

Bucharest University
Center for Arab Studies

ROMANO

ARABICA

I

2 0 0 1

UNIVERSITY OF BUCHAREST
CENTER OF ARAB STUDIES




ROMANO - ARABICA

New Series

N° 1

— 2001 —

BUCHAREST



Editor: *Nadia ANGHELESCU*
Associate Editor: *Nicolae DOBRIȘAN*
Assistant to the Editors: *George GRIGORE*
Editorial Assistants: *Ioana FEODOROV*
Rodica FIRĂNESCU
Irina VAINOVSKI-MIHAI

Published by:

Center for Arab Studies
Pitar Moș street 7-13, 70012 Bucharest, Romania

ISSN 1582-6953

Foreword

Contents

The Romanian Association for Oriental Studies published, in the years 1974-76, the academic journal *Romano-Arabica*. The circumstances did not permit further publication of its volumes, whose first issues were honored by personalities of Romanian culture such as C.C. Giurescu, Virgil Candea, Aurel Decei. Most of the authors belong to the first generation of Romanian Arabists. Some of them, today at the end of their careers, together with members of the younger generation, took the initiative of re-publishing *Romano-Arabica*.

The first issue of this new series contains papers delivered at the symposium ***The Orient – Here***, organized by the Center for Arabic Studies of the University of Bucharest in December 2000. The participants in the symposium are mostly teaching staff at the Department of Oriental Languages of the Faculty of Foreign Languages and Literatures, Arabists and Sinologists, as well as final-year students in the Arabic section.

We believe that a publication of this kind, inspired by the idea of interdisciplinarity, is necessary in the context of opening to the cultures of the world promoted by the University of Bucharest.

The Editors

Contents:

Nadia ANGHELESCU , <i>At the Gates of the Orient</i>	7
Nicolae DOBRIȘAN , <i>Cuvintele de origine arabă în presa română contemporană</i>	19
Ioana FEODOROV , <i>Romanian translations of Arabic literature (1964-1994)</i>	35
Rodica FIRĂNESCU , <i>L'expression "Ce să facem?! Asta e! - reflexe de résignation "orientale"?"</i>	47
Oana GHICA ; Mihai PĂTRU , <i>Muzica și instrumentele muzicale orientale în România</i>	55
George GRIGORE , <i>Manger "à l'orientale" en Roumanie</i>	61
Luminița MUNTEANU , <i>Orientaux ou Balkaniques? Difficultés et enjeux des définitions identitaires dans l'espace sud-est européen</i> . 71	71
Sorina NAE , <i>Ginnul ca personaj fantastic în O mie și una de nopți</i>	95
Ovidiu PIETRĂREANU , <i>Prezența arabă în Spania: subiect de controversă în spațiul european</i>	113
Irina VAINOVSKI-MIHAI , <i>Tradiții orientale în România: Cafea și cafenele</i>	123
Florentina VIȘAN , <i>China – limita maximă a alterității</i>	133

AT THE GATE OF THE ORIENT

Nadia Anghelescu

In choosing as a topic “The Orient – Here”, I had in mind, first of all, the significance of our location in the “Orient” or “at the gates of the Orient” in the eyes of others, for instance Western people; I also thought of the signs which might indicate the material and spiritual presence of the Orient in Romania more than in other European areas, of the image of the “Orient” in the Western world and in our world, and, last but not least, of how all these issues are reflected in the type of research which has acquired the generic name of “Orientalism”. In thus conceiving the topic, I somewhat deliberately brought together the concrete presence, past and current, of certain material realities, habits, ideas which originally come from countries situated in Eastern Europe and at the East of Romania with certain contemporary patterns of thought: today, a so-called “immutable” Orient is opposed to a dynamic “Occident”, synonymous with modernity itself.

We have long known that the relative geographical terms once used – “Orient” and “Occident” – have become words that imply an absolute localization and an implicit valorization, as has recently happened with the “North” and “South”. For Lucian Boia, “the cornerstone of world history (following the genesis of civilizations) has been the separation of the Occident from the rest of the world and from its own past” (*Pentru o istorie a imaginarului*, Humanitas 2000: 59). One proof that “the rest of the world”, also called Orient, assumes this situation is, for instance, the fact that a daily newspaper published in one of the Gulf countries is called *As-Sharq al-awsat*, that is “The Middle East”. Romanians themselves, in the past, published several newspapers

and magazines which, from their very title, claim to be placed in the Orient, probably the romantic Orient of the French: *Oriental latin (The Latin Orient)*, in Brasov, in 1874-5, *Oriental roman (The Romanian Orient)*, Cluj, 1913, or simply *L'Orient*, in Bucharest, in 1918. For Western Europe, the "Near East" consisted in Romania, Turkey, and various Balkan countries that had formerly adopted this Western-Central-European qualification and are having trouble when trying to advance more complex identities for themselves today.

In an interview published in *Observator Cultural* (Nov. 2000). Vesana Goldsworthy, the author of a book called *Inventing Ruritania. The Imperialism of Imagination*, speaks about the imaginary territory which is situated in the Balkans by writers of travel literature, but also belles lettres. The Balkans are a sort of Orient of Europe: "The Balkans are perceived as being 'in between' Europe and the Orient. They are too European to represent the exotic East; however, no matter how European they are, they are considered to be 'polluted' by Oriental traits: uncouthness, indolence, chaos" (V.G.). It is characteristic of all Balkan peoples that, the closer they come to modernity, the more European they define themselves to be. Each of them, however, presents itself as being more European, and more anciently so, than its neighbors, as Vesana Goldsworthy notices: "The Balkans are somewhere South-East of where you are. Slovenes believe the Balkans begin in Croatia, Croatians perceive themselves as Europeans in contrast with the Serbians, Serbians define themselves as European by contrast with the Albanians". To what the writer said, we might add that placing one country in the Balkans of today means locating it in a turbulent area par excellence, and that it is not only geography that has urged our political leaders to point out the fact that the Balkans are one thing, and the Carpathians are another (their explicit antithetical positioning belongs to Alecsandri during the 19th century), whenever Westerners consider Romania to be a Balkan country.

After 1989, our very location in Eastern Europe was considered less than appropriate to our new status ("the ex-South-Eastern countries" was the coinage of a political leader, unwillingly betraying this dissatisfaction at being situated too far East). We were then told that we belonged to the Central-European countries, and more recently another political leader, upset with the Western countries, which he viewed as marginalizing us, vainly stated that we are at the very center of Europe, if we are to measure the distance to the Eastmost Ural limit of Europe. Our situation in Central Europe is no less problematic, especially from the perspective of some neighbors who think themselves to be the rightful owners of the space in question, as Sorin Antohi notices: "The cultural, ideological and geopolitical elaboration of Central Europe is of crucial relevance to Romanians, as it is a new instance of exclusion: to the exclusion operated by Western countries, traditional for the last two centuries and now chronic thanks to our communist experience (which was seemingly relaunched after the failure of the exalted retrouvailles of December 1989) is added an even more frustrating exclusion, operated by Central Europe (and not psycho-socially internalized, like the first). (...) Those who have commented on the model of the new Central Europe have not noticed that its map was constituted not merely by the symbolic departure from the Soviet bloc, but also by the exoticization and marginalization of other neighbors, just as oppressed by Moscow, but more easy to submit to the "Orientalist logic" and therefore to condemn: Romania, the Baltic countries, Bulgaria, Albania, the Eastern republics of former Yugoslavia" ("Romanians in 1995: Symbolic Geography and Social Identity", in Iordan Chimet, ed.: *Momentul adevărului*, Dacia, 1996, pp. 263-264).

In the new symbolic geography, being located in the Orient appears as properly degrading. In an "Open Letter" at the beginning of the volume quoted above, Iordan Chimet noticed: "For any observers, be they specialists or merely passers-by, the ever more Oriental character of today's society is immediately visible. Should we not consider it an

alarm signal, a troubling token of some fatal change, of some malign mutation somewhere inside ourselves? Of course, we shall always remember, since this is the truth, that history has placed in our genes both influences, the Occidental and Oriental. That, far from being a handicap, a poisoned gift of fate, this development might have become a unique opportunity for the affirmation of our personality, the possibility of functioning as a link between the two worlds". The more dynamic myth of the "bridge" between Orient and Occident, of our fortunate location in Europe and in the world is in turn no longer easily accepted in the local discourse of identity: "Situated between the 'Occident' and the 'Orient', we are no longer fully content with the solution of the 'linking bridge' (M. Eliade). We openly desire that the balance should incline more and more in favor of the 'Occident' " (Adrian Marino, "Pro Europa: The Model and Its Obstacles", in I. Chimet, ed., op.cit., p. 410).

It is not easy to assume an "Oriental" or "semi-Oriental" identity, as some Western guests prompt us to. We only have to think of the overtones that this qualification has for Westerners themselves; a location that is no longer merely geographical. Skimming through travel books or memoirs of Westerners who lived in Romania for a while, we have noticed that the 'signs' of the Orient which they found here were as follows: dust, dirt, laziness, anarchy. In Olivia Manning's "Balkan Trilogy", the heat, the filth, crammed houses, beggars, gossip are all put to work in order to create an "Oriental" atmosphere in a Bucharest that she clearly does not love: Romanian houses are nests of gossip and scandal, and everything is "oh so Oriental". In an "Afterword" commenting on the author's vision of the Romanians, Neagu Djuvara noticed that it is lacking in understanding and the most elementary goodwill. To him it appears as obvious that Olivia Manning had not travelled in Europe's Mediterranean countries, where she would have discovered, he says, "the same noise and hubbub, the same crosstalk, the same gesturing" (Vol. 2, pp. 328).

I recently asked Catherine Durandin, a historian whose interests include Romania, and author of a volume on Bucharest, what she finds “Oriental” here. She answered that it would be a certain sense of time, some smells, a certain music... signs which she does not perceive in Chisinau, for instance. It is also funny for some of us that the architecture of some older buildings in Bucharest may remind certain knowledgeable Westerners of the Orient. The cause could be the resemblance between the so-called “New Romanian” style and the Moorish style, between our patios with fountains, and the Moorish ones. It is not a case, here, of the influences of Oriental architecture in the South of Romania in general, but of the surprising presence of certain Moorish elements in the green and blue ceramic decorations on the outer walls of some buildings erected in Bucharest between the two World Wars (such as the Central School). We must remember here that M. Kogalniceanu discovered in Spain, which he visited in 1846, common elements in the culture and civilization of the Spanish and Romanians, resulting, he said, from a common Oriental influence.

Many of the Oriental “tokens” come from the past, especially the centuries in which Romania was under Ottoman rule. It is well-known, however, that a great deal of the elements of material and spiritual civilization arrived in Romania via Turkey, Greece, the Slavic countries, coming from the Arab world, Iran, India, and sometimes even further away. This was also the case with music and musical instruments, with stories like the “Arabian Nights”, with games like Chess or backgammon. The adjective “Oriental” is suitable for these because they do not originate in any one particular country East of us. However, we cannot help noticing how many of these Oriental elements, deeply inscribed in the Romanian world, are related to the contemplative notion of *zabava* (“idleness, Oriental wisdom”) and richly reflected by proverbs and sayings.

Some of the words which have been appropriated by Romanian via Turkish (of Arab or even remoter origin) referred to institutions,

objects (pieces of the outfit, food, weapons etc.) and have gone out of use together with their referents: “fota” (a kind of over-skirt) comes from India, going through Iran and the Arab world, and originally meant “piece of cloth”; now it is, here as well, a museum exhibit.

