457–1504 formau chiar garnisone prin cetățile țării. Dar de la Petru Rareș, pe la 1529, se pomenesc deja Țigani robi" (Zamfir, 1898:114).

Asumarea identității rome

Vom continua cu prezentarea fenomenului asumării în spaţiul public a etnonimului „rrom". ONG-urile rrome au determinat instituţiile statului român să accepte ca legal conceptul de asumare a etniei rome din partea oricărui cetăţean român, indiferent dacă acesta are origine romă sau nu. Acest lucru contravine legilor internaţionale, şi legilor nescrise ale romilor, căci romii cred că „*kon na jeanel romani shib khăral, nai rom*", „cine nu ştie limba romaní de acasă nu este rom". Mai mult decât atât, Mateo Maximoff, participant și membru fondator al primului Congres al rromilor din Londra, 1971, era convins că „cine nu mai vorbește limba romaní, nu mai este rom" (*apud* Hancock, 2013: 139). O convingere similară privind ancorarea etnică o întâlnim la diaspora românească din Ungaria: „Că sântem români ce însamnă? Însamnă aceea că vorbim româneşte, ce şi zâc altă?" (*apud* Marin și Mărgărit, 2005: xvi). De unde rezultă că este specific diasporelor – incluzând aici și pe romi – să își afirme identitatea prin limba moștenită în sânul familiei și comunității.

O altă dovadă că identitatea romilor stă în limbă este reportajul "Roma speak the truth only in Romani", care tocmai acest lucru vrea să demostreze, că limba romaní este principalul element de identificare etnică a romilor. Reportajul în cauză, realizat de Alte Arte, cu ajutorul lui Ion Duminică, academician, român *vlahău* care se crede rom, din Republica Moldova, descrie convingerea romilor din Republica Moldova care spun că dacă nu ştii limba romaní de acasă nu eşti rom: „«Ştii romani?» Zic: «Înţeleg, dar nu vorbesc, *hakiarau dar ni jeanau*.» «Aaa!, tu eşti vlahău, tu nu mai eşti ţigan!». Deci rom *gajio*, deci romii de aicea mă fac străin, moldovenii din sat mă fac ţigan. Cine-s io, cu identitatea?, deci mergem după limbă, în viziunea lor tradiţională, eu nu-s ţigan."

Înainte de a prezenta reglementările internaţionale care protejează drepturile etniilor, este imperios necesar să prezentăm lucrurile pe care le cred cu tărie chiar arhitecţii sistemului „asumării etniei rrome". Prezentăm părerile unora dintre cei mai importanți, adică Nicolae

Gheorghe (vezi nota de subsol[12]) şi Marcel Courthiade. Cel din urmă susţine despre ţigani următoarele:

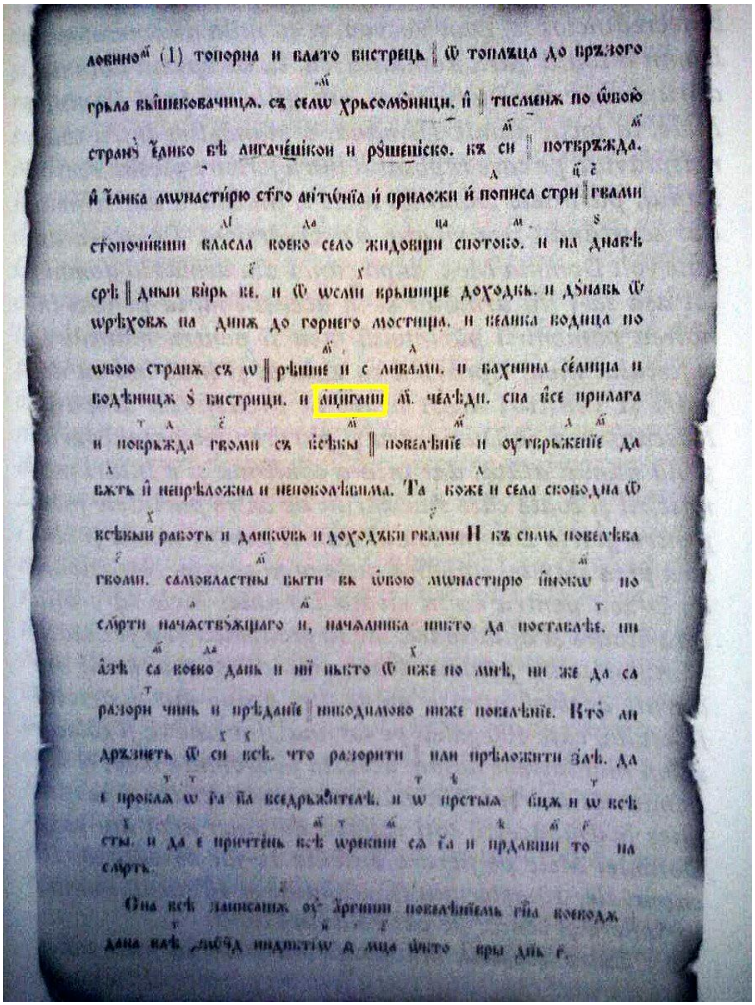
„Aceştia, conform clişeului, numărând aproape două treimi din populaţie şi suportând neîncetat dispreţul popoarelor din Europa, sunt în modul ăsta amalgamaţi cu partea săracă a altor popoare, de preferinţă nedefinite până la urmă (deoarece mult timp nu au fost consideraţi «demni» de recunoştinţă – cum ar fi Balcano-Egipţienii sau Aşcalii, Moeso-Românii, Rudarii sau Băieşii/Beás, uneori şi alte grupuri de origine germană, ca ienişi sau celtică, ca tincherşi) pentru ca în final să se eticheteze din nou magmatul obţinut aşa cu numele de «ţigan», tradus mai târziu ca «rrom» în limbajul politic corect, acesta constituind produsul final. Se ştie că noţiunea de «ţigan» este drept rezultatul unei neînţelegeri a ţăranilor din Europa de sud-est (confuzia cu adevăraţii «ţigani», o sectă manicheeană din împeriul bizantin), fiind transmis din generaţie în generaţie sub formă de insultă" (Courthiade, 2012: 238).

Iată-ne introduşi chiar în istoria athinganoilor! De fapt, în mod oficial, istoria „rromilor" este legată, în viziunea ONG-urilor, tocmai de prezenţa acestui cuvânt, *aţigan*, în primul document care atestă sclavia aţiganilor în ţările române.

În documentul medieval nu scrie însă „rom", ci „aţigan", aşa cum vedem în imaginea de mai jos, preluată din cartea lui Al. Doru Şerban [13]. Colega noastră, Natalia Winter, a reliefat locul exact al cuvântului „aţigan" în copia documentului original. La pagina 43, Al. D. Şerban dă şi traducerea vechiului document, cu specificarea că este realizată de Arhivele Statului, Mănăstirea Tismana, Secţiunea istorică. Din start, apare o contradicţie în dogma identificării ONG-istice, căci ONG-iştii „rromi" îşi argumentează poziţia prin sintagma „în limba romaní nu există cuvântul ţigan, romii spun «me sim rom» («eu sunt rom»), nu «me sim ţigan»". La prima vedere, argumentul lor pare de nezdruncinat. Dar, privind în profunzimea istorică a documentului de la Mănăstirea Tismana, nimic nu îi îndreptăţeşte să susţină că acei primi *aţigani* pomeniţi în document au fost strămoşii romilor. În acest caz, conform logicii lor (*cuvântul ţigan nu există în limba romilor*), nu romii au fost ţiganii de la Tismana, căci numele de rom nu apare în document,

[12] „Nicolae Gheorghe: Şi? Cine au reuşit: romii sau ţiganii? Iuliu Rostaş: Cred că de fapt ne prezentăm ca romi, nu te poţi prezenta ca ţigani. Pentru că proiectul emancipator e acela de rom, proiectul emancipator nu e cel de ţigan. N.G.: Proiectul emancipator al cui? Cine e actorul politic care prezintă proiectul? I.R.: Activiştii romi. N. G.: Care sunt ţigani. Majoritatea provenim dintre ţigani, nu dintre romii «din neamuri», tradiţionalii. I.R.: Se definesc romi, se re-brand-uiesc ca romi. N.G.: Asta vreau să spun, dar nu sunt neapărat recunoscuţi ca romi «legitimi»" („Identitatea *romani* între victimizare şi emancipare...", 2012: 334).

[13] *Rromii (ţiganii) din Gorj: consideraţii istorice şi etnografice*, pp. 40–41.



ci numele de *aţigan*. *Iar cuvântul „aţigan” NU există în limba romilor*. Şi în legătură cu acest cuvânt, ONG-iştii „rromi” au inventat o veritabilă teorie a conspiraţiei: „grecii i-au denumit athinganoi – de neatins, pe romi pentru că erau consideraţi spurcaţi”. Acest argument nu este fundamentat ştiinţific („athinganoi vine din limba greacă”), pentru că grecii nu cunosc cuvântul „athinganoi”, ei denumindu-i „gifta” pe romi.

M. Courthiade chiar scrie că athinganoii nu au fost romii[14]. G. Sarău, deşi nu este sigur dacă membrii sectei greceşti athinganoi erau sau nu indieni, recomandă cu tărie re-romizarea ţiganilor rudari şi a celorlalte grupuri de ţigani, cu toate că este la curent cu faptul că cercetători colegi cu dumnealui au avansat ideea că, totuşi, este posibil ca acest cuvânt, *athingan*, să se fi folosit şi pentru alte grupuri:

„Problema importantă care se ridică este dacă, realmente, respectivii membri ai sectei erau sau nu la origine indieni. Aproape toți cercetătorii au fost de acord că ἀσίγγανοι provine din limba greacă medievală (bizantină) din cuvântul ἀθίγγανος, «de neatins», «intangibil» (…) La această părere se ridică și observația lui Jean Pierre Liégeois (…) că în multitudinea și continua mișcare a populațiilor Imperiului Bizantin de la sfârșitul mil. I/ începutul mil. al II-lea d.H. nu putem şti cu certitudine dacă denumirea grecească nu era folosită şi pentru alte grupuri. Dacă admitem cu rezervă ca strămoşii rromilor erau prezenți în Bizanț în sec. X–XI d.H. conform menţiunilor din manuscrisul de la Muntele Athos atunci, cu aceeaşi rezervă, trebuie să fim de acord că *nici în continuare nu există dovezi clare, cel puțin până la anul 1348,* de când datează documentul semnat în Serbia de Ştefan Dusan" (Sarău, 1998: 24–25).

Dacă nu se ştie sigur că aţiganii au fost strămoşii romilor, atunci de ce statul român trebuie să plătească ONG-urilor, în bani mulţi, o perioadă de sclavie care nu a existat pentru romi? Se poate vedea și G. Sarău, „Românii trebuie să plătească 600 de ani de ignoranţă în problema romilor" (2001: 2–4). Deci, G. Sarău nu ştie sigur dacă termenul de *athinganoi* se referă la romi, dar leagă istoria romilor de anul 1385, asociind-o cu termenul de *aţigan. Dacă nu se ştie sigur, atunci niciun rom nu poate să creadă în cei cinci sute de ani de sclavie în ţările române,* de vreme ce „Problema importantă care se ridică este dacă, realmente, respectivii membri ai sectei erau sau nu la origine indieni". Eu susțin că *și dacă erau indieni acei athinganoi, asta nu demonstrează că erau romi*. Esențial este faptul că nu se ştie sigur dacă erau indieni athinganoii; mai mult, G. Sarău bănuiește că aţiganii din mănăstirea Tismana erau acea sectă grecească, pentru că „[S]e observă păstrarea prefixului negativ din greaca bizantină", adică „a"+țigan (Grigore și Sarău, 2006: 17). Nicolae Iorga însă, credea că termenul românesc „*ţigan*" originează în numele *oii ţigaie*: „Numele crede (*Gheorghe Potra, n.ns., M.N.C.*) că s'a scos din

[14] "Another naive error is the mistake between «untouchable», a British label of various socially low groups in India, and the Greek term Αθίγγανος litt. «untouched» – used in Asia Minor but which means exactly the opposite: it was initially the name of a mainly Armenian Manichean sect in N. W. Anatolia, and meant «pure, free of contact, unstained, immune». In spite of its absurdity, the confusion of this concept with the Indian notion of «intangibility» is still broadly conveyed, especially by charity publications, by using a mediaeval Greek label to justify deceitfully a totally unrelated Indian situation" (Courthiade, 2016: 273).

«Cingari», pe cînd am arătat că a fost dat la noi în legătură cu părul lor, asemenea cu al oii «țigaie» (...) Numele obișnuit ce-și dau Țiganii e *numai* «Rom»" (Iorga, 1939: 285). Aceste rânduri erau scrise de Iorga despre lucrarea lui Gheorghe Potra, *Istoricul țiganilor din România*, despre care încheie cu cuvintele „Și cartea trebuia și *scrisă*" (*ibidem*: 286).

M. Courthiade, scrie și el, la rândul său, că este o greșeală să confunzi termenul de „țigan", sau „athinganoi", cu istoria romilor. El mai spune că „athinganoi" însemna „*pur"*, și nu „spurcat", așa cum a fost dezinformată opinia publică timp de decenii, chiar de către ONG-iștii rromi. Brusc, confuzia *athinganoi* înseamnă *rom* sau *aținган* devine o „eroare naivă" (Courthiade, 2016: 256). M. Courthiade susținea că athinganoii erau prezenți deja în Bizanț *înaintea* venirii romilor. Cu alte cuvinte, athinganoii *nu* erau strămoșii romilor!

Dacă romii erau țigani, acest cuvânt ar fi produs derivate în limba romilor. Este cunoscut că în dialectele rome, autonimele *rom* și *romni* mai înseamnă „soț", „soție", „căsătorit" (după modelul indian: *ramana* „căsătorit", în prakrită, *domni*, „nevasta unui dom", *brahmani*, „nevasta unui brahman"). Astfel, romii sinte au verbul *romavau*, „mă căsătoresc", *romedino*, „căsătorit", romii gabor spun „*san romniasa / san romesa*?", literal „ești cu soț/ie?", dar tradus înseamnă „ești căsătorit/ă?" Niciodată nu am auzit vreun rom tradițional să spună „*mînrî țigan+ni*", în loc de „*mînrî romni*", „soția mea", ținând seama de compoziția indiană a substantivului: rom+ni, ca „dom"+ni, „soția unui dom". Romii sinte nu spun „*țiganivau man*", „mă căsătoresc", sau „*țigani+dino*", „căsătorit".

Cu sufixele sanskrito-prakrite *–ano, –ane, –ani, –anya* se formează multe adjective, din mulțimea cărora menționăm doar câteva, necesare argumentării noastre: *khăr rom+ano*, „casă țigănească"/ *khăra rom+ane*, „case țigănești", *angrusti rom+ani*, „inel țigănesc"/ *angrustya rom+anya*, „inele țigănești". Aceste adjective nu conțin deloc formele alternative *khăr țigan+ano*/ *khăra țigan+ane*, *angrusti țigan+ani*/ *angrustya țigan+anya* etc. Gramatica limbii rome este foarte conservatoare, și, dacă romii conviețuiau cu țiganii și preluau cultura lor, acest fapt istoric s-ar fi oglindit în limbă, producând derivate. Dar aceste derivate nu există, căci romii nu sunt țiganii menționați în primele documente românești. Considerăm că mai sus amintitele derivate sunt cunoscute catedrei de rromani, dar nu au fost prezentate publicului larg, căci dacă erau, identificarea *țigan* înseamnă *rom* ar fi avut de suferit.

Implicații socio-politice ale asumării identității de rrom

Observam că țiganii din România doreau la începutul anilor 1900 schimbarea numelui de „țigan" cu orice alt nume, lucru care a fost solicitat în aceeași epocă de domii din Kumaon,

aceștia cerând să fie numiți *shilpkar*, „artizani”. După anii 1990, ONG-giștii ne-romi, majoritatea țigani, au crezut că sunt romi care și-au uitat limba, și au cerut ca numele de „țigan” să li se schimbe în „rom”, fără să cunoască istoria și etimologia acestui nume. Eu găsesc că este o situație oarecum hilară: romii indieni nu mai voiau să fie romi, dar țiganii români voiau, fără să știe ce înseamnă numele de „rom”.

G. Sarău susţine de obicei că ţiganii au plecat între sec. al II-lea şi al X-lea din India. Dar nu spune motivele plecării, deşi a fost informat despre acestea de către Lucian Cherata, căruia îi face prefaţa la cartea *Filosofie, istorie şi tradiţii indiene în cultura romilor*. L. Cherata îl citează în cartea sa pe Uhlig Helmut: „Angot citează o scriere grecească, Periplus (aprox. 20–40 d.H.), în care este menţionată insula Dioscorides, sau Sokora (Socotora, situată la gura fluviului Aden), unde trăiau multe rase, marinari din toate părţile Asiei şi Mediteranei, printre care şi indieni, care nu mai vroiau să se întoarcă din cauza severităţii castelor” (Helmut[15], *apud* Cherata, 2010: 48).

Această „severitate a castelor” posibil să aibă legătură cu faptul că strămoșii romilor au mâncat vaca cea sacră a Indiei, intrând astfel sub legile excluderii din sistemul castelor religiei hinduse. Stă mărturie pentru această ipoteză o legendă care este vie până astăzi. Alunica Lepădatu, o romă ciobotăreasă din Republica Moldova, Chișinău, spunea în 2012 că a auzit de la bunicii ei legenda următoare: „Strămoșii romilor au furat o vacă, animal sfânt și au mâncat-o ca să nu moară de foame. Pentru acest sacrilegiu au fost expulzați din India” (*apud* Duminică, 2016). Eu însumi am contactat-o pe *e-mail* pe domnișoara Alunica Lepădatu, și mi-a confirmat încă o dată legenda.

Întrebările care se ridică în urma asumării identității de rrom a țiganilor ne-romi, sunt:

– Este moral ca unui popor ne-rom să i se hotărască cu forța identitatea de rom, doar pentru că unii lingviști neinformați despre istoria Indiei au dorit asta, din motiv că termenul de țigan are conotație peiorativă? Pot acești țigani asumați romi să suporte încărcătura istorică indiană de „hoț”, „criminal”, „prostituată”, care au furat și mâncat Vaca cea Sfântă a religiei hinduse?

– Am informat mișcarea rromă încă de acum trei ani că sub numele de țigan au fost cuprinse peste *zece* etnii diferite, din zone geografice diferite, fără nici o legătură istorică, dar mișcarea rromă a continuat să promoveze asumarea identității rrome a ne-romilor. Și G. Sarău scria că sub numele de țigan puteau să fie și alte etnii, nu doar romii. Noi argumentăm în felul următor: dacă un chinez este creștin ortodox, și un rus este și el creștin ortodox, poate fi rusul chinez, sau chinezul rus, doar datorită religiei? Tot așa, athinganoi reprezentau o religie, nu un popor, și după

[15] *Drumul Mătăsii*. *Cultura universală antică între China şi Roma*, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 2008.

cum avem budiști în America, taoiști în Anglia, puteau fi multe etnii diferite de religie athinganoi. În acest caz, *putem vorbi de integritate și respect pentru istorie sau de* oportunism?
– Ce stimă de sine pot avea țiganii știind că rom *înseamnă „hoț”, după definiția dată de romii indieni și de castele superioare hinduse?*
– Ce stimă de sine pot avea romii reali, dacă li se conferă o identitate de robi țigani timp de cinci sute de ani în țările române, fără dovezi istorice sigure?
– Cum pot romii reali și cei asumați să își construiască identitatea istorică pe baza istoriei de sclavi de o mie de ani (luați în sclavie de Muhammad al Ghajni în anul 1050 d.Hr., din orașul Kannauj), creată de catedra de rromani a Universității București? Ținând cont de faptul că aceeași catedră nu este sigură de momentul exact și cauzele părăsirii de către romi a patriei lor ancestrale, India, cum poate Ministerul Educației să organizeze concursuri naționale de istoria romilor, cu elevi romi, știind că nu se știe nimic sigur despre acest subiect?

Ce este identitatea etnică de rom?

Conform legilor în vigoare, dacă o persoană dorește să obțină cetățenia română, trebuie să dea examen de cunoaștere a limbii române. În acest caz, de ce nu ar fi valabilă și reciproca, adică a examenului de limba romaní dialectal pentru oricare persoană care dorește să beneficieze de locuri speciale pentru romi în școli, politică sau administrație. Acest lucru ar presupune o comisie de examinare formată din cunoscători *nativi* ai dialectelor rome, precum și mărturia comunităților de origine. Guvernul României a preluat incomplet și preferențial („îndrumat” probabil de ONG-urile „rrome”, experte) legislațiile din dreptul internațional referitoare la identitatea persoanelor care fac parte din minorități, și anume, declarația pe propria răspundere, nedând importanță elementelor culturale tradiționale:

„Obligația statelor este de a recunoaște și a proteja atât identitatea individuală a persoanei – decurgând din exprimarea liberă a acesteia de a aparține minorității, desigur pe baza elementelor obiective cât și identitatea grupului minoritar” (Diaconu, 2010: 179). „*Raportul explicativ la convenția-cadru pentru protecția minorităților naționale din 1995*, specifica faptul că: «*nu se poate admite că alegerea unei persoane de a face parte dintr-o minoritate poate fi arbitrară* (...)» căci «*alegerea individuală subiectivă este inseparabil legată de criterii obiective relevante pentru identitatea persoanei*»” (*ibidem*: 168, *subl. ns. M.N.C.*).

Autorul, Ion Diaconu, explică ce este identitatea:

„Identitatea este în cele mai multe cazuri, un fenomen complex, cuprinzând limba, religia şi cultura specifice, ele însele strâns legate între ele (...) în unele cazuri însă, persoane sau minorităţi, pot avea numai o identitate lingvistică sau religioasă distinctă; identitatea culturală, de regulă, nu poate fi separată de cea lingvistică sau de cea religioasă (...) identitatea persoanei – cultura, limba maternă, practicarea religiei – se construieşte în cadrul grupului minoritar, se păstrează şi se dezvoltă în ambianţa comunităţii. *De altfel, cultura, limba maternă, religia proprie sunt trăsături care se manifestă nu atât de persoane izolate, cât mai ales în comunicarea şi împreună cu alte persoane care împărtăşesc aceeaşi limbă, religie, cultură* (…) Dreptul internaţional, documentele menţionate se referă însă la identitatea persoanelor care fac parte din minorităţi şi a minorităţilor ca atare deoarece protecţia acestei identităţi face necesară acordarea unor drepturi specifice şi luarea măsurilor corespunzătoare" (*ibidem*: 179, *subl. ns., M.N.C.*).

Recomandarea 1201 a Consiliului Europei**:**

„Un grup de persoane constituie minoritate naţională dacă locuiesc pe teritoriul unui stat şi sunt cetăţenii lui, menţin legături de durată, trainice şi permanente cu acel stat, manifestă caracteristici etnice, culturale, religioase sau lingvistice distincte, sunt suficient de reprezentative, chiar dacă sunt în număr mai mic decât restul populaţiei unui stat sau regiuni a unui stat, sunt motivate de preocuparea comună de păstrare a identităţii, inclusiv cultura, tradiţiile, religia, limba maternă" (*apud* Căluşer, 2008: 32–33).

În loc de încheiere, considerăm că practica eronată a asumării etniei rome de către orice cetăţean etichetat din exterior, sau auto-asumat, ca „ţigan" , trebuie să înceteze, pentru că nu este conformă cu istoria cuvântului „aţigan". Am văzut că şi lingvistul G.W. Leitner a căzut în cursa identificării cingene turceşti cu changarii indieni, dar a înţeles imediat că sunt diferenţe sociale şi lingvistice majore între cingene turci şi changarii indieni. Într-un mod asemănător ar trebui să procedeze şi cadrele didactice de la catedra de rromani, adică să spună deschis, tuturor, că nu este clar dacă romii au fost ţiganii sclavi în ţările române, iar din această necunoaştere a istoriei „ţiganilor", este nesigur ca un ţigan modern să îşi asume etnia de rrom.

BIBLIOGRAFIE

Arbure, Zamfir C., 1898, *Basarabia în sec XIX*, Bucuresci: Institutul de Arte Grafice Carol Göbl.

Căluşer, Monica, 2008, „Regimul drepturilor minorităţilor în Europa Centrală şi de Est", în Levente Salat (ed.), *Politici de integrare a minorităţilor naţionale din România. Aspecte legale şi instituţionale într-o perspectivă comparată*, Cluj Napoca: Fundaţia CRDE, pp. 31–46.

Cherata, Lucian, 2010, *Filosofie, istorie şi tradiţii indiene în cultura romilor*, Craiova: Editura Aius.

Coteanu, Ion, Luiza Seche și Mircea Seche, 1975, *Dicționarul explicativ al limbii române*, București: Editura Academiei Republicii Socialiste România.

Courthiade, Marcel, 2012, „Limba rromani – o limbă săracă şi goală", în István Horváth și Lucian Năstasă (eds.), *Rom sau țigan. Dilemele unui etnonim în spațiul românesc*, Cluj: Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale, pp. 233–251.

Courthiade, Marcel, 2016, "Knowledge based on sources and historical data versus knowledge based on clichés and legends in the indian stage of Rromani history", în *Analele Universităţii „Ovidius" din Constanța. Seria Filologie*, XXVII (2), Constanța: Ovidius University Press, Constanţa, pp. 237–282.

Diaconu, Ion, 2010, *Protecţia drepturilor omului în dreptul internaţional contemporan*, ediția a II-a, București: Editura Fundaţiei România de Mâine.

Duminică, Ion, 2016, "10 Moldavian Legends concerning Roma Homelands", https://www.academia.edu/25772656/10_Moldavian_Legends_concerning_Roma_Homelands (*accesat la 26 august 2019*).

Duncan, Ian, 2005, *Ambedkar, Ambedkarites and the Adivasi: The Dog that Didn't Bark in the Night*, International Conference on Reinterpreting Adivasi Movements In South Asia, University of Sussex, March.

Fallon, S.W. (assisted by Lalla Faqir Chand and others), 1883, *A New English-Hindustany Dictionary: With Illustrations from English Literature and Colloquial English, Tr. Into Hindustani*, Banaras: I.J. Lazarus and Co.

Ghafur, Mohammad Abdul, 1879, *Complete Dictionary of the Terms Used by Criminal Tribes in the Punjab Together with a Short History of Each Tribe and the Names and Places of Residence of Individual Members*, Lahore: Central Jail Press.

Grigore, Delia și Gheorghe Sarău, 2006, *Istorii și tradiții rrome*, București: Salvați Copiii.

Gromo, Giovan-Andrea, 1970, „[Descriere mai amplă a Transilvaniei] *1566–1567*", în *Călători străini despre țările române*, vol. II, volum îngrijit de Maria Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, București: Editura Științifică, pp. 325–371.

Hancock, Ian F., 1995, "On the migration and the affiliation of the Domba: Iranian words in Rom, Lom and Dom gypsy", în Yaron Matras (ed.), *Romani in Contact. The history, structure and sociology of a language* [*Current Issues in Linguistic Theory*, 126], Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, pp. 25–52.

Hancock, Ian, 2013, *We are the Romani people*, Hatfield, College Lane: University of Hertfordshire.
Ionescu, Vasile, 2017, *Pakiv & Solah. Testamentul demnității și libertății rromilor*, Iași: Editura *Artes* a Universității de Arte „George Enescu" Iași.
Iorga, Nicolae, 1939, „George Potra, *Contribuțiuni la Istoria Țiganilor din România*" în *Revista istorică*, vol. XXV, 7–9, iulie–septembrie, pp. 284–286.
Leitner, G.W., 1880, *A sketch of the changars and their dialect*, Lahore: Punjab Government Civil Secretariat Press.
Leitner, Gottlieb Wilhelm, 1880, *A detailed Analysis of Abdul Ghafur's Dictionary of the Terms Used By Criminal Tribes in the Panjab*, Lahore: Punjab Government Civil Secretariat Press.
Leland, Charles, 1882, *The Gypsies*, Cambridge: The Riverside Press.
Macrea, Dimitrie, 1958, *Dicționarul limbii române moderne*, București: Editura Academiei Republicii Populare Romîne.
Manole, Florin, 2012, „Țigan-rom. Perspective istorice comparative", în István Horváth și Lucian Năstasă (eds.), *Rom sau țigan. Dilemele unui etnonim în spaţiul românesc*, Cluj: Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale, pp. 141–150.
Marin, Maria, și Iulia Mărgărit, 2005, *Graiuri româneşti din Ungaria: studiu lingvistic, texte dialectale, glosar*, București: Editura Academiei Române.
Matei, Petre, 2012, „Romi sau ţigani? Etnonimele – istoria unei neînţelegeri", în István Horváth și Lucian Năstasă (eds.), *Rom sau țigan. Dilemele unui etnonim în spaţiul românesc*, Cluj: Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale, pp. 13–73.
Matras, Yaron, 1999, „Johann Rüdiger and the study of Romani in 18th century Germany", în *Journal of the Gypsy Lore Society*, fifth series, 9, pp. 89–116.
Matras, Yaron, 2004, *Romani: A Lingusitic Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
Matras, Yaron, 2005, "The Role of the Language in Mistifying and Demistifying Gypsy Identity", în Nicholas Saul și Susan Tebbutt (eds.), *The Role of the Romanies: Images and Counter-images of 'Gypsies'/Romanies in European Cultures*, Liverpool: Liverpool University Press, pp. 53–78.
Neacșu, Mihai, 2007a, „«Românizarea» rromilor", în Delia Grigore, Mihai Neacșu, Adrian-Nicolae Furtună, *Rromii... în căutarea stimei de sine. Studiu introductiv,* București: Vanemonde, pp. 56–67.

Neacșu Mihai, 2007b, „Romii din România”, în Delia Grigore, Mihai Neacșu, Adrian-Nicolae Furtună, *Rromii... în căutarea stimei de sine. Studiu introductiv,* București: Vanemonde, pp. 9–14.

Newbold (Capt.), 1856, “The Gypsies of Egypt”, în *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland,* vol. XVI, London, pp. 285–299.

Papo, Adriano, 2017, „La ‘breve’ corografia della Transilvania di Giovanandrea Gromo” în *Crisia,* XLVII, Oradea: Muzeul Țării Crișurilor, pp. 61–69.

Sandu, Ion, 2014, „Istoria tragică a rromilor”, în Gheorghe Sarău (coord.), *Rromanipen educațional*, București: Vanemonde, pp. 6–29.

Sarău, Gheorghe, 1998, *Rromii, India și limba rromani*, București: Kriterion.

Sarău, Gheorghe, 2001, „Românii trebuie să plătească 600 de ani de ignoranţă în problema romilor”, în *Asul de treflă*, revistă editată de Partida Rromilor, anul IX, no. 9 (102), pp. 2–4.

Sarău, Gheorghe și Elena Radu, 2011, *Ghidul mediatorului școlar (pentru comunități cu rromi)*, București: Vanemonde.

Şerban, Al. Doru, 2005, *Rromii (ţiganii) din Gorj: consideraţii istorice şi etnografice*, Târgu-Jiu: Măiastra, 2005.

„Identitatea *romani* între victimizare și emancipare. Nicolae Gheorghe în dialog cu Iuliu Rostaș”, 2012, în István Horváth și Lucian Năstasă (eds.), *Rom sau ţigan. Dilemele unui etnonim în spaţiul românesc*, Cluj: Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale, pp. 299–336.

„L’origine de mot Rom”, https://balval.pagesperso-orange.fr/Rom/Rom.html (*accesat la 19 noiembrie 2019*).

„Macedonian Arli Romani”, http://romani.uni-graz.at/romlex/lex.cgi?st=artist&rev=y&cl1=rmna&cl2=en&fi=&pm=in&ic=y&im=y&wc= (*accesat la 20 august 2019*).

“Roma speak the truth only in Romani”, www.vimeo.com/47223847 (*accesat la 26 august 2019*).

“Shilpkar”, https://www.peoplegroupindia.com/profiles/shilpkar (*accesat la 26 august 2019*).

“Untouchability & Casteism. (Castes) Still Exists Even Today in India”, https://www.youtube.com/watch?v=FKZxAAAiJdg (*accesat la 14 octombrie 2019*).

Anuarul societății prahovene de antropologie generală, nr. 6 (2020)

Marian Nuţu Cîrpaci
rom4india@gmail.com

Romii fierari.
Un studiu de antropologie lingvistică

Romii metalurgiști din Banat excelează în prelucratul aramei și al fierului, motiv pentru care românii i-au denumit fierari sau căldărari. Dar munca de căpetenie a fost confecționarea potcoavelor, indispensabile pentru muncile agricole. Tradiția indiană a loharilor (*loha* – „fier” în hindi) de a cutreiera India pentru a-și vinde marfa s-a păstrat în familia mea. Bunicii mă luau cu ei în călătoriile lor lungi prin satele bănățene în scopul comercializării potcoavelor, burghielor și a altor unelte. Țăranii ne respectau și ne lăsau să dormim în casele lor atunci când bunicul meu trebuia să potcovească în localitățile respective. Relația romilor fierari cu țăranii din Banat a fost una de tip simbiotic, bazată pe încredere. Prezența romilor fierari în Banat este îndelungată, durând de peste două secole, după informațiile care provin de la bunicul meu, Zurca. Țăranii își manifestau încrederea prin lăsarea mărfurilor acasă la noi sau la alți romi, mărfuri care urmau să fie comercializate la târgul de joi din Caransebeș.

Ce se poate spune însă despre relația dintre o populație romă – din Banat sau de oriunde altundeva – și o ocupație, *fierăria*, pe baza unei cercetări lingvistice a terminologiei rome specifice acestei ocupații? De la exodul lor indian până în Europa, romii au fost cunoscuți pentru abilitatea lor în prelucrarea metalelor, în special a fierului (*sastri, saster* – „fier” în romaní/ *shastra* – „oțel” în sanscrită). În India, casta *lohar*, a fierarilor, este o castă care practică nomadismul în scopul comercializarii uneltelor confecționate. În ziua de astăzi, autonimul *lohar* este puțin cunoscut între romi, deși există grupul romilor *lovar* din Ungaria. Aceștia însă își explică numele prin *bănoșii*, de la traducerea cuvântului *lov* – „ban”, în romaní. Pe de altă parte, *ló* înseamnă „cal” în ungară, ei fiind renumiți geambași. Însă, în ungară la „geambaș” se spune *lókereskedő*. Urmează că autonimul *lovar* este unul de origine indiană. Problema înțelegerii sensului autonimului *lovar* rămâne deschisă, întrucât nimeni nu mai cunoaște sensul primar al termenului. Ca urmare a cercetărilor mele, am descoperit că *lovar* este o altă pronunție indiană tradițională a numelui castei hinduse *lohar*. *Lovar* este varianta din limba konkani a etnonimului

castei fierarilor hinduși (*lohar*), după dicționarul domnului J. M. Pinto (2001: 19). Romii lovari vorbesc o formă de romaní foarte apropiată de dialectul romilor căldărari. Deși cercetătorul rom Ian Hancock afirmă că romii nu au venit cu meseria fierăriei din India, ci din... Grecia – pentru că, spune el, în limba romilor nu există numele uneltelor și metalelor hinduse – tocmai limba romilor îl contrazice, lexicul numelor metalelor și al uneltelor fiind în întregime hindus. La conferința[1] care a avut loc la University of California, Berkeley, în 2012, Ian Hancok declara: „Dacă privim la zona semantică a lucrului în fier vedem că nu este indiană, ci majoritar greacă. Chiar cuvântul pentru fier, care este *sastri*, nu înseamnă fier în India, ci armă...". El susținea că asocierea romilor cu fierăria este un stereotip, și că romii au fost militari de profesie în India. Dar în limba sanscrită – vedem în dicționarul Monier-Williams – *sastri* avea sensul și de „fier". El încerca să confere legitimitate ipotezei conform căreia romii au fost în India popor de militari din casta *kshatrya*. Această teorie ridică o altă întrebare: care a fost primul, **minereul** sau arma? În toate dicționarele de sanscrită, cuvântul *shastra* înseamnă și „fier" nu doar „armă". Din punctul de vedere al lui I. Hancok, strămoșii romilor nu au avut nici o meserie în India, și au învățat meșteșugul fierăriei în Grecia, ei emigrând ca o armată de luptători *rajput*. Teoria dumnealui se bazează pe „lipsa existenței" în limba romaní a cuvintelor hinduse pentru unelte, fier, oțel sau potcoavă, echivalentele rome pentru aceste cuvinte fiind grecești. I. Hancok nu a observat că romii – având într-adevăr cuvinte grecești pentru unelte sau potcoavă – păstrează în limba lor și sinonimele originale hinduse pentru unelte. Cuvintele rome referitoare la metale sunt aproape toate indiene, provenind din hindi sau sanscrită:

Romaní	Limbile indiene
sastri, sastra – *fier*	shastra
aspin – *oțel* aiso	aspuk aiasa
harkom – *cupru*	arka
arcici – *cositor*	arziz[2]
sovna[3] – *aur*	sona
rup – *argint*	rup

[1] https://www.youtube.com/watch?v=NTsqiP196Uw, minutul 37: 23 (*accesat la 13 februarie 2020*).
[2] *arziz* este un termen împrumutat din limba persană în vechea hindusă.
[3] Romii vorbitori ai dialectului *erli* din Sofia spun *sovna*, mai apropiat de hindusa modernă, în timp ce romii ceilalți spun *somnakai*, *somnak*, *sovnak*, variante mai arhaice de origine veche indiană (sanscrită).

În binecunoscutul dicționar de sanscrită al lui Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, la pagina 1061, vedem că pe lângă sensul de armă, *shastraka* însemna și „fier”, ca în limba romilor. Cuvântul rom *petalo* – „potcoavă”, este grecesc, dar romii mai au și *nalcho* ca sinonim, cuvânt care este de origine hindusă (*nal*), însemnând potcoavă (aceasta este descoperirea mea). Deoarece romii au emigrat dintr-o țară în alta și au învățat limbile țărilor gazdă, noi cuvinte grecești ca *petalo, sviri* – „ciocan”, au înlocuit cuvintele hinduse originale ale romilor. Cuvântul original hindus pentru *potcoavă* există în următoarele dialecte rome: *erli* din Sofia, *bugurdži, arli* din Fosta Republică Iugoslavă a Macedoniei, și *sinte*. Dacă în atât de multe dialecte rome încă există cuvântul hindi pentru „potcoavă”, atunci teoria lui I. Hancock, susținută și de József Vekerdi, este eronată. Destul de interesant, dialectul *sinte romaní* are două sinonime pentru potcoavă, *grajengaro saster* – „fierul calului”, *grajesko ajso* – „oțelul calului”. *Aiso* înseamnă „fier” în graiul *sinte*, iar în sanscrită *ayasa* înseamnă „oțel”. În dialectul romilor fierari, verbul *sastriarau* înseamnă „eu potcovesc”. De asemenea, identificarea cuvântului *aiso* – „fier”, având ca origine cuvântul sanscrit *ayasa* – „oțel”, îmi aparține. Limba sanscrită – vedem în dicționarul Monier-Williams – păstra și sensul de fier pentru *sastri*, dar și de instrument chirurgical. Cuvântul rom *aiso* este de fapt un fragment din sanscritul *shastrayasa* – „fier”, „oțel”. Informația este de găsit la pagina 1061 a dicționarului amintit. La aceeași pagină, expresia *shastra-shastri* înseamnă „sabie contra sabie” în sanscrită, explicând de fapt originea pronunției cuvântului rom *sastri* – „fier”. Site-ul http://spokensanskrit.de ne informează că *shastra* înseamnă în sanscrită orice instrument sau unealtă.

Cuvinte rome demonstrând existența fondului hindus originar în limba romaní a uneltelor

Romaní	Limbile indiene	Împrumut greacă
kat – *foarfecă*	katrari, kat	
tsimidi – *cleşte*	cimti	silai
kutula – *ciocan*	kutulha	sviri
mertalo – *ciocan*	martul	
nalcho – *potcoavă*	nal	petalo
angrusti – *inel*	anguthi	
angar – *cărbune*	angar	

Pe *site*-ul web[4] al domnului Ian Hancok, vedem un tabel comparativ al numelor uneltelor rome, dar acestuia îi lipsește tocmai sinonimia hindusă. În tabelul domnului Hancok, cuvântul rom *kovanica* este eronat tradus „forjă", dar romii din România îl folosesc pentru nicovală (*kovanța*). Tot domnul I. Hancock afirmă că „sulița" este de origine hindusă, și înseamnă „săgeată" în romaní. În realitate, cuvântul „țigănesc" *yar* înseamnă săgeată, fiind de origine indiană. Domnul Hancok nu pare să știe că „suliță" este un cuvânt românesc, cu proveniență slavă, și dumnealui îl scrie „sulica", pentru că așa este în alfabetul internațional al romilor, alfabet adoptat fără ca romii să fie întrebați dacă sunt de acord. Pentru a explica alterarea fonetică a hindusului *cimti*, aduc ca exemplu adjectivul rom *cino* – „mic", adjectiv care are varianta *tsino*. Substantivul hindus *cimti* – „clește", poate fi găsit pe *site*-ul www.hindi-english.org[5].

Teoria conform cărei romii au învățat fierăria în Grecia nu este nouă, ci aparține lui József Vekerdi, care declara că în limba romaní nu există cuvinte care să sugereze dovada apartenenței romilor la vreo cultură:

„Un studiu al stocului existent de cuvinte al limbii țiganilor [*Gypsy*] aruncă lumină asupra evoluției sociale și economice a poporului țigănesc. În cel mai vechi strat de vocabular țigănesc (de exemplu, indian) nu există un singur cuvânt care să se refere la orice activitate productivă, cum ar fi vânătoarea, pescuitul, creșterea animalelor, agricultura, sau confecţionarea obiectelor de artizanat (...) Numai produsele de-a gata, cum ar fi carne, făină, ou, carne de porc, rochie etc. au nume țigănești originale. Acest lucru înseamnă că strămoșii indieni ai țiganilor nu au trăit din muncă, ci prin remunerație pentru serviciile lor efectuate pentru popoarele din jur, sau din cerșetorie și furt. Acest lucru este în deplină conformitate cu mărturia deja menționată de surse antice sanscrite despre tribul *Doma*. Cu alte cuvinte, strămoșii țiganilor au fost întotdeauna dependenți de societăți străine lor (...) Nu există cuvinte legate de pescuit sau vânătoare, nici nume de instrumente sau proceduri agricole, ci acestea au fost împrumutate de țigani în timpul rătăcirilor lor prin Asia și Europa. Chiar terminologia «tradițional» presupusă de țigani fierari a fost împrumutată doar ocazional de câteva grupuri de romi, unele din limba greacă, altele din română. Acest lucru sugerează că au rămas dependente de societățile ne-țigănești și că niciodată nu au evoluat ca membri capabili de auto-susținere ai vreunei societăți" (Vekerdi, 1988: 15).

Realitatea este că limba romilor păstrează totuşi cuvintele indiene pentru arat, semănat, muzică, scris, inclusiv pentru fierărie. Demonstraţia o vom face însă cu altă ocazie.

[4] http://www.radoc.net/radoc.php?doc=art_b_history_origins&lang=en&articles=true.
[5] http://hindi-english.org/index.php?input=pincers&trans=Translate&direction=AU (*accesat la 13 februarie 2020*).

BIBLIOGRAFIE PARȚIALĂ

Monier-Williams, Monier, 1960, *A Sanskrit-English Dictionary*, London and Oxford: Clarendon Press.

Pinto, J. M., 2001, *An English-Konkani Pronouncing Pocket Dictionary*, New Delhi/ Madras: Educa Books.

Vekerdi, József, 1988, "The Gypsies and the Gypsy Problem in Hungary", în *Hungarian Studies Review*, vol. XV, no. 2 (Fall 1988), pp. 13–26.

Anuarul societății prahovene de antropologie generală, nr. 6 (2020)

Stelu Şerban[*]
steluserban@yahoo.com

Serendipitate și etnicitate între românofonii de pe malul bulgăresc al Dunării[**]

Serendipitatea este un cuvânt care, din fericire, a pătruns în dicționarul limbii române în chiar sensul lui uzual din engleză, de unde a fost importat. Suntem scutiți astfel de calchierea sau parafrazarea în română a unor termeni din tezaurul conceptual al științelor sociale din academia internațională (*landscape, agency, political scientist*, îmi vin în minte acum), operații pe care orice cercetător care dorește să scrie în română trebuie să le facă *ad-hoc* și mai întotdeauna cu dificultate. Și în engleză cuvântul a fost inspirat din italiană (Shulman, 2004: xix), dar chiar de la început – de îndată ce Horace Walpole l-a aclimatizat într-o serie de scrisori în 1754 – sensurile termenului s-au așezat așa cum le găsim în prezent. Anume, serendipitatea ar însemna „arta de a face o «descoperire neașteptată»" (Andel, 1994: 633, 643).

În acest articol încerc să delimitez experiența difuză a terenului pe tema etnicității, experiență pe care am căpătat-o de pe la începutul anilor 2000 lucrând în mai multe proiecte între românofonii de pe malul bulgăresc al Dunării. Deşi serendipitatea merge oarecum împotriva generalizărilor teoretice, fiind totuși un concept, fatalmente limitează și delimitează experiența din teren. De aceea, în articolul de față, secțiunea care urmează scurtei prezentări teoretice – secțiune în care vorbesc despre felul în care am descoperit în teren o etnicitate difuză, cotidiană, dificil de încadrat în perspectivele teoretice clasice – este mai degrabă redată din unghiul de privire al conceptului însuși de serendipitate. Jurnalele de teren din timpul proiectelor ca și amintirile răscolite de gândul la acele perioade sunt mult mai bogate și ramificate. Totuși cel puțin în intenție, ceea ce evoc în articol cred că pune în lumină un concept, cel de *serendipitate*,

[*] Institutul de Studii Sud-Est Europene, București.

[**] Textul prezent a rezultat în urma participării mele la colocviul „Convorbiri Antropologice *Francisc Rainer*", ediția a IV-a, având tema „Faptul etnografic neprevăzut: despre serendipitate în cercetarea antropologică", 31 mai 2019, Ploiești, Muzeul Județean de Științele Naturii Prahova.

mai degrabă exotic pentru cercetătorii din aria sud-est europeană, dar nu mai puțin adecvat și intim cu aceasta.

Serendipitate și antropologie socială

Conceptul de serendipitate s-a generalizat în a doua jumătate a secolului XX, fiind în prezent comun în filosofia diferitelor științe, de la cele ale naturii până la cele sociale și ale spiritului. Descoperirea penicilinei de către Alexander Fleming, ori a structurii ADN-ului se datorează unor observații colaterale, dar sagace, în cursul protocoalelor experimentale, pe baza cărora s-au emis ipoteze *ad-hoc* testate ulterior cu succes (Rond, 2014: 346–348). Serendipitatea este însă un „fapt social" în aceeași măsură după cum face parte și din structurile logice ale gândirii. Din latura logicii clasice, ea reprezintă o formă a raționamentului abductiv, raționament apropiat mai degrabă de inducție decât de deducție și în care intuiția joacă un rol important (Andel, 1994: 636; Zilberg, 2016: 84; Rond, 2014: 353). Faptul social nu este nici acesta străin de abducție. Robert K. Merton – autor împreună cu Elinor Barber a unei cărți cruciale dedicate conceptului de serendipitate, carte scrisă în 1958, dar rămasă „for a while" în manuscris până la publicarea în italiană în 2002 și apoi în engleză în 2004 (Merton, 2004a: ix) – fără să menționeze termenul, face din raționamentul abductiv una din căile de analiză a semanticii sociologice și a sociologiei științei (Andel, 1994: 635; Fabietti, 2012: 18). Serendipitatea se plasează astfel la încrucișarea raționamentului logic cu complexitatea vieții cotidiene. Pentru cercetătorul social ea oferă șansa descoperirii unei ipoteze care să fie rădăcină a unei problematici structurale într-un domeniu, ipoteză însă care până atunci fusese ignorată de cercetătorii ghidați exclusiv de teoriile consacrate (Zilberg, 2016: 82–84).

R. Merton află în conceptul de serendipitate explicația faptului că multe dintre descoperirile din istoria sociologiei au drept cauză „consecințele neintenționate" ale acțiunilor sociale bazate pe proiecte controlate social (Merton, 2004b: 234–235). De aceea, îndeamnă la analiza în cadrul proiectelor de cercetare a faptelor colaterale, care par nesemnificative prin prisma cadrului conceptual inițial. În acest punct, serendipitatea, în perspectiva lui Merton, se apropie cel mai mult de faptul etnografic, aparent pitoresc, dar de nebăgat în seamă. Or, pentru antropologia socială exact acest lucru aduce serendipitatea în curtea ei. O asemenea descoperire etnografică înseamnă „identificarea a ceva care permite persoanei care o realizează să-și schimbe perspectiva de cercetare asupra unei teme sau problematici date, în mod natural dându-i posibilitatea de a merge mai departe în cunoașterea obiectului cercetării" (Fabietti, 2012: 17).

Plasarea serendipității și a corelativelor ei, precum (auto)reflexivitatea și

deschiderea/*openness* (Rivoal and Salazar, 2013: 179), duce la o cotitură metodologică și teoretică în antropologia socială / etnologie și în etnografie. Antropologul devine un „neo-nomad" (*ibidem*: 185), artist al unei „antropologii nomade" / *nomadic anthropology*, în sensul excelentului volum editat în 2012 de către Haim Hazan și Esther Hertzog (Hazan and Hertzog, 2012). Fără a minimaliza efectele subversive și manipulative ale acestui *nomadic turn* în raport cu metodologiile și teoriile clasice ale antropologiei sociale, autori precum James Faubion evocă alternativa unei metodologii de teren care să părăsească idealismul terenului clasic care presupune acomodarea de lungă durată, în favoarea problematizării tematicii de cercetare în termenii cotidieni ai culturii native și pe baza unei serendipități „autentice" (Faubion, 2009, *apud* Rivoal and Salazar, 2013: 186). Reflexivitatea și o „antropologie critică" / *critical anthropology* corelate cu această serendipitate „autentică" constituie liniile de forță ale unei metodologii etnografice plurilocale / *multisited ethnography*, alternativă la metodologia de teren clasică de sorginte malinowskiană (Marcus, 1999; Marcus, 2002). George E. Marcus, antropolog care a canalizat încă din anii 1980 ideile în această direcție (cu cartea *Writing Culture*, editată în 1986 împreună cu etnograful James Clifford), pleacă de la faptul că în prezent conceptul de cultură chiar și în societățile tradiționale nu mai este cel bazat exclusiv pe oralitate și autarhie, ci unul influențat de conectivitate, mobilitate socială, scriere, sau cu un termen recent, globalizare. În teren etnograful/antropologul se confruntă cu un asemenea tip de cultură a cărei colectare trebuie să fie mult mai critică, (auto)reflexivă, și care să includă și o analiză a datelor prin prisma pragmaticii lingvistice, aici G. Marcus înrudindu-se cu R. Merton în analiza serendipității. Corelativ, terenul la modul cel mai concret poate fi multiplicat în funcție de complexitatea și gradul de interconectare a culturii cercetate. Nici chiar metodologia clasică de teren nu este legată de un singur loc, observă G. Marcus (2002: 192), Malinowski însuși schimbându-și localitățile în arealul populației native (Marcus and Okely, 2007).

Toate aceste notații teoretice succinte sunt menite a pune în lumină experiențele redate în continuare. Mulți cercetători de teren, inclusiv în România, și indiferent că se autodefinesc ca etnografi, etnologi, antropologi, au trăit acest tip de experiență, dar au lăsat-o să treacă pe lângă și prin ei adeseori fără nici o urmă. Cred că merită, de aceea, de atras atenția asupra acestei laturi a cercetării de teren, invizibilă în produsele finale, comunicări, articole, capitole sau cărți întregi, dar a cărei prezență discretă întreține încontinuu intimitatea cercetătorului.

Etnicitatea în teren

Apartenența etnică reprezintă în mai toate țările din sud-estul Europei o barieră de netrecut după instalarea, de pe la mijlocul secolului al XIX-lea, a statului național modern. În acea perioadă, echivalarea statului cu națiunea etnică a reprezentat o soluție practică la problemele provocate de importul modelului de stat național într-o regiune cu tot felul de etnii și confesiuni localizate în societăți rurale izolate și auto-suficiente. Însă, ceea ce la începutul modernizării sociale, politice și economice era oarecum firesc în noile state sud-est europene, după un secol și jumătate devine strident și, mai grav, provoacă drame colective greu de imaginat. Ultima dintre acestea, războiul din fosta Iugoslavie, are în spate, cel puțin în ce privește ideile și implicările politice, modelul statului național etnic de care vorbeam mai sus. Mai mult, în ciuda unei relative modernizări sociale și economice – care a dus la transformarea Europei de sud-est într-o societate relativ urbanizată și integrată, cu economii naționale consistente, sau în orice caz care nu se mai bazează pe economia de subzistență rurală – naționalismul etnic persistă, unii autori vorbind chiar de un naționalism indefinit și difuz, „cotidian" sau „banal".

Am ales această lungă introducere a secțiunii pentru a crea un contrast cu ceea ce voi spune în continuare despre experiența mea de teren privind etnicitatea. Pe la începutul anilor 2000, când am făcut câteva excursii etnografice de o parte și de alta a Dunării, știam din bibliografia atâta câtă este despre existența bulgarofonilor din sudul României, respectiv a românofonilor din nordul Bulgariei. Deși lucrasem mai înainte la proiecte de teren în sate mixte româno-maghiare din Transilvania, nu mă gândisem că etnicitatea unei populații poate fi proteică, uneori difuză, disimulată, alteori evidentă, chiar agresivă. E adevărat că nici modelul dominant multicultural româno-maghiar, forjat abia în ultimele două, trei decenii, și de aceea mai degrabă nedezvoltat și restrictiv, nu încurajează o privire la firul ierbii în ce privește apartenența etnică. Totuși, în experiența începută cu excursiile de-a lungul Dunării era ceva mai mult, ceea ce am simțit chiar de la început.

Într-o zi cenușie din toamna anului 2003, mă întorceam cu trenul de la Sofia către București. Institutul unde lucram și lucrez și acum avea mai multe contracte între academiile naționale pentru scurte stagii de cercetare. Mă înrolasem în proiectul cu Academia Bulgară de Științe din 2001, așa că în 2003, în ciuda bulgarei precare pe care o știam, eram familiar cu locurile și oamenii. În chiar primul an, 2001, am încercat un fel de pariu etnografic, anume să plec de unul singur, cu trenul și autobuzul, de la Sofia către Vrăf, un sat de valahi din regiunea Vidinului, unde am stat câteva zile. Am fost primit excelent de gazda din sat, pe care mi-o recomandase preotul bisericii românești de pe lângă Pirotska *ulitsa,* din centrul Sofiei. Au fost

situații stânjenitoare, precum suspiciunea cu care am fost primit mai tot timpul la barul din centrul satului. Impresia rămasă a fost totuși puternică. Am fost încântat în primul rând de graiul românesc vorbit în sat, grai în care se amestecau cuvinte bulgărești, relativ puține, dar și regionalisme și arhaisme ale limbii române. Nu am avut nici o problemă să vorbim în română, dar faptul că știam și cuvinte bulgărești, a sporit încrederea și deschiderea oamenilor. Am reținut acest din urmă dublu atașament lingvistic, cu care, de altfel, m-am întâlnit în toate cercetările ulterioare, și de care m-am și folosit pentru a câștiga încrederea localnicilor. M-am întors din Vrăf la Sofia, și apoi la București cu gândul revenirii în cadrul unui proiect de teren.

Întâmplarea din acea zi de toamnă a anului 2003 a așezat impresiile fulgurante anterioare, dar și îndoielile apărute laolaltă cu acestea, privind apartenența și identificarea etnică din această arie dunăreană. Mă întorceam după două săptămâni de relativă izolare petrecută în stagiul de cercetare din Sofia, fără să fi vorbit românește, și cu un program strict împărțit între lucrul în camera de hotel unde eram cazat și studiul într-una din sălile de lectură ale cenușiei Biblioteci Naționale Sveti Kiril i Metodii a Bulgariei. Vagoanele garniturii de tren, identice cu cele din România, erau relativ libere așa că mi-am găsit repede un compartiment gol în care m-am instalat. Aveam de verificat manuscrisul tezei de doctorat, îndelung pritocită de-a-lungul a mai mulți ani, dar după plecarea din Sofia m-am pierdut cu privirea în splendidele peisaje ale munților ce separă capitala de nordul țării. Odată însă trecut trenul de Mezdra, ultima localitate din ansamblul montan, m-am cufundat în recitirea manuscrisului. Liniștea lucrului nu a durat însă mai mult de o oră. La stația unui nod de cale ferată care leagă estul de nordul țării, compartimentul a fost invadat de un grup de câțiva oameni, femei și bărbați, care după salutul în bulgară, fără nici un fel de reținere au început să povestească în românește peripețiile călătoriei care se apropia de sfârșit. Surpriza din partea mea a fost deplină, dar am continuat să stau cu ochii ațintiți pe foile manuscrisului, savurând limba română pe care deși fiecare dintre cei din grup o cunoștea în grade diferite, nu au încetat să o folosească pentru bunul mers al povestirii. Abia după mai mult de o oră de ascultare și când trenul se apropia de Pleven, unde ei trebuiau să coboare pentru a lua autobuzul către localitatea de baștină, am îndrăznit să intru în conversație. Surpriza de data aceasta a fost totală de partea lor. La fel și bucuria exprimată spontan și intens că întâlnesc pe cineva „din țară", cum mi-au spus. În timpul scurt cât rămăsese până la Pleven am schimbat câteva fraze, ei fiind foarte încântați că cercetători din România vin pentru studiu în Bulgaria, probă a faptului că nu mai avuseseră contacte de genul acesta până atunci. Deși majoritatea lor călătoriseră în anii comunismului în România, termenul însuși de „România" le suna străin, fiind înlocuit în vorbire cu mai intima expresie „din țară". De asemenea, la fel ca oamenii din Vrăf, au fost și ei încântați că știu cât de cât limba bulgară. Am aflat că sunt din

Belene, un mic oraș de pe malul Dunării, și că se întorceau de la un festival de muzică populară bulgărească în care echipa lor prezentase dansuri și cântece valahe/„vlashki", considerate parte a tradițiilor naționale bulgare. Am făcut schimb de adrese, urmând să ne vedem cu cea mai prielnică ocazie.

Spuneam la începutul secțiunii că ideea și conceptul de etnicitate în Europa de sud-est livrat în lucrări mai mult sau mai puțin academice nu se potrivește mai deloc cu situația din teren, fie că vorbim de ce se întâmplă azi, fie că reconstituim din surse diverse trecutul de la firul ierbii. Fără ca pe atunci să-mi fi bătut prea mult capul cu domeniul care înconjoară acest concept – lucram pe tema „studiilor post-socialiste" – am fost totuși frapat de disonanța acestuia față de situații extrem de concrete precum întâlnirea cu acești valahi. Chiar dacă a trecut mult timp de atunci și nici notele mele de teren legate de acea întâmplare nu sunt prea darnice, îmi amintesc că m-a surprins mai întâi ușurința cu care izbucnind în acel compartiment de tren și-au „exprimat" etnicitatea vorbind românește. Nu a contat că le răspunsesem în bulgară la salut, sau că eram un pasager oarecum atipic, cu câteva cărți pe masa din compartiment, din care una în bulgară, cu un manuscris într-o limbă străină (nu au recunoscut limba română scrisă, cum mi-au spus ulterior). Față de ei eram totuși „străinul" în raport cu care, ținând cont de teoriile curente, etnicitatea se construiește, nefiind în orice caz atât de spontană și „benignă". Frapante au fost apoi și libertatea și lipsa de teamă de a vorbi în limba română, pe care le-am simțit din partea lor din chiar prima clipă și până în momentul despărțirii la Pleven. Nu au avut nici cea mai mică reținere în a povesti întâmplări din timpul călătoriei și nu și-au schimbat tonusul nici după ce au aflat că sunt din România și am conversat câtva timp. În sfârșit, un detaliu de care mi-am amintit ulterior, aparent nesemnificativ pentru acea primă întâlnire, este că veneau de la un festival folcloric, un eveniment aparent similar cu ce se întâmplă și în România. În Bulgaria însă, acest gen de evenimente este mult mai „autentic", în sensul că deși beneficiază de finanțări extrem de modeste, participanții își plătesc ei înșiși spezele, și deși mediatizarea lipsește, audiența locală este extrem de consistentă. Fără să mă îndrept asupra acestei teme de cercetare, ulterior, din frânturile venite întâmplător în minte am realizat că în acest gen de identitate colectivă generalizată în Bulgaria se ancorează identitatea etnică a românofonilor bulgari. Pentru a-și menține identitatea, ei povestesc în românește despre o „Bulgarie" locală și foarte concretă. În sfârșit, este lesne de înțeles că după această întâlnire cu totul întâmplătoare – și în sensul titlului acestui articol, care ilustrează rolul serendipității în munca cercetătorului de teren – ideea de a realiza un proiect de teren, etnologic sau de antropologie socială, în această regiune a devenit și mai palpabilă.

Ocazia realizării acestui proiect s-a ivit mai repede decât mă așteptam, și aceasta fiind un

aspect al serendipității de care vorbeam mai sus. În paranteză fie spus, acest din urmă aspect, șansa finanțării unui proiect „de suflet", să-i spun așa, șansă care să apară într-un moment de îndoială și multiple întrebări privind o temă – în cazul meu, etnicitatea – este mai greu de închipuit pentru cercetătorii afiliați mediului academic occidental, unde sursele de finanțare sunt diverse și relativ accesibile. În schimb, în România de după 1990, deși apariția și înflorirea unei mișcări de cercetare de teren, fie de tip antropologic, fie de tip etnologic, libere de controlul ideologic, a dus la nașterea unor așteptări pe măsură, lipsa de finanțare a făcut ca aceste așteptări să fie înșelate. Nu insist asupra condițiilor precare în care se realizau cercetările de teren de pe la sfârșitul anilor 1990 și începutul anilor 2000 (bugete la un proiect individual de jumătate de an care abia atingeau câteva sute de euro, cu diurne famelice de 50 000 lei, 5 lei în banii de acum, pentru o zi etc.). În fine, ideea este că grantul pe care l-am câștigat la sfârșitul anului 2003 în cadrul unui program al unui centru de studii avansate din Sofia, cu sume separate pentru salariu și cercetarea de teren, a venit ca o continuare „naturală" a excursiilor etnografice anterioare, și mai ales a ultimei dintre ele. Mai mult, deși tema grantului se înscria mai degrabă în evantaiul „studiilor post-socialiste", cadrul comparativ – era vorba de a compara o arie din sudul Teleormanului și una în oglindă peste Dunăre, din nordul Plevenului – îmi provoca și mai mult curiozitatea „etnografică".

Așa am ajuns în Belene, orășelul prietenilor mei din trenul Sofia-București, unde am petrecut trei luni în primăvara anului 2004. Alesesem pentru cercetarea în partea bulgară mica arie din jurul orașului în primul rând pentru că îi știam cât de cât pe acești prieteni și în speranța că având ajutorul lor lucrul va fi mai lesne. De aici, a venit „la pachet" și aria din România, astfel că tema era, din punct de vedere geografic, una transfrontalieră despre Dunăre, cu ținte care se plasau în programele actuale, dezvoltare locală, cooperare transfrontalieră etc., dar pe care am asortat-o cu unghiuri de fugă etnografice precum istoria locală, etnicitatea, identitatea „folclorică".

Speranța că prietenii mei *belenchiani* îmi vor face viața ușoară pe teren s-a prăbușit la început din chiar prima zi a venirii în oraș. Aveam numărul de telefon al liderului informal al micului grup din tren, și-l anunțasem că voi începe lucrul în teren, dar n-am reușit defel să dau de el în zilele premergătoare venirii. Ilie (Ilija Uchanov pe numele din *lichna karta* / cartea de identitate bulgărească) și-a dezvăluit încă din primul moment personalitatea specială: spontan, imaginativ și emoțional, dar și nestatornic, cu dispariții temporare care mi-au încurcat de câteva ori planul de lucru și mi-au pus răbdarea la încercare. Așa s-a făcut că prima zi a venirii în Belene a fost ca o aterizare în „țara nimănui". Belene în sine este un loc oarecum straniu, foarte departe de Sofia, la marginea unui arhipelag de optsprezece ostroave de pe Dunăre, arhipelag care anunță

marea despletire a fluviului din bălțile Ialomiței și Brăilei, cu finalul la vărsare în deltă. Pentru vecinii bulgari, rezonanța numelui are și o nuanță tragică. Pe cea mai mare din insulele arhipelagului, Persin, regimul comunist bulgar a înființat în 1948 unul dintre cele mai mari lagăre de deținuți politici din țară. Nu știam toate aceste date la începutul cercetării și mă miram că colegii bulgari din Sofia mă priveau cu un amestec de suspiciune, teamă și milă, când le spuneam că voi începe terenul acolo. De aceea, acum, retrospectiv, ziua sosirii în oraș mi se pare și mai stranie. Dar prima senzație că mă pierd într-o țară a nimănui a apărut chiar atunci, când am coborât din autobuzul Pleven–Belene, la capătul liniei într-un loc care nu era nici autogară, ci un simplu trotuar (aveam să aflu apoi că autogara fusese incendiată cu câțiva ani înainte pe fondul unor dispute violente între afaceriștii locali). Altă cursă înapoi nu mai era în acea zi, iar cu un rucsac de câteva zeci de kilograme era greu de întors cu autostopul, așa că a trebuit să folosesc bulgara precară pe care o știam ca să aflu unde este casa lui Ilie. M-a surprins că localnicii au fost foarte deschiși. După vreo oră de stat și întrebat în centrul orășelului am dat de *vlashkata mahala* / cartierul valahilor și am auzit vorbindu-se românește. Foarte repede l-am găsit și pe Ilie/Ilija, care era nu doar conducătorul grupului folcloric de valahi beleneni, ci și un lider informal al întregii comunități românofone din Belene. Mă aștepta, și-mi aranjase și o cazare convenabilă la „tante Ileana", o bătrână din ansamblul folcloric pe care îl conducea. Am stat la povești și un pahar de vin și una dintre cele mai lungi zile de teren din câte am făcut s-a încheiat în cele din urmă cu bine.

Mare lucru nu știam despre Belene, cum ziceam mai înainte. În română nu se găsește mai nimic, iar ceea ce găsisem în acei ani în bibliotecile din Sofia chiar și în bulgară erau mai degrabă lucruri convenționale. Am ajuns astfel să cunosc oamenii și locurile la prima vedere, "face to face"; în primul rând pe românofoni, cam o treime din populație dar, cu ajutorul de traducător al lui Ilie, și pe bulgari, inclusiv pe cei din satele vecine. Chiar dacă etnicitatea nu a fost ținta principală a proiectului meu, m-a surprins că aceasta nu a apărut niciodată ca un obstacol în adunarea datelor de teren, fie că acestea erau simple prezențe în tot felul de situații, fie că era vorba de interviuri mai lungi. Popularitatea lui Ilie/Ilija atât între românofoni, cât și între bulgari, a contat într-adevăr, iar faptul că m-a însoțit mare parte din teren mi-a deschis mult mai ușor multe uși. Însă, așteptările mele erau ca românofonii din acea arie, numeroși nu doar în Belene, ci și în alte localități de pe malul bulgăresc al Dunării, să stârnească o anumită reținere în rândul majoritarilor bulgari. Acest lucru nu s-a întâmplat și singurul obstacol a fost cel al limbii, depășit prin bunăvoința interlocutorilor mei chiar și atunci când Ilie nu reușea să mă însoțească. În fapt, limba vorbită, fie bulgară, fie română, reprezintă în acea arie mai mult decât un aspect al identității colective. Folosirea uneia dintre ele reprezintă și o alegere rațională în sensul

binecunoscutei teorii sociologice, alegere pe baza căreia se construiește o întreagă strategie de acțiune socială, fie a unui individ, fie a unui grup. Am realizat de pildă interviuri cu interlocutori locali românofoni care deși vorbeau foarte bine românește, au preferat bulgara, explicându-mi din capul locului că dețin funcții de putere în administrația statului bulgar (în cadrul colegiului școlar local sau în cadrul poliției, de ex.). Nu au fost deranjați că eu vorbeam în românește, străduindu-se chiar, ca să le înțeleg răspunsurile, să vorbească într-o bulgară clară, literară, cum de altfel vorbeau bulgara în mod comun (diferit de etnicii bulgari, a căror limbă contaminată de graiul local abia o înțelegeam, cu atât mai puțin să și comunic cu ei, aici ajutorul lui Ilie fiind indispensabil).

Cu toate acestea, etnicitatea românofonilor aparent fără bariere și obstacole în a fi construită era una difuză, discretă, ceea ce m-a mirat încă de la început. Nu am insistat prea mult în această direcție, tema cercetării fiind diferită, cum spuneam, dar am încercat să o mențin în cea mai apropiată vedere și să încerc să-i găsesc explicații. Una și cea mai la îndemână este aceea că aria din jurului orășelului Belene este o periferie, și geografică, și simbolică, a societății bulgare. Dunărea în sine nu a reprezentat în istoria modernă a Bulgariei un reper puternic, ori cel puțin nu la fel de important pentru dezvoltarea națională, cum a fost pentru România vecină. Apoi, Belene nu era chiar pe malul principal al marelui fluviu, ci în fața arhipelagului din jurului ostrovului Persin. Izolarea relativă a localității a făcut de aceea ca aici să-și găsească sălaș nu doar valahi care au trecut neîntrerupt Dunărea, ci și bulgari catolici, majoritari în Belene, dar și cu rude printre bejenarii catolici bulgari din și dimprejurul Bucureștiului. Este deci vorba, cel puțin în acest caz, de o identitate colectivă rezultată din migrația continuă de o parte și de alta a Dunării atestată istoric de prin secolul al XIX-lea, dar care foarte probabil preexista, atenuată dramatic de instalarea modelului de stat național în cele două țări la finele secolului al XIX-lea.

Așa cum spuneam, am descoperit acest lucru treptat și pe măsură ce lucrul în teren și studiul surselor de istorie locală au înaintat. Nici acum însă nu încetez să mă mir de întâmplarea fericită care a făcut să mă întâlnesc cu acei valahi exuberanți în trenul Sofia-București. M-am împrietenit mai apoi cu ei și le-am descoperit o etnicitate și atașament față de „țară" mai intens și afectiv decât în multe locuri din lăuntrul României înseși. Desigur că este vorba de nostalgia față de un tărâm originar, exprimat atât la modul concret, prin evocarea rudelor pe care le aveau dincolo de Dunăre și pe care le vedeau ocazional, cât și la modul general, România fiind prin comparație cu *krasiva Bălgarija* o țară mai mare, cu un stat mai puternic. Nu era și nici astăzi nu cred să fie vorba de familiarizarea cu problemele curente ale guvernării și politicii din România, ci mai degrabă de identificarea afectivă cu un spațiu imaginar construit de ei înșiși, și să spunem oarecum pentru „folosul" lor. Am găsit astfel pas cu pas o identitate etnică cu un conținut

puternic emoțional, afectiv, dar și limitată geografic strict la sudul dunărean al României, concret la așa-zisa muzică populară din zona Dolj-Teleorman, la straiele tradiționale din această arie, ori la anumite sărbători (denumite însă cu cuvinte bulgărești, de ex. „Todorovdeni", la începutul lui martie). Anecdotic, îmi amintesc că laolaltă cu emisiunile posturilor TV bulgărești de muzică folclorică, foarte populare erau emisiunile „Tezaur folcloric" și „Surprize, surprize" ale postului românesc național TVR (Televiziunea Română), inclus în pachetul de programe al firmelor de cablu locale. Am petrecut câteva sfârșituri de săptămână cu „valahii mei" să vedem și să comentăm aceste emisiuni, lucru pe care l-am trecut cu greu și numai pentru a fi împreună cu ei.

Mi-am dat seama chiar în timpul cercetării de teren din Belene că identitatea afectiv folclorică evocată mai sus (termenul de „folclor" nu are aici nici un fel de conotație peiorativă, conotație pe bună dreptate frecventă în România ca urmare a demonetizării lumii rurale, rustice, lume în care însă în Bulgaria românofonii își exprimă etnicitatea) are o legătură extrem de slabă, poate inexistentă, cu teoriile multiculturalismului și minorităților naționale. De aici decurge și neputința instituțiilor și politicilor care să transforme această etnicitate difuză într-una manifestă, ori chiar într-un proiect de elaborare a unei identități minoritar naționale. Nici în câmpul teoriilor însă nu găsești mare lucru când dai în teren de etnicități difuze, așa că neputința instituțiilor își găsește o oarecare justificare.

Regăsesc aceste frânturi de idei în jurnalul de teren de atunci și în parte mi le aduc aminte și nemijlocit. Ele sunt în primul rând legate de mirarea iscată de linearitatea hărților teoretice care lasă într-o „țară" lucruri, oameni și istorii a căror rădăcini se află dincolo de „graniță". Aici teoriile antropologice și etnologice, ca și în sens larg orice generalizare teoretică, sunt în mod fatal abstractizante, purtând ca o povară un anumit grad de inadecvare. Astfel am realizat că orice *scholar* care se apropie de teme de acest gen trebuie să poarte un fel de centură de siguranță care să-l/s-o ferească de pericolul teoretizărilor nesăbuite. Și alte frânturi de acest gen îmi vin în minte. Le pot încadra cu termeni „scorțoși" în „etica profesională" a cercetătorului de teren. Felul în care însă m-au ghidat, oarecum implicit și familiar, merită o altă denumire, poate mai apropiată de metafore. În fapt, acest mod interior, „intim", de a face teren provine nu neapărat dintr-o cerință de etică profesională, de nenegat desigur, ci din calea pe care te-ai apropiat de tema respectivă, anume prin intermediul unei întâlniri surprinzătoare în sensul serendipității pomenite mai sus. Din această înrădăcinare fericită s-au ivit și mi-au stăruit în minte ori de câte ori abordam tema etnicității unele întrebări de natură personală, precum cele legate de propria mea etnicitate sau altele privind un minim respect cultural pentru interlocutorii din teren, ca și cunoașterea fie și de bază a limbii/limbilor vorbite curent, a istoriei locale și a vieții lor zilnice.

Următoarele cercetări de teren, în 2007 printre rudarii din zona Varna, și între 2013–2016

în Vidin și din nou Belene, mi-au accentuat ideile forte și perspectiva căpătată la început asupra etnicității românofonilor din Bulgaria. Din nou, ruleta programelor de finanțare a cercetării m-a împiedicat să mă opresc mai îndelung asupra acestei teme. Doar terenul din 2007 a avut ca subiect central etnicitatea și s-a desfășurat în doar câteva luni din vara și toamna acelui an. Chiar și așa însă, surpriza și „the unintended consequences" pomenite de Robert Merton ca aspecte definitorii ale serendipității, și-au jucat din plin rolul în timpul cercetării. Subiectul etnicității rudarilor este de altfel fascinant, ei fiind nevoiți, și în România, și în Bulgaria, și în restul Europei de sud-est, să facă față unor multiple excluderi dublate de încercări de integrare formală în categorii etnice străine. Astfel că, terenul în cadrul colectivităților lor reprezintă un adevărat spectacol de elaborare a unor strategii de afirmare a etnicității, cu provocări care pentru mine au venit în continuarea întrebărilor suspendate după terenul din Belene din 2004. Însăși motivația alegerii locului cercetării rudarilor a fost una total neprevăzută. După ce inițial aveam de gând – eu și colegul și bunul meu prieten cu care am făcut o parte a terenului – să mergem în două arii, Vidin și Nikopol-Belene-Svishtov, cu o populație românofonă densă, dar care la ultimul recensământ de atunci (2001) nu se declaraseră nici măcar valahi/*vlashki*, am găsit în datele pe regiuni, și doar în varianta bulgară a recensământului, aproape patru mii de români declarați în zona Varnei. Surpriza a fost totală și așa am schimbat direcția călătoriei și purces în căutarea acestor români, care s-au dovedit a fi rudari. Firul povestirii urmează și aici cursul din Belene, 2004. Din nou cel mai bun prieten și sprijin în teren a fost un lider al comunității, Mitko/*Dimităr Marinov*, președinte al unei Asociații a Rudarilor Valahi din Bulgaria, dar căruia i se datora în mare măsură, așa cum aveam să descoperim în cursul terenului, apariția în recensământ a acestui grup de patru mii de români.

*

Ceea ce se numește „serendipitate", pentru mine ca cercetător de teren a însemnat un lucru relativ simplu, anume descoperirea unei etnicități dificil de teoretizat în cazul valahilor din nordul Bulgariei. Dincolo de această piedică și fără legătură cu ea s-au ivit și întrebări privind identitățile colective din Europa de sud-est, în particular propria mea identitate de român. Însăși parcursul meu biografic și profesional, plecat pe la douăzeci de ani dintr-un oraș dunărean, odinioară cosmopolit, în București la o facultate tehnică, și ajuns după zece ani să fac teren în sate din Maramureș unde abia înțelegeam graiul local, mi se pare ciudat. Mă întreb astfel dacă etnicitatea este neapărat fundamentul identităților colective din Europa de sud-est? Sau, mai departe, dacă există populații a căror identitate chiar să excludă etnicitatea? Fără să încerc să găsesc un răspuns

imediat la acest fel de întrebări, mi-am dat seama că a lucra în teren, indiferent de temă, etnicitate sau orice altceva, presupune în intimitatea cercetătorului o *minima moralia*, o morală de „supraviețuire", în care respectul față de cultura vieții de fiecare zi a celor între care faci cercetarea să fie dublat de autoreflexivitatea și sagacitatea presupuse de ideea de serendipitate.

BIBLIOGRAFIE

Andel, Pek van, 1994, "Anatomy of the Unsought Finding. Serendipity: Origin, History, Domains, Traditions, Appearances, Patterns and Programmability", în *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 45, nr. 2, pp. 631–648.

Fabietti, Ugo, 2012, "Errancy in Ethnography and Theory: On the Meaning and Role of 'Discovery' în Anthropological Research", în Haim Hazan and Esther Hertzog (eds.), *Serendipity in Anthropological Research: The Nomadic Turn*, Farnham, Surrey: Ashgate Publishers, pp. 15–30.

Faubion, James D., 2009, "The ethics of fieldwork as an ethics of connectivity, or the good anthropologist (isn't what she used to be)", în James D. Faubion and George E. Marcus (eds.), *Fieldwork is not what it used to be: Learning anthropology's method in a time of transition*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 145–164.

Hazan, Haim and Esther Hertzog (eds.), 2012, *Serendipity in Anthropological Research: The Nomadic Turn*, Farnham, Surrey: Ashgate Publishers.

Marcus, George E., 1999, *Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agenda*, Santa Fe: School of American Research Press.

Marcus, George E., 2002, "Beyond Malinowski and after Writing Culture: On the Future of Cultural Anthropology and the Predicament of Ethnography", în *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 13, nr. 2, pp. 191–199.

Marcus, George E. and Judith Okely, 2007, "How short can fieldwork be?", în *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, vol. 15, nr. 3, pp. 353–367.

Merton, Robert K., 2004a, "Preface", în Robert K. Merton and Elinor Barber, *The Travels and Adventures of Serendipity*, Princeton: Princeton University Press, pp. ix–x.

Merton, Robert K., 2004b, "Afterword: Autobiographical Reflections on The Travels and Adventures of Serendipity", în Robert K. Merton and Elinor Barber, *The Travels and Adventures of Serendipity*, Princeton: Princeton University Press, pp. 230–298.

Rivoal, Isabelle and Noel B. Salazar, 2013, "Contemporary ethnographic practice and the value of serendipity", în Rivoal, Isabelle and Noel B. Salazar (eds.), 'Young Scholar's Forum:

Contemporary ethnographic practice and the value of serendipity', număr special al *Social Anthropology/ Anthropologie Sociale*, vol. 21, nr. 2, pp. 178–195.
Rond, Mark de, 2014, "The structure of serendipity", în *Culture and Organization*, vol. 20, nr. 5, pp. 342–358.
Shulman, James L. 2004, "Introduction", în Robert K. Merton and Elinor Barber, *The Travels and Adventures of Serendipity*, Princeton: Princeton University Press, pp. xiii–xxv.
Zilberg, Jonathan L., 2016, "On Embedded Action Anthropology and How One Thing Leads to Another by Chance", în Sheena Nahm and Cortney Hughes Rinker (eds.), *Applied Anthropology. Unexpected Spaces, Topics, and Methods*, London and New York: Routledge, pp. 79–92.

Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology, nr. 6 (2020)

Stelu Şerban[*]
steluserban@yahoo.com

Serendipity and ethnicity between the Romanian speakers from the Bulgarian bank of the Danube[**]

Serendipity is a word that has entered the Romanian dictionary in its usual English sense, language from which it was imported. We are thus exempt from the transfer of meaning in Romanian of some terms from the international conceptual thesaurus of social sciences (e.g. *landscape*, *agency*, *political scientist*), difficult operations for any researcher who wishes to write in Romanian. Furthermore, the word was also inspired by Italian in English (Shulman, 2004: xix), but right from the beginning, as soon as Horace Walpole acclimatised it in a series of letters in 1754, the meanings of the term settled as we find them today. Namely serendipity would mean "the art of making an «unexpected discovery»" (Andel, 1994: 633, 643).

In this article I am trying to delineate the diffused experience of fieldwork on the topic of ethnicity, experience that I have gained since the beginning of the 2000s, working on several projects among the Romanian speakers on the Bulgarian bank of the Danube. Through this experience I bring to light a concept, that of serendipity, rather exotic for the south-east European area, but no less appropriate and familiar with it.

Serendipity and social anthropology

The concept of serendipity became widespread in the second half of the 20th century, being now common in the philosophy of different sciences, from the natural to the social and human sciences (Rond: 2014, 346–348). Serendipity is thus a "social fact" to the same extent as it is also part of the logical structures of thought. From the side of classical logic, it represents a form of abduction reasoning, reasoning in which intuition plays an important role (Andel, 1994:

[*] Institute for South-East European Studies of the Romanian Academy, Bucharest.

[**] This text is a short version of the equivalent text in Romanian language from page 87. Translation from Romanian by Alexandra Badea (Ploieşti).

636; Zilberg, 2016: 84; Rond, 2014: 353). The social fact is not alien towards abduction either. Robert K. Merton, who authored together with Elinor Barber a crucial book dedicated to the concept of serendipity, a book written in 1958, but which remained for a while under the form of a manuscript until it was published in Italian in 2002 and then in English in 2004 (Merton, 2004a: ix), without mentioning the term, transforms the abduction reasoning in one of the ways of analysing sociological semantics and sociology of science (Andel, 1994: 635; Fabietti, 2012: 18). Serendipity is thus placed at the intersection of logical reasoning with the complexity of daily life.

Merton finds in the concept of serendipity the explanation that many of the discoveries in the history of sociology have as cause the "unintended consequences" of social actions based on socially controlled projects (Merton, 2004b: 234–235). At this point, serendipity in Merton's perspective approaches the most the ethnographic fact, which is apparently picturesque, but unnoticed. However, for social anthropology precisely this aspect brings serendipity in its yard, such an ethnographic discovery providing the researcher with unique analysis tracks (Fabietti, 2012: 17).

Placing serendipity, and its correlatives such as (self) reflection and openness (Rivoal and Salazar, 2013: 179), leads to a methodological and theoretical turn in social anthropology / ethnology and ethnography. The anthropologist becomes a "neo-nomad" (*ibidem*: 185), an artist of a "nomadic anthropology" (Hazan and Hertzog, 2012). Reflection and a "critical anthropology" correlated with a certain kind of "authentic" serendipity (Faubion 2009, *apud* Rivoal and Salazar, 2013: 186), create the strong lines of a multisited ethnography methodology, alternative to the classical fieldwork methodology of a Malinowskian nature (Marcus, 1999; 2002). George E. Marcus argues that, today, in the field, the ethnographer/anthropologist faces a type of oral culture, but with a certain degree of literacy and, in addition, connected to the global society, whose gathering must be much more critical, (self)reflective. Correlatively, the field becomes multisited in the most concrete way, being multiplied according to the complexity and the degree of interconnection of the researched culture.

All these brief theoretical notations are meant to bring to light the experiences that are to be revealed in the following. Many field researchers, including in Romania and regardless of whether they define themselves as ethnographers, ethnologists, anthropologists, have lived this type of experience, but have let it come past and go through them often without any trace. I therefore think it is worth drawing attention to this aspect of field research, invisible in the final products, communications, articles, chapters or entire books, but whose discrete presence constantly maintains the intimacy of the researcher.

Ethnicity in the field

Ethnicity represents, in most of the countries of south-eastern Europe, an impassable barrier after the installation of the modern national state in the mid-19th century. Even today, though, despite a relative social and economic modernisation, which has led to the transformation of south-eastern Europe into a relatively urbanised society, with national economies no longer based on the rural subsistence economy, ethnic nationalism persists.

I chose this introduction of the section to create a contrast with what I will continue to say about my field experience regarding ethnicity. Around the beginning of the 2000s when I made several ethnographic trips on both sides of the Danube, I knew the bibliography, as far as it is, about the Bulgarian speakers in the south of Romania, respectively the Romanian speakers in the north of Bulgaria. In addition, although I had previously worked on field projects in mixed Romanian-Hungarian villages in Transylvania, the dominant Romanian-Hungarian multicultural model did not encourage a look in detail in terms of ethnicity.

On a grey day in the autumn of 2003, I was returning by train from Sofia to Bucharest. The institute where I worked then and I still work, had several contracts between the national academies for short research periods. I enrolled in the project with the Bulgarian Academy of Sciences in 2001, so in 2003, despite the precarious Bulgarian language I spoke, I was familiar with places and people. In the very first year, 2001, I tried a kind of ethnographic bet, namely to leave by myself, by train and bus, from Sofia to Vrăf, a Wallachian village in the Vidin region, where I stayed for a few days. We had no problem speaking Romanian, but the fact that I also knew some Bulgarian words, increased people's confidence and openness.

The event from that autumn day of 2003 set in order the previous flashing impressions, but also the doubts that appeared along with them, regarding the belonging and the ethnic identification of this Danube area. I was returning after two weeks of relative isolation spent in the research stage in Sofia, without speaking Romanian, and with a strict program divided between working in the hotel room where I was being accommodated and studying in one of the reading rooms of the grey Sveti Kiril i Metodii National Library of Bulgaria. The train wagons were relatively unoccupied so I quickly found an empty compartment in which I settled. But after crossing the mountain range at Stara Planina, at the station of a railway junction that connects the east to the north of the country, the compartment was invaded by a group of a few people, women and men, who, after the greeting in Bulgarian, without any restraint, started to tell in Romanian the events of a trip that was approaching the end. The surprise on my part was full, but only after more than an hour when they were already approaching the connection station, I started talking to

them. The total surprise this time was on their part. As well as the joy expressed spontaneously and intensely at the fact that they were dealing with someone "from the country", as they told me. Although most of them had travelled during the communist years in Romania, the term "Romania" sounded foreign to them, being replaced by a more intimate expression "from the country". Moreover, they were delighted to learn how much Bulgarian I could speak. I found that they are from Belene, a small town on the Danube, and they were returning from a Bulgarian folk music festival where their team performed Wallach/"Vlashki", dances and songs considered part of the Bulgarian national traditions. We exchanged addresses, following that we would meet with the most auspicious occasion.

Even though it has been a long time since then, and my field notes are not too generous about that event either, I remember that I was surprised firstly by the ease with which they "expressed" their ethnicity by speaking Romanian. They did not have the slightest restraint in telling stories from during the trip and did not change their tone even after knowing that I was from Romania, practically the "foreigner" against whom ethnic identities were built. Finally, a seemingly insignificant detail is that they were returning from a folklore festival which I later identified as an essential part of a common collective identity in Bulgaria and in which the ethnic identity of the Bulgarian Romanian speakers is anchored. In order to maintain their identity, they speak in *Romanian* about a local and intimate "Bulgaria".

The opportunity to do a field project came faster than I expected, namely a grant I won at the end of 2003 as part of a program of an advanced study center in Sofia. Although the theme of the grant was rather in the area of "post-socialist studies", the comparative framework – it dealt with the comparison between an area from the south of Teleorman and one mirroring it across the Danube, north of Pleven – provoked even more my "ethnographic" curiosity. In that manner I arrived in Belene, the town of my friends on the Sofia-Bucharest train, where I spent three months in the spring of 2004. The hope that my *Belenchian* friends would make my life on the field easy collapsed from the very beginning, even from the first day of my arrival in town. I had the phone number of the informal leader of the small group on the train, and I had informed him that I would start my fieldwork, but I was unable to reach him on the days before my arrival. Ilie (Ilija Uchanov according to his name on the *lichna karta* / Bulgarian identity card) revealed from the first moment his special personality, spontaneous, imaginative and emotional, but also unstable, with temporary disappearances that repeatedly confused my work plan, and put my patience to the test. That was why the first day of my arrival to Belene was like a landing in "no man's land". Belene itself is a somewhat strange place, very far from Sofia, on the edge of an archipelago of eighteen islets on the Danube. For the Bulgarian neighbours, the resonance of the

name also has a tragic tone. On the largest of the islands of the archipelago, Persina, the Bulgarian communist regime established in 1948 one of the largest camps of political prisoners in the country. Therefore, now, in retrospect, the day of arrival in the city seems even stranger to me. But the first sensation of loosing myself in nobody's country came just when I got off the Pleven–Belene bus, at the end of the line, in a place that was not a bus stop, but a simple sidewalk. Another returning bus was not coming on that day and with a heavy backpack it was difficult to return by hitchhiking, so I had to use the poor Bulgarian I knew to find out where Ilie's house was. I was surprised that the locals were very open. So after a while I heard Romanian being spoken and I also found Ilie.

I knew little about Belene, as I said before. Almost nothing can be found in Romanian, and what I had found in those years in the libraries of Sofia, even in Bulgarian, was rather conventional. Thus, I came to know people and places, at first sight, "face to face"; first of all Romanian speakers, about a third of the population, but with the help of a translator given by Ilie Bulgarians too, including those from neighbouring villages. My expectations were that the numerous Romanian speakers in that area would arouse some restraint among the Bulgarian majority. That did not happen and the only obstacle was the language, overcome by the goodwill of my interlocutors, even when Ilie could not accompany me.

However, the ethnicity of the Romanian speakers, apparently without barriers and obstacles in being built, was a diffuse, discreet one, which surprised me from the beginning. I tried to find explanations in the local history, Belene being also one of the few localities in Bulgaria with a majority of Catholic population. As I said, I discovered these aspects gradually and as the fieldwork and the study of local history sources progressed. Thus, I found, step by step, an ethnic identity with a strong emotional, affective content, but also geographically limited strictly to the Danubian south of Romania, concretely to the so-called traditional culture in the Dolj–Teleorman area. I realized thus, even during the field research in Belene, that the "folklore" affective identity evoked above has an extremely weak connection, perhaps non-existent with the theories of multiculturalism and national minorities.

I find these bits of ideas in the field journal from back then and, partly, I also remember them directly. Therefore, I realized that any scholar who approaches such topics must wear a kind of seat belt that will protect him/her from the danger of insane theorizing. In fact, this inner, "intimate" way of performing fieldwork comes not necessarily from a requirement of professional ethics, of course not denied, but from the way one approached the topic, namely through a surprising meeting in the sense of serendipity mentioned above. From this happy rooting, arose and raised in my mind whenever I approached the topic of ethnicity some questions

of a personal nature, such as those related to my own ethnicity, or others regarding a minimum cultural respect for the interlocutors in the field, as well as regarding the necessity to speak, even if basic, the current language(s), to know local history and daily life.

The following field researches, in 2007 among the Rudari from the Varna area, and between 2013–2016 in Vidin and again Belene, emphasized my strong ideas and the perspective gained initially on the ethnicity of the Romanian speakers in Bulgaria. The topic of the Rudari's ethnicity is also fascinating, they being forced, both in Romania and in Bulgaria, and the rest of south-east Europe, to face multiple exclusions duplicated by attempts to formally integrate them into foreign ethnic categories. Thus, the field within their communities is to assist to a real show of elaborating strategies to affirm the ethnicity, with challenges that, for me, came following the questions suspended after the fieldwork in Belene from 2004.

*

What is called serendipity for me as a field researcher meant a relatively simple thing, namely a *minima moralia*, a "survival" moral, in which respect for the culture of everyday life of those among one carries one's research is doubled by the self-reflection and sagacity assumed by the idea of serendipity.

REFERENCES

Andel, Pek van, 1994, "Anatomy of the Unsought Finding. Serendipity: Origin, History, Domains, Traditions, Appearances, Patterns and Programmability", in *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 45, nr. 2, pp. 631–648.

Fabietti, Ugo, 2012, "Errancy in Ethnography and Theory: On the Meaning and Role of 'Discovery' in Anthropological Research", in Haim Hazan and Esther Hertzog (eds.), *Serendipity in Anthropological Research: The Nomadic Turn*, Farnham, Surrey: Ashgate Publishers, pp. 15–30.

Faubion, James D., 2009, "The ethics of fieldwork as an ethics of connectivity, or the good anthropologist (isn't what she used to be)", in James D. Faubion and George E. Marcus (eds.), *Fieldwork is not what it used to be: Learning anthropology's method in a time of transition*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 145–164.

Hazan, Haim and Esther Hertzog (eds.), 2012, *Serendipity in Anthropological Research: The Nomadic Turn*, Farnham, Surrey: Ashgate Publishers.

Marcus, George E., 1999, *Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agenda*, Santa Fe: School of American Research Press.

Marcus, George E., 2002, "Beyond Malinowski and after Writing Culture: On the Future of Cultural Anthropology and the Predicament of Ethnography", in *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 13, nr. 2, pp. 191–199.

Merton, Robert K., 2004a, "Preface", in Robert K. Merton and Elinor Barber, *The Travels and Adventures of Serendipity*, Princeton: Princeton University Press, pp. ix–x.

Merton, Robert K., 2004b, "Afterword: Autobiographical Reflections on The Travels and Adventures of Serendipity", in Robert K. Merton and Elinor Barber, *The Travels and Adventures of Serendipity*, Princeton: Princeton University Press, pp. 230–298.

Rivoal, Isabelle and Noel B. Salazar, 2013, "Contemporary ethnographic practice and the value of serendipity", in Rivoal, Isabelle and Noel B. Salazar (eds.), 'Young Scholar's Forum: Contemporary ethnographic practice and the value of serendipity', special issue of *Social Anthropology / Anthropologie Sociale*, vol. 21, nr. 2, pp. 178–195.

Rond, Mark de, 2014, "The structure of serendipity", in *Culture and Organization*, vol. 20, nr. 5, pp. 342–358.

Shulman, James L., 2004, "Introduction", in Robert K. Merton and Elinor Barber, *The Travels and Adventures of Serendipity*, Princeton: Princeton University Press, pp. xiii–xxv.

Zilberg, Jonathan L., 2016, "On Embedded Action Anthropology and How One Thing Leads to Another by Chance", in Sheena Nahm and Cortney Hughes Rinker (eds.), *Applied Anthropology. Unexpected Spaces, Topics, and Methods*, London and New York: Routledge, pp. 79–92.

Anuarul societății prahovene de antropologie generală, nr. 6 (2020)

Marcel Mauss

Traducere: *Smaranda Jilăveanu*
smarandamadame@yahoo.com

Exprimarea obligatorie a sentimentelor (ritualuri orale funerare australiene)*

(în *Journal de psychologie*, 18, 1921)

[3] Comunicarea de față se alătură lucrării lui M. G. Dumas *Lacrimile*[1], și notei pe care eu i-am trimis-o pe această temă. Îi atrăgeam acolo atenția asupra extremei generalități a acestei folosiri obligatorii și morale a lacrimilor. Ele servesc în special ca mod de a saluta. Într-adevăr, o întrebuințare foarte răspândită la ceea ce în mod convențional numim populații primitive, mai ales în Australia, în Polinezia; a fost studiată în America de Nord și de Sud de către M. Friederici, care a propus denumirea de *Tränengruss* pentru salutul prin lacrimi[2].

Îmi propun să vă demonstrez prin studierea ritualului oral al cultelor funerare australiene că, pentru un grup considerabil de populații, suficient de omogene, și suficient de primitive, în sensul propriu al termenului, precizările pe care M. Dumas și eu le-am dat pentru lacrimi sunt valabile pentru multe alte exprimări ale sentimentelor. Nu numai plânsetele, ci și tot felul de exprimări orale ale sentimentelor sunt în mod esențial nu fenomene exclusiv psihologice, sau fiziologice, ci fenomene sociale, care stau eminamente sub semnul non-spontaneității și obligativității celei mai perfecte. Vom rămâne, dacă vreți, pe terenul ritualului oral funerar, care cuprinde țipete, discursuri, cântări. Dar am putea extinde cercetarea noastră asupra altor ritualuri, manuale îndeosebi, în aceleași culte funerare și la aceiași australieni. În sfârșit, câteva precizări vor fi de ajuns pentru a putea urmări tema într-un domeniu mai larg. De altfel, ea a fost studiată deja de regretații noștri Robert Hertz[3] și Émile Durkheim[4], preocupați de aceeași temă a riturilor

* Titlu original: «L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens)», ediție digitală realizată de Jean-Marie Tremblay (http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T3_expression_sentiments/expression_sentiments.pdf, *accesat la 17 nov. 2019*). Referent științific: Sebastian Ștefănucă.

[1] *Journal de psychologie*, 1920; cf. «Le rire», *Journal de psychologie*, 1921, p. 47 «Le langage du rire».

[2] *Der Tränengruss der Indianer*, Leipzig, 1907. Cf. Durkheim, *Année sociologique*, 11, p. 469.

[3] «Représentation collective de la mort», *Année sociologique*, X, p. 18 s.

funerare, pe care unul a încercat să le explice, de care celălalt s-a [4] servit pentru a arăta caracterul colectiv al ritualului expiatoriu. Durkheim chiar a arătat, spre deosebire de M. F.-B Jevons[5], că doliul nu este expresia spontană a emoțiilor individuale. Vom relua acest argument cu câteva detalii privind riturile orale.

Riturile orale funerare din Australia se compun:

1. din țipete și urlete, adesea melodice și ritmate;
2. bocete, adesea cântate;
3. adevărate ședințe de spiritism;
4. conversații cu mortul.

Pentru moment să lăsăm deoparte ultimele două categorii, ceea ce nu este un inconvenient. Aceste începuturi ale cultului propriu-zis al morților sunt fapte foarte evoluate și destul de puțin tipice. Pe de altă parte, caracterul lor colectiv este puternic marcat; sunt ceremonii publice, bine reglementate, făcând parte din ritualul vendetei și al stabilirii responsabilităților[6]. Astfel, la triburile râului Tully[7], întregul ritual constă în dansurile funerare cântate foarte lungi. Mortul asistă și el, în persoană, prin cadavrul său deshidratat, obiect al unui fel de necropsie primitivă. Participarea este considerabilă, tot grupul, posibil întreaga secțiune a tribului, cântă nedefinit pentru a ritma dansurile:

Yakai! ngga wingir,
Winge ngenu na chaimban,
Kunapanditi warre marigo.

Traducere: «Mă întreb unde te-a întâlnit el [*koi*, spiritul rău], noi îți vom scoate măruntaiele și vom privi». În particular, pe această melodie și în pas de dans, patru vrăjitori conduc un bătrân care să recunoască – și să extragă din cadavru – obiectul vrăjit care a cauzat moartea. Aceste ritualuri repetate indefinit, până în momentul divinatoriu, se termină printr-o altă serie de dansuri, dintre care unul este al văduvei care, făcând un pas la dreapta și unul la stânga și

---

[4] *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 567 s.

[5] *Introduction to the History of Religion*, p. 46 s. - Sir J. G Frazer, în *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, 1913, p. 147, arată că aceste rituri sunt reglementate prin obicei, dar li se dă o explicație pur animistă, intelectualistă pe scurt.

[6] Cf. Fauconnet, *La Responsabilité*, 1920, p. 236 s.

[7] W. Roth, *Bulletin* (*Queensland Ethnography*) 9, p. 390, 391. Cf. «Superstition, Magie, and Medicine», *Bulletin* 3, p. 26, n 99, s.

agitând niște ramuri, alungă acel *koi* din cadavrul soțului ei[8]. În acest timp, restul audienței îl asigură pe mort că va fi împlinită răzbunarea. Acesta este doar un exemplu. Suficient, pentru a trage concluzii în privința acestor ritualuri extrem de extinse, ca ele să ne arate că presupun niște practici foarte interesante atât pentru sociolog, cât și pentru psiholog. La un număr foarte mare de triburi din centrul și din sudul, din nordul și nord-estul Australiei, mortul nu se mulțumește să dea un răspuns iluzoriu conclavei tribale care-l înconjoară; în mod fizic, [5] real, colectivitatea care îl evocă îl aude cum răspunde[9]; alteori este o adevărată experiență la care [și] noi recurgem voluntar în instruirea noastră, aceea a sincronizării colective: cadavrul purtat pe umerii ghicitorilor sau ai viitorilor răzbunători ai sângelui, le răspunde întrebărilor, antrenându-i în direcția crimei. Din exemplele de mai sus se vede foarte clar că aceste ritualuri orale complicate și evoluate nu arată la lucru altceva decât sentimente/idei colective, și au chiar enormul avantaj de a ne face să surprindem grupul, colectivitatea în acțiune, în interacțiune dacă vreți.