Sometimes meanings degrade as the objects grew older: *dugheana* is not just any kind of shop, like *dukkan* in Arabic, but a booth, and *mahala* is not a place like any other, as it was in Arabic, but a depreciated one, a slum. Oriental words are mostly kept in idioms or revived back to life with a pejorative connotation, because they allude to a depreciated symbolic territory; as such, these words contribute to the shaping of this territory in the collective unconscious.

On the contrary, Arab words which reached us via Western countries, on a cultured route, have kept a good countenance: algebra, algorithm, almanack, alcohol, all allude to the times when Arabs taught mathematics, medicine, chemistry, astronomy and much more to their European contemporaries.

Even some of the merchandise from Arabia Felix came to us via the European ports on the Mediterranean. Madeleine Pinault came up with the idea of making an inventory of the entries on Arabia in the famous *Encyclopédie*, in order to see what the encyclopedists knew (from travelers), what interests they had in those realms, considered to be rich and therefore happy. The much envied riches were perfumes, spices, aloe, precious stones, various drugs, sugar cane, cinnamon, coral, coffee, incense, myrrh, myrtle, amber, resins, gum arabic, products which gradually entered our Romanian space, once again lending an “Oriental” nuance to a land that had already assimilated various kinds of influences.

The “exotic” Orient, so different that it became a symbol of otherness, is perceived by the Romanians by way of the European West. The “orientalized” tales of the Arabian Nights came mostly through France, in various translations. Almost everything that was translated from Arabic literature (but not only; also from “Oriental” literatures in general) until the second half of the 20th century, i.e. until Romania had

its own specialists in the respective languages and cultures, was translated via Western intermediaries, mostly French ones. Our knowledge of the geography, history, civilization and religions of the rest of the world is tributary to the Western model. Romanian Oriental studies were born in the shadow of the French ones, and grew up along the anglophone model. Only recently, in the last decades, have we begun to believe that we have significant things to say about the languages, literatures and civilizations of the countries east of Romania. The image of the Orient here, including that of our “Oriental” features, is still largely due to the European West.

This image is not innocent, as Edward Said said long ago – Said, himself a professor of the theory of literature at Princeton, Harvard, Columbia universities and, among others, a Christian Palestinian by origin. However, he has spent most of his life in the Western hemisphere (fragments of his memoirs, those referring to his childhood in Cairo, were recently published in an issue of *Lettres Internationales*). His book *Orientalism*, published in the United States in 1978 and translated in French, Arabic, Japanese, German, Portuguese, Italian, Polish, Spanish, Catalan, Turkish, Swedish and Serbian-Croatian, is, he says in a *Postface* (*Postface à l'Orientalisme*, vol. *Orientalismes et altérité*, “Mars”, 4/94, Paris, Institut du Monde Arabe), anti-essentialist and skeptical with respect to all categorical designations, such as “Orient” and “Occident”. Those designations correspond to no stable reality, and, as such, represent “a combination of the empirical and the imaginary.”

In his book, as well as in the *Postface*, Said insists on the fact that the notion of Orient, as it is perceived in France, Great Britain, America, derives from the impulse not only to describe, but also to dominate and even to protect. Identity in general, we know it now, is a construct, and it implies not only re-writing collective experiences, but also a continuous reinterpretation of the opposed identities one assumes for oneself or is given by the Other: “My opinion is”, says Said, “that in the case of an essentialized ‘Islam’ and ‘Orient’, the images are nothing but images,

preserved as such by the community of Muslims (the parallel is significant) as well as by the Orientalists". The Orient is nothing but a territory in which the West places its own phantasms, for instance an unleashed Eros, the obsession of a frustrated world. It would be interesting to see what most Romanians understand by "harem": a huge number of women simultaneously placed at the disposal of one man. Not by chance is the epithet "oriental" applied to sensualism, next to despotism, cruelty, laziness etc. We should however notice, against Edward Said's affirmations, that wisdom is primarily Oriental (like reason is Occidental), that imagination is also primarily Oriental and that tales come, first and foremost, from the Orient.

The criticism directed by Said against a group of scholars (pseudo-scholars, he says) who had built or appropriated the "Orient" concept and were endorsing it, thus serving imperialist interests, and contributing to the transformation of "Oriental" into a pejorative term, was perceived by some as a criticism of the West. This somewhat surprised the author, who discusses the fate of his book in the Postface already mentioned. It is not as much in the United States that this happened, as Said is there seen as a precursor of multiculturalism, as well as of post-colonial studies; but this indeed took place in the Arab countries, where he was pictured as a defender of the Orient and Islam against a West demonized by some Easterners. Edward Said's criticism is just as much directed against those he knows best, Arab specialists in the humanist field, who make no effort at interpreting "the other" from their own positions (he gives the example of the big American Universities in Cairo and Beirut, which offer no American Studies course), who only read and translate from one or two foreign languages, etc. Moreover, his attack is also directed against the American anthropologists, so-called specialists in Islam and the Arab world, but who cannot even speak Arabic.

It is not only about an a-historical Orient that no valid sentence can be uttered, but also about the "ideological fiction" called "Western

civilization". "It is absurd, because one of the progresses made in the modern theory of cultures is that it was admitted, by almost everyone, that these are hybrid and heterogeneous and that, as I have shown in *Culture and Imperialism*, cultures and civilizations have so many reciprocal relationships and are so interdependent, that it is impossible to describe their individuality in any unitary, or even strict way" (*Postface*, p. 63). For Said, Huntington's theory, relying on the "clash" of well-delimited civilizations, is simply absurd. His preferences are obviously directed towards works that attempt to go beyond the separation of peoples and cultures, such as *Arabs and Jews: Remaking Levantine Culture* by Amiel Alkalay, in which the Levant, mostly presented as a battlefield of Arabs and Jews, appears as a Mediterranean culture common to both peoples.

The idea of a pluralist cultural identity, the idea of "committed science" (*Orientalism*, says Said, is a partisan work, and not a theoretical machine) are not foreign to our modern culture. Here I have in mind the "militant comparatism" that Adrian Marino was suggesting, following in the footsteps of Etiemble. But I am also considering the signification of Mircea Eliade's attitude towards the extra-European cultures, in Marino's *The Hermeneutics of Mircea Eliade*, published at Dacia in 1980 (the book was also an opportunity for the author to state his own position). Five subchapters, making up "Militant hermeneutics" ("Man in the Modern Epoch", "East and West", "Universal and Provincial", "A New Humanism" and "Romanian Directions") are consecrated to presenting Eliade's clearly anti-eurocentric position, sketched in his youth and fully developed in his mature years. It is "the great hermeneutic target, with almost Messianic accents", which means the understanding and assimilation of the "exotic" and "archaic" "Oriental" spirit. We must not forget that this message was addressed to a "rigid" and "provincial" West, at a moment when the critique of the West's arrogant attitude to the rest of the world was not as dramatic as in Said's books: "Going out of Europe means admitting the validity of other

cultures: of Asia and the “exotic” countries, the world of the Orient, of the primitive, of the folkloric universes, and it clearly means going beyond cultural provincialism” (A.M., p. 326).

We must not forget that Eliade’s discourse was confined to a kind of autochtonism that presupposed criticizing the West with its own means. The paradox noticed by Sorin Antohi was that not only the Westernizers, but also autochtonists emulate the Western model: “Ultimately, we can say that the West managed to export part of its internal conflicts, staging them (not always innocently) abroad. Those who cannot accept this in the case of our culture (for it is indeed difficult to admit that you are the subject of hegemonic discourses randomly uttered; and it is difficult to accept that this is the ironic and inexorable dynamics of world history, or rather of that history which is beginning to become universal, in an almost Hegelian sense) – those can contemplate an African or Asian society, where almost forgotten clichés of Western culture mobilize entire populations” (*op.cit*, p. 267).

To conceive our own identity as hybrid is in the eyes of Westerners no betrayal of our aspirations towards European integration, when these Westerners place themselves in a post-colonial perspective; and it should not appear to us in such a light, either. Sorin Antohi, in his work mentioned above, was referring to “The Third Discourse”: “Having to confront a double symbolical exclusion, Romanians might perhaps do better by trying to accommodate to their **real** geocultural space, and by relativizing both Westernizing phantasms and autochtonist chimeras”.

Transforming the oriental elements in our culture and civilization into a research topic, studying the Orient, that is “the rest of the world”, with the tools of science, all that means taking a distance, renouncing any inferiority complexes. Starting from here, we could conceive a vast program for our cultural studies, favored by our presence “at the gates of the Orient”, as well as by the present times, which no longer allow us to take things lightly, as Poincaré said. Briefly, this program might mean the de-orientalization (i.e. de-exoticization) of the Orient, the

de-orientalization of the studies devoted to extra-European cultures. The Orient of the Romantics, the Orient of our phantasms was, above all, mysterious: the temptation we, translators and orientalists ('interpreters between cultures', as we were called) succumb to, is to sometimes enhance the mystery. We recognize ourselves in the words of François Fourcade, author of an article entitled "Le traducteur au pays des merveilles" ("Corps écrit", L'Arabie Heureuse, 31, Sept. 1989): "There is in many of us, translators from Arabic, Orientalists, or Westerners in general, an Alice who ignores herself, fascinated by the myth of a frontier, invisible but impossible to cross, between two languages, two cultures, two worlds. A paradoxical belief, because it is our very job to cross this frontier, or to make texts cross it. Must we really pave our way with chimerical obstacles in order to enjoy the crossing? Or are we so fond of our privilege of being guardians of the bridge, that we transform the crossing between two languages into a real mystery?"

We enhance the mystery, for instance, by cramming into the translated text Oriental words instead of words in our native tongue, or placing them next to each other, as if the Orient by itself were unable to cross the frontier. We enhance the mystery when we emphasize local color and difference instead of the universality that is part of great values everywhere and at all times. When studying an Oriental language, literature, or civilization, we do nothing but study the phenomenon of language, literature, civilization, in one of their manifestations. These days, such research may be more markedly ideological than others, as it sometimes touches upon burning issues of the confrontation between civilizations. But once we accept the discipline of scholarly research methods, it lies within our power to transform this servitude into an opportunity.

CUVINTELE DE ORIGINE ARABĂ ÎN PRESA ROMÂNĂ CONTEMPORANĂ

Nicolae Dobrișan

În limba română au pătruns câteva sute de cuvinte de origine arabă prin intermediul limbii turce, în perioada în care atât provinciile arabe cât și principatele române au depins într-o formă sau alta de Imperiul Otoman. Cele mai multe dintre aceste cuvinte au avut o circulație limitată în timp, trecând apoi în fondul de arhaisme, dar peste o sută dintre ele se află în circulație și în limba română contemporană. Unele și-au păstrat sensul din limba arabă, altele și l-au modificat în decursul vremii, fie în limba turcă, fie în limba română².

Pe de altă parte, au ajuns în limba română și câteva zeci de cuvinte arabe, în general termeni aparținând diverselor domenii ale științei (matematica, astronomia, chimia, medicina, geografia), dar și termeni referitori la religia și civilizația islamică, activitatea comercială, viața materială, organizarea militară și administrativă, prin intermediul celorlalte limbi romanice (franceză, spaniolă, italiană). Cele mai multe dintre acestea din urmă nu au sinonime care să le concureze nici în limba română, nici în celelalte limbi în care se folosesc și astăzi, ele aparținând vocabularului internațional³.