Ritualurile cele mai simple, de care ne vom ocupa un pic mai mult, țipetele și cântecele, nu au întrutotul un caracter public și social; cu toate acestea sunt lipsite în gradul cel mai înalt de caracterul unei exprimări individuale a unui sentiment resimțit în mod pur individual. Problema însăși a spontaneității lor este de mult tranșată de către observatori, până într-atât încât a devenit, în cazul acesta, un clișeu etnografic. Ei tot povestesc despre modul în care, în mijlocul unor ocupații triviale, a unor conversații banale, dintr-o dată, la ore, sau date, sau ocazii fixe, grupul, mai ales cel al femeilor, începe să urle, să țipe, să cânte, să aducă invective dușmanului sau celui rău, să conjure sufletul mortului; apoi, după această explozie de durere și mânie, grupul, exceptând poate câteva persoane în doliu special desemnate, revine la rutina sa zilnică.

În primul rând, aceste țipete și cântece se pronunță în grup. În general, nu sunt proferate individual de către indivizi, ci de către grup. Faptele care pot fi citate sunt nenumărate. Să luăm unul singur, un pic cam grosier, chiar prin regularitatea sa. «Strigătul morții» este un obicei foarte generalizat în Queenslandul est-meridional. Se desfășoară în intervalul dintre primele și ultimele funeralii. Are loc la ore și momente precise. Timp de zece minute aproximativ la răsăritul și la apusul soarelui, orice grup care avea un mort de plâns țipa, plângea și se lamenta. Chiar se desfășura la aceste triburi, când grupurile se întâlneau, un veritabil concurs de țipete și lacrimi care putea ajunge la dimensiuni considerabile în timpul unor târguri, culesului de nuci sau inițierilor.

[8] Cuvântul Ka! semnifică fie un spirit, fie ansamblul spiritelor rele incluzând vrăjitorii și demonii.

[9] De exemplu, pentru o foarte frumoasă descriere a unei astfel de întruniri în estul Victoriei, Dawson, *Aborigines of South Austr.*, p. 663; Yuin (Nouvelles-Galles du Sud-Est). Howitt, *South Eastern Tribe*s, 422, pentru a nu cita decât fapte de mult atestate.

Dar nu numai momentele și condițiile exprimării colective a sentimentelor sunt fixate, ci și agenții ei. Aceștia nu urlă și nu țipă pentru a-și manifesta frica, mânia sau durerea, ci pentru că sunt desemnați, obligați să facă această treabă. Mai întâi, nu rudele de fapt, oricât de apropiate le-am concepe noi, de exemplu tată și fiu, fac aceasta, ci rudele de drept sunt acelea care conduc manifestarea de doliu. Dacă rudenia este în descendență matriliniară, tatăl sau fiul nu participă pe de-a-ntregul unul la doliul celuilalt. Chiar avem o dovadă curioasă a acestui fapt: la Warramunga, trib cu descendență mai ales patriliniară, familia matriliniară se reconstituie special pentru ritualul funerar. Un alt caz remarcabil este că adesea simplele rude prin alianță sunt acelea care sunt obligate, de multe ori cu ocazia unor schimbări de responsabilități sau cu a [reglementării] moștenirii, să-și manifeste cel mai mult durerea[10]. [6]

Ceea ce demonstrează la urma urmelor această natură pur obligatorie a eprimării durerii, mâniei și fricii este faptul că ea nu este comună tuturor rudelor. Nu numai că nu există decât indivizi anume desemnați care să plângă, să urle și să cânte, dar aparțin adesea, de drept și de fapt, unui singur sex. Spre deosebire de riturile religioase *stricto sensu*, rezervate bărbaților în Australia, riturile funerare sunt aici destinate aproape în întregime femeilor.[11] Autorii sunt unanimi în această privință, iar faptul este atestat pentru toată Australia. Inutil să citățm numeroasele referințe ale unui aspect foarte bine descris și atestat. Dar chiar și printre femei, nu toate se află în relații de fapt; fiice, surori de descendență masculină etc., sunt femei desemnate

[10] Cumnați care urlă când primesc bunurile defunctului (Warramunga), Spencer și Gillen, *Northern Tribes*, p. 522. Cf. Spencer, *Tribes of Northern Territory*, p. 147, pentru un caz remarcabil de prestații intertribale ritualice și economice cu ocazia funeraliilor, la Kakadu din nordul Australiei. Durerea manifestată a devenit o pură afacere economică și juridică.

[11] E inutil să explicăm aici de ce femeile sunt agenți esențiali ai ritualului funerar. Aceste lucruri sunt exclusiv de ordin sociologic. Probabil că această diviziune a activității religioase se datorează mai multor factori. Totuși, pentru claritatea expozeului nostru, și pentru a face să se înțeleagă importanța extraordinară a acestor sentimente de origine socială, vom indica câțiva dintre ei: 1. femeia este o ființă *minoris resistentiae*, căreia i se atribuie ritualuri care implică suferință [*pénibles*], de parcă ar fi un străin (cf. Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 572); de altfel ea însăși este în mod normal străină, copleșită cu suplicii pe care altă dată grupul le impunea tuturor membrilor săi (a se vedea riturile colective de suferință [*agonie*], Warramunga, R. Hertz, «Représentation coll. ...», p. 184: cf. Strehlow, *Aranda Stämme*, etc., IV, II, p. 18, p. 25, unde numai femeile se apleacă cu tot grupul lor deasupra mortului); 2. femeia este o ființă cu statut aparte în relația cu puterile maligne; menstruația ei, magia ei, greșelile ei, o fac periculoasă. Ea este într-un anume grad responsabilă de moartea soțului ei. Se poate găsi un text cuprinzând o curioasă povestire a unei femei australiene la Roth, «Structure of the Kokoyimidir Language (Cap Bedford)», *Bulletin* 3, p. 24, cf. *Bulletin* 9, p. 341, traducere infidelă p. 374. Cf. Spencer și Gillen, *Native Tribes*, p. 504. 3. în majoritatea triburilor îi este strict interzis bărbatului, războinicului să țipe sub orice pretext, în special din cauza durerii, și mai ales în cazul torturilor ritualice.

prin anumite relații de drept să joace acest rol în sensul deplin al cuvântului[12]. Știm că acestea sunt de obicei *mamele*[13] (să nu uităm că suntem într-un ținut al rudeniei de grup), surorile[14], și mai ales văduva defunctului[15]. În majoritatea timpului, aceste plânsete, țipete și cântări însoțesc stările [*macérations*] adesea foarte crude pe care aceste femei, sau una dintre ele, sau câteva dintre ele și le-au impus, tocmai pentru a întreține durerea și strigătele.

Dar nu doar că femeile sau anumite femei țipă și cântă, mai este vorba și de o anumită cantitate de țipete de care ele trebuie să se achite. Taplin ne spune că există «o cantitate convențională de plânsete și strigăte» la Narrinyerri. Să observăm că acest caracter convențional și această regularitate nu exclud nicidecum sinceritatea. Nu mai mult decât la propriile noastre obiceiuri funerare. Toate acestea sunt totodată sociale, obligatorii, și totuși cu impact profund și naturale; invocarea și exprimarea durerii merg împreună. Imediat vom vedea de ce.

[7] Mai înainte de asta, o altă dovadă a naturii sociale a acestor țipete și sentimente poate fi extrasă din studiul naturii lor și a conținutului lor.

În primul rând, oricât de nearticulate ar fi strigătele și urletele, întotdeauna sunt într-un anumit grad muzicale, ritmate cel mai adesea, cântate la unison de către femei. Stereotipie, ritm, unison, în același timp psihologice și sociologice. Este posibil ca toate acestea să rămână într-un stadiu primitiv, un urlet melodic, ritmat și modulat. Există deci, cel puțin în centrul, estul și vestul Australiei, o lungă izbucnire estetică și consacrată, socială în consecință prin aceste două trăsături cel puțin. Acest stadiu poate evolua: țipetele ritmice pot deveni refrene, interjecții în genul eschilian, marcând și ritmând cântări mai elaborate. Alteori formează coruri alternate, uneori bărbații cu femeile. Dar și când nu sunt cântate, prin faptul că sunt strigate împreună, aceste țipete au cu totul o altă semnificație decât aceea a unei pure interjecții. Ele își au eficacitatea lor. Astfel, noi știm acum că *báubáu*, emis pe două note grave de bocitoarele din Arunta și Loritja la unison, are o valoare de conjurație [în greacă în text][**] în traducere aproximativă, de expulzare a maleficului mai precis.

Cât despre cântări, ele sunt de aceeași natură. Inutil să remarcăm că ele sunt ritmate, cântate – ele nu ar fi ceea ce sunt dacă nu ar fi așa – și prin urmare puternic mulate într-o formă

---

[12] Listarea acestor femei nu este redată în întregime decât de către cei mai recenți și cei mai buni etnografi: a se vedea Spencer et Gillen, *Native Tribes*, p. 506, 507; *Northern Tribes*, p. 520; *Tribes of Northern Territory*, p. 255. (Mamele, femeile dintr-o clasă matrimonială determinată.) Strehlow, *Aranda Stämme*, IV, II, cf. p. 25 (Loritja).

[13] Aceasta reiese din textele notei precedente.

[14] De exemplu, Grey, *Journals of Discovery*, II, p. 316, unde femeile bătrâne cântă «fratele nostru mezin» etc.

[15] Văduva cântă și plânge timp de mai multe luni la Tharumba; la fel și la Euahlayi; la Bunuroug-ul Yurra-lui, faimosul trib din Melbourne, un «dirge» era cântat de către soție timp de zece zile cât dura doliul.

[**] Probabil e vorba de textul original, după care s-a făcut digitalizarea.

colectivă. Dar conținutul lor este același. Australienii, sau mai degrabă australiencele, au «bocitoarele [*voceratrices*]» lor, [cu un repertoriu de] plânsete și imprecații, cântând doliul, moartea, înjurând și blestemând dușmanul cauză a morții, întotdeauna magică. Avem numeroase texte ale cântecelor lor. Unele sunt foarte primitive, abia depășind exclamația, afirmația, interogația: «Unde e nepotul meu, singurul pe care-l am». Iată un tip destul de răspândit. «De ce m-ai părăsit?» – apoi femeia adaugă: «Soțul meu [sau fiul meu] a murit!» Se observă aici cele două teme: un fel de interogație și o afirmație simplă. Această literatură nu a depășit deloc cele două limite, o apelare a morții sau a celui mort, pe de o parte, și narațiunea despre mort, pe de alta. Chiar cele mai frumoase și mai lungi bocete din textele noastre se pot reduce la această conversație și la acest gen de epopee copilărească. Nimic elegiac sau liric; abia o urmă de sentiment, o dată, într-o descriere a ținutului morților. E vorba în general de simple injurii, vulgarități, imprecații vulgare împotriva vrăjitorilor sau modalități de a declina responsabilitatea grupului. Pe scurt, sentimentul nu e exclus, dar prevalează descrierea faptelor și temele rituale juridice, chiar în cântările cele mai elaborate.

În două cuvinte să tragem o concluzie, din punct de vedere psihologic sau, dacă vreți, interpsihologic.

Tocmai am demonstrat: o categorie considerabilă de expresii orale a unor sentimente și emoții are un caracter colectiv, la un număr foarte mare de populații răspândite pe un întreg continent. Să spunem imediat că acest caracter colectiv nu dăunează în niciun fel intensității sentimentelor, dimpotrivă. Să ne reamintim grămezile [de femei] care se apleacă deasupra mortului la Warramunga, Kaitish, Arunta.

Dar toate aceste expresii colective, simultane, cu valoare morală și implicând o mare intensitate a sentimentelor individului și ale grupului, sunt mai mult decât niște simple manifestări, sunt semne ale unor expresii cu înțeles, pe scurt, un limbaj. Aceste [8] țipete sunt ca niște fraze și ca niște cuvinte. Trebuie spus, că dacă trebuie spuse, asta înseamnă că tot grupul le înțelege.

Deci e mai mult decât o manifestare a sentimentelor, e vorba de o manifestare a lor în fața altora, pentru că așa trebuie. Ți le manifești către tine, exprimându-le față de ceilalți, și pentru evaluare din partea celorlalți.

Este vorba esențialmente de o simbolistică.

Ne alăturăm aici celor mai frumoase și mai curioase teorii pe care dl. Head, dl. Morgue și psihologii cei mai avizați ni le propun pentru funcțiile în mod natural simbolice ale spiritului.

Și avem un teritoriu de fapte, pe care psihologii, fiziologii și sociologii pot și trebuie să se întâlnească.

Anuarul societății prahovene de antropologie generală, nr. 6 (2020)

Gheorghiță Geană
gheorghita_geana2003@yahoo.com

Friedrich Ratzel despre Stephan Ludwig Roth

(Fragment din: Friedrich Ratzel, *Wandertages eines Naturforschers. Zweiter Theil. Schilderungen aus Siebenbürgen und den Alpen*
[Zilele de călătorie ale unui naturalist. Partea a doua. Descrieri din Transilvania şi din Alpi], Leipzig, F. A. Brockhaus, 1874, 111 pp.)

Traducere: *Traian-Ioan Geană*
geanatraian@gmail.com

[Stephan Ludwig Roth] Wir haben in einem frühern Briefe davon gesprochen, daß der Bestand einer Klasse intelligenter Menschen, die ihr Bildungsgrad mit Deutschland in innigen Zusammenhang bringt, eine der wichtigsten Ursachen der Kraft sei, mit der die siebenbürger Sachsen am deutschen Stamme festhalten; nun möchte ich auch das Bild eines hervorragenden Mannes aus dieser Klasse zeichnen, und habe hierzu Stephan Ludwig Roth gewählt. Das war ein Mann von so großem Charakter und so reichem Geist zugleich von solcher Bedeutung für die Geschichte seines Volkes, daß es als dringende Pflicht erschien, sein Andenken den Gebildeten Deutschlands näher zu bringen.	**[Stephan Ludwig Roth** (traducere)**]** Am menţionat într-un înscris anterior că existenţa unei clase de oameni cultivaţi, al căror grad de educaţie îi pune în strânsă legătură cu spaţiul german, reprezintă una dintre cauzele principale ale îndârjirii cu care saşii transilvăneni se ataşează de spiţa germană; aş dori acum să trasez portretul unui om de excepţie al acestei clase, fapt întru care l-am ales pe Stephan Ludwig Roth. Acest om a avut un caracter atât de mare, un spirit atât de bogat şi în acelaşi timp un rol atât de important în istoria neamului său, încât a-i apropia amintirea de oamenii instruiţi din Germania s-a ivit ca o imperioasă datorie.

Roth's Leben ist uns näher bekannt von dem Jahre 1817 an, in welchem er nach der Universität Tübingen ging, um sich zu den in seiner Heimat stets eng verbundenen Berufen des Schulmannes und des Geistlichen auszubilden. Gleich seinen Landsleuten, die Jahr für Jahr unter großen Opfern und Entbehrungen die Hochschulen des Mutterlandes bezogen, war es ihm wohl bewußt, daß er in den wenigen Jahren der Studienzeit für die kommenden Jahre sorgen müsse, daß er die Quellen seines Geistes nun in einer Art zu fassen und zu bereichern habe, die ein künftiges Versiegen unmöglich machten, denn auch ihm stand ja nichts anderes bevor, als das an äußern geistigen Anregungen arme Leben eines sächsischen Dorfpfarrers. Er hielt sich den Blick offen für alle Dinge, von denen er glaubte, daß sie eine Bedeutung für Siebenbürgen und speciell das Sachsenland haben möchten. Aus diesem Grund reiste er auch nach Beendigung der Studien nach Hofwyl und Yverdon, um im persönlichen Umgange mit Fellenberg und Pestalozzi praktische Einsicht in das Wesen der neuern Richtungen in der Erziehung und den Unterricht zu gewinnen, und brachte ein volles Jahr als Lehrer an des letztern Erziehungsanstalt zu. Hier lernte und lehrte er mit stetem Hinblick darauf, daß seinen Landsleuten in Siebenbürgen nichts so sehr noth thue, als gute Schulen, vor allem ein gediegener Unterricht in den Volksschulen	Viaţa lui Roth ne este mai cunoscută începând cu anul 1817, an în care a plecat la Universitatea din Tübingen pentru a se forma ca om de şcoală şi cleric, îndeletniciri strâns legate una de cealaltă în ţara sa natală. Asemenea congenerilor [*Landsleuten*] lui, care îşi urmau an de an studiile la facultăţile din patria-mamă prin mari sacrificii şi privaţiuni, el era la rândul său cât se poate de conştient de faptul că, pe durata celor câţiva ani de studiu, trebuia să îşi asigure traiul pentru anii ulteriori, şi că trebuia să îşi conceapă şi să îşi îmbogăţească sursele spirituale într-un mod care să împiedice secarea lor ulterioară; căci nici el nu avea altă perspectivă în afara traiului sărac în provocări intelectuale de pastor comunal sas. Şi-a păstrat deschiderea faţă de toate lucrurile despre care credea că ar fi putut fi de însemnătate pentru Transilvania şi în special pentru Ţinutul Saşilor [*Sachsenland*]. Din acest motiv, după încheierea studiilor, a călătorit la Hofwyl şi Yverdon, pentru ca, prin legături personale cu Fellenberg şi Pestalozzi, să dobândească o înţelegere practică a esenţei noilor tendinţe din educaţie şi învăţământ, şi, pentru un an întreg, a ajuns învăţător la Institutul de Educaţie al celui din urmă. Aici a învăţat şi a predat, având mereu în vedere faptul că de nimic nu duceau lipsă mai mult conaţionalii săi din Transilvania decât de şcoli bune, şi mai cu seamă de un învăţământ de calitate în şcolile primare,

und als dessen erste Bedingung die Heranbildung tüchtiger Volksschullehrer. Mit dem bestimmten Vorsatze im Herzen, für dieses Ziel mit allen Kräften zu wirken, kehrte er im Herbste 1820 ins Vaterland zurück.	precum şi, ca primă condiţie a acestuia, de formarea unor pricepuţi învăţători de ciclu primar. Intenţionând hotărât, din inimă, să acţioneze cu toate puterile în vederea împlinirii acestui ţel, s-a întors în toamna anului 1820 în patrie.
Schon in Wien hatte er höhern Schulmännern seinen Plan der Errichtung einer Lehrer-Bildungsanstalt für das Sachsenland mitgetheilt, fand aber keine Ermunterung für denselben, und in der Heimat, wo die den Verhältnissen näher stehenden leitenden Kreise die Nothwendigkeit einer Schulreform lebhaft einsahen, war man gegen die Pestalozzischen Neuerungen mistrauisch. Roth ließ sich aber hierdurch nicht einschüchtern. „Ich habe Hoffnung“, schrieb er, „daß wackere Männer den Plan befördern werden, da ja unabgeredet unter allen Guten eine Gemeinschaft stattfindet und deren fromme Wünsche, die seit lange in ihnen verborgen lagen, hier gleichsam nur ihre Ausführung erhalten. Diese Ueberzeugung macht mir schwarzes Brot zu Hause so angenehm, als auswärts das köstlichste.”	Aflat la Viena, el împărtăşise deja unor importanţi oameni de şcoală planul pentru înfiinţarea unei instituţii de formare a învăţătorilor în Ţinutul Săsesc, fără a primi însă vreo încurajare pentru aceasta, iar în ţară, acolo unde cercurile de conducere aflate într-o mai mare cunoştinţă de cauză întrevedeau cu entuziasm nevoia unei reforme şcolare, lumea era neîncrezătoare faţă de inovaţiile lui Pestalozzi. Roth nu s-a lăsat însă intimidat de toate acestea. „Am nădejdea”, scria el, „că oameni îndrăzneţi vor susţine planul, căci între toţi oamenii buni există tacit o comuniune, iar dorinţele arzătoare ce de multă vreme zăceau ascunse în ei îşi află aici, cum ar veni, doar simpla lor realizare. Această convingere îmi face pâinea neagră de acasă mai plăcută decât cea mai gustoasă pâine din afară”.
Im Jahre 1821 schrieb er ein Schriftchen: „An den Edelsinn und die Menschenfreundlichkeit der sächsischen Nation in Siebenbürgen“, worin er die Mangelhaftigkeit des bestehenden Systems der Volksschullehrerbildung eindringlich darlegte und einen Vorschlag zur Verbesserung desselben machte. Dasselbe	În anul 1821 el a scris un opuscul: *Către spiritul de nobleţe şi generozitatea omenească a neamului sas din Transilvania*, scriere în care a expus cu aplomb lipsurile actualului sistem de formare a învăţătorilor şi în care a înaintat o propunere pentru îmbunătăţirea acestuia. La acea vreme, sistemul era alcătuit

war nämlich zu dieser Zeit so beschaffen, daß die künftigen Lehrer als Gehülfen eines Schulmeisters einige Lehrjahre durchmachten, um die Praxis des Unterrichtes sich anzueignen, und daß nur jene, welche auf die besten Stellen Anspruch erheben wollten, einige Gymnasialklassen besuchten. Als alle diese Bemühungen ohne Erfolg blieben, ließ Roth für jetzt von der Wirksamkeit ins Große ab und trat als Lehrer am mediascher Gymnasium in seine vorgeschriebene Laufbahn ein; hier wirkte er in anderer Richtung anregend, indem er Turnen und volksthümlichen Gesang einführte und seine Schüler mit Vorliebe mit der vaterländischen Geschichte bekannt machte. Soweit es ihm Zeit und Kraft verstatteten, wirkte er auch in dieser Stellung für das Ziel, das von einer Erkenntniß getragen war, die damals nur erst wenigen aufgegangen war und die er mit den Worten ausspricht: „Das Dasein unserer Nationalität knüpft sich wie vielleicht bei keinem andern Volke so nahe an Kirche und Schule.“	anume în aşa fel încât viitorii învăţători să petreacă nişte ani ca asistenţi ai directorului ca să îşi însuşească practicile de predare, pentru ca mai apoi doar aceia care emiteau pretenţii la cele mai bune poziţii să participe şi la câteva ore de la clasele gimnaziale. Văzând că străduniile sale nu dau roade, Roth a renunţat temporar la pretenţia de a iniţia schimbări majore şi şi-a luat în primire calea de profesor la un gimnaziu medieşean ce îi fusese prescrisă; aici şi-a manifestat forţa de inspiraţie într-o altă direcţie, introducând gimnastica şi cântecele populare şi familiarizându-şi mai ales şcolarii cu istoria neamului. Şi din această poziţie el a lucrat, după cât îi permiteau timpul şi puterile, spre îndeplinirea ţelului său, ţel purtat de cunoaşterea unui fapt de care puţini abia îşi dăduseră seama şi pe care el l-a rostit în cuvintele: „Fiinţa naţionalităţii noastre este legată ca la nici un alt popor de biserică şi de şcoală”.
1834 wurde Roth, nachdem er bereits das Rectorat der genannten Schule innehatte, zum Prediger gewählt; erst mit Schmerz aus der Lehrerthätigkeit geschieden, erkannte er doch bald, daß, so wie die Verhältnisse nun einmal lagen, er in dem weiten Kreise, den die geistige Leitung einer Gemeinde bietet, ein fruchtbareres Feld für seine Thätigkeit finden werde, als das bisherige Amt geboten	În 1834, după ce a obţinut deja postul de rector al şcolii de mai sus, Roth a fost ales pastor; despărţindu-se la început cu durere de activitatea de profesor, el şi-a dat totuşi repede seama că, după cum se înfăţişau condiţiile, urma să găsească, în largul cerc pus la dispoziţie de conducerea preoţească a unei parohii, un teren mult mai propice pentru activitatea sa decât ceea ce îi

hatte. Er wurde mit dem vertraut, was der Familie und der Gemeinde fehlte, und mit dem, was an Gefahr von äußern Feinden und innern Mängeln dem Volke drohte, und als er sich in die neuen Verhältnisse eingelebt hatte, konnte er seiner Natur nach nicht anders, als mit Rath und That zu helfen. Seine eindringlichen Reden, seine kernigen Schriften machten ihn bald so bekannt, daß Niemesch, sein Pfarrdorf, ein sonst unbedeutender Ort des Mediascher Stuhls, eines der meist genannten Dörfer im ganzen Sachsenlande ward. Roths Aufsätze in den deutschen Zeitschriften Siebenbürgens erregten die Aufmerksamkeit weiter Kreise, und das Sachsenvolk fühlte zuletzt ein gewisses Bedürfniß, in den Nationalangelegenheiten Roths Stimme zu hören; der einfache, abgeschiedene Dorfpfarrer ward einer seiner verehrtesten Männer, ein Volksmann im besten Sinne des Wortes. Seine größern Schriften aus dieser Zeit sind theils in Form von Broschüren erschienen und haben einen bleibenden Werth durch die edle Gesinnung, den feurigen, oft poetisch angehauchten Geist, die ungemein eindringliche, schwungvolle und gediegene Schreibweise bei echt volksthümlicher Haltung.	oferise funcţia de până atunci. Astfel a ajuns să cunoască ce lipsea unei familii şi unei parohii, precum şi ce fel de pericole – duşmani din afară, dar şi lipsuri interne – ameninţau poporul, iar când s-a obişnuit cu noile condiţii, nu i-a rămas decât să facă ce îi stătea în fire şi să ajute cu vorba şi cu fapta. Cuvântările sale energice, scrierile sale pline de miez l-au făcut curând atât de cunoscut, încât Niemesch [Nemşa − nota trad.], satul parohiei lui, altminteri un loc neînsemnat din Scaunul de la Mediaş, a devenit unul dintre cele mai des pomenite sate din întreg Ţinutul Săsesc. Articolele lui Roth din revistele germane ale Transilvaniei au atras atenţia unor cercuri largi, iar poporul sas a simţit în cele din urmă o anumită nevoie de a îl auzi pe Roth pronunţându-se asupra chestiunilor naţionale; simplul şi retrasul preot al satului a devenit astfel unul dintre oamenii lui cei mai veneraţi, un om al poporului în cel mai bun sens al cuvântului. Scrierile sale de mai lungă întindere din această perioadă au apărut parţial în formă de broşură şi şi-au păstrat o valoare perenă prin atitudinea nobilă, spiritul fervent, deseori nuanţat poetic, precum şi prin stilul foarte pătrunzător, avântat şi curat, de o ţinută autentic populară.
In dem Schriftchen „Die Zünfte“ (1841) warnt er vor voreiliger Zertrümmerung der Zunftschranken, welche in Siebenbürgen	În scurta scriere *Breslele* (1841), el avertizează asupra desfiinţării pripite a barierelor dintre bresle, forme care în

noch nicht überflüssig oder gar schädlich geworden seien, im Gegentheil für die Sachsen so lange eine nationale Bedeutung hätten, bis Zustände, wie sie in Westeuropa herrschen, auch bei ihnen eingetreten seien. Als im Landtage ein Gesetz angenommen wurde, das der ungarischen Sprache die Rolle der Amtssprache zuwies, schrieb Roth den „Sprachkampf in Siebenbürgen“ (1842), in welchem er ernst mahnend seine Stimme erhob gegen diese Verletzung klarer Rechte. In „Wünsche und Rathschläge. Eine Bittschrift fürs Landvolk“ 1843, macht er den sächsischen Bauern die Vortheile vernünftiger Wirthschaftsmethoden klar und spricht über Dreifelderwirthschaft, Zerstückelung des Grundes, Weinbau und anderes in einer Weise, die den praktischen Landwirth, der er war, erkennen läßt. Am meisten wirkte er aber wol mit dem Büchlein, das betitelt ist: „Geldmangel und Verarmung“ (1843). Hier legt er die Ursache des materiellen Zurückbleibens der Sachsen dar. „Gehörst du“, spricht er den Leser an, „zu den Gedankenlosen, die ihr Vermögen nur als ihr Vermögen und nie als Nationalvermögen betrachten, so nimm und lies mich, ich bitte dich, und beherzige, was ich schrieb und denke hinzu, was ich nicht schrieb. Sieh, wohin das Volksschifflein fährt, wie die See hoch geht, wie die Feinde mit den Enterhaken nahen! Geld- und Habverachtung ist ein Aderlaß vor dem Kampfe, deine Lebensart der Schlaf in	Transilvania încă nu ar fi inutile sau chiar dăunătoare, ci ar avea, dimpotrivă, o valoare naţională pentru saşi, până când ar urma să pătrundă şi la ei circumstanţe similare cu cele ce domină în Europa de Vest. Când în Dieta Transilvaniei s-a adoptat o lege care conferea limbii maghiare funcţia de limbă oficială, Roth a scris *Lupta limbilor în Transilvania* (1842), unde s-a ridicat, avertizând cu gravitate contra acestei încălcări de drepturi fundamentale. În *Dorinţe şi poveţe. O petiţie pentru ţărănime* (1843), el îi lămureşte pe ţăranii saşi cu privire la avantajele metodelor agricole raţionale şi vorbeşte despre rotaţia trienală a culturilor, împărţirea terenului, viticultură şi multe altele într-o manieră care lasă să se întrevadă gospodarul cu simţ practic care era. Cea mai mare influenţă a avut-o însă cu cartea *Lipsa banilor şi sărăcia* (1843). Aici el expune cauza înapoierii materiale a saşilor. „Dacă aparţii” – se adresează el cititorului – „nechibzuiţilor ce îşi privesc averea ca fiind numai a lor şi niciodată a naţiei, ia-mă atunci rogu-te şi citeşte-mă şi ia aminte la ce am scris şi adaugă de la tine ceea ce nu am scris. Uită-te încotro se îndreaptă corăbioara poporului, cum se ridică marea, cum se apropie duşmanii cu cârligele! Dispreţul faţă de bani şi de bunuri este o venesecţie

einem lecken Schiffe.“ So wie hier sucht er den einzelnen überall für die Ideen zu gewinnen, von denen er hofft, daß sie dem gesammten Volke helfen sollten.	înaintea luptei, felul tău de viaţă somnul într-o corabie fisurată.” La fel ca aici, el încearcă peste tot să câştige omul pentru ideile de la care trage nădejdea că vor fi de folos întregului popor.
Aber er sah zu klar in die Welt, um sich dem Glauben hingeben zu können, daß Worte allein, seien sie auch der echteste Ausdruck des besten Willens, zu helfen vermöchten; darum legte er Hand an zur Verwirklichung eines Planes, von dem er Hebung des sächsischen Bauernstandes erhoffte. Er wollte tüchtige Landwirthe aus Deutschland hereinziehen, damit ihr Beispiel bessern Betriebs zur Nachahmung anrege; 1845 reiste er nach Würtemberg und brachte nach mühseligen Verhandlungen in Wien und Stuttgart die Einwanderung einer Anzahl Familien zu Stande. Er hatte nur solche eingeladen, welche tüchtig in der Landwirthschaft seien und ein gewisses Betriebskapital ihr eigen nannten. Leider kamen aber im Laufe des folgenden Jahres auch andere, theils Tagelöhner, theils Handarbeiter, auch manche Arbeitsscheue; diese fanden in Siebenbürgen kein gutes Fortkommen, viele kehrten zurück, andere verkamen und die, welche blieben und gediehen, bequemten sich der Art von Landwirthschaft an, wie sie eben die Sachsen betrieben. Der Zweck war verfehlt, in Deutschland herrschte Mistrauen gegen weitere Auswanderung nach Siebenbürgen,	Însă Roth a desluşit mult prea clar legile lumii pentru a se lăsa pradă iluziei că vorbele ar putea oferi de unele singure vreun sprijin, oricât de mult ar fi reprezentat ele expresia cea mai sinceră a celor mai bune intenţii; din acest motiv, a purces la realizarea planului său prin care spera să obţină o ridicare a statutului de ţăran sas. El voia să aducă agricultori destoinici din spaţiul german, pentru ca exemplul lor superior de administrare să îndemne la imitare; în 1845, el a mers la Würtemberg şi, după îndelungi negocieri la Viena şi la Stuttgart, a obţinut sosirea unui număr de familii în Transilvania. El invitase numai pe cei abili în ale agriculturii şi cu un capital de lucru al lor. Din păcate, în cursul anului următor au venit şi alte persoane, în parte zilieri, în parte lucrători manuali, ba chiar şi unii leneşi; aceştia nu au avut parte în Transilvania de o dezvoltare prielnică, mulţi s-au întors, alţii au murit, iar cei care au rămas şi au prins rădăcini şi-au însuşit modul de agricultură practicat de saşi. Scopul fusese ratat, în spaţiul german s-a instalat neîncrederea cu privire la alte emigrări

und Roth erntete für seine Mühen gehässigen Undank. Zur selben Zeit ward ihm sein Gesuch zur Herausgabe einer sächsischen Schul- und Kirchenzeitung von Wien aus abgeschlagen. Dies war ihm ein harter Schlag, denn er wußte, was er in ihr für sein Volk hatte wirken wollen. Noch im letzten Briefe an seine Kinder, wenige Minuten vor seinem Tode, legt er die Gründung einer solchen Zeitschrift seinen Amtsbrüdern ans Herz im Interesse der geistigen und sittlichen Erhaltung eines siebenbürgisch-deutschen Volksthums. Auch Maßregelungen anderer Art verbitterten in diesen Jahren sein Leben, ohne seinen Muth zu brechen. „Mir ist nicht bang, nur daß wir innerlich frisch am Geiste bleiben!“ schrieb er 1847.	înspre Transilvania, iar Roth a încasat o duşmănoasă nerecunoştinţă pentru toate strădaniile lui. În aceeaşi perioadă, la Viena i-a fost respinsă solicitarea de a înfiinţa un ziar săsesc de şcoală şi biserică. Aceasta a fost o lovitură grea, căci el ştia ce ar fi vrut să realizeze pentru poporul său în cadrul acelei publicaţii. Chiar în ultima scrisoare către copiii săi, cu puţine minute înainte de moarte, le recomandă confraţilor săi de meserie înfiinţarea unei asemenea reviste în interesul conservării spirituale şi morale a caracterului naţional germano-transilvan. Dar şi mustrări de altă natură i-au făcut viaţa amară, fără a-l descuraja totuşi. „Nu îmi este teamă, atâta doar să rămânem pe dinăuntru vioi întru spirit!”, scria el în 1847.
Das Jahr 1848 rief ihn zu größerer politischer Thätigkeit. Er stand auf dem Boden des Rechtes seines Volkes; gegenüber den Bestrebungen der Ungarn und Walachen hegte er die Ansicht: „Magyaren und Romanen sind Zufälle, wesentlich ist das Princip der Gesammtmonarchie.“ Zu seiner Wirksamkeit als Volksvertreter und Kirchendeputirter kam bald das Amt eines kaiserlichen Commissars, das der commandirende General in Siebenbürgen, v. Puchner, ihm übertrug. Es waren ihm in kurzer Zeit sein Vater und seine Gattin gestorben, fünf Kinder, deren ältestes 9 Jahre alt war, harrten seiner Sorge, seine	Anul 1848 a însemnat chemarea spre o activitate politică mai intensă. El a stat ancorat în dreptul poporului său; privitor la pretenţiile maghiarilor şi ale valahilor el avea următoarea opinie: „Maghiarii şi românii sunt întâmplări, esenţial este principiul monarhiei generale [*Gesammtmonarchie*]”. Activităţii sale de reprezentant al poporului şi deputat din partea bisericii [*Kirchendeputierter*] i s-a adăugat funcţia de comisar imperial, acordată de v. Puchner, generalul comandant din Transilvania. La scurt timp i-au murit tatăl şi soţia; cinci copii, dintre care cel mai vârstnic de 9 ani, depindeau de

Wirthschaftsgebäude hatte man ihm verbrannt. Ruhig fuhr er dennoch, wenn auch mit blutendem Herzen, fort, seine Pflicht zu thun: „Mein Glaube steht fest, wenn auch meine Lage verzweifelt ist.“ Als ein Theil des Sachsenlandes im Beginn des Jahres 1849 in die Hände der Insurgenten fiel, verließ Roth, trotz des Rathes seiner Freunde, seinen Posten nicht, da er sich keines Unrechtes bewußt war. In der That geschah ihm auch nichts, so lange Bem das Commando führte; aber nach dessen Abgang wurde er verhaftet und in Klausenburg auf einen der nichtigen Gründe hin, die in solcher Zeit vom Parteihaß zu leicht zu finden und zu benutzen sind, zum Tode verurtheilt. Er starb mit freudigem Muthe, der selbst seinen Feinden Bewunderung einflößte; seine letzten Gedanken waren der Sache seines Volkes zugewandt. Der 11. Mai 1849 war sein Todestag.	îngrijirea lui, iar hambarele i-au fost arse. Cu toate acestea, a continuat să îşi facă datoria în pofida inimii sale îndurerate: „Credinţa mi-i tare, chiar dacă situaţia mea e disperată”. Când, la începutul lui 1849, o parte a Ţinutului Săsesc a căzut în mâinile răsculaţilor, Roth, în ciuda sfatului prietenilor, nu şi-a părăsit postul, neştiindu-se vinovat de vreo nedreptate. Într-adevăr, el nu a păţit nimic atâta vreme cât Bem s-a aflat la comandă; însă, după plecarea acestuia, a fost arestat şi apoi condamnat la moarte la Cluj, în virtutea unuia dintre acele motive de nimic pe care ura partinică le găseşte şi le întrebuinţează cu atâta uşurinţă într-un asemenea timp. A murit cu o seninătate ce le-a trezit admiraţie până şi duşmanilor săi; ultimele sale gânduri s-au îndreptat spre poporul său. Ziua morţii sale a fost 11 mai 1849.

În 2017 apărea la Editura Academiei Române – în ediție legată, cu un indice de persoane și de locuri, precum și cu adecvate note biografice – cartea *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*, Serie nouă, Vol. X (1872–1876), 487 pp. Volumul apare prin strădaniile unui colectiv de cercetători de la Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, grup format din: Daniela Bușă, Venera Achim, Bogdan Popa, Nicoleta Roman și Raluca Tomi – Daniela Bușă asumându-și, totodată, și coordonarea lucrării, inclusiv „Prefața”. Contribuția cercetătorilor numiți constă în redactarea notelor biografice referitoare la autorii de texte (selectați preferențial,

desigur) și în traducerea textelor aferente. Nu trebuie însă ignorată munca de documentare din spatele contribuției scrise, perceptibile.

Din cei 19 călători ale căror memorii sunt prezentate, 6 sunt francezi, 4 englezi, 4 germani, 3 ruși, 1 elvețian și 1 italian (a se vedea p. 9). Ce conțin aceste memorii de călătorie? Iată precizările din „Prefața" semnată de Daniela Bușă: „[C]ele mai multe relatări ale călătorilor constituie însemnări și descrieri ample, de o certă valoare documentară, ce includ date statistice, analize referitoare la viața politică și economică a României, la starea căilor și a mijloacelor de comunicație, la bogățiile subsolului și exploatarea lor, datini și obiceiuri, vestimentație, aspecte sociale, etnice, culturale, urbanistice, de învățământ, cărora li se adaugă considerații despre importante personalități ale epocii, despre intrigile și orgoliile acestora, dar și critici și sugestii și, foarte important, opinii despre schimbările ce se prefigurau, despre pașii făcuți în direcția modernizării și adaptării la modelele europene" (pp. 7–8).

Printre cele mai importante nume incluse în volum se află și acela al lui Friedrich Ratzel (1844–1904)[1]. Simion Mehedinți, care i-a fost student și doctorand la Universitatea din Leipzig, îl socotea „cel mai filosof dintre geografi". De fapt, nu era un filosof în sensul propriu al cuvântului, dar a fost geograful care s-a apropiat cel mai mult de problematica umană; de altfel, antroposfera este cel mai complex dintre învelișurile planetei Terra (celelalte fiind atmosfera, hidrosfera și litosfera). Grăitoare sunt în această privință titlurile principalelor sale scrieri: *Anthropogeographie* [Antropogeografia], 2 vol., 1882, 1891; *Völkerkunde* [Etnografia], 3 vol., 1885, 1886, 1888; *Politische Geographie* [Geografia politică], 1891.

F. Ratzel a călătorit ca geograf, precum și ca jurnalist la *Kölnische Zeitung*. În peregrinările sale a ajuns până în America de Nord și în America Centrală, dar firește că a umblat și prin Europa. Pe continentul european, o țintă principală a fost Transilvania, unde a poposit în primăvara și vara anului 1871. L-a atras în spațiul intracarpatic prezența în zonă a sașilor, veniți din Germania, prin colonizare, în secolul al XII-lea.

Înzestrat cu un fin simț de observație, insolitul călător își etalează cu moderație dar indubitabil admirația deopotrivă față de frumusețile naturale, turistice, ale ținutului, cât și față de posibilitățile reale de dezvoltare industrială (bazate îndeosebi pe resursele de cărbuni din Valea Jiului și pe cele de fier de la Ghelari și Teliuc). Răspunzând unei tentații firești, talentul autorului atinge registrul artistic în descrierile de natură; iată, spre exemplu, un moment de popas, în timpul

[1] Conform listei contributorilor (p. 485), traducerea textului lui Ratzel și biografia acestuia au fost asumate de Bogdan Popa. Datele biografice pe care le furnizăm în prezentul paragraf suplinesc (în mod necesar) lacunele din prea sumara schiță biografică de la p. 45 din volum.

ascensiunii pe vârful Inău, din Munții Rodnei: „Am ajuns, după ce am trecut de coama muntelui, [pe] un platou ce urca lin, o pajiște montană mare, de pe care se poate privi în diverse părți, până către cele mai înguste chei și văi acoperite de brazi întunecați și de unde se poate urmări cursul cu multe meandre al pâraielor de munte argintii. În timpul nopții răcoroase s-a așezat o rouă neobișnuit de puternică, ale cărei picături făceau să strălucească firele de iarbă și florile; soarele a răsărit și, în timp ce își trimitea razele peste culmile înălțimilor, dedesubt văile împădurite se aflau încă sub negura nopții și a amurgului. Inima noastră era ușoară și fericită în această prospețime și liniște a muntelui, chiar și caii greu încărcați nechezau în aerul dimineții, și nu era nevoie de rugăciunea de dimineață gângurită a călăuzelor pentru a intra în dispoziția religioasă pe care o trezea o așa liniște măreață” (p. 79).

Lui Ratzel nu-i scapă din observație aspectele etnice, pe care, exceptând aerul de „înălțime” (sau, spus de-a dreptul, de superioritate) caracteristic spiritului german, le prezintă cu destul realism. Ratzel nu numai că remarcă diversitatea etnică a populației din Transilvania, dar constată și tensiunile dintre cele trei naționalități principale – ungurii, germanii și românii –, care nu izbutesc să-și coordoneze în sens constructiv energiile sociale proprii. În acest context, este demnă de reținut obiectivitatea diagnozei privind structura etno-demografică: „Dacă dorința oarbă de maghiarizare nu ar fi unul dintre factorii principali ai politicii interne ungare, ar trebui ca la Pesta acest comportament să amintească poziția periculoasă pe care au îmbrățișat-o atât germanii, cât și ungurii din Transilvania. Cei dintâi fomează 9%, cei din urmă 25% din populația de aproximativ două milioane a Transilvaniei, față de cei [sic!] mai mult de 60 de procente ce țin de neamul românesc, care, totodată, include [probabil eroare de traducere; logic: la care se adaugă] populația Principatelor dunărene cu care se învecinează la sud și la est” (p. 47).

Există în impresiile de călătorie ale savantului german și alte teme interesante. Nu ne-am propus însă, aici, o recenzie asupra textului său și nici asupra întregului volum apărut la Editura Academiei (ceea ce nu înseamnă că o astfel de abordare n-ar fi binevenită). Ne-am aplecat asupra acestui text mai ales pentru a ne ocupa de o secvență omisă. Vom vedea îndată despre ce este vorba. Deocamdată să reiterăm că Friedrich Ratzel și-a publicat impresiile de călătorie sub titlul anunțat la începutul acestei prezentări: *Wandertages eines Naturforschers. Zweiter Theil. Schilderungen aus Siebenbürgen und den Alpen* [Zilele de călătorie ale unui naturalist. Partea a doua. Descrieri din Transilvania și din Alpi], Leipzig, F. A. Brockhaus, 1874, 111 pp. Specificăm, însă, că ceea ce s-a tipărit în traducerea românească de la Editura Academiei reprezintă doar o primă secțiune din aceste „Descrieri” – anume cea referitoare la Transilvania. Descrierile din Alpi sunt cuprinse (în original) în alte două secțiuni, anume: „Aus den Alpen” [Din Alpi] (pp.

115–197) și „Gotthardreise im Winter” [Călătorie prin Gotthard, iarna] (pp. 201–279)[2].

Trebuie precizat, de asemenea, că versiunea românească a „Descrierilor” lui Ratzel privitoare la Transilvania nu acoperă integral originalul german. Într-adevăr, în textul tradus au fost strecurate trei croșete – de altfel marcate și rezumate telegrafic de traducător, după cum urmează:

● este omisă p. 5 din original, rezumată în versiunea românească astfel (p. 47): „[Sosirea maghiarilor în Panonia și Transilvania; aducerea sașilor în timpul lui Geza II; primele colonii săsești; receptarea Reformei lui Luther în rândul populației săsești; încercările contemporane de a supraviețui prin biserică și școală]”;

● sunt omise pp. 23–39 din original, rezumate în versiunea românească astfel (p. 55): „[Următoarele două capitole prezintă date și fapte din istoria «Migrației germanilor» în Transilvania și, respectiv, a evenimentelor din perioada 1848–1852]”;

● sunt omise pp. 92–99 din original, rezumate în versiunea românească astfel (p. 75): „[Capitolul următor este un portret al lui Stephan Ludwig Roth (1796–1849), profesor și preot, unul dintre conducătorii revoluției de la 1848–1849, apărător al drepturilor românilor]”.

Aceste omisiuni au, probabil, în spate o motivație pragmatică, legată (presupunem) de nevoia economiei de spațiu editorial. Paginile omise, prin conținutul lor, au însă o importanță indubitabilă, astfel încât merită a fi preluate – evident, în contexte adecvate. În această ordine de idei, ne-am propus a scoate la lumină, în ediție bilingvă, capitolul referitor la Stephan Ludwig Roth. Traducerea acestui capitol și-a asumat-o cu pasiune Traian-Ioan Geană.

Figura pastorului și învățătorului sas din Transilvania este bine cunoscută istoricilor și oamenilor de cultură din România. Stephan Ludwig Roth s-a născut în 1796 la Mediaș, a studiat la Sibiu și a obținut un doctorat la Universitatea din Tübingen, dar s-a întors în ținutul natal spre a contribui la propășirea acestuia. A crezut în înălțarea maselor (în mare măsură țărănești) prin școală și prin biserică.

Despre viața lui, despre generozitatea și dorința de a ajuta „corăbioara poporului” să plutească ferm pe valurile vremii scrie și Friedrich Ratzel în segmentul aici recuperat. F. Ratzel a punctat și contactele lui Roth cu Philipp Emanuel von Fallenberg și cu Johann Heinrich Pestalozzi. Fallenberg era un patrician elvețian care, la începutul secolului al XVIII-lea, a organizat în satul Hofwyl din cantonul Berna o rețea de școli pentru copii din toate categoriile sociale. Pe Pestalozzi, ale cărui principii iluministe le împărtășea pe deplin, Roth l-a vizitat

[2] Precizări documentare: Traian-Ioan Geană. În legătură cu toponimul „Gotthard”, Ratzel are în vedere masivul cu acest nume și Pasul St. Gotthard, la vremea călătoriei descrise tunelul nefiind construit încă.

(ajungând chiar să colaboreze cu el o vreme) la castelul pe care ilustrul pedagog îl deținea la Yverdon-les-Bains, pe malul lacului Neuchâtel.

Revenit în Transilvania, Stephan Ludwig Roth a perceput cu îngrijorare acutizarea tensiunilor interetnice, în preajma anului 1848. A participat la marea adunare de la Blaj a românilor, în primăvara acelui an. Duritatea stăpânirii maghiare – nu numai față de români, dar și față de sași – l-a nemulțumit pe pedagogul iluminist, care credea cu tărie în principiul egalității etniilor și limbilor. În 1842, când Dieta de la Cluj a legiferat instituționalizarea limbii maghiare în locul celei latine, Roth a scris cu un admirabil curaj cărticica-manifest intitulată *Lupta limbilor în Transilvania*. Realist, el afirma răspicat că există deja o limbă oficială: ea nu este nici maghiara, nici germana, ci româna – limbă pe care o auzi și o poți învăța mergând pe stradă; limba maternă, susținea el totodată, e un drept pe care orice ființă umană îl deține prin naștere. Această invocație tranșantă a spiritului dreptății a provocat îndată reacția radicală a autorității maghiare, care l-a condamnat grabnic la moarte. A fost executat prin împușcare, la Cluj, în ziua de 11 mai 1849. Impresionat, Friedrich Ratzel avea să scrie (vezi textul reprodus aici): „A murit cu o seninătate ce le-a trezit admirație până și dușmanilor săi”!...

Martiriul lui Stephan Ludwig Roth s-a săvârșit și în numele demnității românești!...

*

Textul lui Ratzel se reproduce aici cu respectarea particularităților lexicale ale limbii germane din secolul al XIX-lea, precum: < Gesammt > cu doi < m >, < That > pentru < Tat > și < Thätigkeit >, < Theil > pentru < Teil >. În schimb, la menționarea unor scrieri ale lui Roth am renunțat la ghilimele și am trecut titlurile respective cu italice.

Friedrich Ratzel s-a stins din viață la 9 august 1904. Numele său are rezonanță în cultura română și prin ipostaza de magistru al lui Simion Mehedinți, întemeietorul geografiei moderne în România. Poposind la Leipzig în 1895 (după treceri prin Paris și Berlin), Mehedinți intră sub aripa lui Ratzel, împlinindu-și formația de geograf în 1899, cu o teză de doctorat intitulată *Die kartographische Induktion* [Inducția cartografică]. La plecarea în veșnicie a magistrului său, discipolul – uns el însuși între timp drept profesor la Universitatea din București – își va face „o datorie de pietate” din inaugurarea cursului din acel an cu prelegerea special intitulată „Antropogeografia și întemeietorul ei Fr. Ratzel”. Spre încheierea prelegerii, Simion Mehedinți făcea o reconfortantă aluzie la contactul lui Ratzel cu spațiul românesc și oamenii lui: „Învățatul, care în studiile sale îmbrățișase tot globul pământesc și toate neamurile, privea cu un deosebit interes la colțul de pământ unde se dezvoltă poporul nostru, pe care îl cunoscuse de aproape în anii tinereții. Deseori, pentru exemplificarea ideilor sale, el alegea fapte din sfera vieții românești,

pe care o vedea – mai ales pentru viitor – sub auspiciile cele mai favorabile. Auditorul cursului său a avut de multe ori ocazia să vadă înfățișate în cuvintele cele mai pline de convingere energia elementului românesc și deosebita însemnătate istorică a regatului de la Dunăre. Pentru dânsul, evoluția neamului nostru era ca o experiență geografică, vrednică de urmărit cu cel mai simpatic interes în toate țările pe unde sunt români" (S. Mehedinți, *Opere alese*, București, Editura științifică, 1967, pp. 190–191; prelegerea întreagă: pp. 181–191).

INCURSIUNI ANTROPO-BALCANICE: GRECII PONTICI

*

ANTHROPOLOGICAL-BALKAN GLIMPSE: PONTIC GREEKS

Anuarul societății prahovene de antropologie generală, nr. 6 (2020)

Leonard-Mihail Rădulescu[*]
radulescu.leonard@yahoo.com

Ponticii, apogeu și decădere

Colonizarea

Pontos este un cuvânt grecesc care înseamnă „mare”, folosit cu precădere de lumea antică pentru a se referi la Marea Neagră – *Pontos Euxeinos* sau *Axeions* (Strabon, 1.2.10 C21). De asemenea, această denumire a mai fost utilizată pentru a desemna regatul elen condus de mithridazi, care a fost întemeiat undeva în secolul al IV-lea î.Hr. pe coasta sudică a Mării Negre, la poalele Munților Pontici (*idem*, 12.1.4 C534). Strabon afirma că atât ponții, cât și vecinii lor, capadocienii, s-au dezvoltat în cadrul a două satrapii ale Imperiului Persan, iar macedonenii (se presupune că este vorba de fapt de seleucizi) au botezat provinciile după popoarele care le habitau, Pontus și Capadocia (*ibidem*). Cu toate acestea, nu există dovezi actuale care să ateste că dinastia mithridatică ar fi purtat și titlul de *rex Pontus*. Totuși, ceea ce la determinat pe Strabon și pe comentatorii ulteriori să uzeze denumirea de „Regat Mithridatic” ar fi fost influența provinciei romane Pontus, formată în 63 î.Hr. după moartea lui Mithridates al VI-lea Evpator. Acest anacronim a supraviețuit până în prezent.

Din punct de vedere geografic, Pontul a fost împărțit în două părți distincte – o zonă îngustă, de coastă și o regiune montană, interioară, intercalată cu văi fertile de râu și separată de mare prin Munții Pontici, care se desfășoară paralel și aproape de coastă și care au limitat căile de comunicare între cele două zone.

Strabon ne oferă informații valoroase despre regiune. Pe coastă dominau coloniile grecești, cea mai importantă fiind Sinope, cel mai bun port de pe țărmul sudic al Mării Negre, care și-a plantat propriile colonii la Cotyora, Cerasus și Trapezus.

Descoperirea mai multor amfore cu numele a diferite orașe demonstrează legăturile comerciale dintre Marea Neagră și Marea Egee. Regatul Pontului era așezat pe o asemenea rută

[*] Proaspăt absolvent (2019) al Liceului Tehnologic „Constantin Cantacuzino” Băicoi, jud. Prahova, la momentul înaintării textului pentru publicare. Recomandăm utilizarea textului **doar** pentru lectură.

de comerț, având numeroase bogății naturale precum pește, lemn, bovine și livezi de fructe. Aici se mai adaugă și pământurile fertile ale câmpiei Themiscyra, resursele minerale din munții Paryades, vița-de-vie și măslinele cultivate între râurile Iris și Lycus din câmpia Fanaroea (*idem*, 12.3.30 C556).

Populația era compusă din greci (cea mai mare parte pe coastă) perși și autohtonii anatolieni din interiorul continentului. Cea mai uzuală formă de organizare socială o reprezenta satul, care avea și conotații anatoliene căpătate din vremuri străvechi. Strabon amintește de Hilicomum, câmpia celor o mie de sate, dar și de templul Ma de la Comana (simbol al continuității anatoliene), cu cei șase mii de servitori aflați sub autoritatea unui mare preot, al doilea ca importanță după rege (*idem*, 12.3.32–36 C557–9; 12.3.39 C539).

După spusele lui Herodot, popoarele Asiei au fost încorporate în satrapiile 3 și 19 din componența Imperiului Persan. Influențele iraniene au pătruns repede în teritorii, lucru dovedit de venerarea zeităților persane Anaitis, Omanes și Anadatos la Zela; pe deasupra, unul din numele folosite cu recurență era Farnakes, având origini persane; de asemenea și domnia mithridatică este o evidență a colonizării persane (Herodot, 3.90–94).

După relatările lui Polybius, colonia principală a fost Sinope, fondată de Miletus (Polybius, iv. 56.5; c 217, 32). Data când colonia a fost fondată a dat naștere unor controverse privind perioada colonizării grecești a Pontului, istoricii întrebându-se dacă acest lucru s-a întâmplat chiar în secolul al VIII-lea î.Hr.

Eusebiu estimează că întemeierea Sinopei ar fi avut loc în 631 î.Hr., dar o altă sursă plasează fondarea primei așezări grecești înainte de invazia cimeriană[1], ceea ce ar implica o dată din secolul al VIII-lea î.Hr. Mai mult, tot Eusebiu, plasează fondarea cetății Trapezus undeva în anul 756 î.Hr. (Xenofon, An. IV 8.22). Se poate considera că aceste dovezi literare estimează, după spusele lui Eusebiu, că data de 631 face referire la o posibilă reîntemeiere a cetății Sinope, susținută de Coss și Cretines. Totuși, acest lucru este contestat de lipsa dovezilor arheologice din vecinătatea orașului, materialul grecesc descoperit datând din a doua jumătate a secolului al VII-lea î.Hr., lucru ce a demonstrat că nu există o fundație întemeiată înainte de 631 î.Hr.

Deoarece nu apar mențiuni sau dovezi materiale grecești în Pont înainte de a doua jumătate a secolului al VII-lea î.Hr., mulți ar plasa aici începutul colonizării grecești în Marea Neagră. Literatura greacă arată c-au existat pătrunderi în Marea Neagră chiar mai devreme de

[1] Cimerienii erau un popor de origine indo-europeană care au migrat în jurul anului 714? î.Hr., ajungând până în Europa actuală (vest și sud). Ei au fost prima oară menționați de către asirieni în secolul al VIII-lea î.Hr. Se presupune c-au migrat datorită expansiunii scite dintre secolele IX–VIII î.Hr. După Herodot, ei locuiau într-o regiune la nord de Munții Caucaz și Marea Neagră între secolele VIII–VII î.Hr.

secolul al VII-lea î.Hr; de asemenea, s-au descoperit obiecte la siturile din Istros (datate din Epoca Geometrică[2] târzie, c. 720 î.Hr.) și Berezan (datate din Epoca Geometrică Mijlocie, aproximativ a doua jumătate a secolului al VIII-lea). Cu toate acestea, contactele nu implică neapărat colonizarea; în ciuda faptului că există argumente arheologice și literare nu este probabil ca problema să fie soluționată fără dovezi solide (Herodot 2, 377. 8; cf. 191, 421; C 211, I2–22J E 2l8, I28f).

Cea mai cunoscută dintre coloniile de pe coasta sudică a Mării Negre este Heraclea Pontică, astăzi orașul Ereğli în Turcia, fondată de megarieni și boeți în c. 560 î.Hr. sub conducerea lui Gnesiolochus, la 217 km de Bosfor.

Coloniștii i-au acaparat pe băștinașii maryandini din jur, transformându-i în sclavi, neputând să-i înstrăineze în afara teritoriului lor (Posidonius, FGrH 87 F). Singurele colonii non-milesiene atestate dinainte de 500 î.Hr. sunt Heraclea, Pagagoria, fondate de refugiați teian din Persia în c. 545 î.Hr. (Herodot, vi. 33.2; Pseudo-Scymnus, 74if.).

„Înainte de 560 î. Hr, toate coloniile din Pont au fost milesiene. După acea perioadă, nu există cu siguranță nici o fundație milesiană datată fie din surse literare, fie din dovezi arheologice. Două concluzii istorice par inevitabile: (1) înainte de mijlocul secolului al VI-lea, Milet a operat cu succes un fel de politică de *mare clausum*[3] în Pont (probabil prin acord cu coloniile megariene de la Bosfor); (2) după această dată, colonizarea de către alte orașe grecești a devenit posibilă și Milet însuși a încetat să mai colonizeze" (Graham, 2006: 124).

Mithridates, originea

În legătură cu proveniența dinastiei *mithridatică* s-au emis mai multe teorii. Istoricii antici susțineau că acești regi ar fi fost descendenți ai nobilimii persane, proveniți din Cele Șapte Familii, iar pământurile pe care le stăpâneau erau daruri de la regele Darius I (Polybius, 5.43.2, Diodorus Siculus, 19.43.2). Se confirmă faptul că Mithridates, tatăl lui Ariobarzanes, aproape sigur Mithridates Ctistes, provenea din Cele Șapte Familii și de către Hieronymus din Cardia (*apud* Hornblower, 1981).

Acest fapt este atestat pentru prima oară de istoricul grec Polybius; de asemenea Tacitus,

[2] Epoca Geometrică (900–750 î.Hr?) – numele vine de la modelele de pe ceramica descoperiră (forme geometrice). Ceramica epocii geometrice este cunoscută în numeroase locuri ale lumii grecesti (Corint, Argos, Beotia, Ciclade, Rodos, Cipru).

[3] Termen folosit în dreptul internațional, pentru a marca o bucată de apă ce se afla sub jurisdicția unui stat/oraș, ce nu poate fi navigată de navele altui stat.

Justinus și Sallustius sunt de accord, toți susținând că regii pontici ar fi avut legături de sânge în Imperiul Ahemenid, practic descendenți ai lui Darius și Cyrus (Sallust, 2.85; Tacitus, 12.18.2).

Fondatorul istoric al regatului, din cele mai vechi timpuri a fost recunoscut ca Mithridates Ctistes, fiind legat de o modestă dinastie care își avea originile pe coasta Propontidei (Marea Marmara), originară din micul oraș mysian Kios. Diodorus este singurul care menționează această dinastie în mai multe pasaje; antigonizii apărau Asia Mică împotriva invaziei lui Lysimahos și Casandru, iar unul dintre incidentele înregistrate de Diodorus este uciderea lui Mithridates, un aliat al lui Antigonus, care era suspectat de trădare față de Casandru. Mithridates, susține el, a fost ucis în vecinătatea orașului Kios din Mysia, după ce a condus Kios și „Arrhine" (sau „Marine") timp de treizeci și cinci de ani. Succesorul sau a fost Mithridates [fiul său], care a supus mai multe popoare și a stăpânit Capadocia și Paflagonia timp de treizeci și șase de ani (Diodorus, 20.111.4).

Istoricul bizantin Georgios Synkellos dezbate acest subiect al monarhiei pontice în lucrarea sa de căpătâi *Chronographias*: „În anul 5480 de la crearea Lumii (= 22/14 î.Hr.), prin decizia lui Augustus, domnia celor opt regi ai Bitinei, ale căror nume vor fi date, a încetat; au cârmuit începând cu anul 5268 (= 234/226 î.Hr.)[4], în același timp cu domnia celor zece regi pontici". Un al doilea pasaj îl continuă pe primul spunând: „Potrivit lui Dionysios, opt regi ai Bitinei au domnit la acea vreme, iar asta a durat 213 de ani". Și, în sfârșit, un al treilea pasaj oferă informații concrete despre numărul monarhilor cât și despre durata domniei lor: „Zece regi ai Pontului stăpâneau la acea vreme și domnia lor a durat 218 de ani. Apollodorus și Dionysios povestesc despre acest lucru" (Synkellos, *apud* Gabelko, 2009: 47).

Oleg L. Gabelko dezbate abordarea celor trei paragrafe precizând că datele pentru a încadra începutul și sfârșitul regatului bitin sunt incorecte, la fel și în cazul datelor despre regatul pontic, neexistând o explicație pentru aceste incorectitudini (Gabelko, 2009: 48, 49). De asemenea tot în lucrarea sa, savantul rus menționează faptul că a devenit obișnuită modificarea datei de la 213 la 223 în textul *Hronografiei*, deoarece aceasta se încadrează cu perioada epocii regale a Bitinei, începând cu 297/96 î.Hr., prin numărarea a 223 de ani înapoi de la moartea ultimului rege bitin, Nikomedes al IV-lea, în 74 î.Hr. Mai mult, nu explică de ce se spune că atât dinastiile bitine, cât și cele pontice se încheie simultan sau de ce Synkellos numără zece regi ai Pontului, când Appianos și Plutarh menționează doar opt.

[4] „Data dublă este menționată deoarece G. Synkellos în listele regilor elenistici după moartea lui Alexandru cel Mare numără anii începând din 5493 î.Hr. (ultimul an al lui Alexandru este 5170 = 324/323 î.Hr.), în timp ce pentru vârsta lui Augustus punctul de plecare este 5501 î.Hr. (ultimul an al lui Augustus este 5514 = 13/14)" (Gabelko, 2009: 54, n. 2). Explicație universală pentru cronologia lui George Synkellos.

Toate acestea sunt presupuneri, sursele scrise antice sunt practic absente pentru istoria timpurie a regatului Pontului și chiar succesiunea regilor este încă o problemă pusă în dezbatere.

Diadohii

După moartea lui Alexandru cel Mare a început lupta sângeroasă pentru succesiune între dușmanii și aliații săi. În perioada următoare a războaielor diadohilor un număr mare de state independente s-au ridicat în Asia Mică, inclusiv regatele Bitiniei, Capadociei și Pontului. În timpul secolului al IV-lea î.Hr., regiunea Pontului a făcut parte din satrapia persană din Capadocia (Katpatuka) sub Mithridates din Kios. Acesta a fost urmat de fiul său Ariobarzanes al II-lea, satrap al Frigiei, care va fi trădat de fiul său, Mithridates al II-lea din Kios. Mithridates a fost ucis de Antigonus în 302 î.Hr., a cărui îngrijorare a început să crească dat fiind faptul că fiul lui Mithridates, numit de asemenea Mithridates (281–266 î.Hr.?), cunoscut sub numele de Mithridates I Ctistes („Fondatorul"), intenționa să-l omoare (Diodorus Siculus, 20.111.4.) Acesta din urmă a reușit să guverneze până în 266 î.Hr., ca rege al statului cuprins între Capadocia la sud și Paflagonia la vest, cimentând autoritatea familiei sale în tot regatul său. După scurta domnie a fiului său, Ariobarzanes (266–250 î.Hr.), nepotul, Mithridates al II-lea a devenit rege.

Mithridates al II lea s-a dovedit a fi un rege competent învingând hoardele galateenilor și s-a căsătorit cu prințesa seleucidă Laodice. I s-a dat pământul Frigiei ca zestre de fratele ei, Seleucus al II-lea Callinicus, în ciuda faptului că în timpul războiului fraților Mithridates l-a învins pe Seleucus.

Despre moartea și succesorul lui Mithridates al II-lea există puține mențiuni. Tot ceea ce se știe despre Mithridates al III-lea este că a avut o domnie fără războaie, Imperiul Seleucid încetând să fie o amenințare. Următorul rege, Farnakes I, a purtat un război cu Eumenes al Pergamului, cucerind Sinope, Cotyora, Fanarcia și Trapezus, controlând cea mai mare parte a liniei de sud a Mării Negre. El a fost primul care a stabilit relații de prietenie nu numai cu orașele din Peninsula Crimeea, precum Hersonesus, ci și cu partea de vest a regiunii Mării Negre, orașul Odessus. Măsurile sale au pus bazele unui sistem avansat de comerț în Marea Neagră. Succesorul său, Mithridates al IV-lea Filopator/Filadelfus, a adoptat o politică pro-romană, ajutându-l pe Attalus al II-lea din Pergam (un aliat al Romei) în luptele cu Prusias al III-lea al Bitiniei.

Nepotul său, Mithridates al V-lea Evergetes, datorită alianței regatelor sale cu romanii, a trimis nave și soldați pentru a-i ajuta în cel de-al treilea război punic, fiind premiat cu pământul Frigiei. După moartea sa, regiunea a ajuns sub conducerea soției sale, Laodice, în calitate de regent, care l-a favorizat, evident, pe fiul ei mai mic Mithridates Hrestus. Fiul cel mare,

Mithridates al VI-lea, a asediat Sinope, a detronat-o pe mama sa și și-a ucis fratele.

Conflictele cu romanii

În secolul I î.Hr., regatul Pontului atinsese apogeul sub conducătorul legendar Mithridates al VI-lea Evpator. Acesta a încorporat statului său regatul Bosforului, iar în Colhida și Bitinia și-a înscăunat rudele. Dominația lui se mărise, controlând teritorii până în sudul Ucrainei de azi și în Caucazul vestic.

Prima acțiune a lui Mithridates care l-a adus în conflict cu interesele romane s-a desfășurat în anul 107 î.Hr. odată cu anexarea Paflagoniei de către Mithridates și regele bitinian Nicomedes al III-lea. Sursele scrise antice nu oferă detalii despre modul în care acești doi regi și-au coordonat acțiunile, dar informează că Mithridates a reușit să-și extindă și mai mult teritoriul și să împiedice granițele Bitiniei să se apropie prea mult de centrul Pontului (Madsen, 2009: 194). La finele secolui al II-lea î.Hr., romanii deja cuceriseră o mare parte din Asia Mică, Pontul devenind singura amenințare majoră din regiune.

Neavând o forță pe măsură, Roma și-a încurajat aliații din zonă să lanseze atacuri spre a preîntâmpina o ofensivă din partea lui Mihtridates. Acest lucru s-a dovedit un eșec, armatele aliate Romei fiind împinse tocmai până la Bosfor. În acest timp, armata romană s-a retras din Galatia. Roma a ales să se retragă din cauza războaielor cu Iugurtha[5] și cimbrii din Germania. La vremea respectivă, aceste regiuni erau prea lipsite de importanță pentru Roma, dând impresia regilor anatolieni că ea nu dorește sau nu poate interveni (*ibidem*: 195).

Roma nu a răspuns la extinderea lui Mithridates, până în 97 î.Hr. când capadocienii s-au revoltat împotriva conducerii pontice. După aceea, atât Nicomedes al III-lea, cât și Mithridates, au trimis o ambasadă către senatul roman, pentru a-și susține dreptul asupra Capadociei. Aceste fapte au reflectat faptul că Roma era încă privită ca autoritate în Anatolia. În plus, faptul că Mithridates a simțit nevoia de a primi aprobarea Romei pentru a anexa Capadocia sugerează că nu a avut intenția de a lua parte la o dispută cu cea mai puternică putere din regiune. Încercările sale au dorit să maximizeze extinderea regatului său pe cât posibil, fără a contesta interesele romane până la punctul de război (*ibidem*).

Această strategie, încă o dată, subliniază politica lui Mithridates, care nu voia să confrunte Roma deschis. Desigur, Mithridates a încercat să folosească ceea ce credea a fi un moment slab pentru Roma pentru a-și realiza politica expansionistă. În plus, este esențial să ne referim că nu a

[5] Iugurtha era un rege al Numidiei; el a servit sub Publius Cornelius Scipio Aemilianus în timpul campaniilor din Numidia (134–133 î.Hr.) și alături de Gaius Marius.

efectuat o incursiune în Asia, până când nu a fost atacat de romani. Dar a continuat, de asemenea, să ridice miza, întrucât s-a constatat că a ajuns foarte aproape de limite, existând posiblitatea unui conflict iminent. În realitate, el și-a dorit război, dar un război în termenii săi, în care romanii ar fi fost agresori, iar Mithridates cel agresat (McGing, 2009: 209–210).

Regatul Pontului era într-adevăr pregătit pentru un conflict major împotriva Romei, din moment ce peste 250 000 de soldați erau la dispoziția lui Mithridates, dar el dorea să aibă un război adecvat și motivat. Cu toate acestea, a-l învinui pe Mithridates de întreaga responsabilitate pentru începerea acestui război este prea simplu. În schimb, căutarea cauzelor pentru izbucnirea primului război mithridatic trebuie să se concentreze asupra forțelor romane conduse de Manius Aquillius și Cassius, care nu au căutat niciodată o soluție pașnică. În schimb, ei l-au provocat pe Mithridates să înceapă războiul, în timp ce ponții se retrageau din Bitinia și Capadocia.[6] La scurt timp senatul roman, îl investește pe generalul Pompei să se ocupe de așa-zisa amenințare. Campania a fost una rapidă; Pompei anticipează falsele retrageri ale lui Mithridates, acestea fiind de fapt doar momeli pentru a scoate legiunile romane din luptă atrăgându-le pe teren accidentat.

Mithridates va fugi înspre Caucaz, iar în acest timp Pompei va cuceri Armenia și-l va scoate din joc pe aliatul armean al lui Mithridates, regele Tigranes; de asemenea va cuceri și partea de nord a Turciei. În exil, Mithridates va urzi un plan ambițios, dorind să atace Roma, cu o armată de geți și sciți urcând pe Dunăre și reușind să se infiltreze în Italia cu ajutorul galilor. Aceste tentative nu au fost puse în practică, aliații văzând deja în rege un tiran. Înțelegând situația defavorabilă, accentuată de pierderea tronului în favoarea fiului său Farnakes, care a fost încoronat de generalii pontici, Mithridates se va otrăvi, dar viața i-o va curma un soldat gal, otrava nefăcându-și efectul.

Trupul a fost trimis la Pompei în semn de pace și prietenie, dar a fost desfigurat în urma îmbălsămării nereușite. Totuși generalul roman, l-a respectat pe pont și i-a ridicat un mausoleu la Sinope, înmormântându-l acolo pe unul dintre cei mai aprigi dușmani ai Romei (Plutarh, *Pompei*, 42).

Scriitorul Plutarh consemnează în operele sale o legendă despre Mithridates al VI-lea Evpator. Se spune că regele și-a visat moartea înaintea unei lupte cu Pompei. Se făcea că navigând pe Marea Neagră, văzând Bosforul la orizont, se întorsese către oamenii săi spre ai felicita pentru norocul de a ajunge în siguranță la Marea Mediterană. Deodată, se trezi singur într-o furtună, care-i va distruge barca, aruncat fiind apoi pe o bucată din epavă în urma

[6]Appian (XII.3.17) se referă la 250 000 infanteriști, 50 000 călăreți, 400 nave și 130 care de luptă.

naufragiului (*ibidem*: 32).

O parte a regatului a fost anexată acum Imperiului Roman, fiind unită cu Bitinia într-o dublă provincie numită Pontus și Bitinia: această parte includea doar litoralul dintre Heraclea (Ereğli) și Amisus (Samsun). În continuare, simplul nume „Pont" a fost folosit în mod regulat pentru a denumi jumătate din această dublă provincie, în special de romani și reprezentanții lor; este folosit și în Noul Testament.

În 62 d.Hr., Nero a convertit cu totul regiunea, transformând-o în provincie romană. A fost împărțită în trei districte: Pontus Galaticus în vest, mărginindu-se cu Galatia; Pontus Polemoniacus în centru, cu capitala la Polemonium; și Pontus Cappadocicus în est, învecinându-se cu Capadocia (Armenia Mică). Ulterior, împăratul roman Traian a încadrat Pontul în provincia Capadocia (Hewsen, 2009: 42).

Ca răspuns la o incursiune barbară asupra Trapezusului în anul 287 d.Hr., împăratul roman Dioclețian a decis să împărtă zona în provincii mai mici, cu administrare locală. Districtele pontice au fost împărțite în c. 295 în trei provincii independente, în cadrul Eparhiei Pontice:

1. Pontul Galatian, numit și Diospontus, mai apoi redenumit Helenopontus de Constantin cel Mare după mama sa. Acesta avea capitala la Amisus și includea și orașele Sinope, Amasia, Andres, Ibora și Zela.

2. Pontus Polemoniacus, cu capitala la Polemonium (numită și Side), incluzând și orașele Neocaesarea, Argyroupolis, Comana și Cerasus.

3. Pontul Capadocian, cu capitala la Trapezund/Trapezus, care includea porturile mici Athanae și Rhizaeon. Această provincie s-a extins până la Colchis (Anderson, 1911: 70–71).

Romanizare sau elenizare?

Pontul este una dintre cele mai complexe provincii din Imperiul Roman. Când Pompei l-a învins pe regele Mithridates al VI-lea în 66 î.Hr., a fost necesară o reorganizare semnificativă a Pontului și Bitiniei pentru a adapta fostul regat pontic la standardele administrative romane. Coloniile grecești și orașele elene existente, în general, și-au păstrat forma pre-romană. Una dintre cele mai semnificative schimbări a fost aceea că magistrații ajunși la vârsta de treizeci de ani, mai târziu de la douăzeci și doi de ani, puteau obține calitatea de membru permanent al consiliului din oficiu (Pliniu cel Tânăr, 10.79; 10.80). Influența romană a schimbat viața atât în coloniile grecești, cât și în orașele elene deja existente. Puterea politică era cea mai importantă; atât magistraturile, cât și scaunele de consiliu, erau adunate în jurul celor mai bogați membri ai populației locale. De-a lungul timpului, acest grup a primit cetățenia romană și a devenit, cel

puțin într-un sens legal, roman. S-au organizat festivaluri romane în multe orașe grecești, iar membrii elitei locale s-au implicat și în cultul imperial sau în obiceiurile religioase, devenind preoți (Price, 1984: 58).

Romanizarea a fost și este adesea definită ca fiind un fenomen care se aplică mai ales întâlnirilor culturale dintre Roma și populația comunităților din epoca fierului din partea de vest a imperiului. Privită ca un proces în care populațiile cucerite au adoptat cultura romană pentru a atinge un nivel superior de civilizație, romanizarea, ca termen, nu se aplică lumii grecești. Aici hegemonia romană nu a indus aceleași schimbări culturale ca în provinciile occidentale. Greaca a rămas limba oficială, iar structura civilă era deja în vigoare și a format coloana vertebrală în administrația provincială din est. Mai mult, reglementările sociale tradiționale pe care romanii le impuneau în societatea lor erau practic împrumutate de la greci (Pliniu cel Tânăr, 2.24). De aceea se crede că societatea din regiunea Pontului nu ar fi acceptat prevederile sociale romane, deoarece le considerau inferioare și și-au păstrat aspectele grecești, neavând vreun motiv să treacă la cele latine. Coloniștii romani au fost mai degrabă elenizați, decât să participe la un proces de romanizare.

Romanizarea a fost acum explicată ca fiind o politică romană deliberată, care urmărea să câștige în special elita locală pentru a consolida stăpânirea romană în regiune (Bénabou, 1976). Datorită nivelului ridicat de dezvoltare urbană a provinciilor din Asia, Ahaia și, într-o oarecare măsură, Bitinia, Roma nu a avut nevoie să își implementeze propria structură urbană în aceste regiuni. Coloniile romane fondate în Orient au fost, ca urmare, prea puține și prea răspândite pentru a provoca o schimbare permanentă a modelului cultural în comunitățile grecești. În loc să aibă un efect asupra vieții în provinciile grecești, acest proces a stagnat.

S-a efectuat un studiu asupra cultului imperial din Asia Mică, susținându-se că a fost o formă cu totul nouă de cult al conducătorului, cu mici asemănări cu celebrarea greacă a regilor eleni. Inițiativa de a stabili un cult imperial în orașele din Asia Mică a fost adesea locală și promovată din dorința de a obține un statut mai ridicat atât ca indivizi într-o comunitate, cât și între orașe la nivel provincial. În cele din urmă, într-o serie de studii privind tendințele arhitecturale și clădirile publice, s-a ajuns la concluzia că elemente din viața urbană romană erau mai răspândite decât se credea anterior. Aceste studii au oferit o nouă înțelegere a modului în care cultura romană a influențat comunitățile provinciale grecești. S-a emis o concluzie care a recunoscut influența culturală pe care Roma a avut-o asupra comunităților grecești și a reprezentat o alternativă la ideea lipsei de interes grecesc pentru lumea romană; s-a observat că identitatea culturală greacă se ilustra ca o stavilă împotriva romanității.

Din punct de vedere sociologic, presupunerea că grecii aveau o identitate culturală

cristalizată, definită, este mai problematică. Identitatea culturală este astfel privită ca ceva static, greu de eliminat. Dar, oricum s-ar pune problema, era posibilă eliminarea elementelor autohtone pre-romane? Existau oare comunități care și-au păstrat amprentele autohtone în momentul impunerii culturale romane?

Asimilarea se definește ca un proces, prin care indivizii și grupurile asimilate imită modele comportamentale ale culturii dominante. Admiterea în comunitate a culturii dominante conduce în consecință la dezvoltarea unui tip de persoană în concordanță cu modelul societății dominante. Acest lucru duce în cele din urmă la absența prejudecăților, discriminării și conflictelor asupra valorilor și puterii (cf. Gordon 1964, pp. 68–73.). În ceea ce mă privește, eu cred că acest lucru se poate petrece doar în cazul elitei unei societăți. Ca asimilarea să aibă succes, trebuie să apară un proces de împrumut identitar, cultural între cele două tipare. Astfel, apar imitații clișeice adoptate mai întâi la nivelul instituțiilor majore, deoarece acestea se impun în răspândirea informației culturale (magistraturi, temple, biblioteci, chiar și piețe). În cazul de față, multă populație din regiunile amintite ar fi văzut că prețul pentru cetățenia romană era prea mare și nu toți și-l pot permite, fiind un impediment direct pentru lipsa de asimilare a culturii romane.

În concluzie se poate spune că romanitatea a avut totuși un cuvânt de spus, dar nu a putut submina și șterge gena culturală elenă; dimpotrivă, romanii au fost cei care i-au imitat pe greci. Faptul este dovedit de elemente elene deja existente în complexul roman, precum zeitățile și obiceiurile religioase sau modelele arhitecturale.

Între bizantini și turci

„Odată cu reorganizarea sistemului provincial sub Dioclețian (aproximativ 295 d.Hr.), districtele pontice au fost împărțite între patru provincii din eparhia Pontică:

1. Paflagonia, căreia i s-a atașat jumătatea pontică din vechea provincie Bitinia pontică;
2. Diospontus, redenumită Helenopontus de Constantin, conținând restul provinciei Pontus, districtul alăturat și opt orașe (inclusiv Sinope, Amisus și Zela), capitala fiind Amasia;
3. Pontus Polemoniacus, care conține Comana, Polemonium, Cerasus și Trapezundul [Trapezus], cu Neocesarea capitală;
4. Armenia Minor, cinci orașe, și Sebasteia, capitală” („Pontus”; vezi și mai sus, Anderson, 1911: 70–71).

În anul 536, împăratul Iustinian reorganizează regiunea. Pontus Polemoniacus a fost dizolvat, partea vestică (Polemonium și Neocesarea) fiind cedată provinciei Helenopontus, Comana încadrându-se în noua provincie Armenia II, iar restul (Trapezund și Cerasus) s-au alăturat noii provincii Armenia I Magna cu capitala la Justinianopolis. Pe vremea Imperiului Bizantin, Pontul a intrat sub thema Armeniei, cu cele mai vestice părți (Paflagonia) aparținând themei Bucelariene. În mod progresiv, aceste mari theme timpurii au fost împărțite în altele mai mici, astfel încât până la sfârșitul secolului al X-lea, Pontul a fost împărțit în themele Haldiei, care a fost condusă de familia Gabrades și Koloneia (Hewsen, 2009: 47).

După secolul al VIII-lea, zona a cunoscut o perioadă de prosperitate, care s-a încheiat prin cucerirea Asiei Mici în anii 1070 și 1080 de către selciucizi. Readusă în Imperiul Bizantin de către Alexios I Komnenos, zona a fost cârmuită de conducători încă dependenți de restul imperiului, precum familia Gabras din Trapezund. Regiunea a fost asigurată militar din secolul XI-lea până în veacul al XV-lea de o vastă rețea de cetăți .

Imperiul de la Trapezund și comerțul în Marea Neagră

Imperiul de la Trapezund a fost un stat succesor al Imperiului Bizantin, care a existat din 1204 până în 1461, condus de o aripă a dinastiei Comnenilor, descendenți ai împăraților bizantini din această familie, anume ramura Megas Komnenos. Acest stat s-a menținut datorită comerțului, fiind poziționat chiar pe drumul mătăsii. Fondatorii lui au fost Alexios Comneanul și fratele său, David (nepoții lui Andronikos I Comneanul), creând acest stat succesor la scurt timp după prădarea Constantinopolului de către cruciați și venețieni din aprilie 1204. Alexios s-a autoproclamat împărat, punând bazele Imperiului de la Trapezund. S-au păstrat limba greacă și religia ortodoxă.

În 1306 genovezii au dat foc suburbiilor orașului Trapezund, de asemenea și portului, din cauza taxei mari numită *kommerkion,* ce se aplica produselor comercializate de ei. Bizantinologul Dionysios A. Zakythinos în *Le Chrysobulle d'Allexis III Comnene empereur de Trebizonde en faveur des Venetiens* (Paris, 1936), argumentează c-ar fi fost vorba nu doar de o taxă ci de două: *kommerkion* aplicată în funcție de natura mărfii și naționalitatea vânzătorilor și *dekati*, o taxă stabilită în funcție de cea mai mare parte a mărfii comercializate și de modul de transport, pe mare sau uscat (*apud* Miller, 1969: 34–35).

Acest episod a fost consemnat de cronicarul local Mihail Panaretos, numindu-l „Marele Război". Orașul s-a menținut datorită acestor taxe, dar și a gamei variate de vânzători care veneau să-și comercializeze produsele, în special genovezi, spanioli și venețieni. Pe plan economic,

datorită *pax mongolica*[7], orașul a beneficiat prin poziția sa avantajoasă de ruta internațională de comerț ce unea Asia cu Europa. De asemenea, *pax mongolica* a reușit să unească mai multe popoare prin intermediul comerțului, orașul servind ca un „*no man's land*". Conform lui Bassarion, un elev al filosofului platonist Georgios Gemistos Plethon, Trapezundul era un oraș multicultural, unde puteai găsi lucruri unice în lume. Oamenii proveneau din Pont, Galatia, Kilikia, Albania, Iberia, Pampfylia, existau chiar și negustori perși și egipteni. Toate aceste lucruri au fost înmagazinate într-un *encomium*, altfel zis, în termeni moderni, o evidență comercială a respectivului oraș.

La capitolul ierarhie socială, vânzătorii genovezi și venețieni se bucurau de privilegii speciale, deoarece recunoșteau suveranitatea Imperiului de la Trapezund și erau plătitori de taxe. În anul 1304, genovezii capătă privilegii, fiind scutiți de la plătirea taxei *kommerkion* pe durata a doi ani. Mai târziu, în 1364, venețienii au fost siliți de Alexios al III-lea să achite un nou set de taxe (Zakythinos, 1932: 26–28).

Relațiile dintre monarh și negustorii italieni erau foarte strânse; din 1290 sarea și făina erau vândute direct împăratului, ceea ce dovedește rolul major pe care comercianții italieni l-au avut în integrarea orașului în rutele mondiale de comerț.

Spre sfârșitul existenței Trapezundului, orașul era înconjurat de state mici turcești. Datorită relațiilor cu puterile occidentale creștine, Imperiul de la Trapezund, a devenit o amenințare pentru noua putere din Asia, Imperiul Otoman. În ciuda tributului plătit de oraș, Mahomed al II-lea a asediat și ocupat ținutul în 1461, alungându-l pe ultimul împărat, David Megas Komnenos de Trapezund, punând capăt acestui stat succesor al Imperiului Bizantin.

În ceea ce privește populația, existența Imperiului de la Trapezund a contribuit la păstrarea identității grecești în regiunea Pontului până în secolul XX.

După secolul al XV-lea, ruta comercială Trapezund–Tabriz (Persia) a fost abandonată în mare măsură. Otomanii au monopolizat comerțul din Marea Neagră cu exteriorul. Cu toate acestea, până în 1774, comerțul cu Marea Neagră se redeschisese. Sub stăpânirea otomană, care a început odată cu căderea Trapezundului, în special începând cu secolul al XVII-lea o parte din grecii pontici ai regiunii au devenit musulmani prin „sistemul" *devșirme*[8].

[7] Istoricii numesc perioada dintre secolele al XIII-lea – al XIV-lea, când cea mai mare parte a Eurasiei a fost sub stăpânirea mongolă, „Pax Mongolica".

[8] Taxă „în sânge" suportată de statele sau popoarele înglobate în Imperiul Otoman, ce consta în selecționarea băieților cu vârste cuprinse între opt și optsprezece ani pentru a servi nevoilor statului otoman (de asemenea obligați să se convertească la islam).

La mijlocul anilor 1830, comerțul în Trabzon[9] era prosper. Perioada a coincis cu reformele Tanzimat[10]. În 1837, câțiva comercianți persani din Istanbul și Tabriz au fost falimentați fiind înlocuiți în mare parte de comercianți ruși, greci și armeni. Pe măsură ce activitățile negustorilor greci și armeni din porturile rusești din Marea Neagră și Tabriz au crescut, poziția grecilor și armenilor în Trabzon a devenit importantă, datorită nodului comercial. În 1856, majoritatea restricțiilor civile rămase asupra non-musulmanilor au fost ridicate și creștinii au fost lăsați să-și declare credința (Bryer, 1970: 30–54). În anii 1860 și 1870, comerțul din Trabzon a decăzut din cauza deschiderii canalului Suez în 1869 și a unei rute alternative create pentru a devia comerțul cu persanii. Până în 1884, comercianții greci și armeni au dominat comerțul exterior. Avantajele de care se bucurau comercianții creștini care dețineau pașapoarte rusești au creat resentimente puternice în rândul comercianților musulmani.

Exodul

Grecii au întemeiat colonii pe țărmurile Mării Negre încă din secolul al VII-lea î.Hr., chiar și în Georgia, sudul Rusiei, Ucraina și în nord-vestul Turciei. Din secolul al XVIII-lea, grecii au început să plece din Pont spre Georgia și sudul Rusiei. Mai târziu, după înfrângerea din august 1922 a armatei elene în Anatolia și schimbul de populație obligatoriu, grecii pontici au fost exilați împreună cu alți greci de pe teritoriul turc în presupusa lor patrie, Grecia. Mulți dintre ei au fost omorâți de către turci atât înainte, cât și în timpul acestei mutări (1916–1923).

După dezmembrarea URSS, mulți ponți cu origini grecești s-au îmbarcat spre „Ellada”, necunoscându-se un număr exact al celor care au migrat.

*

După războiul ruso-turc din 1828–1829, în jur de 42 000 de ponți au migrat din Anatolia în urma trupelor rusești în retragere. Din 1856 până în 1866 (după războiul Crimeii) aproximativ 60 000 de greci pontici s-au mutat în sudul Rusiei. În plus, în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, mii de refugiați greci pontici s-au stabilit în Caucaz, în special în jurul orașului Kars.

[9] „Trabzon” este numele turcesc al Trapezundului.

[10] Reformele Tanzimat (sec. al XIX-lea) au marcat o perioadă de scurtă renaștere în Imperiul Otoman, aflat în declin, și aveau ca țel modernizarea statului și consolidarea unei integrități naționale, pentru a putea stopa tendințele separatiste din imperiu și eventualele agresiuni externe. Reformele au încercat să-i integreze pe cei ce nu erau musulmani și de alte naționalități decât turcă în societatea otomană prin asigurarea unor drepturi egale.

În perioada războaielor balcanice, pe baza unui recensământ realizat în Anatolia și Tracia de către Patriahul Ecumenic, în Pont existau aproximativ 416 000 de greci, iar înainte de 1917 se estimau a fi cam 250 000 de greci pontici în Imperiul Țarist. Ținând cont de aceste informații s-ar presupune c-ar fi existat înainte de genocidul pontic 665 000 de greci care locuiau în partea estică a Mării Negre.

La intrarea armatei țariste în Anatolia, în vara lui 1916, autoritățile otomane au amenințat cu moartea creștinii care nu se prezentau la recrutare sau care dezertau, făcându-le comunitatea responsabilă pentru aceste lucruri. Acest fapt a servit drept scuză pentru a arde satele creștinilor. În decembrie 1916, din „motive militare", otomanii au dispus deportarea grecilor de pe coasta Mării Negre, departe de linia frontului rusă (Hofmann, 2011: 39). În timp ce mii de greci pontici au murit în cadrul acestor deportări, alții au fugit peste granița rusă sau s-au refugiat în munți și au format grupuri de gherilă. În afară de persecuțiile otomane, sătenii din Anatolia au fost terorizați în timpul și după Primul Război Mondial de către bandiții musulmani.

La finele războiului, alături de trupele rusești în retragere s-a deplasat spre Rusia un număr de 80 000 de greci pontici (Xanthopoulou-Kyriakou, 1991). Tot pe atunci, Eleftherios Venizelos, prim-ministru al Greciei, aflat în tabara Antantei care tocmai câștigase războiul, se vedea în fața unei ocazii istorice unice, anume anexarea vechilor teritorii ale grecilor, în care aceștia fuseseră prezenți încă din antichitate. Ideea unei expansiuni în Asia Mică fusese de asemenea dezbătută, chiar din 1843, prevăzând și o viitoare repatriere a minorității grecești din Imperiul Otoman (situată pe țărmul vestic și estic al Anatoliei și nordul Turciei, țărmul sudic al Mării Negre).

În 1919, Kars și Ardahan (lângă Georgia) au fost ocupate de turci, care au forțat o migrație în masă a grecilor pontici spre Rusia. Din mai 1920, până la sfârșitul lunii februarie 1921, aproximativ 53 000 de greci pontici au plecat din Turcia. Trei ani mai târziu, în iunie 1921, navele de război grecești au bombardat Inebolu (la vest de Sinope). Având în vedere o posibilă răscoală greacă la Samsun, acest lucru a determinat ca toți bărbații greci cu vârste cuprinse între cincisprezece și cincizeci de ani să fie deportați. Mii de greci au fost uciși în acest proces. Schimbul obligatoriu al populației din 1923, prin Convenția de la Lausanne, a legalizat situația existentă. Adică, după august 1922, odată cu înfrângerea armatei grecești din Anatolia, marea majoritate a grecilor din Anatolia fuseseră obligați să plece în Grecia de armata turcă avansată (cf. Klapsis, 2014). Până în 1924, aproape toți grecii anatolieni rămași au fost deportați. Mii de oameni au pierit în acest mod înainte de a ajunge în Grecia. Noua lor viață în Grecia a fost o altă luptă în care mulți au murit în condiții dure. Existau, de asemenea, mulți greci pontici care încă trăiau în Rusia și Caucaz. La recensământul din 1926 se afirma că existau 213 700 de greci

(estimare) care trăiau în republicile sovietice.

BIBLIOGRAFIE

Anderson, John George Clark, 1911, "Pontus", în Hugh Chisholm (ed.), *Encyclopædia Britannica,* 22 (11th ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 70–71.

Appian, 1913, *Roman History. The Civil Wars, Books 1–3.26,* Harvard: Harvard University Press.

Bénabou, Marcel, 1976, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris: La Découverte.

Bryer, Anthony, 1970, "The Tourkokratia in the Pontos: some problems and preliminary conclusions", în *Neo-Hellenika,* vol. 1, pp. 30–54.

Diodorus Siculus, 2019, *Library, Books 16–20,* Oxford: Oxford University Press.

Gabelko, Oleg L., 2009, "The Dynastic History of the Hellenistic Monarchies of Asia Minor According to the *Chronography* of George Synkellos", în Jakob Munk Højte (ed.), *Mithridates VI and the Pontic Kingdom,* Langelandsgade: Aarhus University Press, pp. 47–61.

Graham, A.J., 2006, "The colonial expansion of Grecee", în John Boardman și N.G.L. Boardman (eds.), *The Cambridge Ancient History. The Expansion of the Greek World,* second edition, vol. III, part III, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 83–162.

Herodot, 1943, în Felix Jacoby (ed.), *Fragmente der griechischen Historiker,* Teil 3, „Geschichte von Staedten und Voelkern (Horographie und Ethnographie)" – A. Kommentar zu Nr. 262–296, Leiden: Brill.

Hewsen, Robert H., 2009, "Armenians on the Black Sea: The Province of Trebizond", în Richard G. Hovannisian (ed.), *Armenian Pontus: The Trebizond – Black Sea Communities,* Costa Mesa, Calif: Mazda Publishers Inc., pp. 37–66.

Hofmann, Tessa 2011, "Γενοκτονία εν Ροή – cumulative genocide: the massacres and deportations of the Greek population of the Ottoman empire (1912–1923)", în Tessa Hofmann, Matthias Bjørnlund și Vasileios Meichanetsidis (eds.), *The Genocide of the Ottoman Greeks: Studies on the State-Sponsored Campaign of Extermination of the Christians of Asia Minor (1912–1922) and Its Aftermath: History, Law, Memory*, New York: Arisitide D. Caratzas, pp. 39–111.

Hornblower, Jane, 1981, *Hieronymus of Cardia*, New York: Oxford University Press.

Karpozilos, Apostolos, 1999, "The Greeks in Russia", în Richard Clogg (ed.), *The Greek diaspora in the twentieth century*, New York: St Martin's Press, pp. 137–157.

Klapsis, Antonis, 2014, "Violent Uprooting and Forced Migration: A Demographic Analysis of the Greek Population of Asia Minor, Pontus and Eastern Thrace", în *Middle Eastern Studies*, vol. 50, no. 4, pp. 622–639.

Madsen, Jesper Majborn, 2009, "The Ambitions of Mithridates VI: Hellenistic Kingship and Modern Interpretations", în Jakob Munk Højte (ed.), *Mithridates VI and the Pontic Kingdom*, Langelandsgade: Aarhus University Press, pp 191–202.

Mango, Andrew, 2002, *Atatürk: The Biography of the Founder of Modern Turkey*, The New York: The Overlook Press.

McGing, Brian C, 2009, "Mithridates VI Eupator: Victim or Aggressor?", în Jakob Munk Højte (ed.), *Mithridates VI and the Pontic Kingdom*, Langelandsgade: Aarhus University Press, pp. 203–216.

Miller, William, 1969, *Trebizond: The last Greek Empire of the Byzantine era, 1204–1461*, Chicago*:* Argonaut Inc., revised edition.

Plinius cel Tânăr, 1940, în Felix Jacoby (ed.), *Fragmente der griechischen Historiker*, Teil 3, „Geschichte von Staedten und Voelkern (Horographie und Ethnographie)", Nr. 262–296, Leiden: Brill.

Plutarch, 1999, Felix Jacoby (ed.), în *Fragmente der griechischen Historiker*, Teil 4, "Biography and antiquarian literature" – A, Biography. – Fasc. 7. Imperial and undated authors, Leiden: Brill (von Jan Radicke).

Polybius, 1999, în Felix Jacoby (ed.), *Fragmente der griechischen Historiker*, Teil 4, "Biography and antiquarian literature" – A, Biography. – Fasc. 7. Imperial and undated authors, Leiden: Brill (von Jan Radicke).

Posidonius, 1940, în Felix Jacoby (ed.), *Fragmente der griechischen Historiker*, Teil 3, „Geschichte von Staedten und Voelkern (Horographie und Ethnographie)", Nr. 262–296, Leiden: Brill.

Pratsinakis, Manolis, 2013, *Contesting national belonging: an established-outsider figuration on the margins of Thessaloniki, Greece*, Amsterdam: Amsterdam Institute for Social Science Research.

Price, S.R.F., 1984, *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pseudo-Scymnus, 1999, în Felix Jacoby (ed.), *Fragmente der griechischen Historiker*, Teil 4, "Biography and antiquarian literature" – A, Biography. – Fasc. 7. Imperial and undated authors, Leiden: Brill (von Jan Radicke).

Sallust, 1999, *Historia*, în Felix Jacoby (ed.), *Fragmente der griechischen Historiker*, Teil 4, "Biography and antiquarian literature" – A, Biography. – Fasc. 7. Imperial and undated authors, Leiden: Brill (von Jan Radicke).

Strabon, 1940, *Geografia*, în Felix Jacoby (ed.), *Fragmente der griechischen Historiker*, Teil 3, „Geschichte von Staedten und Voelkern (Horographie und Ethnographie)" – A, Nr. 262–296. Brill: Leiden.

Tacitus, 1999, *Annales*, în Felix Jacoby (ed.), *Fragmente der griechischen Historiker*, Teil 4, "Biography and antiquarian literature" – A, Biography. – Fasc. 7. Imperial and undated authors, Leiden: Brill (von Jan Radicke).

Xanthopoulou-Kyriakou, Artemi, 1991, "The diaspora of the Greeks of the Pontos: historical background", în *Journal of Refugee Studies*, vol. 4, no. 4, pp. 357–363.

Xenofon, 1998, *Anabasis*, în Felix Jacoby (ed.), *Fragmente der griechischen Historiker*, Teil 4 "Biography and antiquarian literature" – A, Biography. – Fasc. 1. The pre-Hellenistic period, Leiden: Brill (von Jan Bollansé u. a.).

Zakythinos, Dionysios A., 1932, *Le Chrysobulle d'Alexis III. Comnène, empereur de Trébizonde, en faveur des Vénitiens*, Paris: Les Belles Lettres.

„Pontus", în *Romapedia*, https://ancientrome.fandom.com/wiki/Pontus (*accesat la 10 oct. 2019*).

Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology, nr. 6 (2020)

Sebastian Ştefănucă
seb_filozof@yahoo.com

Metaphors of origin in contemporary Pontic Greek song*

In the first half of the XX-th century, population changes have taken place between the states from Balkan Peninsula and Anatolian Peninsula. The most intense of these happened after the end of The First World War, Greece and Turkey being the most affected. By Convention of Lausanne (1923), the majority of Christian-orthodox population from Turkey was transferred in Greece and a large amount of Muslim population from Greece, in Turkey.

The moment of population transfer was the beginning of a true ethnogenesis for transmuted populations. The central element of the new identity evolution is represented by *the reference to the places those transferred were forced to abandon.* This element is to be found both for those who directly suffered the uprooting, and for their descendants.

Paradigmatic is the case of Pontic Greeks. They were transferred from the south of Black Sea especially to the north of Greece (region of Macedonia). The reference to the origin gathers all the identity energies. Thus, it has the aspect of a total social fact, in the Marcel Mauss's definition. But the memory and nostalgia of a lost homeland have the appearance of a social fact in the Émile Durkheim's understanding too, giving the specific feature to many expressions of cultural and social life.

This thing also happens to songs from the contemporary Pontic folklore. I mean by "contemporary Pontic folklore" all the creation of folkloric inspiration appeared after the moment of uprooting. A lot of Pontic songs belonging to this category are longing and nostalgia songs for a lost homeland with incomparable beauties and wealth; a memento of a glorious past when

* This is an English abstract of my communication at the International Conference on Mythology and Folklore, held at University of Bucharest, Faculty of Foreign Languages and Literatures, the sixth edition, 26–27 October 2019, Bucharest. Thanks to the organizers for invitation. The translation in Greek language was made by Spartakos M. Tanasidis – one of the contributors to this yearbook – and was published in the quarterly periodical *Πόντος. Ιστορία, λαογραφία, πολιτισμός* [*The Pontus. History, folklore, civilization*], nr. 12 (3/2019), Θεσσαλονίκη, pp. 45–46, Thessaloniki.

Pontians were border guards at the margins of the Byzantine Empire; by which the "stateless" situation acquired as a result of uprooting is bemoaned etc. Every party or concert with *pondiaka* music begins not with a dancing song, but with a slow, sad one, like a wail for a realm where there is no hope to return.