În ultimul deceniu, pe fondul unor profunde schimbări politice, economice, sociale și culturale care au avut loc în România, asistăm la o revenire în circulația curentă, dar cu deosebire în presa scrisă, a unui mare număr de cuvinte arabe, de cele mai multe ori cu o pronunțată conotație peiorativă. Constatăm că toate ziarurile și revistele politice contribuie la revigorarea unui număr de cuvinte de origine orientală,

inclusiv arabă, care în cele mai multe contexte dobândesc o valoare stilistică și o expresivitate aparte. Presa amintită recurge la aceste cuvinte în cazurile când intenționează crearea unui anumit gen umoristic de prezentare a faptelor și exprimarea unei atitudini critice față de diferite persoane, evenimente sau atmosfere create, în societate în general sau în anumite medii. Dacă astfel de cuvinte se întâlnesc în toate cotidienele, se constată totuși predilecția anumitor publicații – îndeosebi presa de scandal – sau a anumitor rubrici pentru astfel de cuvinte. De asemenea, ele apar cu o frecvență mai mare în pamflete, ca și în știrile și comentariile relatând despre evenimente senzaționale, afaceri necurate, crime, furturi, incidente, fapte reprobabile în general.

Vorbind despre cuvintele intrate în limba română prin intermediul limbii turce – fie că este vorba de cuvinte arabe ori persane – constatăm că unele dintre ele au păstrat sensul inițial sau un sens apropiat de cel inițial, un sens în general „serios”, în vreme ce altele se caracterizează prin deteriorarea sensului în grade diferite. Altfel spus, se distinge o categorie de cuvinte al căror sens nu s-a alterat, o categorie de cuvinte care se întrebuițează atât cu sensul lor „serios” cât și cu conotații peiorative și o altă serie de cuvinte care se întrebuițează numai cu sensuri peiorative.

În cele ce urmează vom ilustra cele trei grade prin exemple excerptate din presa apărută în ultimul deceniu și cu deosebire în ultimii doi - trei ani⁴.

1. Din categoria cuvintelor de origine arabă „serioase” fac parte, alături de cele mai multe cuvinte de origine arabă intrate în limba română prin intermediul celorlalte limbi romanice, și o serie de cuvinte arabe ajunse în limba română prin „filiera balcanică” îndeosebi acelea dintre ele care desemnează realități materiale, așa cum sunt: **acaret, catifea, chibrit, cântar, fes, fitil, furtun, halat, halva, hamal, maramă, mosor, musaca, mușama, năframă, raft, sedef, sofa, șerbet** și altele. Dar se cuvine să facem de la bun început precizarea că chiar și unele dintre acestea, inclusiv dintre cele venite în limba română prin

intermediul celorlalte limbi romanice, pot căpăta în anumite contexte sau asociate cu anumite cuvinte măcar și numai o vagă nuanță peiorativă. Iată câteva exemple de astfel de situații:

alcool este un termen de chimie ; substanța respectivă se manifestă printr-o multitudine de calități, grade, culori și alte detalii, este nerecomandabil, dar consumat din belșug, atunci când mai este asociat și cu **mafia**, ca în expresia „**mafia alcoolului**” realitate intens mediatizată de toate mijloacele de informare din România în ultimii ani, parcă dobândește și o nuanță peiorativă.

Poate în grade mult mai mici, o astfel de nuanță este vizibilă și în cazul unor expresii în care apar și alte cuvinte intrate în limba română din celelalte limbi romanice, precum: **almanah**, **azimut**, **elixir**, **razie**, **tarif**, ex.:

„E un **almanah**.... E mai rău decât o putea face un manual **almanah**” (C., 8 oct. 1999, p. 11)

„adia un vânt de libertate către toate **azimuturile**” (R.M., 22 oct. 1999, p. 14)

„vedea în vâsc un puternic **elixir**” (R.L., 28 dec. 2000, p. 25)

„actualele **razii** ale poliției” (A. 26 oct. 1999, p. 1)

„cu **tarif** redus” (cu referire la prostituate) (A. 18 aug. 2000, p. 12)

Cât privește cuvintele de origine arabă venite în limba română prin „filieră balcanică” se poate spune că unele dintre ele nici nu au un alt concurent în limba română. Este cazul unor termeni, precum: **acaret**, **amanet**, **băcan**, **berechet**, **ciorbă**, **fes**, **fetil**, **hamal**, **meterez**, **musaca**, **mușama**, **raft**, **șerbet** etc. Dar chiar și astfel de cuvinte pot în anumite contexte să exprime pe lângă sensul lor propriu și o ușoară nuanță peiorativă:

„a pus foc celor trei **acareturi** (pătul și două șure cu furaje)” (A.7 oct. 1999, p. 8)

„**Amanetul** – cea mai prosperă „bancă” a României” (titlul unui articol apărut în A., 27 oct. 1999, p. 1)

„în **ciorba** dâmbovițeană a fost amestecat și F.M.I. – ul” (A.17 dec. 1999, p. 1)

„bombă cu **fital** etnic” (R.M., 4 febr. 2000, p. 2)

„hoț prins pentru că și-a uitat **fesul** într-un apartament” (A., 27 oct. 1999, p. 8)

„**hamali** care prădau călătorii” (E. Z., 20 oct. 1999, p. 4)

„pereții cârpiți cu petice de **mușama**” (A., 21 febr. 2000, p. 1)

2. Numeroase cuvinte de origine arabă se întrebuițează cu sensul lor „serios”, dar tind să se banalizeze, îndeosebi în ultimul timp și să capete și conotații peiorative evidente. Am extras din presa apărută în ultimii ani o serie de exemple edificatoare pentru o astfel de evoluție semnificativă:

agiamiu: „nici **agiamiii** nu cumpără cu preț fix” (A., 19 mai 2000, p. 1)

„cei din spatele lui sunt niște **agiamii**” (A., 14 dec. 2000, p. 1)

„politica externă a unor **ageamii** care bat câmpii” (R.M., 6.4.2001, p.3)

„E. C. și grupul său de **ageamii** politici” (A., 3 febr. 2001, p. 3)

casap: „prin noul act normativ notarii sunt transformați în recuperatori, administratorii de bloc în **casapi**” (A., 24 oct. 2000, p. 1)

cusur: „o disciplină personală pe care și-o dorește fără **cusur**” (E.Z., 12 oct.1999,p.3)

fistichiu: „îmbrăcat **fistichiu**” (A., 4 dec. 1999, p. 1)

„pălării **fistichii**” (R.M., 10 dec 1999, p. 3)

gealat: „are nevoie de patru **gealați**” (R. M., 7 dec. 1999, p. 4)

„a apăsat butonul unei sonerii și au ieșit doi **gealați**” (C., 18 oct. 2000, p. 3)

hap: „nu să inventezi **hapuri** îndulcite pentru a prosti opinia publică” (C., 29 apr. 2000, p. 2)

„o să înghită **hapul** mai ușor” (R.M., 3 dec. 2000, p. 3)

haz: „starea de plâns a **hazului** la români” (R. M., 22 oct. 2000, p. 5)

hazna: „a refuzat să pompeze miliarde în **haznaua** lor fără fund” (R.M., 2 mart. 2000, p. 3)

hain: „sunt purtați nedrept și **hain** pe la tot felul de ghișee” (A. 3 febr. 2000, p. 10)

haraci: „îl zvârliseră la zdup pentru câteva zile, întrucât nu plătise **haraciul**” (R.M., 7 dec. 2000, p. 2)

iabraș: „corpul ei **iabraș**” (R.M., 9 iul 2000, p. 3)

„femeie **iabrașă** și autoritară” (R.M., 4 mai 2001, p. 2)

leafă: „nu le mai ajung banii de la o **leafă** la alta” (A., 27 oct. 1999, p. 1)

„Beneficiază de **lefuri** frumoșele” (R.M., 25 aug. 2000, p. 2)

lefești: „au fost și rămân **lefești** la stat” (A. 19 aug. 2000, p. 1)

„cei mai mulți **lefești** băteau în darabane și lighene de tablă” (R.M., 3 dec 1999, p. 14)

„cei trei **lefești** ai lui P.M.B. dau un subtitlu poetic” (R.M., 20 apr. 2001, p. 2)

macaz: „am cerut celor care blocau zona **macazelor** să lase să se desfășoare traficul normal” (A. 12 noiembr. 1999, p. 15)

„pune la cale o subtilă schimbare de **macaz**” (E.Z., 9 nov. 1999, p. 12)

„guvernul schimbă **macazul**” (C., 11 dec 1999, p. 1)

mameluc: „acest **mameluc** era sfătuit de un secretar” (R.M., 22 oct 2000, p. 21)

„ne-am uitat la el ca la un **mameluc** bătut de nevestă cu pantoful ortopedic” (R.M., 9 iunie 2000, p. 2)

mangal: „prepararea **mangalului** a reprezentat multă vreme o îndeletnicire a locuitorilor zonelor montane” (R.L., 26 oct. 1999, p. 26)

„arderea **mangalului** este tradițională la români” (R.L., 26 oct. 1999, p. 26)

mezat: „ați scos vreo limuzină la **mezat**?” (A., 9 mai 2000, p. 16)

„asistență medicală scoasă la **mezat**” (A. 15 ian. 2000, p. 4)

mucava: „în cinstea vizitei s-a ridicat un decor de **mucava**” (A., 1 oct, 1999, p. 1)

„de la înălțimea soclului de **mucava** pe care și l-a pus sub tălpi” (A., 23 febr. 2000, p. 1)

„pentru a-i face pe plac șefului său de **mucava**” (R.M., 5 ian. 2000, p. 3)

musafir: „B. Se plângea că R. nu-l mai lasă să iasă din țară și îi gonește **musafirii**” (A., 8 mart. 2000, p. 1)

„G. S. le-a indicat „**musafirilor**” (aici hoților – n.a.) săi de unde să ia 5 mahmudele de aur” (A., 30 nov. 1999, p. 10)

mușama” „încep să se ridice vălurile de **mușama** de pe obrazul unor revoluționari”(CVT)

mușteriu: „fiecare comerciant are propriii săi **mușterii**”(E.Z., 15 nov. 1999, p. 5)

„mai vechiul nostru **mușteriu** publică un fel de glumă searbădă” (R.M., 20 apr. 2001, p. 4)

Probabil că nici un alt cuvânt din categoria celor de care ne ocupăm nu exprimă două sensuri atât de opuse cum o face cuvântul **rahat**. Pe de o parte, ca și în limbile arabă și turcă, el a desemnat inițial și continuă și astăzi să desemneze un soi de delicatessuri din categoria dulciurilor, fie singur fie în expresia **rahat locum** (< ar. **râhat el-hulqûm**” liniștea / tihna gâtului”), pe de altă parte sensul său s-a degradat într-atât de mult încât a ajuns să desemneze un lucru de nimic, un lucru murdar sau – și mai urât – chiar excrementele.

rahat: „e ca și cum ai pune un **rahat** lângă un diamant ca să constați că acesta din urmă strălucește mai tare „(A., 22 oct. 1999, p. 1)

„atât **rahat** a mâncat” (R.M., 11 febr. 2000, p. 2)

„**rahatul** afirmă sus și tare că...” (R.M., 9 iunie 2000, p. 3)

„el e unicat în a se face de **rahat**” (R.M., 12 nov. 1999, p. 13)

raia: „plutește parfum de **raia**” (C. 28 mart. 2000, p. 16)

salamalec: „I.I. vrea **salamalecul** să-i recunosc „victoria”?” (R.M., 22 dec. 2000, p. 15)