But the references to Pont are also to be found in songs apparently on other topics. "Η μάνα εν κρύο νερό" ("Mother like a cold water") is a song about mother having a *tik* rhythm. The comparison from the title with "cold water", the ones with "rock" and "mountain", refer directly to the realm at the south of Black Sea, where the mountains with picks reaching to the sky dominate the landscape. The "cold water" is the most valuable good on the south barren slopes of Pontic Mountains, where the heat of summer days is almost unbearable. "Έλα πουλί μ'ασά μακράν" ("Come bird from far away") is a song which lyrics were adapted to many musical styles. I exemplify by an interpretation having an *omal* rhythm. Manifestly, the topic is that of love. The bird – a metaphor of the loved one – is called from remoteness. But the "remoteness", "overseas land", "heavy heart" are terms used in every discourse having nostalgic tonality about Pont. The "bird" also appears in other songs directly referring to Pont; no matter what role the bird has, it is the only connection, the only messenger from the places forever left behind.

My conviction is that "mother", "cold water", "bird", "rock" or "mountain" are undoubtedly metaphors of origin in contemporary Pontic song. In so far as the reference to the origins is a total social fact, it is foreseeable the appearance of some terms having the metaphors of origin role in the folkloric creation of Pontic Greeks, irrespective of its manifest topics.

Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology, nr. 6 (2020)

Spartakos M. Tanasidis
tanasidisspartakos@yahoo.gr

Two folk songs by the Greeks of Pontus, with references to geographical areas outside the historical presence of Pontic Hellenism. Analysis and interpretation

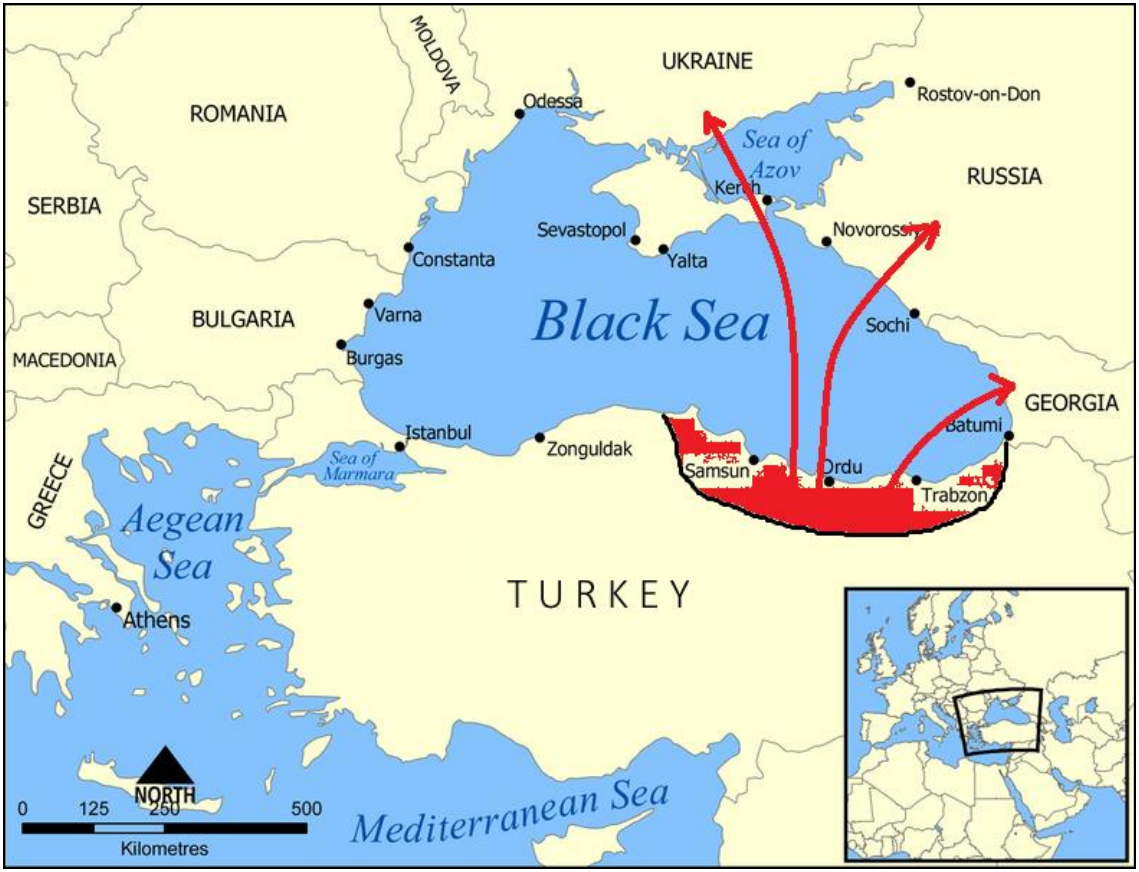
This article is an extended version of the writer's audio presentation in the 6th International Conference on Mythology and Folklore that took place in Bucharest, on 26–27 October 2019, and organized by the Faculty of Foreign Languages and Literatures of the University of Bucharest. It includes two representative findings of the author's research with the aim at identifying and analyzing traditional Pontic songs with reference to geographical places outside Asia Minor and Russia, which are places where Pontic Greeks have lived for three thousand years.

Keywords: Greeks, Hellenism, Pontus, song, folk

Introduction

The Pontic traditional song at its birth has the same characteristics as the other traditional songs of Greeks of other regions. The creator is usually someone anonymous, often a witness of something that happened and affected his consciousness in a positive or negative way. Then, due to his inspiration, he composes a song of what he observed, with the primary background not on the artistic element but on the mental disposition. Subsequently, the song is accepted by the community, spreads and passes from one generation to the next, with variations inside the framework of the oral tradition. The rendition of the song takes place under various circumstances (weddings, celebrations etc.). The themes of Pontian folk songs capture the full spectrum of the other common Greek folk songs, such as love, death, friendship, religious worship and homesickness. The most popular songs are those that are relative to events that evoke strong collective emotions (Εὐσταθιάδης, 1992: 28–33). The songs presented here are of particular interest from a research perspective. Their theme seems to be rare, not only for our day, but also for the time they were sung, with very few songs or none at all, that have the same theme.

Pic. 1. Region of Pontus
(source: http://infognomonpolitics.blogspot.com/2017/05/may-19-remembrance-of-pontic-greeks.html/, *accessed at 21 oct. 2019*).



Pic. 2. Pontic Greek diaspora before 1924
(source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Black_Sea_map.png,
processed by the author, *accessed at 21oct. 2019*).

Findings

Example I:

	Translation:
Ἐμέν' ἀσκέρ' ἐφτάγ'νε με,	They'll make me a soldier,
στεῖλ'νε με 'ς σὸ Ὑεμένι,	they'll send me to Yemen,
τ' ἄκλερον τὸ σπαλερόπο σ',	that ominous corselet of yours,
ποῖος θὰ λύν' καὶ δένει;	who then will untie and tie it?

In this case, the couplet (Ἀμαραντίδης *et al*., 2011: 13–16) seems to be referring to the Yemen campaigns, in which the Pontic Greeks took part as conscripts. The two last lines contain an indecent reference related to clothing that hides parts of the woman's body. The word *ominous* (*ἄκλερον*) is a common expression in the Pontic dialect that, in this case, means *the luckless* (Παπαδόπουλος, 1958: 33) and expresses the lover's suspense and sorrow about his mistress, who will be alone without his love, passion and lust. The singer does not want to take part in the war, far away, in Yemen, and to be forced to distance himself from his love. Today the couplet is still sung in the Pontic celebrations in Greece.

The Yemen wars were started in 1904 by the leader of Yemen, Imam Yahya (reign 1904–1948), who launched a revolt against the Ottoman rule. Those campaigns lasted until the year 1911 and during them many Ottoman soldiers were killed on the battlefield. Thus, Yemen became the synonym of military hardship for the Ottoman citizens (Zürcher, 2004: 160).

In those campaigns all Ottoman nationals obliged to fight, regardless of their religion. Armenians, Greeks and other minorities had to be classified as reserve soldiers (Beşikçi, 2012: 257–268; Zürcher, 2004: 106). During the Yemen wars, desertion was a pressing problem and most deserters were Christian citizens (Adanir, 2011: 123; Pomianowski, 1990: 201). About the "Yemen campaigns" there is a plethora of popular songs of lament throughout Asia Minor, which are very popular up to our day (Δραγούμης and Μωραΐτης, 2006: 52).

Example II:

Μάνα, 'ς σὸ ἐκοῖμνε τὰ τόπια εἶχα δύο ὀντάδας, ν' ἀοιλλοί.
σ' ἕναν ἐβάλνα τὰ τέρτια μ' καὶ 'ς σ' ἄλλο τὰ πελιάδας, ν' ἀοιλλοί.
Γιὰ τ' ἐμένα ἂν ἐρωτᾶτεν, καὶ 'ς σὴν Βαρσάβαν δουλεύω, ν' ἀοιλλοί.
Πέταξον καὶ ἔλα ν' εὕρον με, ἐγὼ μὴ τσελντερεύω, ν' ἀοιλλοί.

Ἡ ξενιτιὰ καὶ ν’ ἡ σεβντά, τὰ δύο ἕναν εἶναι, ν’ ἀοιλλοί.
Ἐξύασα καὶ τέρεσα, ἡ ξενιτιά βαρὺν ἐν’, ν’ ἀοιλλοί.
’Σ σὴν ξενιτιὰν ἐχπασκεσαι, τσὶ θὰ μαειρεύ’ καὶ φάει σε; Ν’ ἀοιλλοί.
Τσὶ θὰ πλύν’ καὶ τὰ ’λώματα σ’, τσὶ θὰ στρών’ καὶ κοιμᾶσαι; Ν’ ἀοιλλοί.

Translation:

Mother, at the place where I was sleeping, I had two chambers, alas.
In the one I used to put my heart wounds and in the other my troubles, alas.
If you’re asking about me, I work in Warsaw, alas.
Fly and come to find me, so I don’t go demented, alas.
The foreign land and the unfulfilled love are the same things, alas.
I weighed them and looked; the foreign land is heavier, alas.
When you go to the foreign land, who’s going to cook for you and feed you? Alas.
Who will wash your clothes, who will make your bed? Alas.

This song was recorded in Athens, in 1930, and is now forgotten. It was recorded by the Pontian musician Ioannis Charalambides, who was born in Tachtagra of Kars and who was 29 years old at the time of the recording (*ibidem*: 21). The song refers to the labor migration of the Pontic Greeks and to the hard life of the worker who has to migrate to Europe and live there for a long time, sending money back to his family. During that period, the wide labor migration was a common practice not only for Pontic Greeks, but also for those of other regions of Asia Minor and Greece. They used to migrate to countries of Eastern and Western Europe.

The labor migration involved men who had reached the age of eighteen (18) and had immigrated to other countries for work just after their marriage. They stayed there for many years as migrant workers. Some of them periodically returned home to visit their relatives. Others stayed abroad for a very long time until they had reached senility; at that time, they returned home, ill and isolated from their friends and relatives, motivated by their strong will to die in their motherland. According to the above mentioned song, homesickness was considered to be worse than actual death, as stated in the couplet: *I weighed them and looked; the foreign land is heavier*.

At the time of writing, a small community of Pontic Greeks, descending from the same wider area with Ioannis Charalambides, was considered to still live in Warsaw. Nevertheless, the current working conditions are very different from those described in the song, due to the fact

that this community consists of successful entrepreneurs and salesmen acculturated to the modern Polish society. Within the framework or the current research, it could not be clarified whether the previously mentioned Pontic Greeks of Warsaw are descendants of the former migrant workers or they immigrated to Warsaw after the collapse of the Soviet Union (after 1920, when the region of Kars was finally ceded to Turkey, the last of Pontians migrated to Greece and others to the regions of former Soviet Union).

Pic. 3. Ioannis Charalambides from Tachtagra (Kars)
(source: Archive of Melpo Merlie, Athens [Δραγούμης and Μωραΐτης, 2006: 22]).

Conclusions

From the results of the research about Pontic songs with references to foreign places, one couplet and one song were presented. In these songs, one place is generally the county Yemen and in the other, the place is significantly Warsaw, the capital of Poland. The couplet is related to the Wars of Yemen (1904–1911) and the song tells us about the difficult life of those who live and work abroad. Investigating the historical circumstances and causes that inspired the Pontic Greeks to refer to these places, we realize that they are both connected chronologically with the events of the early 20th century, and that these places are related to collective and personal traumatic experiences.

It would also be worthwhile mentioning that the Greek Pontic folk songs have not been studied as widely as they should have been could with both an historical and an anthropological approach, so here is a rich field for further innovative research.

Pic. 4. Foreign lands referred in Pontic songs
(source: https://brakdraperiesandblinds.com/wear_rm.php,
processed by the author, accessed at 28 nov. 2019).

REFERENCES

Adanir, Fikret, 2011, "Non-Muslims in the Ottoman Army and the Ottoman Defeat in the Balkan War of 1912–1913", in Ronald-Gregor Suny, Fatma Müge Göcek, Norman M. Nairmak, (eds.), *A Question of Genocide. Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire*, New York: Oxford University Press, pp.113–125.

Beşikçi, Mehmet, 2012, *The Ottoman Mobilization of Manpower in the First World War: Between Voluntarism and Resistance*, Leiden: Brill.

Pomianowski, Joseph, 1990, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Çöküşü. 1914–1918 Birinci Dünya Savaşı*, Kemal Turan Kemal (çev./ trans.), Istanbul: Kayhan Yayinlari.

Zürcher, Erik-Jan, 2004, *Σύγχρονη ιστορία της Τουρκίας* [*The modern history of Turkey*], Βαγγέλης Κεχριώτης (μτφρ./trans.), Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.

Ἀμαραντίδης, Γεώργιος, Γεώργιος Ἀραματανίδης, Ιωάννης Εὐφραιμίδης and Χριστόφορος Χριστοφορίδης (επιμ.), 2011, *Ἄς σὸν Πόντον 'ς σὴν Ἑλλάδαν* [*From Pontus to Greece*], Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικός Οἶκος Ἀδελφῶν Κυριακίδη α.ε.

Δραγούμης, Μάρκος Φ. and Θανάσης Μωραΐτης, (επιμ.), 2006, *Τραγούδια του Πόντου. Ηχογραφήσεις του 1930* [*Songs of Pontus. Recording samples of 1930*], Αθήνα: Μουσικό Λαογραφικό Αρχείο. Φίλοι Μουσικού Λαογραφικού Αρχείου Μέλπως Μερλιέ.

Εὐσταθιάδης, Στάθης Ι., 1992, *Τὰ Τραγούδια τοῦ Ποντιακοῦ Λαοῦ. Πολύτιμο κεφάλαιο τῆς Λαογραφίας μας* [*The song of the Pontic People. Precious capital of our Folklore*], Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικὸς Οἶκος Ἀδελφῶν Κυριακίδη.

Παπαδόπουλος, Ἄνθιμος Α., 1958, *Ἱστορικὸν Λεξικὸν τῆς Ποντικῆς Διαλέκτου* [*Historical dictionary of the Pontic dialect*], τ. 1ος, [Περιοδικὸν «Ἀρχεῖον Πόντου» Παράρτημα 3], Ἀθῆναι: Ἐπιτροπὴ Ποντιακῶν Μελετῶν.

Anuarul societății prahovene de antropologie generală, nr. 6 (2020)

Sebastian Ștefănucă
seb_filozof@yahoo.com

Două jurnale în Pont

I

Jurnal de cercetare de teren prin observare participativă la excursia în Pont (nordul și nord-estul Turciei), organizată de Fokion Fundukidis (Tesalonic, Grecia), cu urmași ai „refugiaților" veniți din Pont, în căutarea „rădăcinilor" (2018)*

O bună parte din popoarele Peninsulei Balcanice și Anatoliei au fost supuse unor procese de transfer și schimb populațional între state din aceste zone în prima jumătate a secolului XX. Cel mai amplu proces de acest fel, implicând aproximativ două milioane de persoane, a avut loc între Grecia și Turcia, în urma Convenției și Tratatului de la Lausanne (1923). Consecințele pe termen lung ale Convenției asupra celor două țări au fost doar parțial studiate.[1] După câte cunosc, acest lucru se poate afirma cu certitudine și despre efectele asupra populațiilor transmutate. Printre altele, construirea de noi identități în spațiile transmutării având ca reper central locul dezrădăcinării. Fără îndoială, studiul acestor identități se desfășoară sub semnul etnicității, de vreme ce e vorba de grupuri de mari dimensiuni, considerându-se și considerate fiind diferite de alte grupuri de același fel, cu o obiectivare culturală a acestor diferențe.[2] Cu toate acestea, fără a fi cazul unor grupuri etnice de sine stătătoare, preferând

* Versiunea în limba engleză a acestui prim jurnal, cu denumirea "Diary of field research by participant observation on the trip to Pontus (northern and north-eastern Turkey), organized by Fokion Fundukidis (Thessaloniki, Greece), with descendants of Pontus «refugees» in search of their «roots»", a fost publicată în *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, tome 56/2019, Bucarest: Editura Academiei Române, pp. 147–166.

[1] Renée Hirschon (p. 14), "Preface", în Renée Hirschon (ed.), *Crossing the Aegean. An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*, New York și Oxford: Berghahn Books, 2008 [2003], pp. xiv–xvii.

[2] Sebastian Ștefănucă (p. 303), „Ascendența etnică sub lupa analizei genetice. Sfârșitul etnicității?", în Andrei Kozma, Cristiana Glavce, Constantin Bălăceanu-Stolnici (coord.), *Antropologie și genetică*, București: Editura Academiei Române, 2019, pp. 301–311.

clasificarea lor drept „categorii populaționale”.[3] *În Grecia, astfel de categorii rezultate în urma schimbului populațional cu Turcia sunt cea pontă și cea micr-asiatică. Unul dintre reperele culturale ale acestor identități este și călătoria către locul de origine al strămoșilor transmutați acum trei-patru generații. Date fiind implicațiile identitare ale acestor călătorii – care pot fi cel mai adecvat sesizate doar însoțind grupul de excursioniști într-una din călătoriile organizate către Pont (la sudul și sud-estul Mării Negre) sau Asia Mică –, este improprie etichetarea lor conceptuală doar ca „turism către rădăcini”*[4] *sau „turism sentimental”*[5]*. Jurnalul care urmează sper să fie convingător (și) pentru această afirmație. Este vorba de un jurnal de teren prin metoda observației participative, însoțind excursioniști greci, cu ascendență total sau parțial pontică, într-o călătorie din Tesalonic către Pont, organizată în vara anului 2018. Posibil singura excursie din Grecia către Pont din acest an cu autocarul, pe fondul temerilor legate de decretarea, în 2016, a stării de urgență de către președintele turc Recep Tayyip Erdoğan.*

Luni, 13 august 2018 ***ora 06.40***
Konstantinúpoli/Istanbul* **Hotelul Ibis**

(*pentru ziua de ieri*)

La ora 13.30, m-am îmbarcat în vama Κήποι (Kípi), punct de trecere a graniței din Grecia în Turcia, cu direcția Pont. După un drum pitoresc în lungul Traciei răsăritene, urmând zona litorală a Mării Marmara, am ajuns la Istanbul în jurul orei 20.00. Am avut parte și de un mic incident la vamă: Φωκίων Φουντουκίδης (Fokíon Fundukídis), organizatorul excursiei, având o problemă cu cardul de identitate, probabil expirase, nu a putut continua călătoria. A rămas în Grecia, încercând să rezolve rapid problema, urmând să ne ajungă din urmă în această dimineață. Între Kipi și Istanbul sunt 250 km.

În autocar sunt patruzeci de persoane, cu echilibru pe sexe. După cum am reușit să constat ieri, câteva nu au rădăcini pontice, iar dintre cele care au, nu toate au rădăcini 100% pontice.

---

[3] *Idem*, “Markers and symbols of the identity phenomenon within the Hellenic populations colonized in northern Greece”, în *Revue des Études Sud-Est Européennes*, Institutul de Studii Sud-Est Europene, Bucarest, tome LVII, No. 1–4, Janvier–Décembre / 2019, pp. 87–103.

[4] Paul Basu, “Route metaphors of ‘roots-tourism’ in the Scottish Highland Diaspora”, în Simon Coleman și John Eade (coord.), *Reframing Pilgimage. Cultures in Motions*, London și New York: Routledge, 2004, pp. 150–190.

[5] S. Kuzik, *Theoretical Problems of Tourism: Socio-Geographic Approach* [*Monograph*], Lviv, 2010.

* Oriunde apar nume de localități cu dublă denumire, prima denumire este cea utilizată în limba greacă, cea de-a doua, în limba turcă.

Interesant și impresionant mi s-a părut faptul că există persoane de vârstă avansată care s-au încumetat să plece într-o călătorie lungă și obositoare. După conformație, sunt singur că sunt de proveniență pontică din partea ambilor părinți, iar după accentul pe care-l au vorbind grecește, cu certitudine vorbesc și ποντιακά (dialectul pontic). Dintru început, devine interesantă motivația pe care atât ei, dar și restul membrilor grupului, o au pentru o astfel de călătorie. Bineînțeles, este vorba de curiozitate în primă instanță. Reiau relatarea lui Ιάννης Κιτίδης (Iánnis Kitídis) din Θεσσαλονίκη (Tesalonic), cu o vârstă undeva la cincizeci și cinci de ani, privind această motivație: bunica sa a plecat din Pont întâi în Rusia. În 1928 s-a întors, să ajungă în Grecia. Pe drumul de întoarcere, ar fi dorit să aprindă o lumânare la mormintele strămoșești (despre care Iannis subliniază că e vorba de mormintele unor generații de-a lungul a trei mii de ani), dar nu le-a mai găsit. În acest context, Iannis povestește că era obiceiul ca a doua zi de Paște familia să meargă la morminte, iar acolo să mănânce, să bea, un fel de masă rituală împreună cu cei plecați. L-am întrebat dacă el însuși speră să găsească acele morminte. Mi-a răspuns că nu, dorește doar să calce pe acel pământ. În discuția pe care am avut-o iarăși cu el în parcarea de la Tekirdağ, după ce am luat masa la restaurantul-autoservire – un loc cu o priveliște superbă asupra orașului Tekirdağ și a Mării Marmara – l-am provocat cu o întrebare care cred că ar fi relevantă pentru un eventual interviu sau chestionar în perspectiva stabilirii ponderii pe care locul de origine al generației strămutate o are în identitatea generațiilor descendente actuale: presupunând că Pontul, printr-o minune, ar reveni pontilor, aceștia s-ar întoarce de unde au plecat cei de acum trei-patru generații? Evident, întrebarea l-a pus în încurcătură, dar până la urmă nu crede că s-ar întâmpla acest lucru. Nu toți descendenții pontilor sunt interesați de ponți și istoria pontilor, în special de evenimentele care preced și postced schimbul populațional, de pildă, fratele său. La observația mea că identitatea [ca etnicitate] preocupă mai degrabă persoanele trecute în a doua jumătate a vieții, confirmă că acesta a fost și cazul său, abia după vârsta de douăzeci și șapte, douăzeci și opt de ani începând să-i placă, să i se pară interesante, cântecele ποντιακά. În parcare, l-am întrerupt dintr-o discuție cu un alt domn mai în vârstă, despre care îmi spune că merge în Pont pentru a unsprezecea oară.

Pentru Χαράλαμπος Παπασκεβόπουλος (Harálambos Papaskevópulos), mai tânăr, probabil treizeci și ceva de ani, tot bunica a fost aceea care să-i stimuleze curiozitatea pentru tot ceea ce înseamnă Pontul, prin poveștile ei. Remarcă însă că i le povestea *lui*. Este completat de o doamnă în vârstă, cu care încă nu am făcut cunoștință, care spune despre bunica (sau mama?) ei că nu-i plăcea deloc să povestească despre întâmplările trăite, de parcă dorea să șteargă trecutul printr-o totare negare a existenței lui. Numai o traumă intensă, este de părere doamna, poate determina un astfel de comportament.

Atmosfera generală din autocar este aceea dată de persoane care asumă o anume identitate, nu doar având o simplă curiozitate turistică. În observațiile cu iz istoric (am auzit celebrul „θάλαττα, θάλαττα!" la vederea Mării Marmara), în glumele pe care le fac (referitor la apariția numelui de „Bizanț" și a legăturii acestuia cu orașul Constantinopol, însoțitorul de șofer povestind la microfon varianta pe care o știa el, contrazis fiind de cineva din spatele autocarului cu o altă variantă, la remarca primului că e prima dată când aude acest lucru, i se răspunde în glumă de cel de-al doilea că și în cazul lui e prima oară când o spune. Concluzia: „iată cum se înțeleg doi ponți!"; sau faptul că cei de la biroul de schimb valutar sau șoferii de taxi din Turcia nu vorbesc *pondiaká* este interpretat în glumă ca analfabetism), în relatările întâmplărilor auzite sau trăite legate de Pont.

Tot din discuția cu Iannis Kitidis, la observația mea că pericolul de a călători în Turcia nu este atât de mare, nici măcar pentru greci, însă este amplificat prin intermediul televiziunii, ceea ce înseamnă că oamenii se tem în mod nejustificat, îmi spune că Fokion Fundukidis nu a luat în seamă astfel de zvonuri și a organizat excursii în fiecare an. L-am numit „αληθινός πόντιος" („pont adevărat"). Odată cu evenimentele din 2016, cu așa-zisa lovitură de stat din Turcia și apoi starea de urgență stabilită de președintele Recep Tayyip Erdoğan, s-au diminuat excursiile către Pont (dacă am reținut bine, excursia la care particip este singura în 2018). Există tovarăși de drum pe care i-am auzit că au trecut prin același episod ca și mine, să se înscrie într-o călătorie către Pont care ulterior să fie anulată. De reținut și observația lui Fokion Fundukidis, atât cât am putut vorbi cu el înainte să rămână în Grecia, că până în 2016 venea cu două autocare, acum abia dacă mai umple unul (cel cu care mergem fiind plin pe două treimi).

Cel mai relevant indiciu în contextul în care mă aflu al unei vii legături cu Pontul este totuși prezența unor persoane în vârstă, unele cu dificultăți de deplasare, care să ignore toate riscurile – dată fiind vârsta înaintată – aferente unei lungi și obositoare călătorii.

Marți, 14 august 2018 ***ora 08.00***
Samsúnda/Samsun **Hotelul Yafeya**

(*pentru ziua de ieri*)

Călătorie obositoare! Incidentul petrecut cu organizatorul excursiei, Fokion Fundukidis, a însemnat să demarăm plecarea către Samsunda din Konstantinúpoli la ora 15.30, așteptându-l să

sosească cu taxiul de la Alexandrúpoli, Grecia. Urma un drum lung, de peste 750 km. Am ajuns la Samsunda la ora 03.00 dimineața. Cert este că în cele din urmă F. Fundukidis ni s-a alăturat, cu un card de identitate nou-nouț!

Majoritatea călătorilor este la primul drum către Pont. Alții au fost deja. Una dintre doamnele în vârstă, despre care am aflat că are șaptezeci și șase de ani, se află la a patra călătorie. Speră să (re)vadă casa uneia dintre bunici. Alt domn, trecut de tinerețe, merge pentru a unsprezecea oară. Campionul deplasărilor pare să fi fost Γιώργος Ανδρεάδης (Iórghos Andreádis), decedat în 2016, autorul romanului *Ταμάμα, η αγνοούμεωη του Πόντου* (*Tamama, necunoscuta Pontului*), în care rude despărțite de iureșul iscat de evenimentele transferului de populație se regăsesc după multă, multă vreme. Dacă nu mă înșel, după acest roman s-a făcut și un film. De la o doamnă de vârstă medie aflu de un alt roman tot cu subiect legat de evenimentele dramatice ale dezrădăcinării forțate, *Σέρρα. Η ψυχή του Πόντου* (*Sérra. Sufletul Pontului*), scris de Γιάννης Καλπούζος (Iánnis Kalpúzos). Un astfel de eveniment este relatat și de o altă doamnă, într-o discuție așteptând să reluăm călătoria în parcarea cu un mare complex comercial în care ne oprisem pentru cină: era vorba de bunica interlocutoarei, care ținându-i tatăl în brațe – pe vremea aceea copil de câțiva anișori – pe drumul exilului, nu știa de unde să mai facă rost de câteva coji de cartofi pentru a-l hrăni. Relatarea este însoțită de lacrimi și implicare emoțională profundă. Celelalte interlocutoare, mai în vârstă decât ea, confirmă episodul prin întâmplări asemănătoare auzite la rândul lor de la generația bunicilor. Astfel de relatări, povestiri cu iz istoric legate de Pont, împărtășirea unor speranțe și planuri o dată ce Pontul va fi (re)văzut, circulă prin tot autocarul.

Parcă nu realizez că sunt într-o astfel de excursie, unde încerc observarea participativă a unui tip de eveniment care nu știu să mai fi fost astfel studiat în literatura de specialitate. Am tot timpul impresia că visez sau că urmăresc o emisiune despre și cu ponți descoperită undeva pe *YouTube*. Nu știu dacă nu cumva aceeași impresie o are în legătură cu mine și grupul pe care-l am ca *subiect* de studiu. Μιχάλης Σπυρίδης (Mihális Spirídis), însoțitorul de șofer, al cărui număr de călătorii către Pont și Capadocia este indeterminat, spune că niciodată nu a avut o persoană străină într-o astfel de călătorie. La observația mea că în România nu se știe nimic despre Pont, genocid și schimbul de populație, îmi relatează cum, ducând niște polonezi la aeroport, punând muzică *pondiaka* la CD-ul *player* al automobilului, acestora li s-a părut interesantă, și au cerut explicații. Nu știau nimic despre Pont. Știau doar că acolo unde el le-a precizat că se găsește Pontul, este de fapt Turcia. „Acum da, dar mai înainte, nu!” Mă întreb, pe de altă parte, care pot fi

trăirile cuiva care călătorește sute și mii de kilometri prin locuri pline de mărturii și amintiri ale trecutului nației din care face parte și ale ascendenței sale personale. Încerc să experiez și eu aceste trăiri, în timp ce organizatorul și ghidul excursiei tot pomenește la microfonul autocarului de fapte și evenimente ale trecutului elen sau bizantin corespunzătoare locurilor prin care trecem, relatări primite cu interes de companionii săi („συνοδοιπόροι", „tovarăși de drum"), care la rândul lor scot la iveală o serie de cunoștințe pe care le au pe această temă.

(*în holul hotelului*) ***ora 09.50***

Κατερίνη (Kateríni), trecută de șaizeci de ani, este cea care povestea ieri despre refuzul bunicilor și al părinților de a relata cele întâmplate în trecutul transplantării. Toate s-au făcut cu violență (βία), este vorba de o traumă pe care voiau să o nege. Mama mai puțin, având doar câteva luni în momentul exilării. Tatăl, treisprezece ani. Ambii, deci și bunicii, erau din Οινόη (Inói, astăzi orașul având numele Ünye), care se află și în drumul nostru. Nu va putea să descopere casa (casele) din care au plecat, nu are adresa. Un unchi care la rândul lui a făcut această călătorie, a găsit casa, dar nu i-a lăsat adresa. Vrea doar să ajungă acolo, să facă un tur al orașului, și cam asta e tot.

Miercuri, 15 august 2018 ***ora 07.10***
Trapezúnda/Trabzon **Hotelul Usta Park**

(*pentru ziua de ieri*)

Katerini a fost prima care a ajuns în localitatea bunicilor, la Inoi, astăzi un oraș cochet, ca de altfel toate localitățile de pe coasta sudică a Mării Negre în drumul pe care l-am făcut de la Samsunda la Trapezunda. Deși nu avea indicii (στοιχεία), a făcut totuși eforturi pentru a descoperi casa unuia dintre bunici. Ulterior, F. Fundukidis, anunțând la microfonul autocarului încercările Katerinei, se exprimă cu „acest lucru îmi place foarte mult în astfel de excursii". Și, într-adevăr, momentele sunt incredibil de emoționante. Persoana care încearcă să descopere casa sau măcar locul din care o parte dintre străbunii săi vor fi plecat se transfigurează sub impulsul unor trăiri și speranțe de parcă întreaga sa miză existențială este dată de această descoperire. La rândul lor, cei care o însoțesc în acest efort, empatizează din plin în aceste trăiri și speranțe, lucru care, fără să-mi propun, mi s-a întâmplat și mie. Încercările Katerinei, la care trebuie adăugate și încercările celeilalte doamne Katerina, cea care vorbește turcește, translatoare în astfel de situații,

au început cu întrebări adresate taximetriștilor așteptând în colțul pieței centrale din Ünye. După o îndrumare din partea acestora către o uliță din partea veche a orașului, în apropiere, au continuat cu întrebări adresate unui bărbat ce părea în vârstă, născut însă în '55, cum s-a prezentat, care nu știa ca în zonă să fi locuit greci sau armeni. Micul nostru grup nu s-a dat bătut. Propunerea lui F. Fundukidis a fost să întrebăm la primărie, aflată pe o latură a pieței centrale, paralelă cu plaja. Am intrat cu toții în cocheta clădire a primăriei, nimerind într-un birou – din câte am înțeles – al viceprimarului. O domnișoară funcționar și-a întrerupt activitatea, făcând tot posibilul să găsească pe cineva care să ne poată ajuta. Întreaga scenă era marcată de lacrimile Katerinei și de febrilitatea de a rezolva rapid problema, timpul pe care-l aveam la dispoziție fiind limitat, curând urmând să mergem la autocar. Am ajuns astfel la redacția ziarului *Ünye Kent Gazetesi*, cotidian local, unde redactorul-șef este preocupat și de istorie. Vizibil bucuros de prezența noastră, ne-a invitat în biroul său. Aflăm de la el că partea grecească a orașului, situată în vecinătatea plajei, a fost dărâmată, iar acum există acolo parcul, că până în prezent monumentele bizantine sau mărturii ale trecutului elen (chiar și cel apropiat) au fost dărâmate, însă a ajuns să înțeleagă cu adevărat valoarea lor, iar de acum încolo face eforturi ca aceste relicve să fie conservate. Totuși, casa bunicilor Katerinei s-ar afla în altă parte a orașului, posibil să mai existe, iar dacă la o nouă revenire Katerina va avea unele indicii, o va ajuta bucuros s-o regăsească. Nu doar noi am fost cei care am fotografiat și filmat; la rândul nostru am fost fotografiați și filmați pentru un articol în ziarul local. Se pare că aceste reveniri ale urmașilor ponților plecați în Grecia sunt de un viu interes local.

Remarc disponibilitatea nelimitată și necondiționată de a fi ajutați de cei cărora ne adresăm. Mai mult decât atât, filoxenia este întotdeauna prezentă, bărbatul de pe vechea uliță „născut în '55" oferindu-se imediat să ne cinstească cu ceai la cafeneaua (mai bine zis, „ceainăria") din care tocmai ieșise. Oamenii parcă înțeleg urgența și importanța celor întrebate, oprindu-se din lucrul lor pentru a face tot posibilul să contribuie la rezolvarea problemelor străinilor sosiți pe neașteptate. La fel în Civil-köy, unde cu aceleași emoții și speranțe care nu puteau să nu fie sesizate mai devreme la Katerina, Χαράλαμπος Μιχαηλίδης (Harálambos Mihailídis) s-a adresat unui tânăr dintr-o benzinărie, având în mână doar o hartă, întrebând de satul Kuș-kaia. Amabilitatea tânărului părea a fi fără margini, parcă pe măsura speranțelor și așteptărilor celui care i se adresa, dar și a celor care-l însoțeau. Satul era undeva în urmă, între Trípoli/Tirebolu și Kerasúnda/Giresun. Dacă la întoarcere îl vom căuta, tânărul va merge cu noi oriunde, cunoscând locurile și făcând parte „dintr-un neam aflat aici de cel puțin două-trei sute de ani".

O idee a lui F. Fundukidis de a spune câteva cuvinte despre mine la microfonul

autocarului, au rezolvat cred, definitiv, problema *accesului*. Astfel, după ce am trecut de Kerasunda, le-am relatat „μία μικρή ιστορία” („o mică istorie”): cum am ajuns între dumnealor în calitate de antropolog preocupat de identitatea descendenților „refugiaților”, populațiilor transplantate în prima jumătate a secolului trecut în regiunea balcanică. Am accentuat faptul că acest fenomen, cu istoria asociată – incluzând aici, bineînțeles, (mai ales) pe cea a ponților –, cu genocidul, este necunoscut în România și, prin activitatea mea, la conferințe și simpozioane, fără să vreau fac o „promovare” a lui. Am încheiat spunând că sunt și eu o dată cu ei un pont care-și caută rădăcinile (pentru mine acest lucru însemnând „observația participativă”, lucru pe care nu l-am exprimat la microfon). Indiciile acceptării generale au apărut imediat: am fost aplaudat, iar F. Fundukidis, în asentimentul tuturor, a propus să fiu botezat pont în apa Mării Negre și să fiu redenumit „Sevastidis”. Domnul despre care am aflat că merge pentru a unsprezecea oară în Pont mi-a oferit copia unor documente pre-transfer din Αμάσεια (Amásia), certificate de naștere și o invitație la nuntă. Este dispus să-mi arate casa bunicului când vom ajunge la Αργυρούπολη (Arghirúpoli, astăzi Gümüşhane). Apoi, într-o oprire la o benzinărie, m-a anunțat că mă pune în legătură cu Mihailídis din Tesalonic, la rândul lui antropolog, care a stat trei ani în Pont. N-am reținut exact, voi afla astăzi, posibil că își desfășoară activitatea în America. Katerini, translatoarea, m-a întrebat dacă toate cele pe care le văd atunci când îi însoțesc în eforturile de a comunica cu persoane locale în speranța descoperirii caselor sau locurilor de unde au plecat bunicii, le notez undeva.

Joi, 16 august 2018 ***ora 06.30***
Trapezúnda/Trabzon **Hotelul Usta Park**

(*pentru ziua de ieri*)

Un tur al orașului pentru a vedea dealul Boztepé din depărtare, seminarul Trapezundei („Farul Orientului”) și vizitarea vilei lui Κωνσταντίνος Καπαγιαννίδης (Konstandínos Kapaiannídis), redenumită local ca „Atatürk köşkü”. Apoi deplasări la Mănăstirea Panaghía Sumelá și Límni/Uzungöl. Speranțele de a găsi deschisă mănăstirea s-au dovedit zadarnice. Anunțat pe o tabelă ca fiind în restaurare, edificiul putea fi văzut și fotografiat de departe. De remarcat frenezia tuturor în punctul de belvedere de unde putea fi zărită mănăstirea. Nu era doar o frenezie a fotografierii, imediat se putea înțelege mult mai mult. Panaghia Sumela reprezintă pentru ponți reperul spiritual central care ancorează în transcendență întreaga lor identitate. Aș compara trăirile din acest moment cu cele din momentele în care fiecare pont ajunge în satul de

origine al vreunui bunic și începe să întrebe de locul și casa părăsite de bunic acum aproape o sută de ani. Am remarcat că eram singurul autocar grecesc. Altă dată, după mărturia lui Mihalis Spiridis, cel de-al doilea șofer, veneau aici cu zecile. Cu toții suntem de acord că teama întreținută de *mass-media*, pe fondul activității președintelui Erdoğan, este fără temei prea solid.

Mănăstirea Panaghia Sumela.

Deplasarea la Limni/Uzungöl a fost, personal, dezamăgitoare. Nimic nu pare a aminti de un trecut pontic, deși înțeleg de la F. Fundukidis că un sat, Saráho, locuit de ponți musulmanizați, încă există în apropiere. Am găsit un lac într-o mică depresiune montană, înconjurată de înălțimi păduroase, cu nenumărate restaurante și hoteluri aglomerate în jurul acestui lac, o stațiune turistică de fapt, foarte preferată pare-se de arabi.

Cu toate că Lévi-Strauss scrie undeva – și are dreptate! – că antropologul trebuie să se

trezească înaintea primului băştinaş şi să meargă la culcare după ce şi ultimul va fi mers, nu am rămas la petrecerea de la Σούρμενα (Súrmena/ astăzi Sürmene), cu muzica asigurată de un interpret pont local, din teama de a nu acumula o supra-oboseală prin care aş putea rata terenul din zilele următoare. Cu toate acestea, am surprins destule momente de revedere cu ponţii locali musulmanizaţi, nu doar cu cei care vorbesc greceşte şi sunt un fel de persoane locale de legătură şi ghizi (de exemplu, Bayram îmi spune că de zece ani desfăşoară o astfel de activitate), ci şi cu cei întâlniţi întâmplător. Se poate vorbi de „fraţii noştri pierduţi", aşa cum apare la sfârşitul documentarului *Τα χνάρια των αργοναυτών* (*Pe urmele argonauţilor*), ceea ce înseamnă că, pe un alt plan, şi aici *rudenia* trebuie luată în considerare într-o teorie a identităţii în legătură cu un loc de origine.

O parte din pelerinii pontici greci în căutarea rădăcinilor
fotografiindu-se pe un fundal montan cu mănăstirea Panaghia Sumela.
Al patrulea de la dreapta la stânga: Fokion Fundukidis.

La cafeneaua (mai bine zis, ca de obicei, ceainăria), de lângă vila lui Konstandinos Kapaiannidis, am reuşit o înregistrare cu Iannis Kitidis, povestindu-mi întreaga peripeţie a

bunicului său, plecat din Iámuritsa, sat aflat la doar câțiva kilometri de Kerasunda. Ajuns în Rusia, o cunoaște pe bunica, cu care vine în Grecia peste zece ani. Drumul peste munți, iarna, mânat de la spate de soldații turci, cu evadarea din biserica de la Rize și în cele din urmă ajungerea în Rusia, este demn de un scenariu de film. Hotărâri precum a abandona un frate mai mic par firești în contextul în care tot ceea ce mai are importanță este supraviețuirea, deși ulterior întreaga existență este marcată de remușcări privind această decizie. Și, adaugă Iannis, astfel de povestiri, auzite în principal de la bunici, toți le pot spune.

Cu Makis Mihailidis (stânga) și Iannis Kitidis (dreapta)
în fața vilei lui Konstandinos Kapaiannidis (Trapezunda/Trabzon).

Aș fi vrut să merg cu Νίκος Παλασίδης (Níkos Palasídis), cu vârstă în jurul a șaizeci și cinci de ani, din Tesalonic, pentru a-și regăsi satul, eventual casa bunicului, în Καρς (Kars). Drumul lung până acolo, 400 km, care trebuie făcuți dus-întors cu taxiul fără posibilitate de odihnă, apoi la drum din nou cu autocarul, m-a determinat să renunț. Are câteva indicii referitor la locul în care se mai poate găsi această casă, descrierea unor străzi, a unei anumite topografii, cu

o „înălțime” în spatele casei. Oricum, se va întoarce de acolo cu puțin pământ într-o pungă și apă într-o sticlă pe care să le presare peste mormântul tatălui. La întoarcere, voi încerca să-l înregistrez povestindu-mi toată această peripeție. Cu el vor merge și (mult) mai tinerii Haralambos Papaskevopulos și Δήμητρα Λούκα (Dímitra Lúka, despre care am aflat că are un doctorat în antropologie socială la Μυτιλήνη [Mitilini]), dacă îmi aduc bine aminte, având și ei rădăcini în Kars.

Sper să pot merge undeva mai aproape, cu Χαράλαμπος Περπερίδης (Harálambos Perperídis, optzeci de ani) și fiul său, Παωαγιώτης Περπερίδης (Panaiótis Perperídis), cel care filmează. Nu sunt sigur că voi avea loc în automobilul cu care se vor deplasa; dacă e vorba de un automobil cu patru pasageri, nu voi avea loc, o altă „pereche” cu rădăcini în Kuș-kaia urmând să-i însoțească. Îmi doresc să pot merge, întrucât Panaiotis este cameramanul excursiei. Ar fi ca un document de „observare participativă”, plus că antropologul, cel care observă, va fi la rândul lui cel observat, nefiind *el* cel care filmează, ci *el* cel filmat.

ora 18.20

Arghirúpoli/Gümüșhane **Hotelul Ramada**

Zi plină de cercetare. Dimineață am mers împreună cu Panaiotis și cu tatăl său, Haralambos Perperidis, la Kuș-kaia, lângă orașul Τρίπολη (Trípoli/Tirebolu). Din fericire pentru mine, „perechea” a renunțat, probabil prea obosită după distracția (μουχαμπέτι) cu o seară înainte. Drumul până la Kuș-kaia a fost presărat cu poveștile lui Haralambos auzite de la tatăl său, care continuu se întâlnea cu alți consăteni și povesteau despre satul rămas în Pont. Am făcut câteva înregistrări cu reportofonul. Ajutați de Aristotelis, pont care locuiește în Trapezunda și care vorbește grecește, ghidul și translatorul nostru și cu al cărui automobil ne-am deplasat, am reușit în cele din urmă identificarea satului. Persoanele întrebate în oraș, câțiva bărbați de vârstă mijlocie, știau că acum se află acolo o groapă de gunoi. Bineînțeles, cunoștințele noastre turcești de ocazie s-au oferit să ne cinstească cu ceai și, ca de obicei, presați de timp i-am refuzat. Într-adevăr, lângă stânca pe care sătenii întrebați ulterior au indicat-o ca fiind „kuș-kaia”, „stânca păsării”, se afla o groapă de gunoi. Urcând, am dat de o așezare cu case răspândite, potrivindu-se descrierii auzite de Haralambos de la tatăl său. Numai că erau case turcești, construite de curând, cu curțile pline de alune întinse la uscat (pantele abrupte ale regiunii au fost transformate în nesfârșite culturi de aluni). „Dacă ar fi cultivat și ei aluni, părinții noștri nu ar fi suferit de foame!”, remarcă Haralambos. Părinții, într-adevăr, tatăl lui Haralambos, având mai bine de douăzeci de ani la momentul transmutării în Grecia. După câteva informații de la localnicii în a

căror curte Aristotelis a intrat – iar noi o dată cu el – întâmplător (oferite, ca de obicei, cu multă amabilitate) și un urcuș anevoios cu automobilul, am decis că nu putem găsi locul, casa nici atât, unde a locuit cândva tatăl lui Haralambos. Haralambos a hotărât întoarcerea, am fi întârziat prea mult și n-am mai fi prins autocarul la Ματσούκα (Maţúka/Maçka), așa cum programasem, urmând să-l ajungem din urmă la Arghirupoli, ceea ce ar fi dublat poate plata pe care urma să i-o facem lui Aristotelis (șaptezeci și cinci de euro, la care, bineînțeles, am contribuit și eu, din rațiuni care țin și de observarea participativă). Nu înainte însă ca Haralambos să ia un pic de pământ într-o pungă, iar ceva mai jos Panaiotis să umple cu apă o sticlă de o jumătate de litru de la o cișmea pietruită care sigur supraviețuia în acel loc de pe vremea plecării bunicului către Grecia. Toate aceste momente le consemnez fără să fi avut posibilitatea filmării sau fotografierii lor, uitând acumulatorul la hotel. Recunosc, probabil cea mai mare gafă pe care am făcut-o vreodată în cercetările mele, astfel de comportamente reprezentând un fel de punct culminant al întregului teren din această perioadă. L-am întrebat pe Haralambos ce va face cu acest pământ. Mi-a răspuns că îl va presăra peste mormântul tatălui și al fraților, el fiind acum singurul frate încă trăind. Deduc că e vorba de un obicei, de un *fapt social*. Am verificat mai târziu în autocar pe drumul spre Arghirupoli – care traversează munții Pontului dinspre Trapezunda la aproape două mii de metri altitudine, porțiune din vechiul drum al mătăsii, șerpuind printre peisaje magnifice – întrebându-l pe Σταύρος Αστανίδης (Stávros Astanídis) cum fusese în Surmena cu o zi înainte, dacă găsise casa din care plecase bunicul. Răspunsul a fost că nu o găsise, dar că luăsese un pic de pământ de lângă clădirile a ce fuseseră pe vremuri biserică și școală, pe care îl va păstra într-un săculeț care să-l însoțească în mormânt. La vârsta lui, optzeci de ani, urmează să plece curând. Întorcându-ne de la Kuş-kaia, o altă întrebare pe care i-am adresat-o lui Haralambos a fost dacă este mulțumit de cele găsite. Mai mulțumit ar fi fost dacă ar fi găsit casa, măcar locul în care fusese această casă. Răspuns relevant pentru cercetarea pe care o fac: suntem legați identitar în cele din urmă de un *loc* anume, antropologic locul având prioritate în fața regiunii sau teritoriului națiunii/nației căreia îi aparținem.

Odată sosiți la Arghirupoli/Gümüşhane, l-am însoțit pe Γεώργιος Χαρπαντίδης (Iórghos Harpandídis), șaizeci de ani, din Kavala, care, imediat ce m-am prezentat la microfonul autocarului, venind de la Kerasunda la Trapezunda, a venit să-mi spună că la Arghirupoli îmi va arăta casa bunicului. După o călătorie cu automobilul către vârfurile de deasupra, pe drumuri înguste pe marginea unor prăpastii fără fund, am ajuns în vechiul sat Καρμούτ (Karmút, astăzi Kocapinar). Un sat parcă de acum două sute de ani, cu femei în vârstă îmbrăcate în port popular, cărând legături cu vreascuri în spate, în mijlocul unui peisaj cu munți bătrâni și arizi de

jur-împrejur. L-am fotografiat și filmat pe Iorghos lângă casa bunicului, în care din păcate nu am putut intra, încuiată ușa fiind de proprietarii actuali, probabil plecați; apoi în biserica în ruine, dar cu acoperișul încă deasupra, aprinzând lumânări pentru strămoșii îngropați într-un cimitir undeva lângă biserică, ale căror morminte nu se mai văd; apoi lângă vechea cișmea de piatră, la βρύση (izvor), construit de străbunicul său, πρόεδρος (primar) al satului. Reținem că bunicul său s-a întors după cincizeci de ani să revadă locurile din care plecase. L-am întrebat cum el (Iorghos) a găsit casa, răspunzându-mi că l-a condus acolo un localnic, Nurettin – persoana care ne adusese aici cu automobilul propriu –, care-i cunoștea bunicul, devenindu-i ulterior un foarte bun prieten.

Iorghos Harpandidis aprinzând lumânări întru pomenirea strămoșilor săi în ruinele bisericii din Karmut/Kocapinar.

Bunicul s-a reîntâlnit după mulți ani cu un prieten turc și coleg de școală din copilărie. Impresionant/emoționant gestul de a aprinde lumânări în biserică pentru cei îngropați în aceste pământuri! În fața aparatului de filmat al cameramanului a izbucnit ușor în plâns în momentul în care a aprins lumânările. Poate a fost mai degrabă un gest teatral, cel puțin în momentul în care a fost rugat să repete scena. Totuși, emoția de prima dată, teatrală sau firească, m-a emoționat la rându-mi, trebuind să fac eforturi pentru a-mi reține lacrimile. Lângă acești oameni care activează

trăiri de o factură specială în fața a tot ce le amintește de vremurile când strămoșii au fost aici, ajunse la paroxism atunci când se găsesc în satul de unde bunicii le vor fi plecat, lângă casa în care aceștia au locuit, eu însumi am trăiri pe care niciodată nu le-am mai avut în teren. Aprinzând lumânări, vorbind în fața camerei de filmat, Iorghos promite că va reveni în fiecare an să aprindă lumânări cât îl vor ține puterile, și va aduce bani pe care îi va pune la dispoziția administrației locale pentru a încerca o minimă restaurare și conservare a bisericii. Iarăși teatral poate, dar nu mai puțin relevant, la cișmea, vorbind în fața aparatului de filmat, relatează că lingura de fier cu care bea apă a fost pusă de tatăl bunicului său, că și el bea acum apă cu aceeași lingură cu care au băut bunicul și străbunicul, că abia aici i se potolește setea. Cred că am ajuns să înțeleg de ce fotografiază și se fotografiază obsesiv peste tot. Sunt sigur că la fel a făcut în toate cele zece călătorii de până acum. Este ca și cum ar „răpi" cât mai mult din Pont și l-ar lua acasă, în Grecia. Remarc de asemenea prietenia cu Nurettin, pe care-l numește un al doilea tată (deși este turc și musulman). Îi promite că la anul va veni cu mai multe persoane ale căror bunici au plecat din acest sat, să rămână măcar două zile, să facă cu toții (înțelegând și alți locuitori actuali ai satului, Nurettin însuși fiind unul dintre ei) o mare petrecere. Întrebându-l pe Nurettin (prin intermediul Katerinei, translatoarea) dacă trimițând bani primarul se va ocupa de restaurarea bisericii, primește răspunsul că primarul e cam leneș, pricepându-se doar să vorbească multe.

Vineri, 17 august 2018 ***ora 06.10***
Arghirúpoli/Gümüșhane **Hotelul Ramada**

(*pentru ziua de ieri*)

Dincolo de amabilitatea localnicilor, există și suspiciunea că urmașii grecilor plecați de aici ar veni pentru lirele de aur ascunse de bunicii lor, sesizabilă cel mai adesea în glumele (la care eu însumi am asistat) pe care turcii le fac atunci când sunt întrebați de un anumit loc, un sat, o stradă sau o casă. După o discuție avută ieri în automobil cu Iorghos și Katerina la întoarcerea de la Karmut, există și temeri că urmașii celor strămutați vor revendica proprietățile străbunilor, întrucât au fost izgoniți cu forța, fără a li se permite să rezolve problema averilor lăsate în urmă. Suspiciune fără temei, crede Katerina, translatoarea, de vreme ce ea nu s-ar întoarce să locuiască aici, între turci, care, deși ziua prieteni cu grecii, după ce ar petrece împreună și s-ar îmbăta, noaptea ar fi în stare să-i omoare. Mi-a răspuns la întrebarea nepusă, dacă am presupune că Pontul (devenit cândva Imperiul Trapezun) printr-o minune ar reveni pontilor, s-ar întoarce pontii din Grecia aici? Tot Katerina, în momentul intrării în biserica în ruine de la Karmut, auzind unul

dintre tinerii care se aflau în preajmă – probabil muncitori la lucrările care se executau lângă biserică, care, văzându-ne, au venit să ne însoțească – spunând altuia să nu intre în acel loc întrucât se va spurca, l-a apostrofat fără teamă, cu argumentul că Dumnezeu e unul singur, și peste tot, indiferent de religie, există atât oameni buni, cât și oameni răi. În cele din urmă, tânărul apostrofat a intrat și el în biserică.

Sâmbătă, 18 august 2018 ***ora 08.25***
Ladık (Hamamayağı) **Hotelul Hilas**

(*pentru ziua de ieri*)

Dimineața, deplasare cu un microbuz pe un drum amețitor către satele de înălțime Ímera, Krómni și Varenú, după denumirile lor grecești, în apropierea orașului Arghirupoli/Gümüşhane (denumire turcească traducând exact pe cea greacă, „orașul argintului"). Înălțimile sunt presărate cu nenumărate ruine de biserici și case rămase din vremea în care valea pe care înaintăm era locuită de populație elenă. Ghidul local care ne însoțește pare a cunoaște în amănunt amplasarea bisericilor și denumirile satelor care există sau au existat cândva. Satul Imera pare a fi rămas din vremea în care era locuit de greci. În satul Kromni am fost îndrumați către o casă folosită acum ca magazie, plină de unelte și dispozitive „tradiționale", la al cărui subsol fusese cândva amenajată în ascuns o bisericuță, amintind de vremurile de cripto-creștinism. Terenul în pantă, accidentat către ușa bisericuței, nu a permis accesul înăuntru pentru aprinderea lumânărilor, așa cum grupul de zece persoane intenționa. Din satul Varenu – la care se ajunge cel mai greu, pe un drum cu pantă mare, îngust, plin de curbe, fără niciun fel de parapeți (de altfel, majoritatea drumurilor nu au parapeți) – au mai rămas doar câteva ruine, cea mai vizibilă fiind cea a bisericii. De la ghid aflu că în regiune ponții musulmanizați sunt foarte puțini, populația existentă fiind alcătuită din turci care au sosit după ce grecii au părăsit regiunea.

Câteva comportamente care au semnificație identitară: La Mănăstirea Sfântul Ioan Înaintemergătorul de lângă satul Imera (anunțată în turcește cu „Imera [olucak] manastırı"), Nikos Palasidis, cel ai cărui străbuni au venit din Kars, gustând dintr-un fruct din genul prunelor, însoțește gestul cu observația că este vorba de un fruct dintr-un copac plantat de măicuțele care locuiau cândva mănăstirea. Apoi, după ce ghidul ne împarte câțiva castraveți aduși din grădina proprie – aflată și aceasta în valea pe care o străbăteam, unul dintre puținele locuri propice culturilor de legume –, Iannis Kitidis îi laudă cu „ce dulci, ce parfumați!", fără îndoială aluzie la faptul că au fost crescuți pe pământul Pontului. În spirit de glumă, Iorghos Harpandidis, pe

drumul către Varenu, satul de origine al străbunilor lui Μάκης Μιχαηλίδης (Mákis Mihailídis) din Kozáni, sosit aici întâia oară, i se adresează lui Makis Mihailidis cu „mai bine că au plecat ai tăi de aici”. Spre deosebire de satul său, Karmut, „în Varenu nu ai unde să faci un grătar, să petreci, de unde să bei apă, nu te întâlnești cu localnici”. Remarc concurența la nivel de “joking relations” în ceea ce privește aspectul pe care îl au astăzi satele străbunilor. Am făcut mai multe fotografii și l-am filmat pe Makis adresându-se cameramanului cu câteva cuvinte descriind impresiile sale ca fiind sosit întâia oară în satul rădăcinilor sale.

Vale locuită în Munții Pontici, fotografiată din apropierea fostului sat Varenu.

Pe drumul de întoarcere, Iorghos Harpandidis îmi arată câteva fotografii cu obiecte de cult din biserica în care în ziua precedentă aprinsese lumânări, existente acum în patru biserici din Grecia, în localitățile Anatolikó (municipalitatea Ptolemaída) și Kariohóri (municipalitatea Ptolemaida) din prefectura Kozani, Perívlepto, prefectura Dráma, și Arghirúpoli (prefectura Drama), satul mamei lui Iorghos. Câteva icoane, un potir, veșmintele ultimului preot la Karmut

etc. Întrebându-l cum au ajuns aceste obiecte în Grecia, aflu că ele au fost luate din biserică în momentul plecării și purtate cu grijă pe lungul drum al exilului. Îmi recomandă două cărți cu informații complete despre Pont, *Ανατολικός Πόντος* (*Pontul răsăritean*) și *Δυτικός Πόντος* (*Pontul apusean*), ambele scrise de Σάββα Καλεντερίδης (Sávvas Kalenderídis).

Dimitra Luka, cincizeci și unu de ani – care, doctorat în antropologie socială având, pare a înțelege cel mai bine ce fac eu de fapt în această excursie – în oprirea din satul Imera se apropie și-mi spune „ceva care sigur m-ar interesa": a luat de la Panaghia Sumela un pic de pământ, o piatră și câteva flori, *manusakia*, pentru unchiul său de optzeci și opt de ani care, la această vârstă, sigur nu va mai reuși să ajungă în Pont. „Să le miroase puțin." *Manusakia* sunt niște flori galbene, pe care le găsim și în drumul nostru – am luat pe ascuns câteva de la casa cu biserică improvizată, unde erau legate în mănunchi și atârnate de un stâlp. Nu știu exact la ce sunt folosite. Florile pufoase, ce nu depășesc un centimetru în diametru, ar fi apărut în munții Pontului, după Katerina, translatoarea, în momentul în care Maica Domnului a lăcrimat asistând la răstignirea Fiului. De aceea ele se mai numesc și „Lacrimile Maicii Domnului".

În apropierea orașului Νικόπολη (Nicópoli/Șebinkarahisar), situat la aproape o mie patru sute metri altitudine, la microfonul autocarului F. Fundukidis spune că drumul care traversează de aici munții către Kerasunda, ajungând la înălțimi de trei mii de metri, a fost unul dintre drumurile exterminării începute în 1919, o dată cu debarcarea lui Mustafa Kemal Atatürk în Samsunda (19 mai 1919) și începutul revoluției care avea să ducă la făurirea Turciei moderne, ca republică. Un drum care, desfășurat în plină iarnă, se îndrepta către un capăt la care mulți nu aveau să mai ajungă. Seara, același F. Fundukidis, înainte de a intra în Amásia/Amasya – acolo unde în stâncă sunt săpate mormintele Mitridazilor, dinastie de origine persană cu educație elenă, fondatoare acum mai bine de două mii de ani a unui regat al Pontului – ne-a relatat la microfon o serie de situații în care ponți musulmanizați din Turcia, inconștienți de originea lor elenă, descoperă în cele mai diferite împrejurări că sunt de fapt greci, că limba pe care o vorbesc este o limbă elenă.

ora 10.16

În restaurantul hotelului, cameramanul și F. Fundukidis realizau interviuri cu participanții la excursie. Doamna Fotiní, cea despre care spuneam că este în vârstă de șaptezeci și șase de ani și merge pentru a patra oară în Pont, vrea să brodeze harta Pontului, pe care să o expună în propria locuință. Într-o pauză de interviuri, organizatorul excursiei povestește cum într-o altă

călătorie, întrebat fiind în Trapezunda dacă au venit în căutarea lirelor, a răspuns „tezaurul nostru este pământul și pietrele Pontului.”

Duminică, 19 august 2018 ***ora 08.00***
Safrámboli/Saframbolu **Hotel Hilton Garden Inn**

(*pentru ziua de ieri*)

Observație ieri însoțind-o pe Κατερίνα Ισκεντερίδου (Katerína Iskenderídou), translatoarea, în ultima (re)venire a vreunui participant la excursie într-un loc de origine, în satul Kirlik-köyü, de lângă orășelul Alaçam, câteva zeci de kilometri est de Sinópi/Sinop. Zona cândva locuită doar de populație elenă este populată acum de urmașii turcilor sosiți din Dráma și Kavála, Grecia. Imediat ce am coborât din autocar, în timp ce Katerini căuta și negocia deplasarea de doar zece minute până în satul bunicilor, un tânăr turc s-a apropiat de micul nostru grup, manifestându-și la rândul său interesul pentru localitatea de origine a străbunilor săi. Iorghos Harpandidis i-a promis că dacă se va decide să vină la Kavala, el va fi acela care-l va ajuta în căutarea locului de origine al străbunilor săi. Ajunși în satul bunicului Katerinei, localnicii ne întâmpină cu multă bunăvoință și disponibilitate în a (re)identifica locul unde cândva se afla casa bunicului Katerinei („cu un deal în spate”), acum un χωράφι (ogor) necultivat. Katerini oferă cu multă plăcere explicații și nu o deranjează să fie filmată sau fotografiată. În autocar, Katerini oferă simbolic câte o bucată de castravete fiecăruia dintre excursioniști, castraveți cumpărați de la Alaçam. Remarc bunăvoința pe care Katerini a avut-o față de mine în aceste zile. Referitor la ospitalitatea localnicilor, de ea s-a bucurat și Nikos Palasidis în Kars. Curzii l-au ajutat cu multă bunăvoință în identificarea casei strămoșești și chiar s-au oferit să-l găzduiască peste noapte. Nu doar din lipsă de timp a trebuit să refuze, ci și din cauza faptului că locul i-ar fi provocat multe amintiri ale tatălui și ale tuturor celor povestite de tată, care îl întristează.

Imediat după plecarea de la hotel, F. Fundukidis reamintește că orașul Χάβζα (Hávza) din apropiere este unul dintre locurile de martiriu în timpul prigoanei demarată de Kemal Atatürk odată cu revoluția declanșată la 19 mai 1919. Nu peste mult timp aveam să trecem prin localitatea numită chiar „19 mai”, în apropierea Samsundei, unde Kemal Atatürk a debarcat și și-a început acțiunile. Cinism al istoriei: pentru statul și poporul turc, K. Atatürk este un părinte fondator, iar imaginea sa cinstită pretutindeni, în locuri publice și private, în timp ce pentru poporul grec (nu și pentru statul grec), aceeași personalitate turcă de hiperbolică proporție reprezintă unul dintre cei

mai mari vinovați de crime împotriva umanității! F. Fundukidis, relatând la microfonul autocarului mai multe întâmplări de rezistență locală împotriva prigoanei turcești, povestește de un localnic pont, Βασίλης Τσαουσίδης (Vasílis Ţausídis) – care ulterior avea să ajungă și să trăiască în Drama – că toată viața a avut regretul de a nu-l fi ucis pe K. Atatürk, cu care a ajuns față în față întâmplător în timp ce acesta ieșise la o plimbare din hotelul din Havza în care se afla pentru o întâlnire cu personalități politice internaționale. Iorghos Harpandidis, tot la microfonul autocarului, reluând problema genocidului, spune că nu este recunoscut nici măcar de statul elen, iar pe 19 mai 2019 se va permite oficial doar parastas pentru victimele schimbului de populație. O recunoaștere a genocidului, de ambele părți implicate, ar crea mari probleme în ceea ce privește drepturile de proprietate asupra terenurilor rămase în Pont și pretenția la despăgubire din partea urmașilor refugiaților.

Luni, 20 august 2018 ***ora 07.15***
Konstantinúpoli/Istanbul **Hotelul Ibis**

(*pentru ziua de ieri*)

Atât Véra, cât și Evthímios, ambii din Atena, cu vârste între treizeci și patruzeci de ani, aparținând generației mai tinere deci, sunt la prima călătorie în Pont. Consideră ca fiind determinant rolul bunicilor în hotărârea de a întreprinde deplasarea către locul de origine. În general, tinerii care se simt legați de Pont au avut bunici care să le cultive această legătură. Vera este de acord că preocupările identitare sunt specifice vârstelor mai avansate, atunci când iureșul tinereții – cu preocupările pentru studiu, distracție, întemeierea unei familii, găsirea unui loc de muncă etc. – a trecut și ajungi să te întrebi cine ești, ce ești tu pe lumea asta. Bunicii ambilor sunt din Σάντα (Sánda), în apropierea Trapezundei, cu șapte sate la înălțimi de peste două mii de metri, dintre care astăzi doar trei locuite. Evthimios este hotărât să ia legătura – poate să facă o deplasare împreună – cu alți tineri ai căror bunici sunt originari din Sanda Pontului. Ambii își doresc să revină, mai ales că timpul pe care l-au avut la dispoziție în Sanda a fost foarte scurt. Acesta este un motiv general de nemulțumire pentru toți călătorii în Pont în compania cărora mă aflu, toți apreciind că ar fi avut nevoie de cel puțin o zi de petrecut cu răbdare în satul și în regiunea din care bunicii vor fi plecat. I-am întrebat dacă au venit special pentru Pont sau pentru Sanda, pentru satul bunicilor. Au răspuns că pentru ambele. Dar Evthimios, dacă ar reveni, cu avionul până în Trapezunda, ar reveni pentru Sanda. Decelez un model pentru toți tovarășii mei de călătorie: prioritar este *locul*, nu întreaga *regiune* a Pontului. Locul marcat de urmele prezenței

străbune în acest loc, în ordinea importanței casă-ogor-biserică-cișmea și apoi alte construcții. Undeva ar trebui să apară și cimitirul, numai că urmele lui sunt șterse pe deplin. Ajunși în acest loc, „excursioniștii" nu sunt doar simpli „turiști către rădăcini", și este de reflectat dacă cineva este doar un astfel de turist străbătând apoi întreaga regiune a Pontului. Mai departe, nemulțumirea se configurează în același sens și când este vorba de timpul avut la dispoziție în diferitele orașe sau locuri în care ne-am oprit de-a lungul călătoriei. Nevoia de timp este tradusă de Iorghos Harpandidis, Makis Mihailidis și Iannis Kitidis în pitorescul oraș Safrámboli/ Saframbolu prin faptul că locul umbros cu mese și scaune în care s-au oprit este potrivit pentru o cafea acum, dimineața, iar ceva mai târziu, spre prânz, pentru un *țipuro*.

Vera face observația că pontii din nordul Greciei sunt mai bine organizați (prin activitățile în *σύλλογος*-uri, „asociații", „ansambluri") decât cei dinspre sud, din jurul Atenei.

Ancorarea identitară într-un loc anume pare mai sigură decât cea în întreaga regiune. Θοδωρής Τσιγγαρίδης (Thodorís Țingarídis), și el trecut de șaizeci de ani, se consideră printre puținii care pot discuta unele subiecte sensibile fără a fi atașat de anumite idei preconcepute. Astfel, etnic Pontul cui aparține de fapt? Majoritari, grecii ponți au fost doar în câteva orașe de pe coasta Mării Negre. În rest, au trăit alături de lazi, armeni, chiar și curzi în apropierea Caucazului. Urmașii armenilor refugiați pot revendica și ei identitar această regiune, o pot la rândul lor considera ca pe o „patrie pierdută". În „Asia Mică", grecii ortodocși au o istorie a majorității lor în această regiune de mai puțin de o sută de ani la momentul transplantării, istorie începută o dată cu toleranța religioasă și permisivitatea economică oferită de sultan la jumătatea secolului al XIX-lea; o majoritate constituită prin migrare din câteva insule grecești și din nordul Greciei (regiuni care în acel moment aveau alt statut politic) către zona Smirnei/Izmir, atrași de posibilitățile de progres economic din această zonă. Îmi lămuresc și nelămurirea pe care dintotdeauna am avut-o în privința faptului că micr-asiații nu vorbesc propria limbă elenă. Apare întrebarea – pe care mi-o adresez mie însumi – de ce urmașii „refugiaților" micr-asiați se simt la rândul lor puternic legați identitar de locul și regiunea pe care strămoșii au locuit-o majoritar destul de puțin timp. Se pare că înrădăcinarea nu depinde direct de timpul petrecut într-un loc, fenomen pe care l-am observat și în cazul megleno-vlahilor din Cerna, jud. Tulcea, cu cei doar paisprezece ani de statornicie în „Bulgaria". Voi încerca să reiau în autobuz convorbirea cu Thodoris având reportofonul deschis, nefiind sigur dacă am reținut corect cele discutate pentru a le reda pe scurt în jurnal.

Ziua de ieri a însemnat și schimbul de adrese de *e-mail* și numere de telefon cu mulți dintre cei pe care i-am însoțit în călătorie. Iorghos Harpandidis îmi recomandă încă o carte, *Ούτε*

το όνομα μου (*Nici măcar numele meu*), scris de Thea Halo. Cu celelalte două volume referitoare la Pontul răsăritean și cel apusean, m-aș afla în posesia unei minime bibliografii esențiale despre Pont. Despre dialectul pontic, Makis Mihailidis îmi recomandă volumul *Ιστορικόν λεξικόν της ποντικής διαλέκτου* (*Dicționar istoric al dialectului pontic*), al lui Άνθημος Παπαδόπουλος (Ánthimos Papadópulos). Seara s-a încheiat cu o petrecere pe terasa restaurantului hotelului inițiată de soții Eleni și Kostas la împlinirea a cincizeci de ani de căsătorie și cam tot atâția de când s-au stabilit în Statele Unite ale Americii. Talentul lui Kostas la interpretarea unor cântece *pondiaka* – pline de nostalgia față de patria pierdută – a fost remarcat de toată lumea.

Marți, 21 august 2018 ***ora 07.15***
Díkea (Grecia, prefectura Evros) **Hotelul Morphéas**

(*pentru ziua de ieri, ultima a terenului-excursie*)

Eleni, cea sărbătorită în seara anterioară: „În acele vremuri, mama își pierdea copilul, iar copilul își pierdea mama”.

Pe drumul de întoarcere către Grecia sunt pus în fața unei dileme de Mihalis Spiridis, șoferul însoțitor. Astfel, Bayram, unul dintre ghizii noștri locali în Trapezunda, susținea că este pont, vorbind *pondiaka*, fiind musulman și turc. Poate fi cineva pont, vorbind *pondiaka* și în același timp să fie musulman și turc? În cele din urmă am înțeles că pentru Mihalis a fi pont este incompatibil cu a fi turc, pontul neputând avea decât rădăcini elene. Reacția celor din jur – în spatele autocarului – a fost la unison că important este ceea ce simți. Cu alte cuvinte, criteriilor identitare *externe* propuse de Mihalis, ceilalți propuneau un criteriu *intern*.

Pentru lămurirea celor discutate alaltăieri cu Thodoris Țingaridis, am reluat discuția, înregistrând-o. Într-adevăr, denumirea de „pont” a apărut după ce „ponții” au sosit în Grecia, nefiind sigur cine a promovat-o: cei sosiți de departe sau cei deja existenți? Ponții se numeau pe ei înșiși ρωμιός/ρωμιοί (pl.) (romiós/romií), sau ρωμαίος/ρωμαίοι (pl.) (roméos/roméi), iar regiunea Pontului era cunoscută ca Ρωμανία (Romanía). Înrădăcinarea micr-asiaților migrați din insulele grecești și din Macedonia trebuie înțeleasă pe baze economice, la momentul schimbului de populație aceștia având niveluri înalte de bunăstare, de aici și trauma dezrădăcinării. Cei transferați nu au fost primiți deloc cu bucurie de populațiile locale. Dă exemplu unei discuții pe care a avut-o cu un vlah cu o mie de oi (el, sau străbunii săi, nu am reținut exact): bunicul

vlahului, oier ca și el, deși dispunea de teren suficient, ar fi dorit să ocupe și proprietățile părăsite de turci/ populațiile musulmanizate, și cam în aceeași situație se aflau mulți dintre cei rămași. Interlocutorului meu i se părea omenește ca, în aceste condiții, să nu ai astfel de pretenții, cei sosiți părăsindu-și averi pe care măcar o parte să le poată recupera în noile locuri. Am reluat și problema dreptului asupra Pontului: presupunând că regiunea ar ieși de sub administrație turcească, cui i-ar reveni de drept? Locuită – acum și cândva – concomitent de „ponți", lazi, armeni, turci etc. este greu de stabilit acest lucru. „Ce facem, ajungem iar la schimb de populație?"

Solicitat fiind să vorbesc la microfonul autocarului de rezultatele cercetării, dacă am găsit ceea ce am căutat, am vorbit de prudență, ca fiind devreme pentru concluzii definitive, concluzii la care mă tem că prea curând nu voi ajunge și nici nu vreau acest lucru. Totuși, s-a reconfirmat că *dintre toate populațiile/ categoriile populaționale balcanice la care eu am făcut cercetări, ponții sunt cei mai legați de locul de origine*. Am continuat spunând că a apărut și un element de noutate: *locul de origine înseamnă în primul rând casa și pământul/terenul pe care se va fi aflat casa, apoi satul/respectiv orașul, și abia apoi întreaga regiune a Pontului*.

Un alt element de noutate al acestei cercetări este la nivel metodologic: m-am aflat în postura de a nu fi doar eu, antropologul, cel care observă, ci de a fi eu însumi observat, *dublu* observat: nu doar de grup – care prin cameramanul său încercând filmări cât mai complete, luând interviuri etc., putem spune că a realizat el însuși o observare sistematică –, ci și de Dímitra Lúka, cincizeci și unu de ani, cu formare de nivel doctoral în antropologia socială, doctorat obținut la Mitilíni, Grecia. Vorbindu-i cu câteva zile în urmă că am premise pentru o teorie a identității la populațiile supuse transferului și schimbului populațional din jumătatea estică a Balcanilor în prima jumătate a secolului trecut, identitate legată de locul/regiunea din care au fost transferate, într-o pauză a călătoriei dintr-o stație de benzină din zona europeană a Turciei îmi spune că s-a gândit la acest lucru. Însă, cum putem ajunge în antropologie la teorie, greu, aproape imposibil fiind (cu subînțelesul că terenul ne poate da oricând peste cap teoria, oricât de bine ar fi aceasta formulată). I-am răspuns că sunt în asentimentul ei: este vorba de o teorie, dar despre care nu am pretenția că va fi pe deplin închegată, iar cei care caută neapărat teorii definitive ca rezultat al cercetărilor în antropologia socială și culturală riscă doar exerciții filosofice. Dimitra urmează să plece în Mexico, acolo unde predă limba greacă. Dacă ar fi rămas în Grecia, aș fi invitat-o să vorbim împreună la vreo conferință în România. Oricum, îi voi scrie, poate va întocmi un text despre un antropolog la lucru observat fiind de un alt antropolog.

Ultima înregistrare cu reportofonul a fost cu Thomás (șaizeci și opt de ani) din Atena, cu o bunică venită din Trapezunda, pe deplin nemulțumit de călătorie: „Am căutat rădăcini, dar nu le-am găsit", cu aluzie la faptul că această căutare nu se face oricum, cu o organizare deficitară a călătoriei. Timpul petrecut în Trapezunda a fost atât de scurt că nici măcar nu a apucat să vadă orașul. Ca toți ceilalți, dorește să revină în Pont (în orașul buncii sale, Trapezunda), dar în cu totul alte condiții.

II

Însemnări cu ocazia excursiei în Pont (nordul și nord-estul Turciei), organizată de Fokion Fundukidis (Tesalonic, Grecia), cu urmași ai „refugiaților" veniți din Pont, în căutarea „rădăcinilor" (cu completări/reconstituiri ulterioare) (2019)

Miercuri, 17 iulie 2019 ***ora 22.45***
Konstantinúpoli/Istanbul **Hotel Ramada**

În afară de mine și soția mea, Anișoara, șofer și F. Fundukidis, în autocarul de douăzeci și cinci de locuri mai sunt paisprezece adulți și doi copii.

Un bărbat, Τριανδάφυλλος (Triandáfillos) (78 de ani), cu părinți ponți din partea tatălui și localnici/autohtoni din Ιωάννινα (Ioánnina) din partea mamei. Tatăl și bunicii au venit din Sinopi/Sinop.

O familie cu doi copii (fete), Κωνσταντίνα (Konstandína) (8 ani) și Ελένη (Eléni) (11ani). Tatăl, Γιάννης Αγγελακόπουλος (Iánnis Angelakópulos), și mama, Ευαγγελία/Βαγγελιώ (Evangelía/Vangelió). Familia este venită din Αρκάδια (Arkádia), Peloponez, și merge într-un fel de pelerinaj istoric. Niciunul dintre soți nu are rădăcini pontice. [Iannis citește mult despre tot ceea ce înseamnă genocidul pontic, iar în zilele următoare avea să dea o serie de detalii la microfonul autocarului despre acest genocid]. Dețin o tavernă într-o zonă muntoasă, deschisă doar la sfârșit de săptămână.

Doi bărbați din Θεσσαλονίκη (Thessaloníki/Tesalonic), unchi și nepot, cu ascendență 100% pontică. Unchiul, pe nume Γεώργιος (Iórghos), are 70 de ani. Nepotul, Κοσμάς Παναγιωτίδης (Kosmás Panaiotídis), are 43 de ani. Părinții, respectiv bunicii, au venit dintr-un

sat de munte la sud de Fatsa (provincia Ordu), Άγιος Αντώνιος (Aghios Adónios, popular Ai Adonis), astăzi un cătun în grupul de așezări cu denumirea Alacalar. Cu ei, de asemenea fiul lui Kosmas, Βασίλης (Vasílis), încă aflat în adolescență.

O altă familie din Τρίπολη (Trípoli), Arkadia, Peloponez. Soțul, Παναγιώτης Στυλίδης (Panaiótis Stylídis) este neurochirurg și director al unui spital din Tripoli. Împreună cu soția sa, Ζωί (Zoí), a venit acum mai bine de douăzeci de ani din Rusia, acolo unde ajunsese după ce strămoșii locuiseră timp de două sute de ani în Georgia. L-am întrebat câte patrii are. În cele din urmă, două: Abhazia, unde s-a născut și crescut, și Grecia. Alături de ei, fiul adolescent, Vasilis. O familie cu ascendență în întregime pontică, deci.

Un bărbat din Ξάνθη (Xánthi), în vârstă de 31 de ani, venit pe când avea nouă ani din Rusia. Nume: Σπάρτακος Τανασίδης (Spártakos Tanasídis). În totalitate pont și el.

Joi, 18 iulie 2019 ***ora 20.25***
Ladık (lângă Amasya) **Hotel Hilas**

Călătorie lungă de la Istanbul la Ladık, dar relativ ușoară. S-a câștigat timp întrucât hotelul la care am stat ieri, Ramada, este situat în partea asiatică a metropolei, către ieșire, ceea ce înseamnă că s-a evitat pierderea de timp din cauza aglomerației pe străzi dacă ar fi fost situat de partea cealaltă a Bosforului, ca anul trecut.

În fața hotelului Hilas, Ladık.
De la stânga la dreapta: autorul, Iorghos, Triandafillos, Panaiotis, soția Irini, Panaiotis Stylidis, fiul Vasilis, soția Zoi, Kosmas Panaiotidis, fiul Vasilis.

Panaiotis Stylidis, cu soția Zoi și fiul Vasilis au venit pentru excursie din Peloponez în Tesalonic cu automobilul, petrecând o noapte la Ειρήνη (Iríni), soră cu Zoi. Irini și soțul său, cu același nume, Panaiotis, se numără de asemenea printre grupul de excursioniști. În ceea ce privește viitoarele studii ale lui Vasilis, care neapărat vor fi la medicină, Clujul este o variantă de luat în considerare.

Spartakos Tanasidis. Pare foarte preocupat de probleme de istorie și etnologie a ponților. Confirmă și el că denumirea de „pont" a apărut odată cu intenția de a se constitui un stat al Pontului în 1919. Până atunci, regiunea era cunoscută ca Ρωμανία (Romanía), iar locuitorii acesteia ca ρωμαίοι (roméi) (sg. ρωμαίος [roméos]).

Consideră că se întoarce în Pont după o sută optzeci de ani. Strămunii i-au plecat de acolo pentru a ajunge în Tsalka, Georgia. La microfonul autocarului, este de acord cu mine că ponții sunt cei mai legați de locul lor de origine. Întregul lor patrimoniu cultural se constituie în jurul acestei teme. [De înregistrat Spartakos pentru detalii – lucru care ulterior s-a și întâmplat].

Foarte interesante informațiile despre ponții veniți în Grecia din fosta Uniune Sovietică după 1990! Nu cunoaște numărul lor. La insistențele mele este de acord că e vorba de zeci de mii. Dar nu toți au rămas în Grecia, negăsind posibilitățile economice la care sperau. Astfel că, fie au migrat în alte țări ale Europei (mai ales Germania), fie s-au întors de unde au venit. Pe de altă parte, nu toți sunt ponți, unii declarându-se greci pentru șansa de a migra în Grecia. Statul a încurajat instalarea lor, oferind ajutor pentru procurarea de locuințe. A ajuns în impas cu cei care le-au abandonat, întrucât au rămas datorii neplătite.

După Spartakos, trei sunt motivele pentru care statul elen a încurajat migrarea ponților din „Rusia": 1) popularea cu element elen a regiunilor grecești (în Tracia) cu multă populație turcească; 2) electoral; 3) pentru sprijinul acordat de Uniunea Europeană la instalarea lor, o parte din acesta fiind deturnat ilicit.

Regiunea cu care Pontul se învecinează la vest era cunoscută în vechime cu denumirea de Παφλαγονία (Paflagonía).

Fokion Fundukidis: „După o astfel de călătorie, te întorci un altfel de om, cu o identitate pe deplin formată". Prin aceasta confirmă observația mea că o astfel de călătorie este obligatorie pentru un pont, așa cum pelerinajul la Mecca este obligatoriu pentru un musulman. Călătoria către rădăcini este un element necesar al identității pontice. Cel care a călătorit devine un alt om,

poate cu un alt statut, așa cum statutul celui care a călătorit la Mecca se schimbă pentru totdeauna, în relatarea lui Ildikó-Bellér Hann și Chris Hann din volumul *Turkish Region*.

De la Kosmas Panaiotidis aflu că cei veniți din Aghios Adonios au format un sat lângă Tesalonic (acolo unde de fapt locuiește și el), altul lângă Kilkis, și un cartier în Alexandrupoli. Cei care au rămas în Alexandrupoli, aproape de granița cu Turcia, sperau că va trece prigoana și se vor întoarce în Pont.

[*Reconstituire*] Trecând prin Fatsa, oraș din salba de orașe a litoralului sudic al Mării Negre, Iannis Angelakopulos povestește cum, făcând armata la Alexandrupoli, a întâlnit o bătrână venită dintr-unul din satele acestei regiuni. A rugat-o să-i povestească cum s-a întâmplat plecarea ei de acolo. Bătrâna a început să tremure, cuprinsă de o frică teribilă. Cine știe ce-a petrecut! Mai mult, trăia cu teama că prigoana din acele părți va sosi curând și la Alexandrupoli. „Acum este pace, acest lucru nu mai are cum să se întâmple", relatează Iannis cum încerca s-o liniștească.

Sâmbătă, 20 iulie 2019 ***ora 06.45***
Trapezunda/Trabzon **Hotel Alesha Suite**

(*pentru ziua de ieri*)

Două doamne din două sate de lângă Αλεξανδρούπολη (Alexandrupoli) întregesc grupul de excursioniști, ambele cu vârste în jurul a cincizeci de ani. 1) Κυριακή Καραϊλανίδου (Kyriakí Karailanídu), „Kula", cu ascendență 100% pontică. Părinții din partea tatălui sunt veniți dintr-un sat de lângă Arghirupoli/Gümüșhane [din cătunul Πιστόφαντος (Pistófandos) din Σάντα (Sánda)/ Dumanlı]. Lucrează la o tavernă în Alexandrupoli. Referitor la antropologie și la nevoia de a vorbi limbile populațiilor native, îmi spune că de vreo cincisprezece ani în Grecia se studiază limbi străine în trei locuri: la Komotiní, limbile din jurul Mării Negre; la Tesalonic și la... [*rămas necompletat*]. Se găsește de lucru cu aceste calificări, mai ales în contextul sosirii refugiaților dinspre Orientul apropiat. 2) Χαρά Παπαδοπούλου (Hará Papadopúlu), absolventă a Facultății de Filosofie, secția Psihologie–Pedagogie. Calificarea pe care o are o practică în particular, asigurându-și venituri stabile de vreo zece ani ca angajată a unei farmacii. Rădăcini în întregime pontice, cu bunici sosiți din sate de lângă orașul de coastă Σούρμενα (Súrmena)/ Sürmene.

Panaiotis Stylidis, după vizita în Piața Ceasului din Samsunda, unde mai mulți ponți au fost executați de autoritățile neo-turce în timpul prigoanei împotriva elementului elen/ortodox

începută în 1919, martor al acestor execuții fiind platanul încă existent în piață: „Pricepi ce s-a întâmplat aici? Cum să nu ne căutăm rădăcinile? Ce vină aveau oamenii?” (Încă) o dovadă în sprijinul ipotezei că trauma dezrădăcinării sporește atașamentul față de locul dezrădăcinării. Seara, la cina din restaurantul hotelului Alesha Suite din Trapezunda, a mulțumit în auzul și în numele tuturor lui F. Fundukidis pentru speciala excursie pe care a organizat-o.

Iannis Angelakopulos, la vederea lui Aristotelis, pont din grupul de cătune Όφις (Ofis) din apropierea Trapezundei, trecut la ortodoxie, persoana de legătură și ghidul nostru în Trapezunda și în împrejurimi: „Acesta este istorie vie”. Înainte de a-l întâlni pe Aristotelis, Fokion Fundukidis a relatat la microfonul autocarului întregul parcurs al redescoperirii identitare a lui Aristotelis, ca având ascendență elenă, redescoperire care avea să culmineze cu convertirea la ortodoxie. Aristotelis vorbește foarte bine limba greacă, învățând-o în timpul unei lungi perioade petrecute în Grecia.

Nenumărate detalii despre genocidul pontic (nerecunoscut de statul turc, dar nici de cel grec, ceea ce ar însemna folosirea improprie a termenului „genocid”; faptic însă, în opiniile tovarășilor mei de drum, pe deplin justificat) au fost oferite de Fokion Fundukidis și Iannis Angelakopulos trecând prin localitatea Kavak, între Havza și Samsunda, un sat de ponți ortodocși victimă a celei mai intense faze a genocidului, din care nimeni nu ar fi supraviețuit, din spusele lui Iannis Angelakopulos. Des invocat este numele lui Topal Osman, asociat al lui Mustafa Kemal Atatürk și principal responsabil al genocidului pontic, executat până la urmă la ordinul celui din urmă. Fokion Fundukidis: „Nu poate exista prietenie între statul turc și cel elen [făcându-se deci distincția între stat și popor, popoarele turc și cel elen putând fi prietene chiar dacă statele nu sunt] atâta vreme cât în locurile genocidului nu sunt dărâmate statuile călăilor pentru a fi ridicate monumente ale victimelor. De altfel, un astfel de monument nu există nici măcar în Tesalonic. Turcia este datoare Greciei cu multe scuze, așa cum Germania s-a scuzat în fața Israelului. *Genocidul este data de naștere a istoriei contemporane a Pontului.*” Și, aș adăuga, debutul unei reconfigurări identitare. Adăugând dezrădăcinarea, ne aflăm în fața unui formidabil proces etnogenetic contemporan. Este interesant că toată cultura care se formează are un conținut care se referă mai degrabă la o patrie pierdută decât la atâtea și atâtea victime nevinovate, ceea ce confirmă (încă o dată) ipoteza mea legată de rolul traumei dezrădăcinării în construcția identitară: astfel, trauma reprezintă *condiție* a acestei construcții puse în legătură cu un anume loc de origine. Psihologic, mecanismul pentru care trauma nu se află în centrul procesului este ușor de înțeles: o reprimare a ei, o dorință de a uita de ea, așa cum era cazul nenumăraților „refugiați” care nu voiau nici să-și amintească, nici să povestească despre evenimentele întregului nefericit

context care până la urmă a dus la transmutarea lor în Grecia.

Cinism al istoriei: în Turcia se sărbătorește o sută de ani de la întemeierea Republicii Turce, cu Kemal Atatürk adulat în locuri publice și private, pe când societatea civilă din Grecia comemorează o sută de ani de la debutul genocidului pontic.

[*Reconstituire*] Excursiile către Pont au parte, bineînțeles, și de momente amuzante. Unul dintre acestea este povestit de Fokion Fundukidis la microfonul autocarului. Astfel, într-una din excursii, un anume Hámbos (de la Χαράλαμπος [Harálambos]) este cazat la un hotel într-o cameră cu trei paturi. Ieșind din cameră și revenind după o perioadă, constată că îi lipsesc toate lucrurile, chiar și cele puse în sertar, lipsind însă și un... pat! Neliniștit i se adresează lui Fokion Fundukidis: „Mi-au furat tot din cameră, și ce aveam în sertar, dar... au furat și patul?!" Urcând amândoi apoi la cameră, însoțiți de un angajat al hotelului, constată că toate erau la locul lor, inclusiv patul. „Le-au adus înapoi și le-au aranjat exact cum erau!", a fost reacția lui Hambos. Era clar, Hambos intrase într-o altă cameră, la fel poziționată, dar cu un etaj mai jos. Misterul era cum deschisese ușa. Încercase cu cartela lui, și dacă văzuse că nu se deschide, rugase o îngrijitoare din hotel care se întâmplase să treacă pe acolo să-i deschidă ușa cu cartela ei.

Duminică, 21 iulie 2019 ***ora 21.00***
Arghirúpoli/Gümüșhane **Hotel Ramada**

(*pentru ziua de ieri*)

Iorghos, șoferul, este și el venit în Grecia din spațiul fostei Uniuni Sovietice, ruso-pont adică. Din Bakum, Georgia. Îmi recomadă o deplasare în Georgia, într-o localitate cu locuitori 100% ponți, Tsikhisjvari, în apropierea stațiunii de ski Bakuriani. O comunitate de înălțime, care s-ar ocupa cu creșterea animalelor. Este de părere că trebuie neapărat să merg acolo. L-am întrebat în ce limbă m-aș putea înțelege cu ei, intuind o mică probabilitate ca ei să vorbească engleza. Mi-a răspuns că ne-am putea înțelege bine în limba greacă.

[*Reconstituire parțială*] Aseară, deplasare în câteva sate de munte din apropierea Surmenei. Întâi la Τσικολή (Cikolí)/ Yokușbași, satul din care a provenit unul dintre bunicii Harei, sat care ar fi fost reîntemeiat și în Grecia. De lângă casa „ajutorului de preot", așa cum a prezentat-o proprietarul, construită pe o pantă care puțin lipsea să fie o adevărată prăpastie – cum de altfel sunt construite toate casele din zonă –, Hara a luat o mână de pământ. Apoi au discutat un pic cu proprietarul actual, discuție intermediată lingvistic de Aristotelis. Considerându-mă

totuși turist, eram undeva departe de acest eveniment, spărgând alune cu piatra. Pentru Aristotelis însă eram cercetătorul, reproșându-mi apoi că un astfel de moment nu trebuia ratat. Din înregistrarea făcută de Anișoara, într-adevăr, momentul era de neratat. După spusele proprietarului, ne aflam în fața singurei case rămase dintre cele vechi, în care „ajutorul de preot" nu locuise nici măcar o zi. A fost preluată de bunicul actualului proprietar, director la un spital din Sürmene, care ar fi – dacă am înțeles bine – cumpărat-o de la vechiul proprietar, când acesta s-a întors cu o „comisie". Comportament extrem de interesant! După schimbul de populație, nimic nu-l putea obliga să o „cumpere", odată instalat în ea, era deja a lui. Să fi considerat lucrurile în aspectul lor moral? Că nu se cuvenea să preia pur și simplu o casă abia ridicată la care altul muncise? Voi discuta aceste aspecte cu Fokion Fundukidis. [Relativ la această problemă, F. Fundukidis îmi scrie ulterior prin *e-mail* (2 august 2019): „Când au plecat grecii, aceia care au plecat relativ calm, au încercat să vândă tot ceea ce puteau. Prețurile, desigur, erau foarte mici. Acela voia să arate că nu își însușise nemeritat ceva, ci că îl cumpărase. Probabil că era un om cinstit."]

Ponți musulmani locali și ponți ortodocși greci
dansând împreună în cafeneaua din Okșoho / Dağardi.

De la Cikoli am revenit în vale, de unde am înaintat pe drumul care urma pârâul până am ajuns în grupul de cătune Beşköy („Cinci Sate"). Apoi a început urcuşul pe versantul celălalt, pe un drum îngust cu pante mari şi curbe până în satul Όχσοχο (Ohsoho, sau Okşoho, cum scria pe firma cafenelei în care am intrat), Dağardi în turceşte, la 1200 m altitudine, unde urma să avem o seară *pondiaká*, cu muzică şi dans pontic adică. Seară aranjată de un prieten al lui Aristotelis din acest sat, care ne şi fusese comesean în prânzul luat la un restaurant din Surmena. Aici se putea observa cel mai bine interacţiunea dintre ponţii locali musulmani (pont =„romeos" în dialectul pontic, „rum" în turceşte) şi ponţii sosiţi din Grecia. Prin „ponţi locali" înţeleg bărbaţii, cafenelele [ceainăriile] reprezentând locuri de socializare doar pentru aceştia. O interacţiune cu bucurie a regăsirii de ambele părţi, nefiind o noutate că aparţin aceluiaşi etnos. O bucurie etalată şi în frenezia filmării cu telefoanele mobile. Liristul invitat, Adem, era dintr-un sat învecinat, Καλλίστη (Kallísti)/ Konuklu, component al aceluiaşi grup Beşköy. Adem vorbea foarte bine greceşte, se pare că în urma unei lungi perioade petrecute în Grecia. Petrecerea a fost deschisă cu un cântec lent despre nostalgia locului părăsit. Aflu de la Aristotelis că este un cântec compus chiar de Adem. Probabil special cântat pentru oaspeţi. Interesant este că multe dintre cântecele şi dansurile care au urmat, deşi cântate de ponţii din Grecia, deşi compuse ulterior transmutării acestora, sunt deopotrivă ascultate cu plăcere şi dansate şi de ponţii locali. Privindu-i cum dansează am revelaţia că puternicul ataşament faţă de pământul Pontului nu s-a născut o dată cu dezrădăcinarea din acest pământ, ci este mult mai vechi. Paşii de *tik* sunt mai degrabă pe loc, de parcă s-ar bătători pământul cu picioarele, de fapt mod simbolic de continuă înstăpânire asupra acestui pământ. Oricum ar fi, vieţuirea în Pont nu poate avea loc decât printr-un puternic ataşament faţă de loc. Munţii înalţi, cu pante abrupte oferă condiţii aspre de locurie. Totuşi, au fost şi sunt locuiţi prin case cocoţate în locuri care la prima vedere par inaccesibile, sau la înălţimi de peste două mii de metri. Numai pasiunea ataşamentului poate oferi determinarea către locuirea în astfel de condiţii. Invers, oraşele din zonele de coastă, prin condiţiile favorabile de bunăstare economică, stimulează la rândul lor ataşamentul pentru cei care le locuiesc. Dat fiind acest ataşament de loc, trăsătură primordială a grecului pontic, trauma dezrădăcinării devine şi mai evidentă.

(*pentru astăzi*)

[*Reconstituire*] Dimineaţă, deplasare către regiunea de înălţime Sanda, înaintând greu cu autocarul pe drumul îngust şi pe alocuri plin de noroi – în urma executării unor lucrări de utilitate publică – ce urmează valea râului Γιάμπολης (Iámbolis), venind dinspre Trabzon. Pe o vreme cu

burniță și ceață am ajuns în satul Πιστοφάντων (Pistofándon), Piștoli se pare numit în turcește. Satul din care a plecat una dintre bunicile Kulei. Aceasta a revenit aici în 1976, după înscrisul de pe spatele fotografiilor cu bunica alături de mai multe persoane în fața casei, printre care și turcoaica-proprietară. Pe această turcoaică, cine știe dacă nu de fapt pontă musulmanizată, bunica Kulei o cunoștea dinainte de a pleca. Kula spera identificarea casei pe baza acestor fotografii, având ca indiciu suplimentar faptul că se afla lângă un pod. Ceața împiedica orice survolare cu privirea a zonei, pentru o eventuală identificare de la distanță. Din discuția cu proprietara unicei „cafenele" din sat – deservind nu nevoile unor săteni, aceștia extremi de puțini fiind, ci ale turiștilor, turci, arabi, greci sau sosiți din Yemen (un număr impresionant de mare pentru vremea de afară au sosit în cele câteva zeci de minute cât am poposit în Pistofandon) –, în care se putea cumpăra doar ceai și pâine, casa n-ar mai fi existat. Iar dacă era vorba de un pod, trebuie că se aflase undeva lângă pădure. În cele din urmă, Kula a renunțat la ideea unei investigații, pentru a descoperi măcar locul în care fusese casa.

Kula (cu capul descoperit și fața spre privitor)
încercând să identifice în cafeneaua din Pistofandon/Piștoli, cu ajutorul
fotografiilor și proprietarelor cafenelei, locul în care fusese casa bunicii.

Triandafillos, într-o discuție cu Kosmas și Iorghos Panaiotidis: Una este imaginea pe care o ai în minte, alta este ceea ce găsești.

[*Reconstituire*] Înțeleg supărarea lui Kosmas Panaiotidis că nu a putut ajunge în Aghios Adonios. Pontul reprezintă în primul rând localitatea din care au plecat străbunii tăi, iar a nu reuși să ajungi acolo este ca și cum întregul obiectiv al deplasării ar fi ratat. Zilele trecute, tocmai când ajungeam în Fatsa, o ploaie teribilă a stopat orice intenție de a încerca deplasarea de șaizeci de kilometri către munte până la Aghios Adonios. Supărarea lui Kosmas, cu dorință profundă să-și vadă πατρίδα („patria"), de nimic nu părea a fi alinată, iar tensiunea ei a explodat într-o ceartă cu Fokion Fundukidis la restaurantul de pe malul mării Deniz Yıldızı („Steaua Mării"), în apropierea Trapezundei, la care astăzi ne-am oprit pentru prânz după deplasarea în Sanda. Frământându-se la nesfârșit pentru a găsi o soluție de a ajunge totuși în Aghios Adonios, Kosmas se înțelesese cu Fokion Fundukidis pentru o schimbare de traseu, cu sacrificarea unuia dintre obiectivele excursiei, orașul Νικόπολη (Nikópoli)/ Șebinkarahisar. Astfel, de la Arghirupoli urmează să ne întoarcem pe traseul litoral via Samsunda pentru a ajunge la Amasia/Amasya. La Fatsa, Kosmas Panaiotidis, unchiul Iorghos și fiul Vasilis, vor coborî din autocar și vor merge în satul rădăcinilor cu un automobil aranjat de Aristotelis, după care același automobil să-i aducă la Amasya, două sute cincizeci de kilometri depărtare, unde vor face joncțiunea cu restul excursioniștilor. Kosmas și cearta au izbucnit în momentul în care Fokion Fundukidis plănuia, odată ajunși la Gümüşhane, vizita în „orașul vechi", Arghirupoliul de odinioară, astăzi cartierul Süleymaniye. Dacă încă va fi lumină, odată ce vom fi ajuns la Arghirupoli/Gümüşhane, dacă nu, a doua zi dimineața, înainte de plecare. Nervozitatea lui Kosmas Panaiotidis, cu reproșuri către Fokion Fundukidis introduse cu „βρε άνθρωπε!", „măi omule!", cu mișcări încoace și încolo lângă masa în care se afla, cu accente de furie care aproape că-i stârneau lacrimile, a atins paroximul la posibilitatea ca vizita către orașul vechi să aibă loc a doua zi dimineața, ceea ce ar fi însemnat o întârziere a plecării la drum, care, în opinia lui Kosmas, ar fi sporit riscul de a rata (încă o dată) deplasarea către Aghios Adonios. Argumentul lui F. Fundukidis a fost că, până la urmă, programul excursiei nu poate fi schimbat oricum, după capriciile fiecăruia. Destul de repede Kosmas și-a cerut scuze pentru ieșirea nervoasă. Din fericire pentru toți, am ajuns la timp la Gümüşhane, ca vizita în orașul vechi – cocoțat aproape de vârful tocit al unor munți, cel dinspre sud-est cu urme ale minelor, „găuri", de aur și argint de cândva, cu o panoramă superbă asupra întregii regiuni, și de neînchipuit cum în acest loc relativ îngust încăpeau cândva șaptezeci de mii de oameni – să fi putut fii făcută tot astăzi.