„cu o mână face **salamalecuri** la stăpânii lui” (R.M., 9 febr. 2001, p. 2)

tacâm: „să spele vasele și **tacâmurile** soioase” (A., 28 nov. 2000, p. 1)

„tentativă de omor cu **tacâmul** complet” (E.Z., 19 oct. 1999, p. 3)

„vot secret, observator din partea Ministerului cu tot **tacâmul**” (A. 31 iun. 2000, p.3)

tain: „te-am tăiat de la **tain**” (R.M., 2 mart. 2000, p. 3)

tabiet: „i-a aflat toate **tabieturile**” (E.Z., 28 oct. 1999, p. 1)

„vecinii cunoșteau foarte bine toate **tabieturile** soților” (A. 19 oct. 1999, p. 10)

vechil: „slugărnicia **vechililor** cu rang vechi de prim-ministru” (CVT)

„lăsați impresia că erați tratat ca un fel de **vechil** politic” (C. 29 nov. 1999, p. 13)

zaraf: „**zarafi** politici” (A.1 febr. 2000, p. 1)

Mai interesant ni se pare însă faptul că chiar unele cuvinte de origine arabă intrate în limba română prin intermediul limbilor occidentale au ajuns să se banalizeze și au dobândit conotații peiorative. Astfel, cuvântul **algoritm** a fost într-atât de mult vehiculat în limbajul politic în ultimii ani încât pe lângă sensul pe care îl are în trigonometrie a ajuns să desemneze și o anumită formulă de organizare a guvernului ce a stârnit numeroase controverse și ironii, ca în expresia „poate s-a făcut după **algoritm** „ (A., 22 sept. 1999, p. 10). Cuvântul **meschin** se repetă foarte des în expresii cu o vizibilă conotație peiorativă, precum „termeni **meschini**” (R.M., 20 apr. 2001, p. 15), „interese **meschine**” (A., 14 dec. 1999, p. 1) sau „cotidianul acesta **meschin**” (CVT).

În unele cazuri, prin alăturarea la un alt cuvânt sau la asocierea cu el sau în anumite contexte, un cuvânt din categoria celor pe care le-am numit „serioase” ajunge să se demonetizeze, ca în expresiile „**magiun** cu mămăligă” (CVT), „dă cu **satârul**” (CVT), „bombă cu **fitil** etnic” (R.M., 24 dec. 1999, p. 16), „apoi i-au cerut **musafirei** să se dezbrace” (A., 19 oct. 1999, p. 16) etc.

3. Există apoi o categorie de cuvinte de origine arabă intrate în limba română prin intermediul limbii turce care se întrebuițează cu sens exclusiv peiorativ și care de multe ori au avut din momentul pătrunderii lor în limba română un astfel de sens, mai mult sau mai puțin pronunțat. Prezentăm în continuare o serie de exemple care ilustrează această situație:

becher: „eram tânăr și **becher**” (CVT)

cirac: „**ciracii** lui I.I. au intuit bine” (R.L., 6 iun. 2000, p. 1)

fudul: „prostul ăsta **fudul**” (R.M., 4 febr. 2000, p. 2)

mahala: „postulatul **mahalalei**” (C., 15 dec. 1999, p. 1)

„au fost aruncați ca-n **mahala**” (R.M., 26 nov. 1999, p. 2)

„verbul de **mahala**” (R.M., 4 febr. 2000, p. 2)

„în **mahalaua** țigănească” (CVT)

„bălăcăreli de **mahala**” (A., 2 febr. 2000, p. 1)

mahmur: „dacă te trezești dimineața **mahmur**” (EZ 18 aug. 2000, p.2)

maidan: „scor de **maidan**” (C., 30 nov. 1999, p. 4)

„cât timp bați tu bășica pe un **maidan**” (R.M., 17 nov. 2000, p. 3)

„fauna **maidanelor** și a cavernelor” (C.V.T.)

„limbajul de **maidan**” (A. 27 mart. 2000, p 1)

„ipocrit și moralist de **maidan**” (R.M., 4 mai 2001, p. 2)

marafet: „încasând două salarii, bașca alte **marafeturi**” (R.M., 29 dec. 2000, p. 2)

maskara: „numai **măscări**, numai trivialități” (R.M., 5 ian. 2000, p. 3)

mucalit: „un parlamentar **mucalit**” (E.Z., 9 dec. 1999, p. 1)

„unul mai **mucalit** dintre ei” (A., 26 iul. 2000, p. 1)

șiret: „naiv sau **șiret**” (C.V.T.)

tertîp: „aspiranții au pus la bătaie **tertîpurile** și muniția disponibile” (A., 13 sept. 2000, p. 1)

„încearcă prin diverse **tertîpuri** să anihileze legea” (A., 21 oct. 1999, p. 2)

„**tertipuri** birocratice” (A., 28 febr. 2000, p. 1)
„**tertipuri** avocațești” (R.L., 2 nov. 1995, p. 5)
teșcherea: „să-și facă mai întâi plinul la **teșcherea**” (A., 20 nov. 2000, p. 1)
„și aduc bani frumoși în **teșchereaua** piticului” (R.M., 3 mart. 2000, p. 2)
zaiafet: „se interesa dacă s-a terminat **zaiafetul**” (C.V.T)

4. Am subliniat într-un articol publicat anterior că printre cuvintele de origine arabă intrate în limba română nu s-a aflat nici un verb⁵. Dar de la o serie de nume au derivat în limba română verbe, unele dintre ele fiind foarte des întrebuințate în zilele noastre datorită expresivității lor. Le menționăm, în continuare pe cele mai uzuale: **amaneta**, **căsăpi**, **chefui**, **hăcui**, **huzuri**, **mazili**, **mușamaliza**, **răhăți**.

căsăpi: „și-a **căsăpit** cumnata” (A., 25 nov. 1999, p. 8)
„fiii își **căsăpesc** părinții” (R.M., 4 mai. 2001, p. 3)
„și-a **căsăpit** musafirul cu cuțitul de bucătărie” (A., 30 nov. 1999, p. 10)

chefui: „spune cu cine **chefuiești** ca să-ți spun ce pățești” (A. 17 sept. 1999, p. 9)

huzuri: „**huzurește** în vacanță” (R.M., 25 aug. 2000, p. 17)

mazili (mai ales la diateza pasivă): „directorul a fost **mazilit**” (A., 8 nov. 1996, p. 16)

„de ce a fost totuși **mazilită**?” (R.L., 11 nov. 1999, p. 25)

„ea decide cine să fie promovată sau **mazilită**” (C.R., 7 iul. 2000, p. 1)

mușamaliza (derivat de la substantivul **mușama**, aproape ieșit din uz), folosit atât la diateza activă cât și la diatezele reflexivă și pasivă, foarte des în zilele noastre, fiindcă desemnează o realitate curentă, prezentată în toate domeniile și la toate nivelurile:

„a **mușamalizat** scandalul” (A., 10 nov. 2000, p. 3)

„românii se tem că noua putere va **mușamaliza** marile jafuri din ultimul deceniu” (R.L., 24 nov. 2000, p. 2)

„a încercat să **mușamalizeze** ilegalitățile unui ofițer” (A. 15 oct. 1999, p. 6)

„s-au ales cu un dosar penal, care ulterior a fost **mușamalizat**” (R.M., 20 apr. 2001, p. 4)

„dar până la urmă totul s-a **mușamalizat**” (R.M., 12 nov. 1999, p. 2)

răhăți: „roiuri de draci zâmbați joacă pe funii (...), **răhățindu-se** în capul unui popor năucit” (A. 15 dec. 1999, p. 1)

Alte cuvinte de origine arabă au intrat într-o serie de expresii sau locuțiuni verbale. Menționăm doar câteva dintre acestea:

habar: „**habar** n-au despre ce scriu” (R.M., 25 aug. 2000, p. 3)

„bat câmpii și **habar** n-au de politica externă” (R.M., 6 apr. 2001, p. 3)

„abia dacă aveau **habar** să situeze această țară pe hartă” (R.L., 4 mai 2001, p. 7)

hac: „personaje hotărâte să-și vină de **hac** unele altora” (A., 26 nov. 1999, p. 1)

hap: „o să înghită **hapul**” (CVT)

mezat: „pentru a o scoate la **mezat**” (CVT)

temenea: „făcea **temenele** în fața unui comisar străin” (R.M., 7 dec. 2000, p. 3)

„s-au făcut **temenele** în fața investitorilor străini” (A., 14 sept. 2000, p. 8)

5. De la câteva cuvinte de origine arabă au apărut și alte derivate decât cele verbale, unele dintre ele într-o perioadă mai veche, în limbile turcă sau română, specializându-se în exprimarea unor realități noi, altele mai recent. Le menționăm doar pe cele mai des folosite în limba contemporană, datorită expresivității lor deosebite:

căsăpit < căsăpi < casap:

„iubite **căsăpite** de ibovnici furioși” (A. 24 nov. 1999, p. 9)

chefliu < chef:

„**chefliu** spintecat mortal de alt **chefliu**” (A. 27 nov. 1999, p. 9)

„**chefliii** urmăriți au devenit și agresiv” (A. 27 oct. 1999, p. 8)

cusurgiu < cusur:

„**cusurgiu** get-beget” (R.M., 28 ian 1999, p. 2)

fudulie < fudul:

„ceea ce la analfabetismul și **fudulia** lui este posibil”(CVT)

„pe fondul pasivității și **fuduliei**, micii găinari au ajuns lideri temuți ai unor grupări mafioate” (A., 24 febr. 2000, p. 1)

hazliu < haz:

„observații **hazlii**” (R.M., 9 febr. 2001, p. 11)

hăcuire < hăcui < hac:

„operațiune de **hăcuire** a stațiunii Neptun” (A., 20 ian. 2001, p. 12)

mahalagiu, mahalagioaică < mahala:

„în orice om politic zace un **mahalagiu** etern” (C., 15 dec. 1999, p. 1)

„**mahalagioaica** asta cu ifose” (R.M., 18 aug. 2000, p. 2)

mahmureală < mahmur:

„în încercarea de a goni **mahmureala** unei nopți scurte” (A. 28 nov. 2000, p. 1)

„a urmat și la democrați **mahmureala** dezmeticirii” (A., 29 ian. 2000, p. 1)

„o **mahmureală** cleioasă a pus stăpânire pe mințile lor” (A., 8 iun. 2000, p. 1)

maidanez < maidan, cu referire în mod particular la câinii fără stăpân, dar în contextul unei campanii de „eliminare” a acestor patrupeze citadine nevinovate, o campanie în mare măsură artificială, diversionistă. De la întrebuințarea adjectivală, **maidanez** a trecut foarte rapid la întrebuințarea substantivală, ex.:

„dar nu ca metaforă, ci ca armă de stârpire a câinilor **maidanezi**” (R.M., 9 febr. 2001, p. 3)

„numărul **maidanezilor** pripășiți în zonă a crescut alarmant” (E.Z., 12 aug. 2000, p. 5)

„Băsescu a înlocuit termenul de eutanasiere cu cel de lichidare în privința **maidanezilor**” (A., 29 apr. 2000, p. 1)

„războiul **maidanezilor**” (A., 4 mai 2001, p. 6)

mazilire < **mazili**:

„peisajul **mazilirii** lui R.V.” (A., 21 febr. 2000, p. 1)

„**mazilirea** din executiv a tuturor miniștrilor P.N.L.” (A., 7 aug. 2000, p. 1)

măscărici < **mascare**:

„**măscăricii** ăștia care au invadat micile ecrane” (R.M., 20 apr. 2000, p. 3)

„iată ultima vomă a **măscăriciului** plătit” (R.M., 4 mai 2001, p. 3)

mușamalizare < **mușamaliza** < **mușama**:

„sunt complici la **mușamalizarea** marilor tâlhării” (R.M., 12 nov. 1999, p. 16)

„ancheta se îndreaptă vertiginos spre **mușamalizare**” (E.Z., 7 oct. 1999, p. 1)

6. Există o serie de cuvinte de origine arabă care își păstrează actualitatea datorită sau și datorită faptului că au intrat în expresii foarte uzuale:

belea: „a băgat banca în **belea**” (A., 11 mai 2000, p. 1)

„oare din ce **belele** l-o fi scos?” (R.M., 2 mart 2000, p. 4)

„și-așa ne-am găsit **beleaua**” (A., 30 dec. 2000, p. 1)

„ni se sparg nouă toate **belelele** în cap” (A., 17 ian. 2000, p. 12)

„să-i fie luate **belelele** de pa cap” (A., 28 ian. 2000, p. 1)

chef: „după o noapte de **chef**” (E.Z., 18 aug. 2000, p. 2)

„un **chef** de pomină” (E.Z., 16 nov. 1999, p. 4)

„are **chef** de teoretizări” (C. 13 dec. 1999, p. 13)

„Nu prea am **chef** de vorbă” (A. 2 mai 2000, p. 14)

„abulic, lent și fără **chef** de joc” (R.M., 20 apr. 2001, p. 2)

cherem: „de teamă să nu rămână la **cheremul** administratorilor” (A., 24 oct. 2000, p. 1)

„consumatorul lăsat la **cheremul** unor iresponsabili lacomi și ticăloși” (R.L., 6 mart 2000, p. 11)

„să ajungă la **cheremul** lor” (R.M., 2 mart. 2000, p. 3)

„planeta, la **cheremul** vântului turbat” (E.Z., 17 sept 1999, p. 13)

fudul: „**fudul** de urechi” (R.M., 10 dec. 1999, p. 3)

„repetăm pentru cei **fuduli** de urechi” (R.M., 6 apr. 2001, p. 3)

get-beget: „nu este **get-beget** dobrogean” (R.L., 23 oct 2000, p. 23)

„ca să nu vorbesc de americanii **get-beget**” (R. L., 23 oct. 1999, p. 7)

hac: „ditamai imperiul și nu putea să le vină de **hac** la ai noștri” (C., 8 sept. 1999, p. 11)

„avea să-i vină junelui de **hac**” (E.Z., 12 aug. 2000, p. 5)

hal: „ de ce trebuie să mintă în **halul** ăsta?” (R.M., 2 mart. 2000, p. 3)

„au ajuns într-un **hal** de disperare încât nu mai au altă soluție” (R.M., 12 nov. 1999, p. 2)

„ a văzut în ce **hal** era vecinul” (E. Z., 16 nov. 1999, p. 4)

„E dement în ultimul **hal**” (R.M., 3 mart. 2000, p. 2)

halal: „**halal** victorie!” (R.M., 22 dec. 2000, p. 15)

hatâr: „ nu a recunoscut acest lucru de **hatârul** ei” (C., 28 sept. 1999, p. 16)

„i-a făcut **hatârul**” (A., 20 ian. 2001, p. 12)

haz: „povestește, făcând **haz** de necaz” (E. Z., 12 aug. 2000, p. 5)

macaz: „guvernul schimbă **macazul**”(C. 11 dec. 1999, p. 1)

„schimbarea aceasta de **macaz** poate ului pe oricine” (R.M., 9 febr. 2001, p. 3)

„nu mai poate schimba **macazul** în ultimul moment” (R.L., 10 aug. 2000, p. 1)

naiba: „Fă-ți bagajele, pușlamaua **naibii!**” (R.M., 15 oct. 1999, p. 2)

„E singurătatea care te omoară al **naibii** de repede” (A., 16 febr. 2000, p. 10)

„gradațiile în funcții fiind mai al **naibii** respectate decât în armată” (R.M., 7 dec 1999, p. 4)

„Nu știm cum **naiba** s-a brodit” (R.L., 9 mai 2000, p. 1)

„să-i ia **naiba** pe toți” (R.M., 11 febr. 2000, p. 2)

„ce **naiba**, (...) e limpede!” (C. 13 dec. 1999, p. 13)

rahat: „El e unicat în a se face de **rahat**” (R.M., 12 nov. 1999, p. 3)

taman: „ne întrebăm de ce se ocupă președinția **taman** în aceste zile exact de cafea” (A., 1 dec. 1999, p. 1)

„E drept că legea în cauză era veche, **taman** din 1995, și lumea o cam uitase” (A., 3 mart. 2000, p. 15)

„Lucrurile se așezaseră în realitate **taman** invers” (A., 11 dec. 1999, p. 5)

„la putere nu mai sunt I.I. și PDSR-ul, ci **taman** colegii de cor din piața Universității” (A., 16 oct. 1999, p. 1)

„Da cum **naiba** se aflase **taman** de urbea Ploieștilor?” (A., 20 apr. 2000, p. 1)

tiptil: „ieșind **tiptil** în stradă” (A., 12 sept. 2000, p. 1)

„Câțiva **tiptil-tiptil** s-au strecurat spre ieșire pe lângă pereți” (A., 19 oct. 2000, p. 1)

„o luăm **tiptil-tiptil** spre piața Miniș” (E.Z., 26 mai 2000, p. 5)

7. Asistăm la revenirea în actualitate a numeroase cuvinte de origine orientală, în speță arabă, probabil și pe fondul unei prezențe orientale intens mediatizate în diverse zone ale vieții economice și sociale românești, unele dintre ele destul de obscure.

Ne-am mărginit la selectarea exemplurilor citate în acest articol din publicațiile centrale românești de diverse orientări care se bucură de cea mai mare atenție din partea publicului cititor românesc, dar acestea nu sunt singurele publicații care au contribuit la repunerea în circulație a acestor cuvinte. Dimpotrivă, se întâlnesc cuvinte orientale în întreaga presă românească centrală și locală din ultimii ani, inclusiv în cea culturală, chiar dacă într-un număr mai mic, ca și în lucrări politice și chiar literare apărute la diverse edituri în anii din urmă.

¹ Am publicat două studii ample asupra acestor cuvinte, în **Analele Universității București**, seria Științe Sociale, Filologie, anul XIV, 1965, pp. 305-419 și în **Revista Academiei de Limbă Arabă din Cairo**, nr. XXVII, martie 1972, p. 147 – 172, și o listă comentată, aproximativ completă a acestor cuvinte în **Analele Universității București**, Seria Științe Sociale, Filologie, anul XVII, 1968, pp. 521 – 539.

² Un studiu asupra evoluției semantice a acestor cuvinte am publicat și în **Revista Arabă de Cultură** editată de Arab League Educational, Cultural and Scientific Organization, anul XIV, nr. 28, martie 1995, Tunis, pp. 177-184.

³ Un studiu asupra acestor cuvinte listă a lor în: Nicolae Dobrișan, **Luga al-arabiyya harij hududi-ha** (Limba arabă în afara granițelor sale), în culegerea **Al-Luga al-arabiyya wa-tahaddiyat al-qarn al-hadi wa-l-aişrin** (Limba arabă și sfidările secolului XXI), Arab League Educational, Cultural and Scientific Organization, Tunis, 1996, pp. 98 – 132.

⁴ Am utilizat următoarele abrevieri: A=ziarul „Adevărul”, C=ziarul „Curentul”, E.Z.=ziarul „Evenimentul Zilei”, R.L.=ziarul „România Liberă”, C.R.= ziarul „Cronica Română”, R.M.=revista „România Mare”, C.V.T. = Corneliu Vadim Tudor, **Jurnalul revoluției de la Crăciun la Paște**, Editura Fundației România Mare, 1990.

⁵ N. Dobrișan, **Câteva observații asupra cuvintelor de origine arabă în limba română prin filieră turcă**, A.U. B., 1965, p. 316.

ROMANIAN TRANSLATIONS OF ARABIC LITERATURE

1964-1994

Ioana Feodorov

In 1994, on the inauguration of the Centre for Arabic Studies belonging to the University of Bucharest, we published a survey entitled *Presence of the Arab World in Romania. A Bibliography, 1964-1994*. This bibliography comprises 930 titles of articles and volumes referring to Arabic culture and civilisation, together with titles of translations from Arabic literature, published in volume or reviews. The period we refer to in this contribution is therefore 1964-1994, focusing on the reflection of Arabic literature in Romania through the translations and studies that were published here.

The main remark to be drawn from a survey of the titles in the *Bibliography* is related to the large number of fundamental literary works translated from Arabic to Romanian during the surveyed period. This supports the idea of a continuous effort of the translators to give a more accurate picture of the Arabic culture than the "exotic" one proper to European Romanticism. As you know, the general idea most Europeans had about the Arabs was based, for a long period of time, on stories such as the ones in the "Thousand and One Nights" (see Nadia Anghelescu's articles in the volume *Al-Istishraq wa-l-hiwar ath-thaqafi*", *Al-Shariqa*, 1999, and the ones cited in the Appendix to this article). The lack of direct information, the absence of a genuine dialogue between the modern Romanian culture and the Arabic one, as well as the absence of good translations from the major works of Arabic literature all

contributed to the distorted image of the Romanian public about the Arabic civilisation.

First and foremost, it is important to note that after 1960, Arabic literature was translated more often than not from the Arabic original, not by means of an intermediate version. This is due in the first place to the increase of the number of Arabists, as a result of the initiation in 1957 of a Department of Arabic at the University of Bucharest – Faculty of Foreign Languages and Literatures. On the other hand, after 1950 the interest for the Arabic countries increased significantly. The public became more aware of the information about the speakers of Arabic, due to the development of diplomatic and commercial connections between Romania and the Arabic countries. As a result, the “romantic” idea that the Romanian public had about Arabs before the second half of the 20th century needed to be improved and clarified.

An obvious conclusion to be drawn from a survey of the translation published in the 70' and 80' is the specialists' endeavor to provide the Romanian readers with essential classical Arabic works: the anthology of classical Arabic poetry published in 1982 by Grete Tartler and Nicolae Dobrisan; Pre-Islamic poetry - the Seven Mu'allaqat, translated by Grete Tartler, 1978; Thirty Maqamat by Al-Hamadhani and Al-Hariri translated by Grete Tartler, 1981; Arabic proverbs and maxims translated by Nicolae Dobrisan in 1976; translations from Abu l-'Ala al-Ma'arri, Abu l-'Atahiya, Abu Nuwas, Al-Akhtal, al-Farazdaq, al-Gahiz, Jamil Buthayna, Jarir, Al-Mutanabbi, by Nicolae Dobrisan, Ilie Badicut, Grete Tartler, Dumitru Chican a.o. Keeping the balance between genres and cultural areas, philosophical texts are translated in the same period: Arabic wisdom as reflected in the poetry and prose of the Vth to XIVth centuries, Grete Tartler, 1988; excerpts from fundamental works by Al-Farabi, Ibn Khaldun, Ibn Rushd, Ibn Sina. I myself translated from Arabic a number of essays (rasa'il) by Ibn Sina and Al-Gazali (two of them were published, in 1989 and 1994 respectively).

This new reflection of the Arab world, more accurate and more coherent, was not conceived and displayed by the specialists as a reaction to the exoticism of the widespread literature attributed to the Arabs. Full of romantic clichés and fantastic patterns, this latter variety of Arabic literature mostly came to Romania by means of translations from French in the XIXth century. Collections of tales translated directly from Arabic were published by Nicolae Dobrisan (1976) and George Grigore (1993), have contributed to the improvement of the picture that Romanian readers had of the Arabic folk heritage, based on the European versions of the "Thousand and One Nights".