Luni, 22 iulie 2019

[*Reconstituire*] Pe drumul de revenire către șoseaua litorală (altul decât cel planificat inițial), pe valea râului Χαρσιώτης (Harsiótis, cunoscut și ca Gáris)/ Harșit, șerpuind printre înălțimi care copleșesc, după orașul Kürtün, un pod suspendat, la înălțime destul de mare, traversează râul. În autocar s-a făcut presupunerea că scândurile acestui pod sunt putrede. Kosmas Panaiotidis: „Dacă [dincolo de pod] locuise cândva un bunic, ați fi traversat pe pod?" Aluzie poate la determinarea lui (care trebuie să fie una și aceeași ca a oricărui pont) de a ajunge în satul originilor sale în ciuda oricăror obstacole. O ploaie torențială înainte de Fatsa părea să zădărnicească încă o dată planurile lui Kosmas. Totuși, în Fatsa, ploaia s-a oprit, iar „taxiul" aranjat de Arisotelis l-a preluat pe el, unchiul Iorghos, fiul Vasilis și Fokion Fundukidis, urmând să-i ducă/urce în Aghios Adonios și apoi să-i ducă la Amasya, la două sute cincizeci de kilometri depărtare, contra sumei de 500 de lire, mai mult decât convenabilă. Dacă aș fi participat la excursie în calitate de cercetător cred că m-aș fi simțit teribil de frustrat că nu puteam lua parte (automobilul nu dispunea de alt loc în plus) la această expediție de căutare a rădăcinilor.

Seara, în Amasya, întorcându-ne din oraș, în jurul orei 21.30, l-am găsit pe Kosmas în holul hotelului Apple Palace. Nu știu dacă a fost o întâlnire întâmplătoare sau aștepta pe oricine pentru a-i relua neobosit istorisirea vizitei în Aghios Adonios. „Επιτυχία!" („Succes!"), a fost cuvântul cu care ne-a întâmpinat. A început să ne relateze cu o încântare contagioasă cum drumul până în satul rădăcinilor sale era mult mai bun, cu doar cinci kilometri de drum de pământ, decât cel pe care înaintasem cu o zi înainte până în Sanda. Cum a fost întâmpinat chiar de *muhtar* (primar), care a lăsat treburile sale și, în costum, nu s-a sfiit să meargă prin noroaie pentru a le arăta niște vechi clădiri, probabil adăposturi pentru animale, în care încă se mai găseau câteva ustensile ale celor plecați cândva. Cum se îmbrățișase cu primarul cum nu s-ar îmbrățișa cu propriii lui frați, primar care aproape că nu-i lăsase să plece. Despre hotărârea de a iniția o înfrățire între satul Aghios Adonios de lângă Tesalonic în care locuiește și satul din Turcia, care și-a păstrat numele. Casa bunicului nu o găsise, probabil demult fiind dărâmată etc. Detaliile continuau să curgă [în zilele următoare le va relua oricui, oriunde, cu aceași încântare, astfel încât, cu întreaga istorisire, l-am putut lesne înregistra video în holul hotelului Hilton, din Saframbolu], părând să aibă toată răbdarea din lume în a le înșira și a răspunde la întrebări.

Marți, 23 iulie 2019

[*Reconstituire*] Comentând la microfonul autocarului experiența sa, Kosmas Panaiotidis consideră că s-a închis un ciclu de căutare a rădăcinilor. Odată cu aceasta, „cercul identității mele s-a închis”, cu o identitate găsită/desăvârșită. Iar cu cât rădăcinile sunt mai puternice, cu atât arborele este mai viguros. De aceea, va încerca să transmită acest lucru și celor patru copii ai săi.

Într-un alt dialog cu el am remarcat că până la urmă a reușit. Mi-a răspuns că, și ca fost lucrător în armată, nu trebuie să renunți la un lucru până ce nu ai făcut tot ce este omenește posibil pentru realizarea lui.

Kosmas Panaiotidis în satul rădăcinilor sale, Aghios Adonis, în fața unei case rămase din vremea strămutării forțate a bunicilor săi în Grecia (foto: F. Fundukidis).

Joi, 25 iulie 2019

[*Reconstituire*] Apropiindu-mă de capătul excursiei, am mulțumit la microfonul autocarului în numele meu și al soției mele, și am expus convingerea că o astfel de călătorie reprezintă un ingredient necesar al identității de pont. Poate că și membrii unor alte populații balcanice cu trecut de transfer/schimb populațional fac astfel de călătorii către locurile din care

strămoșii lor au fost dezrădăcinați. Totuși, acest comportament, nu are semnificația unui element necesar în constituirea unei identități cu semnificație etnicitară. Și am adăugat și faptul că dacă în călătoria de anul trecut nu am reușit să fiu sută la sută cercetător, acum nu am reușit să fiu sută la sută turist. Mă gândesc că poate că a fi și una și alta în același timp înseamnă cu adevărat a realiza observația participativă. Ce altceva fac cei care merg într-o astfel de excursie decât a fi concomitent turiști și meticuloși căutători ai unor locuri anume, tot una cu a-și căuta până la capăt identitatea? La fel și eu poate, căutător al unei anume identității epistemice, încurajat întru găsirea ei prin „botezul" pontic din partea celor două grupuri, de anul trecut și anul acesta, ca Sevastídis (cu o soție Anișoara devenită Anídu, sau Anișoara Stefanídu).

...și soția mea, Anișoara Ștefănucă, sau... Anidu... Stefanidu...

EVENIMENTE ȘI ACTIVITĂȚI

*

EVENTS AND ACTIVITIES

Anuarul societății prahovene de antropologie generală, nr. 6 (2020)

Nicolae Constantinescu
nicconstantinescu@yahoo.com

Podoabele Prahovei

Într-o vară tulburată de pandemia de *coronavirus*, când toate proiectele de vacanță, de studiu, de odihnă și tratament au fost date literalmente peste cap, s-au ivit, totuși, și câteva „ferestre" care ne-au scos din București, de sub povara stării de urgență sau de alertă, și ne-au purtat în spațiul unor întâlniri științifice, reconfortante spiritual și chiar fizic. Între acestea, *Colocviile societății prahovene de antropologie generală*, desfășurate în stațiunea Cheia, 27–31 iulie 2020, organizate de Centrul Județean de Cultură Prahova (director Anișoara Ștefănucă), și susținute activ de membrii societății, coordonați de profesorul Sebastian Ștefănucă, doctor în filozofie, și de invitații acestuia.

Pentru cei mai mulți dintre noi, Prahova înseamnă în primul rând petrol (sonde, rafinării), vin (podgoriile de la Valea Călugărească, Dealu Mare, Pietroasele), turism (Bucegii, Crucea de pe Caraiman, Castelul Peleș, stațiunile de pe Valea Prahovei – Sinaia, Bușteni, Azuga), și, eventual, casa ridicată de Bogdan Petriceicu Hasdeu în memoria fiicei sale Iulia, casa memorială a pictorului Nicolae Grigorescu de la Câmpina și alte câteva. Dar Prahova a fost și este un centru cultural și științific de prim rang, cu Universitatea sa, cu Teatrul „Toma Caragiu", o filarmonică, numeroase muzee (unele unicat, pe țară, precum Muzeul Ceasului) și centre de cultură, situate nu numai în capitala județului, la Ploiești, dar și în alte localități renumite pentru tradiția lor culturală și prin istoria lor multiseculară.

În vremea din urmă, pe harta culturală și științifică a județului Prahova au apărut sau s-au revitalizat noi centre, între care o localitate rurală – Starchiojd, comună situată în nord-estul județului, la circa 50 de km de Ploiești și la 20 de km de Vălenii de Munte. „Geografic este o așezare de plai, situată la cam 500 m altitudine, într-un fel de fortăreață naturală colinară, compusă din cinci văi .... ", după cum ne informează conf. univ. dr. Ioana-Ruxandra Fruntelată în introducerea la volumul *Starchiojd. Moștenirea culturală (Partea întâi) Locuire, ocupații, meșteșuguri*, Editura Libertas, Ploiești, 2014, inițiatoarea unui proiect cultural-științific realizat împreună cu studenți și masteranzi ai secției de Studii culturale. Etnologie, din cadrul Facultății de Litere de la Universitatea din București. I s-a alăturat Cristian Mușa, absolvent al acestei

specializări, doctor în Litere (Folclor) cu o teză despre *Aspecte ale culturii țărănești din Starchiojd. Mărturii orale și scrise*, publicată la Editura Etnologică, București, 2020 (conducător științific prof. univ. dr. Nicolae Constantinescu). În prezent Cristian Mușa este cercetător științific la Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, momentan singurul etnocoreolog din schema de încadrare a Institutului, disciplină în care se autospecializează, având calitatea de a fi și performer, dansator, format de mic în satul natal unde a existat, de multă vreme, o formație de dansuri populare, la școală și la căminul cultural, printre animatoarele acestei tradiții aflându-se o învățătoare-model, evocată cu căldură de fiica acesteia și reținută ca atare de autorii monografiei *Starchiojd. Moștenirea culturală (Partea a doua) Sărbători, obiceiuri, repertoriu folcloric, tradiții locale reprezentative*, Editura Mythos, Ploiești, 2015, în capitolul „Icoana unei vieți" de dascăl exemplar: doamna învățătoare Elisabeta (Lucica) Gârbea, pp. 188–191. De altfel, tânărul cercetător își asumă această calitate de *in-sider,* pe de o parte, și de investigator al culturii locale, pe de alta, fiind o „persoană interesată de ceea ce se întâmplă dincolo de ceea ce se vede, adică de emoția implicită generată de manifestările coreice" (*op. cit.*, p. 149). Cristian Mușa putea să-i fi servit ca obiect de studiu Ioanei-Ruxandrei Fruntelată, coordonatoarea proiectului lor de cercetare în satul natal al acestuia, Starchiojd, care glosează, și în baza experienței personale de teren, despre „Emoțiile în cercetarea etnologică a propriei culturi: o problematizare necesară", în vol. *Dragostea. Opinii, reflecții, ipostaze*, coordonator Anișoara Ștefănucă, Editura Mythos, Ploiești, 2020, pp. 23–34, și notează cu precizie: „Cu siguranță, emoția este un catalizator al amintirii și un organizator al experienței de teren. Ea poate să ducă și la modificări foarte mari în relația dintre cercetător și interlocutor. La Starchiojd (Prahova), de exemplu, începând din anul 2013, când am mers acolo prima oară, ne-am atașat progresiv de interlocutorii noștri și faptul că i-am cunoscut datorită unui etnolog-localnic, Cristian Mușa, a adăugat emoției și *încrederea*, un sentiment greu de obținut, de obicei, pe terenurile de cercetare (chiar «de acasă»), dar care ne obligă să scriem despre acest teren cu toată onestitatea și responsabilitatea, nu din cauză că am putea fi «criticați» de comunitate, ci din cauză că am putea «trăda» în mod ireparabil încrederea membrilor ei în noi" (*subl. ns., N. C.*).

Este vorba, în același timp, și despre o *etică a cercetării* pe care, ca etnologi, ne-o asumăm, convinși fiind de faptul că interlocutorii noștri știu sigur mai mult și mai bine decât noi despre propria lor cultură, dar despre care nu au vorbit decât stimulați de întrebările noastre. Altminteri, cum zice unul dintre ei, „N-am auzit, de ce să vorbesc?!". De aici, o schimbare în chiar lexicul științific, cei de la care au fost culese informațiile folosite în studiile din cele două volume nu mai sunt numiți „informatori", ci „persoane cu care am stat de vorbă în anul 2013/2014 sau în cercetări anterioare", „statul de vorbă" presupunând o comunicare informală,

„naturală", firească, „de la om la om", de unde și comprimarea „fișei de informator" la câteva date biografice elementare (anul nașterii, locul, numele sub care este cunoscut în sat), fără precizări, credem totuși necesare, despre știința de carte, ocupație, deplasări în țară și în lume (în cazul celor „reprezentativi" acestea nu lipsesc pe de-a-ntregul, iar cel care citește cărțile despre Starchiojd cu creionul în mână le găsește când le caută).

Relația cercetător-informator a devenit o chestiune teoretică de actualitate, fiind „pusă pe tapet" de folcloriști/ etnologi/ antropologi încă din secolul trecut (poate și mai dinainte), pe măsură ce termenii binomului „noi" (cercetătorii, investigatorii culturii) – „ceilalți"/„ei" (nativii, ruralii, creatorii, păstrătorii, transmițătorii propriei lor culturi) au devenit mai apropiați unul de celălalt, mai ales în terenurile de acasă, dar și în cele consacrate „departelui", „celuilalt", în urma unor contacte prelungite, repetate. Este ceea ce formulează clar, fără echivoc, profesorul american Barre Toelken, într-un studiu al său de referință, *The Dynamics of Folklore*. Revised and expanded edition, Utah State University Press, Logan, Utah, 1996, care, în capitolul "Collector and Informant" formulează tranșant necesitatea acestei schimbări: „Am putea beneficia în mare măsură prin eliminarea termenilor *culegător* și *informator* în favoarea lui *cercetător* și *purtător al tradiției*, dar vechii termeni sunt așa de rezistenți încât o schimbare nu pare realizabilă. În orice caz, trebuie să recunoaștem că informatorul nu este nici subiectul nici obiectul cercetării noastre. (...) Mai degrabă, purtătorii de tradiții sunt colegii noștri cunoscători, „viile" noastre biblioteci de tradiții, principalele noastre resurse pentru expresiile pe care încercăm să le înțelegem. Fără ei și fără cooperarea acestora, cei mai mulți folcloriști și-ar căuta de lucru la colțul străzii".

„Pandant vizual" al celor două volume despre *Starchiojd. Moștenirea culturală* (I, 2014, II, 2015) și, parțial, al tezei de doctorat a lui Cristian Mușa (2020), în același an apare albumul *Podoabele Prahovei. Mărturii ale artei populare din Starchiojd: ștergare, fețe de pernă, fețe de masă și batiste*, (Foto 1) coordonator Anișoara Ștefănucă, Editura Mythos, Ploiești, 2020, cu un „Studiu introductiv" în română (pp. i–xii) și în engleză (pp. xiii–xxv), cuprinzând, pe o sută șaptezeci de pagini ilustrate color, artefactele păstrate în muzeul Liceului Tehnologic din Starchiojd și în colecția personală a etnologului Cristian Mușa. Coordonatoarea proiectului concretizat în volumul amintit, editat de Centrul Județean de Cultură Prahova cu sprijinul Consiliului Județean Prahova, d-na Anișoara Ștefănucă, are o bună pregătire de specialitate și vine la Ploiești cu experiența acumulată în domeniul culturii populare la Centrul Județean de Cultură de la Galați, unde a funcționat o bucată de vreme.

Scurtele mențiuni în legătură cu „istoria" obiectelor păstrate în fondul muzeal local lasă loc altor completări, necesare, dar greu de obținut, atâta timp cât colecționarea mostrelor s-a făcut mai mult sau mai puțin la întâmplare, fără intenția de a fi supuse studiului sistematic, științific,

cât mai mult ca o modalitate de a păstra ceea ce se afla, inevitabil, într-un proces de pierdere, cu atât mai mult cu cât materialul (pânza, aţa, lâna) erau prin natura lor extrem de perisabile, mult mai mult decât lutul ceramicii tradiţionale, lemnul sau piatra din construcţii etc. Aşa se face că nici măcar informaţii elementare cu privire la data „culegerii", necum la data (anul, anii) confecţionării lor, la numele femeilor care le-au făcut nu au fost reţinute; la drept vorbind, orice fată, tânără, femeie din „locaţia" Starchiojd din utima sută de ani putea să fie „autoarea" unui astfel de artefact, fără ca vreuna dintre ele să-şi aroge „paternitatea" asupra feţei de masă sau feţei de pernă, asupra ştergarului sau batistei aflate în casă, în lada de zestre sau în camera sa „de ţinere". Nici analiza comparată a motivelor ornamentale care împodobesc obiectele de uz casnic sau sărbătoresc, făcută cu multă ştiinţă de Anişoara Ştefănucă, nu aduce lămuriri certe cu privire la un stil local sau la vreo particularitate locală (zonală) specifice (vezi pp. v–vi), deşi adâncirea studiului ar putea să releve calitatea de „model" a unei cusătorese profesionalizate, într-o vreme sau alta.

Mi-a reţinut atenţia „coincidenţa" neîntâmplătoare a prezenţei unei figuri antropomorfe selectată de editorii albumului *Podoabele Prahovei* şi de realizatorul copertei la studiul lui Nicolae Dunăre, *Ornamentica tradiţională comparată*, Editura Meridiane, 1979; prima, decupaj de pe un ştergar de nuntă din colecţia păstrată la muzeul Liceului Tehnologic din Starchiojd (vezi şi mai sus), a doua într-un colaj realizat de autorul copertei, Veniamin Micu, asemănătoare (Foto. 2, imaginea din stânga jos), în mare, cu fig. 23, „Siluetă umană pe o scoarţă oltenească", la Constantin Prut, *Calea rătăcită. O privire asupra artei populare româneşti*, Editura Meridiane, 1991. De văzut, în aceeaşi serie de reprezentări, planşele 10 şi 11, „Lăicer cu motive antropomorfe şi pomul vieţii, începutul sec. al XX-lea, Moldova", respectiv „Lăicer cu motive antropomorfe, avimorfe, vegetale şi geometrice, începutul sec. al XX-lea, Moldova" (Foto. 3), din volumul colectiv *De la fibră la covor*, coordonatori ştiinţifici dr. Georgeta Stoica şi dr. Elena Postolachi, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1998, p. 212.

În reprezentarea din Starchiojd, personajul feminin, repetat de trei ori, simetric, în cele două planuri ale ştergarului, poartă în mâna dreaptă „pomul vieţii". Arătat la nuntă, ştergarul nu are doar o semnificaţie festivă, dar aduce cu sine şi un sens mai înalt, acela al perpetuării vieţii prin căsătorie. Golit sau nu de semnificaţiile lui originare, simbolul repetat în forme ale artei populare lasă să plutească în jurul lui o aură mitică.

Covoarele, păretarele, ştergarele, feţele de masă ale ţăranilor din Starchiojd ori de aiurea, păstrate în casă, în muzee sau în albume, sunt documente şi vehicule ale memoriei culturale a umanităţii. Albumul, făcut de oameni de specialitate, profesionişti ai lucrului cu documentul etnografic, are calitatea de a învesnici, prin tipărire, obiecte vechi, supuse inevitabil, degradării.

Memoria peliculei, mai rezistentă decât pânza și firul de ață, păstrează o artă de veche tradiție și poate, eventual, stimula interesul celor de astăzi să reia lucrul de mână, să preia modele sau să creeze altele noi, reînnodând firele unei îndeletniciri străvechi.

Foto 1.

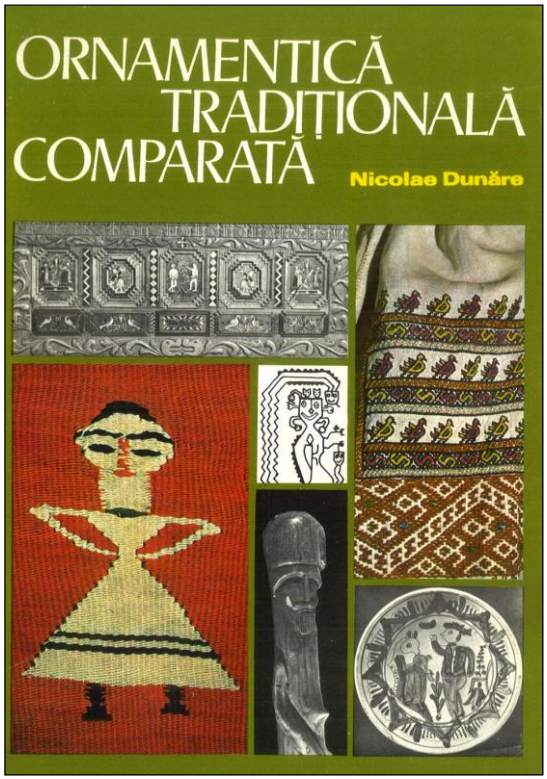


Foto 2.

Foto 3.

Programul *Colocviilor societății prahovene de antropologie generală*
Cheia, 27–31 iulie 2020

Luni, 27 iulie

10.30: plecare din Ploiești.
13.00: sosire în Cheia, cazare.
17.00: deschiderea lucrărilor „Colocviului SPAG”/ conferință.
19.00: cină.

Marți, miercuri, joi (28, 29, 30 iulie)

7.30: micul dejun.
9.00–12.00: conferințe, comunicări, lansări de carte, alte activități, în cadrul „Colocviilor SPAG”.
13.00: dejun.
14.00–19.30: aplicație de teren: patrimoniu local.
19.30: cină.
20.30–22.00: video-proiecție de filme etnografice/antropologice.

Vineri, 31 iulie

7.30: micul dejun.
9.00–11.00: conferință/ lansare volum/ încheierea lucrărilor „Colocviului SPAG”.
12.00: dejun.
13.00: plecarea către Ploiești.

Colocviile societății prahovene de antropologie generală

ediția a IV-a

Loc de desfășurare: restaurantul hotelului Cheia

Luni, 27 iulie

17.00: Discursuri de deschidere ale organizatorilor.

18.00: Conferință:

Gheorghiță Geană, „Antropologia, de la știința omului la știința pentru om”.

Marți, 28 iulie

9.00: Lansarea *Anuarului societății prahovene de antropologie generală*, nr. 5/2019. Referent: Gheorghiță Geană.

9.45: *Pauză*.

10.00–12.00: *Sesiune de activități*: „***Valea superioară a Teleajenului și regiunea adiacentă: istorie, cultură, civilizație***”. Moderator: Anișoara Ștefănucă.

Leonard-Mihail Rădulescu, „Lumea a două văi: Valea Prahovei și Valea Teleajenului. Rolul elementului pastoral transilvănean în constituirea orașelor și satelor actuale”.

Sebastian Ștefănucă, „Trecutul transilvănean în identitatea colectivă a așezărilor din Valea Teleajenului”.

Cristian Mușa, „Starchiojd, Prahova – un veac de cercetare științifică”.

Anișoara Ștefănucă, „Anișoara Ștefănucă (coord.), *Podoabele Prahovei: mărturii ale artei populare din Starchiojd: ștergare, fețe de pernă, fețe de masă și batiste* – prezentare de album”.

Recital la fluier/ caval susținut de Adrian Mihaiu și Grupul de fluieraşi al Căminului Cultural Măneciu.

14.00–19.30: Aplicație de teren: patrimoniu local.

20.30–22.00: Proiecția filmului „La drum", realizat de Dumitru Budrală, o producție Astra Film.

Miercuri, 29 iulie

9.00: Conferință:

Marian Nuțu Cîrpaci, „Asumarea etniei rome, sau istoria unui etnocid în vremuri de corectitudine politică".

9.45: *Pauză*.

10.00–12.00: *Sesiune de activități*: ***Varia***. Moderator: Bogdan-Costin Georgescu.

Mădălin Ionuț Posea, „Popoarele mării?"

Leonard-Mihail Rădulescu, „Amintiri din cotidianul comunist".

Robert Adrian Knippelberg Roseti, „Gheorghiță Geană, *Antropologia culturală. Un profil epistemologic* (2005), în prezentarea unui elev de clasa a XI-a".

Bogdan-Costin Georgescu, "Chris Hann și Hermann Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective* (2010) – prezentare de carte".

10.00–12.00: *Sesiune de activități*: ***Convorbiri antropologice***, cu tema ***Descoperirea antropologică: contexte și arii de interes ale cercetării în antropologie*** (loc de desfășurare: sala de conferințe a hotelului Cheia). Moderator: Ioana-Ruxandra Fruntelată.

Gheorghiță Geană, „Cercetarea de teren – sursa autenticelor descoperiri în antropologie".

Ioana-Ruxandra Fruntelată, „Oameni de patrimoniu. Deținători și transmițători ai culturii populare tradiționale în satul românesc contemporan”.

Cristian Mușa, „Dansul tradițional românesc – dincolo de mișcare”.

Sebastian Ștefănucă, „Metafore ale originii în cântecul grecesc pontic contemporan”.

14.00–19.30: Aplicație de teren: patrimoniu local.

20.30–22.00: Proiecția filmului „Jina”, realizat de Dumitru Budrală, o producție Astra Film.

Joi, 30 iulie

9.00: Lansări și prezentări de carte:

Valentin Ajder, cu prezentarea unor apariții editoriale ale Editurii Eikon din registrul științelor socio-umane.

10.00: *Pauză*.

10.15–12.00: *Sesiune de activități*: ***Incursiuni antropo-istorice în Balcani*.** Moderator: Sebastian Ștefănucă.

Florica (Bohîlțea) Mihuț, „Arhitectură rurală prahoveană – mărturii în context istoric contemporan”.

Elena-Luiza Niță, „Tradiții și diplomație culturală: minorități etnice în context balcanic contemporan – studiu de caz: comunitatea armeană din România”.

Mirela Petrică, „Dans și folclor muzical la meglenoromânii din Dobrogea”.

Sebastian Ștefănucă, „Alături de grecii pontici într-o călătorie către origini”.

14.00–19.30: Aplicație de teren: patrimoniu local.

20.30–22.00: Proiecția filmului „Transalpina – Drumul Regilor”, realizat de Dumitru Budrală, o producție Astra Film.

Vineri, 31 iulie

9.00: Conferință:

Nicolae Constantinescu, „De la lectura etnologică la antropologia literaturii (orale, în primul rând): un parcurs hermeneutic”.

09.45: *Pauză*.

10.00 Lansare volum *Dragostea – opinii, reflecții, ipostaze*, coordonat de Anișoara Ștefănucă. Referent: Nicolae Constantinescu.

10.30: Discursuri de încheiere ale organizatorilor.

CONSILIUL JUDEȚEAN PRAHOVA
CENTRUL JUDEȚEAN DE CULTURĂ PRAHOVA
Programul „Cultura dialogului"
COLOCVIILE SOCIETĂȚII PRAHOVENE DE ANTROPOLOGIE GENERALĂ
ediția a IV-a
alocuțiuni • prezentări • susțineri de idei și articole • proiecții video
27 - 31 IULIE 2020
Localitatea CHEIA, județul Prahova

Prezidiul în deschiderea *Colocviilor SPAG*:
stânga, Sebastian Ștefănucă, din partea grupului informal SPAG;
mijloc, Anișoara Ștefănucă, manager CJC Prahova;
dreapta, Gheorghiță Geană, președinte de onoare.

În timpul conferinței susținute de Nicolae Constantinescu,
în restaurantul hotelului Cheia, devenit sală de conferințe.

Alături de Grupul de fluieraşi al Căminului Cultural Măneciu, coordonat de
Manuela Lidia Pavel (dreapta prim-plan) şi instruit de Adrian Mihaiu (mijloc prim-plan).

Participanți la *Convorbirile antropologice*,
fotografiați pe terasa sălii de conferințe a hotelului Cheia.
De la stânga la dreapta: Mirela Petrică, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Cristian Mușa,
Nicolae Constantinescu, Paula Constantinescu, Sebastian Ștefănucă,
Gheorghiță Geană, Monica Popa.

Lansarea volumului *Dragostea: opinii, reflecții, ipostaze*,
coordonat de Anișoara Ștefănucă, pe terasa din fața hotelului.

Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology, nr. 6 (2020)

Desislava Pileva
desislava.pileva@iefem.bas.bg

Report about the Project *"Going Bravely to the Village" Migration to the Village – Socio-Cultural Adaptation, Practices and Challenges*

Migration is of great significance to the contemporary world and societies; it is an integral part of the global and local processes of social and cultural transformation and influences every sphere of the human everyday life – economy, politics, family and social relations, culture, communication etc. (Castles, 2010: 1578). In this context, researchers are facing important scientific fields and new challenges caused by the specific ethno-cultural, socio-economic, geographic-ecological and management factors which shape the appearance of every place and migrant group. In the field of migration, one of main timeless problems are the internal movements.

After the political changes of 1989 in Bulgaria, the so-called "optimistic mythology" which foresees a mass return to the village appeared. In the beginning of the 1990s, the tendency really reversed and for the first time in decades those who have migrated from the villages to the cities are less in number than those in the opposite direction (Кожухарова-Живкова, 1996: 19–21, 48–49). However, those movements were far from the expectations and often end with consecutive re-migration to the city in search of better livelihood, caused by financial and production difficulties in maintaining farming. In the last decade, however, as a result of the increasing aspiration for more eco-oriented way of life in chime with the environment and opposing the urbanization and the urban noise and pollution, among different generations of urban population (in active, pre-retirement and retirement age) a new change in the attitudes towards life in rural areas appeared.

According to the data of the National Statistics Institute of Bulgaria, in 2015 the share of the city-village migration is twice as big as the one of the village-city migration. Namely this data motivated the team of the ethnographic research project *"Going Bravely to the Village"*.

Migration to the Village – Socio-Cultural Adaptation, Practices and Challenges[*], to consider the urban-rural movements as a pursuit of certain lifestyle. In this sense, the main research goal is to identify the factors that provoke people and families in *active age* to change their place of residence, leaving the city and settling in rural environment. This includes the establishment of socio-cultural, environmental and economic preconditions and attitudes, shaping the overall appearance of individual and family perceptions to achieve a better quality of life. The focus is on the forms of adaptation, (non-)combining elements of urban and rural culture, determining the daily and special occasion practices of migrants, as well as their social engagements in the places of residence.

The data is gathered via semi-structured ethnographic interviews, informal conversations and observations, and the fieldwork is audio, video and photo documented. The research is being conducted in villages that are closer to or more remote from the bigger cities in two geographic regions in Bulgaria – the South-eastern part of the country, the region of Dobrudzha (the District of Dobrich) and the Central Western Bulgaria (the Districts of Sofia and Pernik). The two regions have different geographical characteristics, respectively plain and mountainous/hilly – which gives opportunities for analysis in a comparative perspective. On the one hand, the two regions further the development of individual farms which contributes to but is also a function of the aspirations for ecological way of living that includes cultivation and consumption of homemade and pure food. On the other hand, these endeavours are a precondition for the development of rural tourism which is determined by the geographical location and the climate and natural features of the two regions.

The field research so far supports, but also further develops the preliminary hypothesis of the team – there are two main groups of migrants in active age, determined by their lifestyle in general. Those of *the first group* choose to settle down in villages near a bigger city (usually their former settlement) where they continue working after the movement. Hence, thanks to their daily commute, the interlocutors stay closer to the urban space on a daily basis. For *the second group*, the countryside combines both the living and the working spaces. This creates preconditions for a more multi-layered change in the lifestyle routine. This group contains, on the one hand, people

[*] The project is supported by the National Science Fund of Bulgaria (КП-06-М 30/1 from December 13, 2018). It is ongoing until August 2021. The team includes Assist. Prof. Violeta Periklieva, PhD (head) and Assist. Prof. Desislava Pileva, PhD from the Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum – Bulgarian Academy of Sciences (IEFSEM–BAS), as well as Assist. Prof. Nadezhda Zhechkova, PhD from Sofia University "St. Kliment Ohridski". Active and important participation in the project has Assist. Prof. Ivaylo Markov, PhD from IEFSEM–BAS as a scientific consultant.

who are employed in international companies and organizations but work remotely from their homes. On the other, there are families who develop their own businesses related to the rural environment, in the sphere of tourism and commerce, as well as small and medium-sized farmers who sell their produce in local, regional and even foreign markets. In such cases, the immediate proximity (in the range of 5–10 km) to the regional or municipal centres is not necessarily sought when choosing a place to live. Sometimes business-oriented people even settle down in their ancestral country houses, while those working in the city or home office almost always prefer to buy their own property in villages that meet very specific requirements.

Another hypothesis of the team was also confirmed by the studies so far, namely the reason for the change of residence – in searching for higher quality of life in a quitter place away from city noise and polluted air. This corresponds, on the one hand, to the strife to live in a premises with a yard and a garden with higher privacy from the immediate neighbours. On the other hand, it meets the need to develop small-scale agriculture for their own use only, which in many cases includes pure and naturally growth produce without the use of artificial fertilizers and pesticides.

Typical for all interlocutors included in the study, however, is the daily (in rarer cases weekly) connection with the urban space. This interaction is provoked mostly by the work commitments; but also by the desire to maintain social contacts and to attend cultural events; as well as to carry out some consumer activities (such as shopping, use of medical services etc.). Attendance at kindergartens and schools in the near city is also among the most common reasons for maintenance of the daily commute. Another part of our interlocutors are those living "in-between" the house in the village and the apartment in the city. Therefore, keeping the property in the city could have many interpretations of both emotional and economic connections of the individuals with the urban area. This as well gives the prospect of eventual future settlement back to the city.

The project team hopes that the study will contribute to a better understanding of: urban-rural migration processes; changes in the lifestyle and the standard of living of migrants; the cultural and social influences of migration at micro, meso and macro levels; the perspectives, mechanisms and problems of adaptation, socialization and integration of migrants in the new settlements; the principles and results of the intercultural interaction of newcomers and locals, of urban and rural environment; the nuances in the attitudes and perceptions of the local rural communities; trends and policies for the development of urban-rural migration. The project has been ongoing for the last two years during which the team has conducted a dozen fieldwork researches in the considered areas. At the middle of the next year, the scientific results of the

study will be presented at a round table and a photo exhibition, as well as published in an on-line collective monograph in English. Current information on the work on the project can be found on the website https://gotothevillage.wordpress.com/.

REFERENCES

Castles, Stephen, 2010, Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective, in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36 (10), pp. 1565–1586.

Кожухарова-Живкова, Веска [Kozhuharova-Zhivkova, Veska], 1996, *Селото – в търсене на оптимистичната стратегия.* [*The Village – in Search of the Optimistic Strategy*], Троян: Аля.

Anuarul societății prahovene de antropologie generală, nr. 6 (2020)

Sebastian Ștefănucă
seb_filozof@yahoo.com

Chris Hann (ed.), *Max Planck Institute for Social Anthropology Report 2017–2019. Department 'Resilience and Transformation' in Eurasia. Max Planck Fellow Group (Burkhard Schnepel) 'Connectivity in Motion'*[*], 2020, 156 (+ xiv) pag.

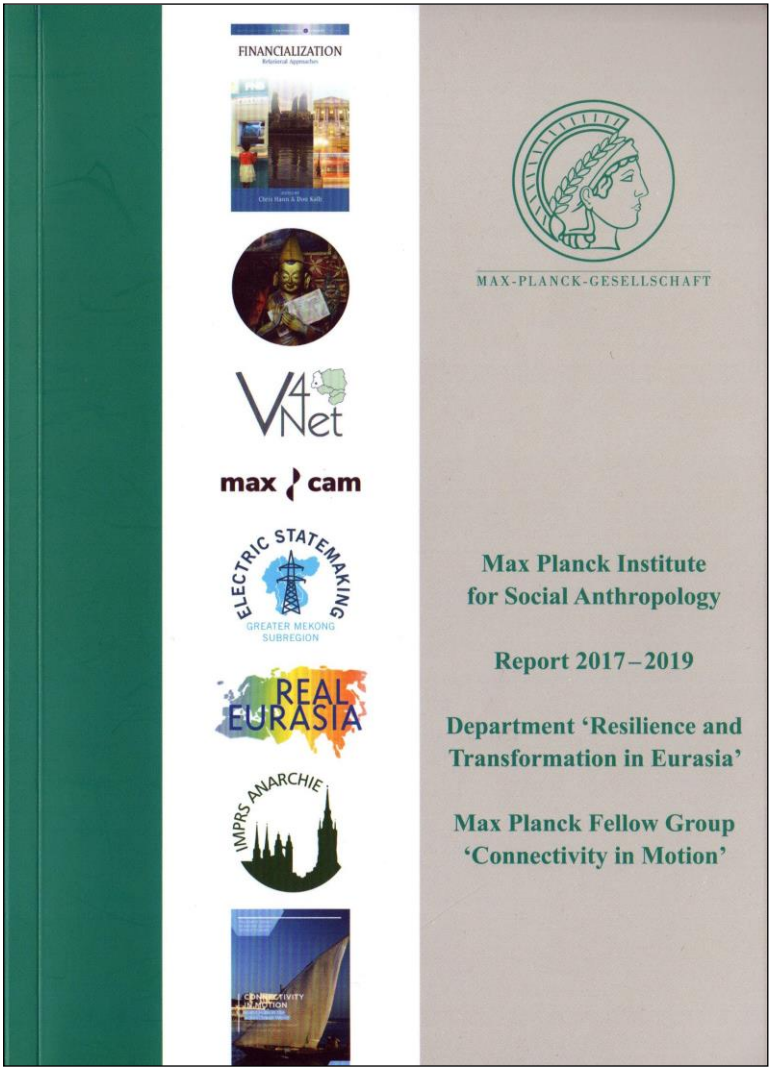
Prin bunăvoința domnului Chris Hann, unul dintre cei mai activi membri ai Institutului Max Planck de Antropologie Socială[1], situat în Halle/ Saale, Germania, am primit raportul pe trei ani (2017–2019) al Departamentului menționat în titlu, completat cu raportul unui grup asociat al Institutului. Ceea ce mi-a atras atenția (și m-a determinat să fac o prezentare în paginile *Anuarului* de față) a fost maniera neobișnuită – pentru mine, cel puțin – de întocmire a raportului: o veritabilă... monografie, întinsă pe optzeci și cinci de file din hârtie de cea mai bună calitate, ilustrată cu fotografii color de înaltă rezoluție, în special de grup, cu membri participanți la diferitele inițiative ale acestui Departament în cursul celor trei ani; inițiative care, în principal, au avut ca obiectiv prezentarea și discutarea unor rezultate ale cercetărilor desfășurate în imensul areal aflat în atenția Departamentului, *Eurasia*, denumire naturalizată prin influența lui Jack Goody, sub al cărui mentorat Chris Hann și-a prefigurat activitatea ca antropolog social.

Consider că nu este lipsită de importanță prezentarea acestui raport pentru cititorul român, specialist sau nu, având în orice caz deschidere spre domeniul cunoașterii antropologice. Încă de la înființare, Institutul Max Planck de Antropologie Socială a reprezentat unul dintre bastioanele cercetării antropologice din Europa, spre care s-au îndreptat cercetători, doctoranzi și post-doctoranzi din toate colțurile lumii (inclusiv din România), devenind una dintre cele mai influente

[*] *Institutul Max Planck de Antropologie Socială. Raport 2017–2019* [al] *Departamentului „Reziliență și transformare în Eurasia"* [și al] *Grupului Asociat* [Institutului] *Max Planck „Conectivitatea în mișcare: orașe port la oceanul Indian"*, în editarea Institutului Max Planck de Antropologie Socială, Halle/ Saale.

[1] Chris Hann a deținut chiar directoratul general al acestui Institut, de la înființarea lui, în 1999, până în 2019.

instituții în *mainstream*-ul antropologic mondial. Vorbim, bineînțeles, nu de întregul univers antropologic, ci de ramurile – economie, politică și legislație (p. 16) – pentru care există interes în



spațiile elegantei clădiri a Institutului din orășelul Halle/ Saale, districtul Wittenberg, landul Saxonia-Anhalt. Prin urmare, prezentarea acestui raport contribuie la familiarizarea cititorului român cu tendințele actuale în câteva ramuri ale științei omului – fiind vorba în special de antropologia economică și de cea politică, orientările preponderente ale Departamentului pe care îl avem în vedere.

„Prefața" (pp. v-vii), întocmită de însuși coordonatorul raportului, Chris Hann, evidențiază continuitățile cu perioada raportului anterior, dar și proiectele nou-apărute între timp: constituirea Rețelei Visegrád a Antropologilor și a Centrului Max Planck – Cambridge pentru Etică, Economie și Schimbare, ambelor fiindu-le dedicate capitole separate în raport. De asemenea, alăturarea raportului Grupului Asociat [Institutului] Max Planck „Conectivitatea în mișcare: orașe port la Oceanul Indian", în redactarea lui Burkhard Schnepel, conducătorul grupului, se consideră a fi binevenită, de vreme ce „(...) viziunea sa despre conectivitatea maritimă în lumea Oceanului Indian este complementară interesului nostru pentru legăturile terestre în[între] Europa și Asia

de-a lungul secolelor" (p. v). Prefața mai conține și câteva puncte de reper în cei trei ani ai raportului: prelungirea unor proiecte anterioare, inaugurarea celor noi, dobândirea unor noi poziții universitare, numiri în fruntea unor grupuri de cercetare, publicații, premii – toate acestea avându-i în prim-plan pe Chris Hann, Don Kalb, Lale Yalçın-Heckmann, Kirsten Endres, Marek Mikuš și Minh Nguyen.

În ceea ce privește destinația raportului, vizat este în primul rând Consiliul Științific al Institutului, alcătuit din șapte membri: cinci din Statele Unite, unul din Polonia și unul din Austria, toți cu experiență în domeniul antropologiei sociale, aparținând unor instituții de prestigiu – în special, universități – din respectivele state.

Raportul continuă cu prezentarea structurii și organizării atât a Institutului însuși, cât și a Departamentului (pp. ix–xiv). Institutul are o structură pe trei departamente ([1] „Justiție și antropologie", coordonat de Marie-Claire Foblets, în același timp și director general al Institutului; [2] „Resilienț și transformare în Eurasia", coordonat de Chris Hann, și [3] „Integrare și conflict", coordonat de Günther Schlee), opt grupuri de cercetare (patru în interiorul departamentelor și patru în afara acestora – cele din urmă grupate câte două în două categorii, dintre care Grupurile de Cercetare Emmy Noether au finanțare din partea Fundației Germane de Cercetare [DFG]), la care se adaugă un Membru Științific Extern (Thomas Hylland Eriksen), două grupuri asociate Institutului, Consiliul Științific amintit și încă un Consiliu de Experți (*trustees*, șaisprezece la număr).

Departamentul „Resilienț și transformare în Eurasia" are o structură de conducere alcătuită din Chris Hann, director, Christoph Brumann și Kirsten W. Endres, coordonatori ai grupurilor de cercetare, și Lale Yalçın-Heckmann, coordonator științific al proiectului REALEURASIA, proiect cu finanțare din partea Consiliului de Cercetare European (ERC). Sunt enumerați apoi cercetătorii științifici, indiferent că au venit sau au părăsit Departamentul în perioada de trei ani avută în vedere (douăzeci și trei la număr), doctoranzii (nouă), cei care au terminat și susținut doctoratul (cinci), membrii și partenerii asociați (opt), secretarele (trei). Este prezentată apoi o colaborare prin intermediul acestui departament între Institutul Max Plack (MPI) și Universitatea Martin Luther, Halle-Wittenberg (MLU), respectiv „Școala Internațională de Cercetare Max Planck pentru Antropologie, Arheologie și Istorie a Eurasiei" (IMPRS ANARCHIE), în coordonarea lui Sacha Roth, cu douăzeci și cinci de doctoranzi și treisprezece cursanți care au terminat și susținut doctoratul. În sfârșit, Grupul Asociat Max Planck „Conectivitatea în mișcare: orașe port la oceanul Indian", condus de Burkhard Schnepel, cu un singur doctorand și un singur specialist asociat (*visiting fellow*).

Orientarea generală a departamentului este prezentată de C. Hann în „Introducere"

(pp. 1–16). Astfel, activitățile departamentului au avut loc în „contextul larg definit al antropologiei economice” (p. 3). Dacă la început preocuparea dominantă era pentru studiul relațiilor de proprietate rurală mai ales în societățile socialiste și „post-socialiste” ale Eurasiei (un cadru teoretic și istoric cu puțină influență însă asupra proiectelor empirice de cercetare, rămase fidele metodei etnografice), în perioada raportului s-a conturat din ce în ce mai mult interesul pentru populismul contemporan (p. 5). Este vorba de un interes stârnit odată cu ascensiunea la putere a unor lideri precum Viktor Orbán în Ungaria, Donald Trump în Statele Unite, sau Boris Johnson în Marea Britanie. În special strategiile populiste ale primului sunt documentate de Chris Hann, prin terenul de fiecare an realizat în orășelul Kiskunhalas din Ungaria. Astfel, pe fondul unor resentimente față de rezultatele politicilor neo-liberale de privatizare și dezindustrializare masivă, de expunere neîntreruptă la forțele hiper-globalizării (p. 8), care nu au dus la prosperitatea sperată pentru oricine, retorica bazată pe invocarea unui trecut imperial glorios, apelurile morale la muncă, atitudinile de respingere în „criza migranților” (pp. 11–12) etc., au asigurat succesul politic al lui V. Orbán. „Loialitățile intelectuale” tradiționale ale Departamentului, față de Jack Goody (1919–2015) și Karl Polanyi (1886–1964), sunt stimul și pentru studiul populismului. În ceea ce-l privește pe cel din urmă, „[C]onceptul lui Polanyi de «dublă mișcare» este util pentru înțelegerea legăturilor dintre formele neo-liberale ale economiei capitaliste și amenințările populiste la adresa democrației liberale” (p. 4). Provocarea pe care trebuie s-o înfrunte astfel de studii este că populațiile receptive la discursul populist nu sunt deloc omogene, ceea ce complică înțelegerea receptivității lor. De aceea, C. Hann propune o metodologie în trei pași: (1) stabilirea grupului de cercetat; (2) documentarea *diversității* lui prin cercetare de teren; (3) identificarea mecanismelor prin care acest grup depășește clivajele interne pentru a internaliza și afirma forme ale *identității colective*, cele care constituie și ținta apelului populist (pp. 10–12). Totuși, fenomenul populist și al consolidării unor democrații iliberale (aflate în stadiu avansat în Rusia și Turcia, de exemplu), nu este deloc lipsit de semnificație: „[N]u cumva”, se întreabă autorul-editor, „escaladarea protestului populist și formele iliberale ale democrației reprezintă dovada că țelul anterior, planetar, nu poate fi atins fără a acorda o atenție mai serioasă problemelor mai localizate?” (p. 16).

Tendințele expuse în „Introducere” nu sunt defel și singurele preocupări tematice ale departamentului. Al doilea capitol al raportului, „Antropologie economică” (pp. 17–24), în redactarea aceluiași C. Hann, este consacrat *financializării*, fenomenului penetrării de către sectorul financiar a tuturor celorlalte sectoare de existență socială. Criza financiară globală nu a schimbat cu nimic „guvernarea globală a banilor”, din contră, financiarul a continuat să pătrundă în regiuni ale societății și familiei în care până de curând nu avusese un rol semnificativ (p. 20).

Echipa de lucru a acestui grup de cercetare, sub conducerea lui Chris Hann și Don Kalb (Universitatea din Bergen), a fost constituită din șase cercetători post-doctorali care, după desfășurarea individuală a unor terenuri în colțuri diferite al *Eurasiei* (Spania, Croația, China etc.), s-au întors la Halle pentru analiza de date într-un context comparativ, sub coordonarea celor doi lideri și a unor specialiști colaboratori (*academic visitors*). De observat că *maniera de lucru în echipă tocmai expusă este specifică tuturor inițiativelor de la MPI*. Obiectivul echipei a fost acela de „(...) a investiga formele multiple de contestare [publice sau private] care apar în jurul unor chestiuni precum creditul și debitul (...)", ajungându-se la „(...) explorarea modurilor în care moralitatea și legalitatea interacționează (...)" (pp. 19–20). Fiind vorba de fapt de interesul pentru dinamica relațiilor sociale în acest cadru, abordarea este numită „relațională" de D. Kalb (p. 20).

Prezentarea și discutarea publică a rezultatelor acestor cercetări s-a realizat prin intermediul unei conferințe și a două ateliere (*workshops*) ținute chiar la Halle, la care, alături de membrii echipei au participat și numeroși alți specialiști cu preocupări asemănătoare documentate în diferite locuri ale aceluiași areal eur-asiatic. Majoritatea textelor prezentate la conferință – intitulată „Financializarea dincolo de criză: conexiuni, contradicții și contestări" (septembrie 2018, în organizarea întregului grup de cercetare) – „(...) au oferit descrieri și analize la nivelul comunităților locale și al gospodăriilor lor constituente" (p. 21); cele prezentate la primul atelier, „Gospodăriile și financializarea periferică a Europei (februarie 2018, în organizarea lui Marek Mikuš și Petra Rodik [Universitatea din Zagreb]), au avut ca punct de plecare faptul că ideologia deținerii în proprietate privată a locuințelor a avut un rol cheie în declanșarea crizei financiare în 2007–2008 (p. 23). Cel de-al doilea atelier, „Financializarea și producerea naturii[2]: noi cadre pentru înțelegerea conexiunii capital-societate-natură" (februarie 2019, în organizarea Nataliei Buier și a Jaumei Franquesca [Universitatea New-Yorkeză de Stat din Buffalo]) a avut drept scop „(...) promovarea unei agende materialiste pentru studiul antropologic și etnografic al problemelor de mediu" (p. 24). Punctul terminus al fiecărei manifestări este constituit fie de publicarea unui volum (conferința și primul atelier), fie de intenția de a propune o parte din lucrări unei reviste (al doilea atelier, la *Capitalism, Nature, Socialism*).

Sub eticheta „Antropologie urbană" (pp. 25–36) sunt prezentate activitățile realizate în cadrul Departamentului având ca obiect „Economiile templelor budiste din Asia Urbană" (p. 27). Maniera de lucru este cea expusă anterior. Este vorba de data aceasta de un grup de cercetare alcătuit din cinci persoane: doi cercetători asociați (*research fellows*), doi doctoranzi și liderul grupului, Christoph Brumann, în același timp autorul capitolului din raport. Astfel, „[Î]n cinci

[2] Cititorului român titlul îi poate părea ciudat. Se practică însă în mediul academic occidental alăturarea neobișnuită a unor termeni (*production of nature*, în cazul de față), mizându-se pe o forță evocativă de tip ilocutoriu.

proiecte etnografice separate [localizate în Federația Rusă (Republica Buryatia), Mongolia, China și Japonia (2)], membrii au explorat latura economică a unei religii care tinde să nu pună preț pe resursele materiale dar, ca toate organizațiile permanente, are totuși nevoie de ele" (p. 27). Mai precis, explorarea „modului corespunzător de raportare la bani", date fiind așteptările ca „tranzacțiile" budiste să nu fie orientate către profit (p. 28). Preotul ocupă nodul central al rețelei tranzacțiilor, C. Brumann prezentând atât diferențe, cât mai ales asemănări – care se desprind din cele cinci incursiuni etnografice – în strategiile preoților de a gestiona corespunzător această poziție, date fiind prescripțiile de status refractare la atașamentul față de bani. Sinteza este realizată pe baza textelor care compun volumul în curs de apariție *Temples, money and morality: the balancing act of contemporary Buddhism*[3], editat de C. Brumann în compania altor doi membri ai echipei, Saskia Abrahms-Kavunenko și Beata Świtek. Volumul este rezultat al simpozionului ce a avut loc la MPI în septembrie 2017, „Economiile sangha[4]: organizarea templului și schimburile în budismul contemporan", unde celor cinci membri li s-au alăturat alți unsprezece colegi, cu David Gellner aflat în prim-planul discuțiilor. În concluzie, banii rămân o provocare pentru budismul contemporan, chiar dacă acesta este mai relaxat în respectarea regulilor monastice originare. Astfel că, „[I]maginea populară a celui care a renunțat la lume ca fiind indiferent la aspectul financiar influențează atât așteptările clerului cât și pe cele ale laicatului" (p. 30), preoții budiști încercând să evite sau să mascheze implicarea în activități cu iz financiar. C. Brumann a ajuns la o astfel de temă – după cum mărturisește pe larg – înainte de constituirea grupului de cercetare, odată cu un teren în 1998–1999 în capitala antică a Japoniei, Kyoto, având ca obiect activitățile sociale privind peisajul urban al locului (p. 33). De asemenea, tema a continuat să-l preocupe și după încheierea formală a activităților grupului de cercetare, de data aceasta cu legătură față de modul în care latura economică, marcată de trăsăturile care au reieșit din cercetările de echipă, are rol în întreținerea templelor budiste, considerate ca find o resursă [în slujba unor nevoi spirituale] atât pentru cler, cât și pentru laicat (p. 32).