The accent on translations of Arabic classical poetry, the most appropriate genre to give a full picture of the artistic genius and sensitivity of the Arabs, is also revealed by the large number of poems published in various periodicals, in Bucharest and all over the country, such as: *Romania Literară*, *Luceafarul*, *Amfiteatru*, *Argeș*, *Vatra*, *Steaua*, *Secolul 20*, *Viața românească*, *Urzica*, *Almanahul Ramuri*, *Almanahul Flacara*, *Litere, arte, idei* (A supplement of *Cotidianul*).

Alongside the 140 titles of translations from classical Arabic literature, we have also registered around 275 modern literary texts published in anthologies, in independent volumes, or in periodicals. These texts illustrate the cultural Renaissance in Arabic literature, starting with the XIXth century. They present a rich image of some of the Arabic cultural areas such as Egypt, Syria-Lebanon, Iraq, Algeria-Tunisia. Thus, we have encountered the names of the most famous writers, poets and playwrights belonging to the modern pleiad, such as Taha Husayn, Tawfiq al-Hakim, Nagib Mahfuz, Badr Shakir as-Sayyab, Abdurrahman ash-Sharqawi, Jubran Khalil Jubran. Beside these, we have also registered less-known names that help to complete the image of the numerous literary currents that emerged in the Arab countries, especially in the XXth century. Such texts were published over the years not only in the aforesaid periodicals, but also in other magazines that presented to a large audience excerpts from modern literary works

translated from Arabic into Romanian: Tribuna, Familia, Flacara, Ateneu, Tomis, Orizont, Ramuri, more recently Calende, Tineretul liber etc. As for the "community" of translators from Arabic into Romanian, it could be considered as grouping mainly the following people: Nicolae Dobrisan, Grete Tartler, Ilie Badicut, Mioara Dobrisan, George Grigore, Rodica Firanescu, myself, Ioana Feodorov, and certainly others that have contributed to the better knowledge of Arabic literature and civilization.

It is worth noticing that many translations from the Arabic literature were published in widespread, well-known collections such as "Biblioteca pentru toti" ("Everyone's Library", a sort of Reader's Digest), and "Povești nemuritoare" ("Everlasting Stories", a collection for readers of all ages). Among the publishing houses interested in translations from Arabic literature we should mention in the first place "Univers", especially for the collection dedicated to the "Classics of universal literature", then the E.P.L. (Editura pentru Literatura Universala), a publishing house focusing on world literature, as well as "Eminescu", "Minerva", "Albatros". The publication of texts translated from Arabic has always been considered an outstanding literary event. Remarkably, the large number of presentations and reviews written about them were hosted by the most prestigious literary and cultural magazines, such as: Romania literara, Luceafarul, Cronica, Contemporanul, Steaua etc. Most of these reviews are also registered in our *Bibliography*.

Moreover, in the period we surveyed, a number of Arabic texts, both of poetry and prose, were translated into Hungarian and German and published either in booth form or, for the most part, in literary magazines issued in Romania: Elore, A Het, Utunk, Igaz Szo, Uj Elet, Ifjumunkas, Neue Literatur. These literary texts are not only tales from the "Thousand and One Nights", but also modern literary poetry and prose by authors such as: Bashir Hadj Ali, Sumia Benkelma, Ali-Hodja Djamal, Abul Eid Doudou, Habib Tengur (Algeria), Mohamed Abdulhalim Abdullah (Egypt), Badi' Haqqi, Ulfa Al-Idlibi, Zakariya

Tamir (Syria). This phenomenon supports the idea that there has been a general interest for Arabic literature in all spheres of the Romanian public, both general readers and specialists.

The effort to purchase original Arabic texts is also to be appreciated, at a time when the free circulation of persons and cultural goods was restricted, which sometimes led to an option on translated texts according to what was available. On the other hand, after 1989 we may notice a change in accent, since the interest of the specialists shifted from translating literary texts to providing tools such as dictionaries and vocabularies. This was actually required by the increasing number of people learning Arabic and travelling to the Arab countries. The phenomenon is also to be noticed in other cultural domains, considering that all publishing houses printed an increasing number of dictionaries addressed to all levels of the public.

The fact that even after 1970 some translations of Arabic texts were made from French, English or German reflects the strong interest of Romanian intellectuals in Arabic culture and civilization. It is relevant that we found, in the literary reviews publishing translations from works written by poets and writers of Arabic origin, writers such as Mircea Iorgulescu, Alexandru Andrițoiu, Virgil Teodorescu, Marin Sorescu, Radu Cârneli, Maria Banuș, Ion Stoica. Beside these, we registered in the *Bibliography* the names of at least forty other translators from Bucharest as well as Cluj, Timișoara, Iași etc., who published Arabic texts rendered from European languages.

Expanding the horizon of knowledge about the Arabic spiritual and cultural heritage is a task that Romanian Arabists have tackled from another angle as well: the continuous production of articles, presentations, reviews, forewords rich in details about the literary activities going on in Arab countries. These contributions present information that is essential to a good knowledge of the cultural life in these countries. They speak of language and style in Classical and modern literature, myths and wisdom in Arabic literary works (see Nadia

Anghelescu's book "Limbar si cultura in civilizatia araba", subsequently translated into French and Italian), the main literary movements, new books and publications, events in the cultural circles, modern poets etc. The chapter in the *Bibliography* that registers "Literary studies" comprises 85 titles of articles and forewords, most of them belonging to the above-mentioned Arabists, who have also translated Arabic poetry and prose. Some contributions were also made by authors outside the circle of the Arabists, who nevertheless were interested in the Arabic cultural area: Olga Cicanci, Virgil Căndea, Marta Anineanu, Constantin Eretescu, Aurel Dragoș Munteanu, Ovidiu Papadima etc.

The diversity of the texts, the warm welcome they received on the pages of the Romanian cultural reviews, the uninterrupted printing of translations of Arabic poetry, year after year, all stand witness to the desire of the Romanian readers to better know and enjoy Arabic literature. They also prove the capacity of the Arabists in this country to step out of the existing clichés and patterns, including those that lead to the translation in Western Europe of only a few well-known authors: Taha Husayn, Nagib Mahfuz, Tawfiq al-Hakim, Jubran Khalil Jubran, Adonis. When surveyed from Romania, the Arabic cultural environment looks much more diverse and rich, thanks to the interest and motivation of the Romanian Arabists for a thorough representation of the Arabic literature, classical and modern. As regards quantity, i.e. number of pages, the translations from modern Arabic literature published in the period we surveyed may look scarce, except for some authors that have been translated more often (such as Nagib Mahfuz, Abderrahman ash-Sharqawi, Abdul Wahab al-Bayati). Nevertheless, the numerous poets and writers presented to the Romanian public, even by means of a few pages, supports the conclusion that Romanian Arabists have tried to improve and enrich the pre-established views on Arabic culture. Also, they were able to do this by offering other artistic options beside those imported from abroad by means of translations from French, English, German, Russian etc.

Considering the large number of works connected to the Arabic literature, and culture in general, that have been printed after 1994, we are currently preparing for print a second edition of the *Bibliography*, revised and enlarged.

APPENDIX

Excerpts from the Bibliography, comprising titles referred to in the above contribution.

About Arabic literature:

Angheliescu, Nadia – *Limba și cultură în civilizația arabă, Language and Culture in the Arab Civilization*, Buc., 1986, 169 p: see Ch.II (“Arabic Language and Arabic Literature”), Ch.IV (“The Attitude towards Language and its Cultural Dimensions”) etc.

Angheliescu, Nadia – *Linguaggio e cultura nella civiltà araba (Language and Culture in the Arab Civilization)*, Italian edition by Michele Vallaro, Torino, 1993, 170 p.

Angheliescu, Nadia – “*Literatura arabă în oglinda Europei*” *Arabic Literature in the Mirror of Europe*, in “Secolul 20”, 4-5-6/1995, p.14-21.

From Arabic literature:

Classical text

Antologie de poezie arabă. Perioada clasică Anthology of Arabic Poetry. The Classic Period, translations, anthology and notes by Grete Tartler and Nicolae Dobrișan, Foreword by Grete Tartler, presentations of authors and historical-literary periods by Nicolae Dobrișan, Buc., 1982, 1st vol. 262 p.; 2nd vol. 300 p: poems by Imru' al-Qays, Tarafa, Amr Ibn-Kulthum, Antara, Omar Ibn Abi Rabi'a etc.

Cele șapte mu'allaqate. Poezie arabă preislamică (The Seven Mu'allaqates. Arabic Pre-Islamic Poetry), translation, Foreword and notes by Grete Tartler, Buc., 1978, 90 p.

Dobrișan, Nicolae – *Antologie de basme arabe* (Anthology of Arabic Tales), translation, Foreword and notes, Buc., 1991, 1st vol. 304 p.; 2nd vol. 288 p.

Dobrișan, Nicolae – *Proverbe, maxime și aforisme* (Proverbs, Maxims and Aphorisms), translation, notes and indexes, Buc., 1976, 270 p.

Al-Hamadani, Al-Hariri – *Șezători arabe. 30 de maqamat* (Thirty Arabic Maqamat), anthology, translation, Foreword, notes and comments by Grete Tartler, Buc., 1981, 181 p.

Nistor, Octavian – *Între Antichitate și Renaștere. Gîndirea Evului Mediu* (Between Antiquity and Renaissance. Thinking in the Middle Ages), trans., selection of texts, present., bibliography, index and notes by O. Nistor, Foreword by Gheorghe Vlăduțescu, Buc., vol.1, 1984, p.187-277: Arabic philosophy, texts by Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd, Ibn Khaldun.

Tartler, Grete – *Înțelepciunea arabă în poezia și proza secolelor V-XIV* (Arab Wisdom in the V–XIV Centuries Poetry and Prose), anthology, presentations, notes, comments, index, Buc., 1988, 485 p.

Abu-l-'Ala al-Ma'arri – *Credința* (The Faith), trans. Ilie Bădicuț, Almanahul “Ramuri”, 1967, p.89.

Abu-l-'Ala al-Ma'arri – *Dragostea de viață. înțelepciuni* (Love of Life. Wise Words), pres. and trans. Grete Tartler, “R.lit.”, 15 (1982), nr. 21, p.23.

Abu-l-'Ala al-Ma'arri – *Laudă senectuții; Lumînarea* (Praise to Old Age. The Candle), trans. Grete Tartler, “Luceafărul”, 17(1974), nr. 8, p. 9.

Abu-l-'Ala al-Ma'arri – *Lumina cugetului; Vină și muștrare* (The Light of Thinking. Blame and Reproof), trans. Ilie Bădicuț, “Luceafărul”, 17(1974), nr. 8, p.9.

Abu-l-'Ala al-Ma'arri – *Nu-s mai curați... ; Allah, spațiul și timpul; Lotrii; Minciuna; Soață bătrînă; Lume strîmbă* (They Are No Cleaner...; Allah, Space and Time; The Outlaws; The Lie; Old Wife; Distorted World), trans. and notes Ilie Bădicuț, “Argeș”, 4(1969), nr. 4, p.14.

Abu-l-'Ala al-Ma'arri – *Prin aer să mergi* (Through the Air you Walk), pres. and trans. Grete Tartler, “Luceafărul”, 21(1978), nr. 2, p.8.

Abu-l-'Atahiya – *Învățăături* (Teachings), pres. and trans. Grete Tartler, “Luceafărul”, 21(1978), nr.2, p.8.

Abu l-'Atahiya – *Uitarea* (Obliviousness), trans. Ilie Bădicuț, Almanahul “Ramuri”, 1982, p.256.

Abu l-'Atahiya – *Zborul furnicii; Junia-i nebunie* (The Flight of the Fly; Youth is Folly), trans. Nicolae Dobrișan, "Luceafărul", 15(1982), nr. 9, p. 9.

Abu Nuwas – *Baie; Două beții; Cu două suflete* (Bath; Twice Drunk; With Two Souls), trans. Ilie Bădicuț, Almanahul "Ramuri", 1967, p.89.

Abu Nuwas – *La cramă; Mustrare* (At the Wine Cellar; Reproof), trans. Ilie Bădicuț, "Argeș" 4 (1969), nr.4, p.14.

Avicenna – *Despre iubire* (Risalatu l-'ishq), pres. and trans. Ioana Căndea-Marinescu, „RITL”, 37(1989), nr.1-2, p.108-120.

Al-Farazdaq – *Văd tinere fecioare* (I See Young Maids), trans. Dumitru Chican, "Amfiteatru", 13(1978), nr.12, p.12.

Al-Jahiz – *Tratat despre zgîrciți* (Kitab al-buhala'), trans. Foreword, notes comments and index by Grete Tartler, Buc., 1985, 289 p.

Al-Gazali – *Cuvînt de învățătură* (Teachings), pres., trans. and notes by Ioana Feodorov, "VR", 1994, nr.3-4, p.105-119.

Jamil Busayna – *Cîntec pentru Busayna; Cu-a lacrimilor pară...* (Song for Busayna; With the Tears' Fire...), trans. Dumitru Chican, "Amfiteatru", 13(1978), nr.12, p.12.

Al-Mutanabbi – *Cum nu poți ține apa cu focul într-o mînă* (How You Cannot Hold Water and Fire Together in One Hand), trans. Nicolae Dobrișan, "Luceafărul", 15(1982), nr.9, p.8.

Al-Mutanabbi – *Poetul* (The Poet), pres. and trans. Grete Tartler, "Luceafărul", 21(1978), nr.2, p.8.

Modern texts

Cele mai ieftine nopți. Nuvele arabe (The Cheapest Nights. Arabic short stories), Foreword and presentations by Nicolae Dobrișan, trans. Nadia Anghelescu, Mircea Anghelescu, Ilie Bădicuț, Elena Constantin, Mioara Dobrișan, Nicolae Dobrișan, Buc., 1971, 390 p.

Dobrișan, Nicolae – *Antologia nuvelei arabe* (Anthology of Arabic Short Stories), trans., Foreword, notes and selection by Nicolae Dobrișan, Buc., 1980, 1st vol. 279 p., 2nd vol. 343 p.

Husein, Taha – *Zilele* (The Days), trans., Foreword and notes by Nicolae Dobrișan, Buc., 1969, 218 p.

Mahfuz, Naghib – *Ecoul* (The Echo), pres. Fevronia Novac, trans. George Grigore, „Calende”, 1(1991), nr. 7-8, p.11.

Mahfuz, Naghib – *Prepeșițele și toamna* (The Quails and Autumn), trans., Foreword and notes by Nicolae Dobrișan, Buc., 1974, 174 p.

Mahfuz, Naghib – *Răspunsul este nu!* (The Answer is No!), trans. and pres. Esdra Alhasid, „Luceafărul”, 32 (1989), nr.13, p.8.

Mahfuz, Naghib – *Es-Sukkariyya*, excerpts, trans. Nicolae Dobrișan, „R.lit.”, 21(1988), nr.44, p.21.

Mahfuz, Naghib – Trilogy: *Bayna el-Qasrein; Qasr eș-ŝawq; Es-Sukkariyya*, trans., Foreword, chronological tables and notes by Nicolae Dobrișan, Buc.,1984-1989, 6 vol.

Al-Hakim, Tawfiq – *Toastul* (The Toast), trans. Ilie Bădicuț, Perpetuum comic, 1986, p. 228-229.

Al-Bayati, Abdul Wahhab – *Cuvintele; Ploaia; Zidul; Cîntec pentru Bagdad; Singurătate* (The Words; The Rain; The Wall; Song for Baghdad; Loneliness), pres. and trans. Emil Manu, „Orizont”, 27(1976), nr. 34, p. 8.

Al-Bayati, Abdul Wahhab – *Despre naștere și moarte; Din "O mie de nopți"* (About Birth and Death; From „The Thousand Nights”), excerpts from *Cuvinte către piatră* (Words for the Stone), pres. and trans. Nicolae Dobrișan, „R.lit.”, 5(1972), nr. 17, p. 29.

Al-Bayati, Abdul Wahab – *Fraților oameni* (Men My Brethren), trans. Grete Tartler, „Luceafărul”, 22(1979), nr. 17, p.7.

Al-Bayati, Abdul Wahab – *Nebun de dragostea Aîșei* (Fool for Aisha's Love), excerpt, trans. Yves Goldenberg, „Luceafărul”, 18(1974), nr. 8, p. 9.

Al-Bayati, Abdul Wahab – *Pămînt bun; Luna din ŝiraz* (Good Land; The Moon of Siraz), trans. Ilie Bădicuț, „Luceafărul”, 25(1982), nr. 25, p. 8.

Al-Bayati, Abdul Wahab – *Regina și țiganul; Doamna celor șapte luni* (The Queen and the Gypsy; The Lady of the Seven Months), trans. Rached Elias Daoud and Aurel Rău, „Steaua”, 32 (1981), nr. 8, p. 19.

As-Sayyab, Badr Ŝakir – *Elegie pentru Garcia Lorca* (Elegy for Garcia Lorca), trans. Geo Vasile, „Luceafărul”, 25(1982), nr. 25, p. 8.

As-Sayyab, Badr Ŝakir – *Regăsire* (Meeting Again), trans. Alexandru Andrițoiu and Dumitru Chican, „Familia”, 15(1979), nr.12, p.16.

Jubran, Jubran Khalil (Djubran Khalil Djubran) – *Aripile frînte* (The Broken Wings), trans., Foreword, chronological table and notes by Daniela Firănescu, Buc., 1989, 254 p.

Jubran, Jubran Khalil (Gibran Khalil Gibran) – *Cîntecul frumuseții* (The Song of Beauty), trans. Gh. ŝerbănescu, „Luceafărul”, 17(1974), nr.7, p.9.

Jubran, Jubran Khalil (Khalil Gibran) – *Despre iubire* (About Love), trans. Radu Cârnecki, „Contemporanul”, 1983, nr. 50, p.5.

Jubran, Jubran Khalil (Jibran Halil Jibran) – *Otravă și miere; Inaintea tronului morții* (Poison and Honey; Before the Throne of Death), pres. and trans. Ioana Cîndea, „R.lit.”, 16 (1983), nr. 15, p. 21.

Jubran, Jubran Khalil (Khalil Gibran) – *Despre muncă; Despre case* (About Work; About Houses), excerpts from *The Prophet*, trans. Radu Cârneci, „Luceafărul”, 24(1981), nr. 16, 17, p. 8.

Jubran, Jubran Khalil (Kahlil Gibran) – *Poeme. Profetul. Grădina profetului* (Poems. The Prophet. The Prophet's Garden), Foreword and trans. Radu Cârneci, Buc., 198, 162 p.

Jubran, Jubran Khalil (Khalil Gibran) – *Profetul* (The Prophet), Foreword and trans. Radu Cârneci, Buc., 1991.

Jubran, Jubran Khalil (Khalil Gibran) – *Profetul* (The Prophet), trans. Verona Costache, „Ramuri”, 1980, nr. 11, p. 15.

Badi' Haqqi – *Banca cea goală* (The Empty Desk), trans. Nicolae Dobrișan, ANA, 2nd vol., pp. 219-230.

L'EXPRESSION *CE SĂ FACEM?! ASTA E!* - UN REFLEXE DE RÉSIGNATION "ORIENTALE"?

Rodica Firănescu

Ces lignes nous ont été suggérées par la lecture de l'article d'Irène Fenoglio (1995) intitulé "*L'égyptianisme ma'lesh, un paradigme des fonctions de l'humour*", publié dans la *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* (REMMM)*. Les travaux réunis dans le numéro en question, paru sous le titre *L'Humour en Orient*, ont été présentés à l'Institut du Monde Arabe dans le cadre du séminaire international sur ce thème, organisé par CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) qui a eu lieu du 17 au 18 Octobre 1994. Le thème de l'humour est traité par un groupe de 15 chercheurs spécialisés dans la culture et civilisation des peuples méditerranéens, tous préoccupés de savoir *comment* et *de quoi* rit-on dans l'aréal mentionné, aussi bien sur le plan de la littérature cultivée et "intermédiaire" (située entre le niveau "cultivé" et le folklore) que dans la vie quotidienne. Les limites de la zone d'intérêt des auteurs sont poussées jusqu'en Turquie (la période de l'Empire Ottoman), en Grèce et en Afrique du Nord arabophone: Égypte, Algérie, Maroc, Tunisie. Les Balkans représentent la limite géographique devant laquelle s'estompe l'investigation des auteurs au sujet de l'humour "oriental".

Or le "balkanisme", en tant que matrice culturelle et civilisationnelle (envisagé, par ailleurs, aussi comme un "stigmat" pendant ces années de la ferveur des préparatives pour l'intégration

européenne), étend, depuis des siècles, son aile au-dessus l'espace roumain, et notre "Danube à la turque" dont parle le poète roumain Ion Barbu coule impassiblement dans le même lit.

Notre littérature "intermédiaire", aussi bien que celle "cultivée", offre de nombreux exemples de personnages semblables à ceux qui provoquent le rire dans l'aire géographique envisagée. Il est vrai que notre humour roumain présente, semble-t-il, un "noyau dur" d'essence caragialesque^{**}: autrement, comment serait-il possible que le Maître soit, dans le même temps, un de nos classiques et notre contemporain? "Contemporain" non pas en vertu de la pérennité générique de tout grand créateur classique, mais d'une manière qui donne assez souvent l'impression que rien d'essentiel n'a changé ni "par ci", ni "par là" dans nos parages? Mais, autour de ce noyau dur, gravitent, à une distance variable, des personnages assez divers, dont quelques-uns "d'importation orientale" tel que Nastratin Hogeia (n.n.: équivalent roumain de Nasreddin Hodja), l'avatare turco-balkanique – donc y compris roumain – de l'arabe Djoha (n.n. en gardant la transcription utilisée dans la revue de référence), mentionné par le grand prosateur arabe al-Jahiz dès le IX-ème siècle. Au X-ème siècle apr. J.-C., circulaient déjà dans l'Orient arabe des anecdotes sur Djoha (devenu, conformément à une hypothèse largement véhiculée, "Hodja" dans le contexte turc), voire même un livre: *Kitaab Nawadir Djoha* ("Le livre des anecdotes de Djoha"). Pourtant on sait bien que ce personnage comique a fait une carrière toute spéciale en Egypte. Sans développer ici l'idée du nastratinisme/ "djohanisme" présent aussi dans la littérature roumaine, dont témoignent des oeuvres se trouvant à notre portée, nous le retenons, cependant, comme l'un des composants de notre humour, comme un substrat de notre mentalité humoristique.