Studiul populismului contemporan reprezintă preocuparea directă a Rețelei Visegrád a Antropologilor, constituită (2017) în perioada acoperită de raport. Autor al capitolului cu același titlu (pp. 37–52) este C. Hann. Obiectivul rețelei este de a cerceta schimbările sociale „la firul ierbii" din așa-zisa regiune Visegrád (în componența căreia intră Cehia, Polonia, Slovacia și Ungaria), care ar demonta cumva „concluziile grăbite și stereotipurile" asociate unor politicieni precum Viktor Orbán sau Jaroslaw Kaczínski din partea unor politicieni și jurnaliști occidentali (p. 39). Una dintre cauzele majore ale acestor schimbări este migrația către occident pe criteriu

[3] Volum planificat să apară la Bloomsbury, Londra.

[4] „(...) comunitatea preoților, călugărilor și călugărițelor budiste (...)" (p. 30).

economic. Insuficient documentat este însă „(...) ceea ce se întâmplă familiilor și cartierelor în orașele și satele din care acești emigranți au plecat” (*ibidem*), ceea ce ar putea contribui la explicarea „iliberalismului” îmbrățișat de statele acestei regiuni, după ce fuseseră în avangarda transformărilor care au dus la colapsul Uniunii Sovietice (p. 40). Rețeaua este constituită prioritar din doctoranzi și post-doctoranzi din regiunea Visegrád, fără a fi vorba de un proiect general coeziv. „Mai degrabă, V4 Net există pentru a susține prioritățile membrilor săi din cele patru țări (...) de a beneficia de bursele și finanțările Max Planck pentru terenul lor” (p. 41).

Deja mai multe evenimente au avut loc, la Halle sau în altă parte: la Halle, conferința „Apartenențele în Visegrád: libertăți, responsabilități și dileme cotidiene” (iunie 2018), în organizarea lui C. Hann. După cum titlul arată, conferința a țintit clarificări legate de apartenențele în Visegrád. Astfel, „[P]e lângă apartenențele statal-naționale [și în interiorul acestora], V4 [ca totalitate] generează sentimente de apartenență, și cum?” (p. 44). Juxtapunerea dintre libertate și responsabilitate în cadrul apartenențelor a fost inspirată de filosofia socială a aceluiași K. Polanyi; la Pilsen, Cehia, atelierul „Moderația [*thrift*] în antropologie: între moderație și risipă” (octombrie 2018), în organizarea lui Daniel Sosna, cu scopul de „a discuta conceptul de moderație și potențialul său pentru înțelegerea economiei umane” (p. 46); conferința „Consecințele sociale și culturale ale migrării voluntare și forțate în Europa” (aprilie 2019), la Poznán, în Polonia, la Universitatea Adam Mickiewicz, în organizarea lui Michal Buchowski și Kamila Grześkowiak, cu o diversă participare (cercetători veniți din Polonia, Ungaria, Georgia, Rusia, Finlanda, Germania, Cehia, Slovacia, marea Britanie și Israel) etc. Bineînțeles, se intenționează constituirea unor publicații în urma acestor evenimente.

Următorul capitol – al cincilea – „Centrul Max Planck – Cambridge pentru Etică, Economie și Schimbare” (pp. 53–64) este consacrat activității celui de-al doilea (nou) grup de lucru apărut (2018) în perioada raportului. Inițiativa a aparținut lui C. Hann, cel care redactează și capitolul, convins fiind că „(...) multe dintre marile probleme pe care le înfruntă omenirea și planeta sa în secolul al XXI-lea depind de cum se reconciliează economicul cu eticul” (p. 55). Institutul Max Planck pentru Studiul Diversității Religioase și Etnice, prin Peter van der Veer, coordonatorul Departamentului Diversității Religioase, precum și Departamentul de Antropologie Socială de la Cambridge, prin James Laidlaw și Joel Robbins (ambii cu preocupări de antropologia moralei), s-au alăturat inițiativei. În propunerea avansată acestor instituții în vederea constituirii Centrului se specifică faptul că „[P]rogramul de cercetare al Centrului Max-Cam este încadrat de asumpția că societățile umane de pretutindeni sunt obligate să-și regândească fundamentele etice pe măsură ce principiile pieței (marketizării) se răspândesc din ce în ce mai mult în viața socială, incluzând locurile sale cele mai intime” (p. 56). Finanțarea Centrului – de

către Societatea Max Planck și Cambridge (aportului Universității adăugându-i-se și un sprijin din partea Trustului Isaac Newton) – atinge două milioane de lire sterline.

În raport apar pe scurt câteva cercetări ale post-doctoranzilor activi în acest Centru, urmate de prezentarea unei conferințe din decembrie 2019. Interesul primilor este constituit de premisele etice care subîntind diversele inițiative comerciale. De exemplu, „[P]roiectul susținut de Anna-Riikka Kauppinen explorează rețelele sociale în care sunt prinși antreprenori capitaliști vest-africani și biserici harismatice din Accra și Lagos", „[J]ohannes Lenhard are în vedere etica din spatele deciziilor de investiție ale investitorilor din Europa și Statele Unite" (p. 58) etc. Conferința, cu titlul „Muncă, etică, libertate" (decembrie 2019), a fost organizată de C. Hann și J. Lenhard la Halle, bucurându-se de o numeroasă participare. Merită reprodus un pasaj mai lung conținând întrebări care au stat la baza organizării conferinței, aproape premonitoriu pentru situația generată în lume nu peste multă vreme de *coronavirus*: „[N]oile forme de muncă aduc noi provocări emoționale și etice. Combinația dintre tehnologiile digitale din ce în ce mai sofisticate și reînviata ideologie neoliberală a subminat premisele încetățenite ale eficienței în afaceri și ale relațiilor la locul de muncă. De ce ar trebui ca firmele să persiste în forma tradițională când externalizarea a devenit atât de simplă [prin lucrul de acasă, de pildă – *n.ns., S.Ș.*]? Exploatatul muncitor individual experimentează probabil mai puțină alienare când are o autonomie considerabilă în a controla ritmul activității, de exemplu lucrând de acasă? Sau este probabil să vedem revenirea la organizarea tradițională, deoarece cele mai multe forme de muncă sunt, într-un fel sau altul, profund *sociale* (și, în plus, firmele își pot reduce costurile exploatând loialitățile personalului)?" (p. 61).

Capitolul cu eticheta „Antropologie politică și economică în sud-estul Asiei" (pp. 65–72) familiarizează cu activitățile grupului de cercetare aflat sub coordonarea lui Kirsten W. Endres, reunite sub titulatura „[Auto]edificarea statală prin electricitate în Marea Subregiune Mekong" (din care fac parte Cambodjia, Laos, Myanmar, Thailanda, Vietnam și provinciile chineze Yunnan și Guanxi). În afară de K.W. Endres – cel care redactează și raportul –, din grup mai fac parte un asociat de cercetare și doi doctoranzi. Plecând de la observația că edificarea infrastructurii electrice este parte integrantă a proiectelor de edificare/ legitimare statală (p. 67), grupul are ca orizont tematic atât modul în care extinderea rețelei electrice în regiune a contribuit la formarea percepțiilor despre guvern și guvernare, cât și rolul infrastructurii electrice în apariția unor „subiecte și subiectivități" (de gen, neo-liberale, morale, politice) și în remodelarea, punerea sub semnul întrebării, sau reproducerea unor inegalități sociale (p. 67). Raportul este dedicat prezentării, pe scurt, rezultatelor cercetării în orizonturile tematice expuse, pe calea activității fiecărui membru din grupul de cercetare. Astfel, în satul Bokeo din Laos, sat relocat în urma

construirii unei hidrocentrale, „(...) introducerea electricității și a dispozitivelor electrice a transformat semnificativ relațiile sociale, modelele de consum și viziunile despre viața rurală și modernă", existând însă și situații de regres socio-economic în urma relocării și electrificării (p. 69), așa cum reiese din cercetările unuia dintre doctoranzi, Floramante S.J. Ponce; în Vietnam, în centrele urbane, „(...) unele dintre cele mai comune dispozitive electrice par să fi devenit extensii naturale ale corpurilor și minților", fără a fi neapărat cazul și în zonele rurale (p. 70), după cercetările celuilalt doctorand, Thi Phuong Thao Vu; în orașul Kumming, din provincia Yunnan, tehnologia încălzitoarelor solare de apă, prin igiena pe care o face posibilă, a avut un rol semnificativ în „(...) fasonarea identităților utilizatorilor ca cetățeni «moderni» precum și în relaționarea subiectivă cu statul", după Bada Choi, asociat de cercetare în cadrul grupului. În toate cazurile, electricitatea este mijloc de legitimare statală și de menținere a unor relații pozitive cu cetățenii, mijloc fragil însă în Vietnam odată cu reformele statale în direcția unei economii de piață și a încurajării sectorului privat, reforme având ca efect creșterea tarifelor la electricitate (p. 72).

Reunirea grupului într-un atelier de lucru – atelier având titlul „Descâlcirea [*untangling*] rețelei: către o «antropologie a electricității» în Marea Subregiune Mekong" – s-a făcut doar în momentul prezentării propunerilor de cercetare. O altă conferință de grup, programată în mai 2020, a fost amânată din cauza pademiei de covid 19 (problemă care apare de fapt pentru toate manifestările departamentului programate a se desfășura în anul 2020 – raportul apărut fiind în toamna acestui an, conține câteva referiri și la soarta unor astfel de manifestări).

Rădăcinile proiectului Max Planck – Cambridge prezentat mai sus sunt de găsit, totuși, într-o altă inițiativă de anvergură a departamentului, începută în 2014 și continuată până 2019, cu prelungire până în 2020, „Eurasia în concretitudinea sa[5]: civilizație și economie morală în secolul al XXI-lea (REALEURASIA – grant al Consiliului European de Cercetare)" (pp. 73–92). Inițiativa pare să aibă și accente militante, pledând pentru realizarea unor tipuri de economie în care – în conceptele lui K. Polanyi – „formalismul" și „substantivismul" se întâlnesc. Cu alte cuvinte, o re-încastrare (*embeddedness*) a economiei în societate, servind nevoilor acesteia, inversând vectorul actual în „Capitalocen" (p. 84) – criza provocată de *coronavirus* urmând să contribuie din plin la accentuarea lui (p. 86) –, în care *societatea* servește nevoilor economiei. Este vorba de realizarea unor „economii morale", Edward P. Thompson sau James C. Scott servind ca inspirație teoretică în utilizarea conceptului. Dincolo de toate, sursa de inspirație a antropologiei este terenul, cercetările realizate de grupul de cercetare – alcătuit din Chris Hann, purtător de cuvânt și, din această postură, redactor al raportului, Lale Yalçın-Heckmann,

[5] În limba engleză: "Realising Eurasia".

coordonator și co-redactor, patru cercetători de nivel post-doctoral și șapte doctoranzi – în diferite părți ale Eurasiei (Danemarca, Ungaria, Federația Rusă, Myanmar etc.) demonstrând prezența economiei morale în cele mai diferite contexte macro-economice. Afacerile de familie sunt obiectul predilect al grupului de cercetare, mai ales obligațiile structurale asociate rudeniei instanțiind unul dintre fundamentele economiei morale. Un volum cu obiectivul sondării „modului în care și în ce măsură economia morală poate fi etnografic explorată și substanțiată" (p. 88) – volum rezultat al uneia dintre conferințele proiectului, „Economiile morale: muncă, valori și etică economică" (decembrie 2017, la Wittenberg, în organizarea lui C. Hann și L. Yalçın-Heckmann) – urmează să conțină în majoritate texte cu perspectivele unor deținători sau manageri de firme de familie în ceea ce privește legitimarea morală (p. 88). Religia, dar și diverse credințe seculare – de pildă, în identitatea generată de faptul de a fi fost colegi de clasă – pot fi fundamente ale economiei morale, de vreme ce „[A] devenit un truism că o credință comun împărtășită poate furniza o bază pentru încredere, care este esențială pentru practicile comerciale de succes" (p. 76).

Conceptul de „civilizație" – urmați fiind, de data aceasta, Max Weber, Émile Durkheim și Marcel Mauss, cu „civilizația" având rolul unui „instrument esențial pentru caracterizarea «familiilor de societăți» și pentru deplasarea dincolo de nivelul cazurilor particulare" (p. 76) – este implicat pentru a da și o dimensiune istorică REALEURASI-ei, evitând astfel ancorarea pur „prezentistă". Studiile istorice în cadrul proiectului certifică ipoteza că „indiferent de căi și stiluri, fiecare dintre aceste civilizații [ale Eurasiei] a fost întemeiată pe principii morale opuse unei etici a maximizării prețeiei pe termen scurt, a organizării societății în termeni de «totul reprezintă o marfă» (Fraser 2014)[6]" (p. 79).

Tot în raportul departamentului este cuprins și raportul privind activitățile didactice ale institutului, concretizate în Școala Internațională de Cercetare Max Planck pentru Antropologie, Arheologie și Istorie a Eurasiei (ANARCHIE), raport (pp. 93–106) redactat de Chris Hann, coordonator (*Sprecher*) al secțiunii de antropologie, și Sacha Roth, coordonator general. Școala a luat naștere în 2012 prin eforturile reunite ale Institutului Max Planck și Universității Martin Luther din Halle-Wittenberg. Coordonatorii celorlalte secțiuni, François Bertemes (arheologie) și Andreas Pečar (istorie), aparțin acestei universități. Raportul conține și aprecierile lor privind Școala și colaborarea cu MPI (pp. 104–106).

Cursanții sunt selectați dintre candidații din toate părțile lumii care au aplicat în urma publicității deschise. Doctoratul în această școală durează trei ani, cu posibilitatea prelungirii.

[6] N. Fraser, "Can society be commodities all the way down? Post-Polanyian reflections on capitalist crisis", în *Economy and Society*, 2014, 43(4), pp. 441–458.

Inițiativa urmează să se finalizeze în 2021, dar organizatorii speră la găsirea unei alte formule pentru continuarea ei (p. 103). Până atunci, își vor fi încheiat activitatea, cu susținerea unor teze, patru cohorte de doctoranzi (printre care și Daniela Ana din Republica Moldova, care deja și-a susținut teza – având titlul *„Produs și îmbuteliat în Moldova": producția de vin în capitalismul flexibil*[7], sub coordonarea lui C. Hann – în iulie 2019 [p. 101]). Doctoranzii sunt susținuți financiar pentru colectarea datelor, participarea la conferințe și publicarea tezei (p. 98). Primul an doctoral este dedicat familiarizării cu cele trei discipline, pe calea unor seminarii săptămânale, o Școală de iarnă (la Wittenberg sau Berlin), în care doctoranzii trebuie să prezinte și proiectele individuale, și o Școală de vară, organizată chiar de doctoranzi (ultima oară – 2018 – la Potsdam). Al doilea an este rezervat colectării de date, în care doctoranzii lucrează îndeaproape cu îndrumătorii, furnizându-le rapoarte, iar în al treilea an, după ce prezintă un raport al activității lor la Școala de toamnă organizată la Halle, doctoranzii continuă lucrul cu îndrumătorii, concentrându-se la pregătirea tezei (coordonatorul fiecărei cohorte organizând și un atelier de două zile dedicat redactării) (pp. 96–98). Pentru a încuraja dialogul, fiecare cohortă a avut o temă generală: prima, identificările colective, a doua, religia și ritualul, a treia, stimulii economici și demografici ai schimbărilor sociale, iar cea de-a patra, dominația (*ibidem*). În raport sunt prezentați de asemenea toți doctoranzii (doisprezece) celei de-a patra cohorte, cu domeniile (antropologie, arheologie sau istorie), temele și îndrumătorii lor doctorali, precum și doctoranzii (treisprezece) care și-au susținut tezele în perioada 2017–2019 (pp. 100–101).

Capitolul al nouălea al raportului este dedicat „Conferințelor [comemorative] Goody" (*Goody Lectures*) (pp. 107–110). Începând cu 2016, acestea au loc o dată pe an în sala principală de seminarii a MPI și sunt ținute de o singură persoană. În raport, sunt reproduse afișele conferințelor din 2017, 2018 și 2019. Conferința din 2020, care trebuia să fie ținută pe 28 mai de către Stephen Levinson (Institutul Max Planck pentru Psiholingvistică, Nijmegen), a fost amânată din cauza pandemiei de covid-19 (p. vi).[8]

Conferențiarul anului 2017 a fost Nur Yalman, de la Universitatea Harvard, conferința având titlul „Despre revoluțiile culturale: cât este mit și cât istorie în Turcia". Pe urmele lui J. Goody, preocupat în ultima parte a carierei sale de relațiile dintre occident și orient, N. Yalman a atras atenția că relațiile cu una dintre cele mai importante țări ale orientului, Turcia, se află într-o situație critică. Fondul este dat de re-întoarcerea celei din urmă către un „imaginat" trecut otoman. Înțelegerea situației reclamă răspunsul la o serie de întrebări: „Cât de mult este mit și

[7] Titlu original: *"Produced and Bottled in Moldova": Winemaking in Flexible Capitalism*.

[8] Conferința a avut loc *on-line* pe 6 octombrie 2020 (https://www.eth.mpg.de/3789573/Goody_Lectures, *accesare la 11 nov. 2020*).

unde este istorie? Sunt compatibile cu orientul valorile democrației liberale, drepturile omului și libertățile civile? Sunt aceste libertăți «valori universale» sau sunt plante fragile care nu pot supraviețui decât în câteva clime «europene»?" etc. (p. 108).

Jack Goody a reprezentat sursă de inspirație și pentru Sylvia J. Yanagisako (Universitatea Stanford), la conferința din 2018, „Acumularea valorilor de familie". Punctul de început în demersul conferențiarei a fost Thomas Piketty, conform căruia moștenirea este un factor cheie în concentrarea din ce în ce mai accentuată a capitalului și sporirea inegalității în Statele Unite și Europa începând cu anii 1980. Totuși, autorul cărții *Capital in the Twenty-First Century* nu a fost preocupat să descifreze structurile afective, legale și politice care permit convertirea profitului în moștenire, sarcină pe care S.J. Yanagisako încearcă să o preia: „(...) voi examina moștenirea în S.U.[A.] și Italia ca proces de conversie legal sancționat și cultural valorizat prin care legăturile intime și sentimentele de familie naturalizează acumularea de capital și inegalitatea socială" (p. 109).

Cea de-a treia conferință Goody (2019) prezentată în raport a fost a Carolei Lentz (Universitatea Johannes Gutenberg din Mainz), având titlul „Clase și putere într-o societate astatală: revizitarea etnografiei lui Jack Goody la LoDagaa". Cercetările lui J. Goody la LoDagaa din nordul Ghanei au pus în evidență un exemplu clasic de societate acefală, fără granițe etnice și putere politică. Cercetările din 1980 ale Carolei Lentz la aceeași populație scot în relief transformări politice și sociale profunde. Conferința este anunțată ca „explorând configurarea autorității politice [*chieftaincy*] și a etnicității, precum și a emergenței unei clase de mijloc în ceea ce într-o lucrare a lui Goody a fost descris ca societate fără stratificare socială" (p. 110).

Ultimul capitol vizând departamentul (pp. 111–135) enumeră publicațiile în cadrul acestuia în cei trei ani de raport. Ele sunt dispuse pe mai multe categorii și subcategorii. Întâi de toate este expusă „Seria cărților departamentale", respectiv (1) „Studiile Halle în antropologia Eurasiei", în colaborare cu editura LIT, avându-i drept coordonatori ai seriei pe Christoph Brumann, Kirsten W. Endres, Chris Hann, Burkhard Schnepel și Lale Yalçın-Heckmann – în total cinci volume, și (2) „Studiile Max Planck în Antropologie și Economie", la editura Berghahn Books, în coordonarea lui Stephen Gudeman și Chris Hann – trei volume (salutăm prezența lui Ștefan Dorondel, coordonând alături de Sikor Thomas, Johannes Stahl și Phuc Xuan To volumul *When things become property: land reform, authority and value in postsocialist Europe and Asia* [2017]). Urmează categoria „Publicațiilor", la rândul ei cu mai multe subcategorii: (1) „Cărți", douăzeci de titluri; (2) „Volume editate și numere speciale", treisprezece apariții (salutăm pe Monica Vasile, coordonând alături de Jennifer R. Cash și Patrick Heady numărul special al revistei *Journal of Family History*, 43[1], 2018, *Contemporary*

godparenthood in Central and Eastern Europe); (3) „Capitole în volume colective", șaizeci și nouă de titluri; (4) „Articole în reviste listate (în rețeaua științifică) Thomson ISI", cincizeci și două de articole (salutăm din nou pe Monica Vasile, cu „The gift of the godfather: money and reciprocity in spiritual kinship relations in Transilvania", în revista amintită, precum și în ipostaza de colaboratoare la textul din deschiderea numărului special al revistei); (5) „Articole în reviste", optsprezece titluri; (6) „Publicații diverse", multe dintre ele scurte texte de găsit pe *site*-ul Institutului, șaptezeci și opt de intrări. Publicațiile Școlii Internaționale de Cercetare Max Planck pentru Antropologie, Arheologie și Istorie a Eurasiei alcătuiesc o categorie separată. Sunt inventariate aici (1) „Capitole în volume colective", în număr de cinci; (2) „Articole în reviste listate (în rețeaua științifică) Thomson ISI", unul singur; și (3) „Articole în reviste", șapte articole.

Paginile 137–152 sunt consacrate raportului final al Grupului Asociat [Institutului] Max Planck „Conectivitatea în mișcare: orașe port la oceanul Indian", grup având – cel puțin pentru perioada raportului (2017–2020) – o componență restrânsă: Burkhard Schnepel, profesor la MLU, inițiatorul (în 2013), coordonatorul grupului și autorul raportului, și doctoranda Pareike Pampus (la care se adaugă și Farhat Jahan ca specialist asociat [*visiting fellow*]). Raportul conține o retrospectivă a obiectivelor de cunoaștere, a provocărilor intelectuale și a manifestărilor și realizărilor din această ultimă parte a activității grupului. În ceea ce privește obiectivele, programul de cercetare s-a dorit o contribuție la nou-apărutele „studii de mobilitate" (și odată cu aceasta atragerea atenției mediului academic german către „Studiile Oceanului Indian") (p. 139). Astfel că, „Mai degrabă decât să producă etnografii convenționale ale unor locuri sau/și istoriografii ale unor anumite perioade, [programul] a privit către mobilitatea oamenilor, animalelor, obiectelor materiale și fenomenelor imateriale (cum ar fi instituțiile culturale, religiile, limbile, ideile politice, trecuturile imaginate etc.) de-a lungul și dincolo de lumea Oceanului Indian" (p. 140). Studiile unor cazuri empirice concrete (în Insulele Comoro, Mauriţius, golful Khambat [în vestul Indiei] și în Penang [Malaezia]) au dat naștere provocărilor intelectuale. Începutul acestora se află în simpla observație că studiul unui ocean este cu totul altceva decât cel al unui spațiu terestru convențional (p. 140). Este vorba de un „studiu amfibie"[9], cu priviri aruncate nu atât dinspre uscat spre mare, cât dinspre mare spre uscat (p. 141). Locurile care să îndeplinească această condiție sunt orașele-porturi și insulele, cele dintâi mai ales în calitatea lor de *hub*-uri („centre"), „noduri active în rețeaua sistemelor de transport" (p. 141), „încărcate cu o extraordinară energie care le afectează viața interioară" precum și a „ființelor și

[9] Sintagma fiindu-i inspirată lui B. Schnepel de Michael N. Pearson, *The Indian Ocean*, London: Routledge, 2003, p. 5.

lucrurilor care participă la această viață interioară (...), transformând sensurile, funcțiile, utilizările, formele și valorile tuturor lucrurilor și ființelor care trec prin ele (...)" (p. 142). Provocările vin și cu un avertisment: „supralicitând mobilitatea, mișcarea și curgerea, există pericolul de a trece cu vederea locurile și timpurile în care oamenii, lucrurile și ideile *nu* se mișcă" (p. 143).

Ca realizări și manifestări sunt trecute în revistă trei conferințe, activitățile și publicațiile relevante atât ale lui B. Schnepel, cât și ale doctorandei P. Pampus, precum și activități dincolo de cadrul MPI. Participarea la conferințe a fost întregită cu numeroși alți specialiști din toată lumea activi în domeniul Studiilor Oceanului Indian. Selectând la întâmplare una dintre conferințe, „Încărcăturile: materialitatea «conectivității în mișcare» de-a lungul Oceanului Indian", desfășurarea ei (în octombrie 2019, la Berlin) a fost ghidată de întrebări precum „Care erau/ sunt încărcăturile luate la bord? De unde până unde? De către cine? Ce translații ale funcțiilor, înțelesurilor și valorilor suferă aceste încărcături când se mișcă dintr-un loc într-altul?" etc. (p. 146). Dintre activitățile ținute dincolo de cadrul MPI sunt de remarcat trei școli internaționale de vară, sub titulatura „Lumea oceanului Indian și conexiunile eurasiatice", sponsorizate de *Volkswagen Stiftung*, organizate împreună cu Tansen Sen de la Universitatea New York din Shanghai. Două dintre ele, timp de o săptămână fiecare, au fost ținute la Halle (2016 și 2017), iar cea de-a treia, timp de două săptămâni, la Shanghai (2018). La fiecare școală au participat douăzeci și cinci de doctoranzi a căror teme doctorale aveau legătură cu oceanul Indian (p. 152).

Raportul conține și un „Index" cu nume proprii (pp. 153–154), care nu indexează totuși totalitatea numelor apărute, și o „Localizare a Institutului" (p. 155) – o hartă cu străzile adicente Institutului și fotografii ale unor clădiri din acest perimetru în care Institutul își desfășoară activitățile.

La finalul acestei prezentări este de remarcat că o asemenea desfășurare de forțe nu se poate face decât cu *angajamentul* total a celor implicați, dar și cu o pe măsură... *finanțare*! Antropologia socială este o disciplină cu un consum înalt de resurse financiare – dacă e să luăm în calcul doar resursele de care antropologul are nevoie în teren, a cărui durată poate depăși un an, și e de ajuns să înțelegem nivelul acestora. Parcurgând textul, cititorul va fi sesizat deja că la MPI banii există pe măsura nevoilor, atât din surse interne, cât și din surse externe. La polul opus pare să se afle situația unor instituții din România cu profil asemănător MPI, care mizează doar pe finanțarea externă contingentă rezultată cel mai adesea în urma câștigării unor proiecte. Chiar și așa, poate ar fi o soluție realizabilă de finanțare dacă ar exista o strategie bine definită la nivel de instituție sau de departament al instituției. Neexistând, cercetătorii sunt nevoiți să se orienteze *ad litteram* după principiul neo-liberal „fiecare se descurcă cum vrea, cum știe, cum poate" în

accesarea resurselor necesare activității, din partea instituției beneficiind doar de salariu și de girul științific. Bineînțeles, resentimentele sunt la cote înalte și dăunătoare elanului creativ. Este ca și cum „finanțarea" ar fi o condiție necesară și a „angajamentului". Rămâne speranța că, în vremurile ce vor veni, rețeta „angajament/ finanțare" va fi aplicabilă și în România, rețetă în lipsa căreia succesul științific este, totuși, greu de imaginat.

Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology, nr. 6 (2020)

Gheorghiță Geană
gheorghita_geana2003@yahoo.com

From Coimbra to Lisbon: EASA as a Diachronic Entity

...Therefore, the current biennial EASA conference (the 16th one) took place in Lisbon between 21 and 24 July, 2020. Certainly, it was an unforgettable event... But, by paraphrasing a sacred sentence, we, European anthropologists, can say: "In the beginning was Coimbra...".

Let us recapitulate: in January 1989, as if in a presentiment of the huge wave of sociopolitical changes that occurred on the continent in the course of the year, a group of twenty-one professional anthropologists from thirteen European countries and one from the USA founded the European Association of Social Anthropologists (EASA). According to its Constitution, the *aims* of the Association were:

> "(a) to form a European professional body of scholars in social anthropology, and
> (b) to encourage the understanding and development of social anthropology through professional communication and co-operation."[1]

The *biennial conferences* were overtly considered as a way for achieving these aims[2]... And, probably having in view that the University of Coimbra was just on the point of reaching 700 years from its founding, the old Portuguese city was preferred for the hosting of the first EASA Conference. This was programmed, indeed, between 31 August and 3 September, 1990.

As the attribute "biennial" itself suggests, the conferences were continued every two years and, after Coimbra, they took place, successively, in Prague, Oslo, Barcelona, Frankfurt am Main, Krakow, Copenhagen, Vienna, Bristol, Ljubljana, Maynooth, Paris, Tallinn, Milan, Stockholm,

[1] ***, 1990, "Constitution. European Association of Social Anthropologists", in: *EASA Newsletter*, 3, pp. 6–7 (quotation: p. 6).

[2] Other ways were the journal *Social Anthropology / Anthropologie Sociale*, the *Newsletter*, a special series of books, and a rich spectrum of thematic networks (among the latter: History of Anthropology Network – HOAN, Linguistic Anthropology – ELAN, Network of Urban Anthropology – UrbAn, Age and Generations Network – AGENET, Network of Applied Anthropology etc.).

Lisbon... As a participant in all of them (until now), my mind has become little by little a museum of recollections, one more precious than another. Overall, Coimbra and Lisbon remain prominent points of reference. I keep in my archive as a historical document the letter by which Professor Adam Kuper, the first EASA chairman, invited me to attend the meeting in Coimbra. And how could I forget the three-days-and-three-nights long train journey from one end of the continent to another?!...

Last summer, the long series of regular conferences was on the point of being interrupted under the threat of the coronavirus pandemic. EASA was confronted with an unprecedented state of things. Nevertheless, in spite of the unforeseeable difficulties, the Portuguese local committee along with the EASA executive committee decided to organize the conference online. Fortunately, unlike its way of action in other alienating circumstances, technics worked this time in the service of humanistic goals. The Shindig platform and the guidance from the NomadIT staff were very helpful. Before the conference, the statistics prefigured plenty of diverse activities in 12 laboratories, 183 panels, 3 plenaries, and 11 roundtables – in all, 1362 authors. The post-conference data showed 199 panels with 1790 delegates and about 1200 papers[3]. In any case, a simple comparison with what had happened in Coimbra thirty years ago is and is not relevant for the growth of interest in this generous discipline that is anthropology. On the one hand, the approximately 400 participants and 14 workshops and roundtables, which had impressed at the initial moment, proved later on to be a timid outset. It is of course true that, as it was said: "By virtue of its number of participants alone, the conference demonstrated the need for a forum uniting the anthropologists from the entire continent"[4]. On the other hand, general set theory lays down that, insofar as the number of elements within a class increases, the qualitative purity of the whole class is affected. So seems to be the case revealed by the EASA Conference of Lisbon. In the classical sense of the term, anthropology is a discipline based on fieldwork:

> "the act of having done fieldwork is a *sine qua non* for admission to full professional standing and to the recognition by one's peers of the validity of a claim to be an anthropologist."[5]

While this condition is not contested, we are onlookers of moments when the connection between anthropology and field seems to become less important and the speculative rhetoric in the name

[3] All these data are taken offer from the EASA2020 website.

[4] Eriksen, Thomas Hylland, 1990, "Memoirs from Coimbra", in: *EASA Newsletter*, 3, pp. 7–10 (quotation: p. 7).

[5] Clammer, John, 1984, "Approaches to ethnographic research", in: R. F. Ellen (ed.), *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct*, London: Academic Press, pp. 63–85 (quotation: p. 63).

of anthropology gets more and more free rein.

However, more interesting than the amplitude of options for anthropology, or than the debated themes in the recent conference, or still than a detailed retrospective over the intermediary conferences between Coimbra and Lisbon, seems to be the challenge to the EASA itself as an organic entity. As I have just mentioned, with Lisbon, in full pandemic, thirty years have passed since the founding the tradition of these meetings. The strong impulse of continuity that moved the consciousness of both Portuguese organizers and EASA's leaders proved to be not only praiseworthy but equally operational. On a previous occasion I have demonstrated how an entity keeps its identity through time[6]. The starting point is the supposition of an initial structural entity which – by virtue of what will undergo – may be defined as a *transformational entity*. Gradually, during the inexorable course of time, some elements of the entity disappear or are substituted by new elements. In spite of these changes, it keeps its identity and defines itself as a dynamic bio-socio-spatio-temporal entity, capable of adapting itself to the most difficult challenges, assimilating new elements, and coping step by step with the new contexts on behalf of the resulted configuration. In the present case, we can see how *time conferred identity to EASA and, thus, contributed to defining it as a diachronic entity*; an opened one, obviously... And the initial moment of this entity was the Conference of Coimbra...

Let us reflect in a few words about the new – online – manner of organizing anthropological meetings. Even during the Lisbon event many comments appeared on EASA's website. Here is one of them which seems to me very adequate:

> "Judith Beyer, 21 July: 'It's great that #EASA2020 is happening at all, but my fear is that with digitalization and «yes we can»-attitude comes normalization of a sanitized academic culture and the dominance of interface interaction over face-to-face dialogue.'"

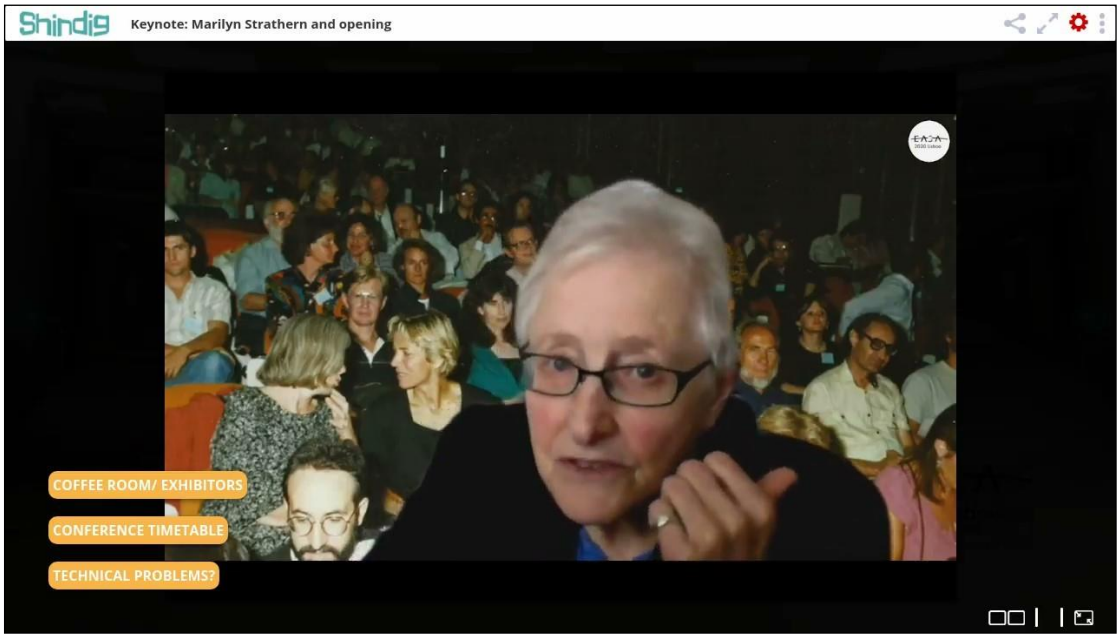
Also, shortly after the Lisbon event, the staff of the EASA distributed a long enough questionnaire on the advantages/ drawbacks of the two formats: "online conference" vs. "F2F [face-to-face] conference". In my view, *online conferences may be taken into account as a crisis solution*. Otherwise, one should not forget that – in Thomas Kuhn's terms – *we, the anthropologists, make up a scientific community*. And what does it mean to be an authentic "community" rather than a succedaneum of it? – It means breathing the same air with your

[6] Geană, Gheorghiță, 2016, „Viața memoriei și construcția diacronică a identității" [Life of memory and the diachronic construction of identity], in: *Caietele de la Putna* [Notebooks of Putna], 9, IX, pp. 121–132.

professional peers, staying together at a cup of coffee, looking in his/her eyes, exchanging smiles, shaking hands, or embracing one another...

*

The enclosed photograph is a snapshot from the keynote lecture delivered by the distinguished Professor Marilyn Strathern in the opening of the Lisbon Conference. The backdrop image represents the assembly hall of the University of Coimbra during the inaugural session of the first EASA Conference that had taken place thirty years before. Then the role of keynote speaker was performed by Ernest Gellner. Later on, in the post-Coimbra conferences, this honour will be entrusted to outstanding scholars such as Luc de Heusch, Mary Douglas, Fredrik Barth, Eric Wolf, Zygmund Baumann – to mention only a few of them, who now are looking at us from Paradise. Their figures succeed each other in our imagination with their plea for the cause of anthropology. Therefore, the photograph reiterates symbolically the idea of diachrony here presented.



(YouTube)

Lisbon, 21 July 2020, at 5 pm (UK / Portugal time),
the **16th EASA Conference** (online).
Keynote lecture:
"Terms of Engagement",
by **Emeritus Professor Marilyn Strathern** (University of Cambridge).

Abstract (of the lecture):
Anthropology is nothing if it is not a particular way of describing the world. Yet what is most precious to it – the terms and concepts that mark it as a discipline – can also be the trickiest. When resurgent boundaries and exclusions twist truth-telling and faking in every possible way, anthropology might find a new urgency in thinking about the conceptual life it tries to express. How it engages has always depended on (the attention to) how terms are used, something shared with those who people its subject matter. Today critical attention has never been more important. An exploration into the colourings and resonances of diverse verbal usages, old and new, points to moments where language works both with us and against us. Indeed supports for xenophobia and the like may be embedded where least expected. Out of it all, the lecture imagines a future for anthropological exposition. There could be no better place to start than in EASA's multilinguistic framework.

Note: Credit for the Coimbra conference (31/08/1990) image:
Photographer: **Marçalo** (from the archive of **Gheorghiță Geană** – who is grateful to João de Pina-Cabral, Susana de Matos Viegas, and Rohan Jackson for their help in positing this photograph).

Assigning licence: Creative Commons (reutilization permitted).

… ȘI O MĂRTURISIRE…

*

… AND A CONFESSION…

Anuarul societății prahovene de antropologie generală, nr. 6 (2020)

Mirela Petrică
mirela.petrica98@yahoo.com

Cum etnologia a devenit pasiunea mea*

Când am devenit interesată de etnologie nu știu să vă spun exact, dar vă invit pe urma pașilor mei pentru a descoperi împreună cum aceasta mi-a devenit pasiune.

Încă de mică pot spune că dansul și cântecul m-au însoțit colorându-mi viața în frumos. Astfel, îmi amintesc că doamna învățătoare mă punea să cânt, îmbrăcată în costum popular, „Trandafir roșu bătut/ În Dobrogea m-am născut/ Și-am crescut printre țărani/ Pe pământul dobrogean…" Așa este. Dobrogea, „fiica aceasta de rege get și de dansatoare tătăroaică", numită astfel de Geo Bogza, este pentru mine leagănul copilăriei. Dobrogea–Tulcea–Cerna reprezintă triunghiul primordial al existenței mele.

După cum probabil știți, răsfirate pe colinele și văile dobrogene își duc viața minorități diferite, fiecare cu specificul său identitar, dar unite în traiul de zi cu zi de-a lungul atâtor secole; paisprezece comunități, care de veacuri conviețuiesc în armonie, diferite și totuși atât de asemănătoare, alcătuind un întreg. Iar această identitate a locului mi s-a conturat în timp cu ajutorul mamei, Dumitra Petrică. În casa noastră de români dobrogeni ascultam uneori povești cutremurătoare despre destinul unor oameni pe care în timp am ajuns, cunoscându-i, să-i iubesc: meglenii (despre care o să vă povestesc în cele ce vor urma).

La umbra bătrânului nuc din spatele casei, vecini și prieteni povestind, împleteau cuvinte știute cu vorbe al căror înțeles era pentru mine o enigmă dar îmi plăcea rezonanța lor și le rețineam cu bucurie. La bibliotecă, acolo unde lucra mama, vedeam poze vechi din care priveau chipuri dârze, semețe sau duioase. Crescând, eram nelipsită de la activitățile organizate în bibliotecă: expoziții, întâlniri cu localnicii, lansări de carte, participând cu drag la toate acestea. Așa se face că am învățat de la bunicii satului cântece meglene pe care le-am transpus mai târziu în acorduri de chitară. Tot mama a înființat, în 1997, *Ansamblul de dansuri meglenoromâne*

* Comunicare la Ședința Cercului Studențesc de Etnologie și Folclor „Mihai Pop" – Departamentul de Studii Culturale și Centrul de Cercetări de Etnologie și Folclor, Facultatea de Litere, Universitatea București –, 10 decembrie 2019, ședință având tema „Etnologia, pasiune și profesie".

ALTONA, a cărei membră am fost timp de doisprezece ani. În cadrul acestui ansamblu folcloric am readus la viață obiceiuri meglene, unele dintre ele regăsindu-se în filme etnografice realizate despre localitatea noastră sau despre megleni. Împreună cu colegii de dansuri, întâlnindu-ne la bibliotecă ce pentru mine era ca o a doua casă, învățam cântecele meglenilor, povesteam atât despre obiceiurile și tradițiile lor, cât și despre istoria lor tumultoasă.

De asemenea, în 2010 este publicată monografia Cernei intitulată *Cerna. Pagini de monografie locală*[**], de Dumitra Petrică, carte pe care probabil nu am prețuit-o atât de mult în perioada copilăriei pentru că îmi răpea din timpul petrecut cu mama, dar care acum îmi este de un real folos și model pentru viitoarele cercetări.

Meglenoromânii sunt un *grup etno-cultural* și *dialectal*, care face parte dintre *românii sud-dunăreni* sau *românii balcanici*, alături de aromâni și istroromâni. Împinși de valurile istoriei până în nordul golfului Salonic, și apoi din nou spre nord, în Cadrilater, și în cele din urmă în Dobrogea de astăzi, conviețuind cu greci, turci, bulgari și sârbi de-a lungul a sute de ani, meglenoromânii proveniți din regiunea Meglen, Grecia și-au salvat limba, portul, obiceiurile și dansurile.

Au trăit cu teama deznaționalizării, trecând prin vremuri când n-aveau nici biserică, nici școală în limba lor. Cei care îndrăzneau să spună că sunt români erau urmăriți și urgisiți. Cu cei din Țară țineau legături numai de ei știute. Uneori oameni cu carte ridicați dintre ei și ajunși la București le spuneau guvernanților că *sau români di pristi cutari* („sunt români de peste hotare").

Meglenoromânii au fost secole de-a rândul o oază de românism într-o mare de slavi. Nu le-a fost ușor să supraviețuiască dar, spre a nu uita cine sunt, și-au cusut pe straie, la loc ascuns, tricolorul românesc. Astfel au trecut prin istorie înfășurați în tricolor până când au ajuns acasă.

Din 1940 s-au stabilit în localitatea Cerna din județul Tulcea, formând astfel singura comunitate compactă de megleni din țară.

Mi-aș fi dorit când am terminat liceul să transform afinitatea mea pentru folclor și tradiție în obiect de studiu dând admitere la Etnologie, dar nefiind în acel an această specializare la Facultatea de Litere a Universității București, am decis să mă înscriu la Română – Limbă străină. Deși mi-a plăcut această specializare, și unele informații învățate atunci îmi folosesc și acum, am decis să renunț și un an mai târziu să mă înscriu la Etnologie. Și consider că a fost cea mai bună decizie pentru că aici mă regăsesc și cred că aici e locul meu.

Întotdeauna am întâlnit pe drumul vieții oameni frumoși care m-au sprijinit și încurajat, iar profesorii de la Etnologie se pricep cu siguranță să facă asta, uneori chiar și printr-un zâmbet,

[**] Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, „Cuvânt înainte" de Dumitru Cerna.

pentru care le mulțumesc. Aici, la facultate, am realizat că știam atât de puțin despre cuvintele pe care le auzeam în jur, cum ar fi „tradiție", „autenic" sau „folclor", și mă bucur să descopăr că etnologia nu se rezumă doar la asta. Etnologia m-a făcut să văd lucrurile altfel și să fiu mai atentă la orice detaliu pentru că el poate ascunde o multitudine de înțelesuri, la care probabil nu m-aș fi gândit până acum.

Cât despre lucrurile care-mi plac… ei bine, pot spune că mă încântă programa variată care oferă o privire de ansamblu a studiilor culturale și cel mai mult faptul că putem aplica ce învățăm în cercetările de teren. Un alt lucru ce mă bucură este practica de specialitate pe care o desfășurăm la Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, unde suntem onorați să o avem îndrumător pe doamna academician Sabina Ispas.

Pentru că aminteam anterior de cercetări de teren, tot anul acesta (2019) am avut o primă ieșire pe teren de 1 iunie în satul Rotarea, comuna Starchiojd, județul Prahova, împreună cu doamna profesoară Ioana-Ruxandra Fruntelată și câțiva colegi, unde am ascultat poveștile bătrânilor satului, observând totodată și activitățile prilejuite de Ziua Copilului, ca mai apoi reîntâlnirea după câțiva ani cu domnul profesor Sebastian Ștefănucă să îmi prilejuiască o incursiune etnologică chiar în satul meu natal, în Cerna. Chiar dacă aceasta a durat doar două zile, faptul că am mers prin sat, că am vorbit cu oamenii, mi-a conturat imaginea unei cercetări etnologice și cum ar trebui să se desfășoare. Deși eram în satul meu natal, iar oamenii mă recunoșteau, în același timp mă simțeam ca un *outsider*, nu mai eram doar „fata doamnei bibliotecare" ci și „Mirela – studentă la Etnolgie".

Pentru că îmi place să îi am ca model pe oamenii pasionați în domeniul studiilor culturale și să le ascult prezentările pe anumite teme sau despre cercetările lor, de-a lungul celor doi ani am asistat la diferite conferințe sau colocvii: Colocviile „Brăiloiu" (organizate de Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române), Conferința Internațională de Mitologie și Folclor (la Facultatea de Limbi și Literaturi Străine a Universității București) și colocviul de Convorbiri Antropologice *Francisc Rainer* (la Muzeul Județean de Științele Naturii Prahova). Și sper că poate anul viitor voi asista și chiar participa la aceste evenimente, dar și la altele.

De asemenea, în vara care a trecut am participat la Tabăra Creştină de Convorbiri Antropologice de la Maliuc, județul Tulcea, unde am povestit într-o scurtă prezentare despre satul meu natal și despre comunitatea meglenoromânilor.

Aceste participări îmi accentuează și îmi confirmă totodată faptul că acesta este drumul meu și că în viitor este sigur că voi transforma etnologia din pasiune în profesiune.

Cuprins / Content

Sebastian Ștefănucă
Cuvânt înainte / pag. 5

Sebastian Ștefănucă
Foreword / pag. 11

Gheorghiță Geană
The Mountain as Behavioural Matrix, Perceptional Stimulus and Symbolic Sublimation / pag. 19

Ioana-Ruxandra Fruntelată
Studiul de caz: metodă de cercetare și interpretare etnologică / pag. 43

Marian Nuțu Cîrpaci
***Rom*/*dom* conotează „hoț" în India. Catedra de rromani a Universității București, incertitudini în legătură cu cei cinci sute de ani de sclavie a romilor** / pag. 59

Marian Nuți Cîrpaci
Romii fierari. Un studiu de antropologie lingvistică / pag. 81

Stelu Șerban
Serendipitate și etnicitate între românofonii de pe malul bulgăresc al Dunării / pag. 87

Stelu Șerban
Serendipity and ethnicity between the Romanian speakers from the Bulgarian bank of the Danube / pag. 101

Marcel Mauss
Exprimarea obligatorie a sentimentelor (ritualuri orale funerare australiene) [traducere de Smaranda Jilăveanu] / pag. 109

Gheorghiță Geană
Friedrich Ratzel despre Stephan Ludwig Roth [cu o traducere din F. Ratzel, *Wandertages eines Naturforschers. Zweiter Theil. Schilderungen aus Siebenbürgen und den Alpen*, de Traian-Ioan Geană] / pag. 115

INCURSIUNI ANTROPO-BALCANICE: GRECII PONTICI / ANTHROPOLOGICAL-BALKAN GLIMPSE: PONTIC GREEKS / pag. 129

Leonard-Mihail Rădulescu
Ponticii, apogeu și decădere / pag. 131

Sebastian Ștefănucă
Metaphors of origin in contemporary Pontic Greek song / pag. 149

Spartakos M. Tanasidis
Two folk songs by the Greeks of Pontus, with references to geographical areas outside the historical presence of Pontic Hellenism. Analysis and interpretation / pag. 151

Sebastian Ștefănucă
Două jurnale în Pont / pag. 159

EVENIMENTE ȘI ACTIVITĂȚI / EVENTS AND ACTIVITIES / pag. 195

Nicolae Constantinescu
Podoabele Prahovei / pag. 197

Programul *Colocviilor societății prahovene de antropologie generală,*
Cheia, 27–31 iulie 2020 / pag. 203

Desislava Pileva
Report about the Project *"Going Bravely to the Village". Migration to the Village – Socio-Cultural Adaptation, Practices and Challenges* / pag. 215

Sebastian Ștefănucă
Chris Hann (ed.), ***Max Planck Institute for Social Anthropology. Report 2017–2019. Department 'Resilience and Transformation' in Eurasia. Max Planck Fellow Group (Burkhard Schnepel) 'Connectivity in Motion'*****, 2020, 156 (+ xiv) pag.** / pag. 219

Gheorghiță Geană
From Coimbra to Lisbon: EASA as a Diacronic Entity / pag. 235

… ȘI O MĂRTURISIRE… / … AND A CONFESSION… / pag. 241

Mirela Petrică
Cum etnologia a devenit pasiunea mea / pag. 243

FILM ANTROPOLOGIC / ANTHROPOLOGICAL FILM

Anișoara Ștefănucă
Pontul. Rădăcinile identității mele [**Pontus. The roots of my identity**] **/** DVD atașat copertei a III-a [DVD attached to the third cover]