Une étude signée par Marie-Christine Bornes-Varol (1995), comprise dans le même numéro de la REMMM (pp. 61-74), présente Djoha/Hodja comme personnage du folklore judéo-espagnol; tout en lui faisant le portrait, l'auteur suit ses traces jusqu'en Yougoslavie et en

Bulgarie, mais sans traverser le Danube...L'étude aboutit à une synthèse des traits de Djoha dans sa variante judéo-espagnole dont en voilà, sans autres détails, quelques-uns (pp. 68-70): trop égoïste; versatile; ignorant, mais veut parler quand même; illogique; l'exagération et l'excès marquent tous ses actes; en affaires, il est nul, son travail est inefficace; il anticipe à l'excès; paresseux; brutal; plein de prétentions infondées; il ne distingue pas l'essentiel de l'accessoire; il n'a aucun sens du contexte social ou des circonstances. Enfin, un "défaut supplémentaire" est celui "qu'il est responsable de sa malchance et il attire la malchance" (p. 70). Et, comme corollaire de tout cela, étant un inadaptable, Djoha "*se situe aux frontières de la communauté*" (p. 72, c'est nous qui soulignons).

Voir dans quelle mesure Nastratin Hogeia de notre folklore roumain pourrait être rapproché de celui envisagé ci-dessus ce serait, peut-être, à rechercher. Mais dans notre littérature "cultivée" nous avons également un Nastratin d'une structure originale qui, sous la géniale plume du poète Ion Barbu, convertit la catégorie esthétique généralement attachée à ce personnage en son contraire, respectivement, le *comique* en *tragique*. Dans sa tranchante lucidité, le bistouri d'Ion Barbu n'hésite pas à inciser, dévoilant ainsi la forme extrême de l'inadaptabilité par rapport au monde et à soi-même qui a pour conséquence l'autophagie...

* * *

L'expression *ma'lesh* a comme équivalent en français "ce n'est pas grave!", "ça ne fait rien!", tel que le montre Irène Fenoglio dans l'article mentionné au début de ces propos; la même expression est traduisible en roumain par: "*nu-i nimic!*" ("ce n'est rien!"), "*nu face nimic!*" ("ça ne fait rien!/ ce n'est pas grave!"), "*nici o problemă!*" ("pas de problème!"). En détaillant les situations de communication où cette expression est véhiculée en égyptien, comme un passe-partout, dans toutes les couches sociales, l'auteur démontre que "dans le fonctionnement social de cette expression deux éléments essentiels de l'humour sont à l'oeuvre: efficacité immédiate et prise de distance

génératrice de second degré” (p. 193). Il est parfaitement vrai et les exemples viennent emphatiser les diverses virtualités illocutoires de cette expression. Tel – mêmes l’avons constaté en Egypte, par la prolifération de ce performatif (qui, pour I. Fenoglio signifie, à juste titre, “agir, faire acte de symphatie” p. 196) tout incident peut être estompé, toute catastrophe réparée, tout pied écrasé dans le bus guéri sur place, et n’importe quel état d’inconfort ou de malaise compensé toute de suite par symphatie et emphatie immédiates.

Mais, au-delà de la convivialité qu’il exprime, le *ma’lesh* égyptien – montre l’auteur – est aussi une image stéréotype appliquée de l’extérieur à l’Egypte; I. Fenoglio (p. 194) rappelle que Jean Cocteau publiait en 1949 chez Gallimard un journal de voyage portant un “titre directement dénominant”: *Maalesh*, donc un titre emblématique. Plus intéressant encore est le fait que les Egyptiens eux-mêmes étaient devenus conscients “au niveau officiel”, pour ainsi dire, de l’effet stigmatisant de cette expression. En voilà la preuve:

*“À la fin des années quatre-vingt, passait à la télévision égyptienne un flash << d’état >> comme diraient les égyptiens, de type publicitaire, en réalité, on devrait dire d’éducation civique. Sur un très court temps de film, on voyait un grand mur de pierre, solide, haut, en forme de mot **ma’lesh** contre lequel venait cogner très fortement un homme à coups de pioche (peut-être deux). La bande sonore expliquait sur un ton didactique qu’il y en avait assez du fatalisme que représente justement cette expression et que dire à tout bout de champ **ma’lesh**, c’est accepter les choses telles quelles sans désir ni de les modifier, ni de lutter pour une vie meilleure; bref, ce message prenait en charge ce stéréotype circulant sur l’Egypte: fatalisme, indolence et stagnation depuis des millénaires. Or, les images, pourtant à grand renfort de symbolisme, venaient dire exactement le contraire (...): l’homme qui attaquait ce mur avec l’intention de le détruire, s’épuisait en n’en détachant que de tout petits éclats: le mur résistait inantamé, le mur, donc le **ma’lesh** qu’il dessinait.. Celui-ci demeurait d’autant plus*

énorme et solide qu'il était solidifié par tout ces coups inutiles, inefficaces." (pp. 192 -193).

Notre impression est que ce passage surprend, au-delà du côté humoristique de *ma'lesh*, une autre facette de l'expression, d'une toute autre facture. D'ailleurs, l'auteur-même, bien qu'ayant démontré que ce performatif "rassemble, en potentialités énonciatives, les fonctions de l'humour", observait qu' "il n'est pas, en lui-même, au premier degré de son emploi, humoristique" (p. 197). I. Fenoglio arrête sa démonstration à ce point précis où, pour ainsi dire, le (sou)rire de *ma'lesh* – appelons-le *ma'lesh 1!* – s'estompe, puis se pétrifie, en se métamorphosant dans son contraire.

Car, une fois franchi le seuil de la jovialité, d'ailleurs très difficile à fixer, une autre facette de *ma'lesh* se révèle –appelons-le *ma'lesh 2!* – contre laquelle l'euro péen pragmatique et prévoyant, de toute façon, nonfataliste, se heurte à chaque pas en Egypte. Une facette qui peut embarrasser même un Roumain lorsque, se trouvant dans une situation critique ou exaspérante, un *ma'lesh* lui est servi en guise de consolation. Pourtant, le Roumain semble supporter plus aisément ce *ma'lesh 2*, assez fataliste, véhicule d'une force illocutoire à même de paralyser toute trace de volonté de changement ou de révolte que le destinataire pourrait éprouver, surtout que *ma'lesh 2* fait bon ménage avec une autre expression égyptienne, ou même deux, qui l'accompagnent assez souvent dans des situations de communication où les fonctions qu'il assume ne sont pas, en premier lieu, humoristiques; il s'agit de la question rhétorique "*ha-na'mel eh?*", traduisible en roumain par "*ce să facem?*" ("que faire?") et de la proposition à force de sentence définitive: "*hiya keda!*" ("*Asta e!*", "c'est ça!").

Ainsi la combinaison: *ma'lesh!* (a) + *ha-na'mel eh?!* (b) + *hiya keda!* (c) est-elle chargée d'un sens pragmatique, pour nous, familier que véhicule la combinaison équivalente de (b) + (c) en roumain (surtout ces dernières années): "*Ce să facem?!* (b) + *Asta e!* (c)". L'observation qui s'y impose est celle qu'en arabe égyptien on a affaire à trois séquences

pouvant se combiner (changer de place dans l'ordre de l'énonciation), tandis qu'en roumain il existe – et semblent disponibles à s'associer – seulement deux séquences, respectivement les équivalents de (b) et (c) et que c'est justement l'équivalent proprement-dit de la première séquence, de *ma'lesh*, qui y manque.

En effet, nous devrions dire, d'une manière plus adéquate, qu'il ne s'agit pas (encore?) en roumain *d'une expression unique, bien marquée et instituée en tant que formule figée* comme l'égyptien *ma'lesh*, mais que son sens pragmatique est réalisé par des formules variables telles que l'interjection "*eh!*", à nuance conclusive par rapport à la plainte précédente, l'impératif "*lasă!*" ("laisse!" [tomber], "ne t'en fais pas!"), au rôle d'un performatif expressif de consolation, ou bien la construction éliptique "*nici o problemă!*" ("aucun problème / pas de problème!"), construction qui, tout comme *ma'lesh*, peut aussi bien servir de réponse à une excuse. Nous pourrions, d'une manière humoristique, dire que le *ma'lesh* roumain est encore à la recherche de soi-même, dans une étape formative au niveau de la fixation de son expression verbale. Jusqu'à ce qu'il soit cristallisé (?), la combinaison "*Ce să facem? ! Asta e!*" le suggère avec une force évocatrice qui semble l'inviter à se fixer et, temporairement, elle lui assure, en effet, une parfaite suppléance.

Lorsque l'on donne des signes d'exaspération, après de longues heures d'attente pour le réglément d'une question bureaucratique quelleconque, en Egypte on vous répond: *Ma'lesh! Ha-na'mel eh?!* et l'autre complétion, *Hiya keda!*, peut survenir elle aussi. Cette réplique peut venir de la part d'un compagnon de souffrance ou même de l'employé qui, évidemment, aurait pu faire quelque chose pour soulager les gens qui faisaient la queue ou qui, de la même évidence, n'aurait pu rien faire, car le système bureaucratique, "la procédure" routinière ne le lui aurait pas permis.

Quand deux interlocuteurs se font part des difficultés matérielles, en se plaignant l'un à l'autre du fardeau de la vie quotidienne, de la hausse des prix, de l'indifférence de la société ou de son impuissance d'améliorer la vie, la discussion finit assez souvent en égyptien par la

réplique: *Ma'lesh! Ha-na'mel eh?! Hiya keda!*. Dans des situations similaires, en roumain on répond de plus en plus souvent, par l'obsessif (nous semble-t-il, déjà, à l'échelle de la société): "*Eh! Ce să facem?! Asta e!*". Une distinction s'y impose: si *ma'lesh*, en égyptien, peut fonctionner aussi à lui seul, dans sa note théâtrale-humoristique, par contre, en roumain, les deux séquences "*Ce să facem?!*" et "*Asta e!*" semblent apparaître le plus souvent "en couple", quel que soit l'ordre de leur énonciation qui peut être inversé.

En analysant la combinaison en roumain, nous trouvons: question rhétorique + assertion tranchante. Ou, au contraire: assertion tranchante (constatation implacable/ étiquette à force de stigmat néfaste qui éternise un état de choses) + question rhétorique (/pseudo-interrogation au sens indirect de contestation de la possibilité de faire quelque chose, ce qui advient à comprendre "on ne peut rien faire!"). De la perspective des actes de langage, (en empruntant les termes à Searle, 1975, 1977) la combinaison "*Ce să facem? ! Asta e!*" véhicule la force illocutoire d'un acte à prépondérance expressive, ayant aussi un composant commissif-directif. Le composant expressif de base porte sur l'(auto)consolation + résignation, en temps que le directif porte sur la tentative du locuteur de consoler soi-même en même temps que l'allocutaire ce qui advient toujours à la résignation.

Les exemples peuvent se multiplier pour soutenir la similitude des valeurs pragmatiques des deux séries d'expressions en arabe égyptien et, respectivement, en roumain. Leur utilisation dans des situations pareilles, au-delà de leur ressemblance syntaxique et sémantique, nous amène à réfléchir à un "common ground" sociolinguistique. Bien plus, le fait que les deux expressions se rencontrent aussi dans la conversation phatique indique leur pénétration dans les échanges quotidiens usuels ce qui pourrait conduire à une intéressante démarche de contextualisation sociale de chacune des deux expressions dans sa langue. Car de tels performatifs, assumés au niveau individuel aussi bien qu'à celui de la société, échangés presque comme les salutations, peuvent constituer du

matériel lexical pour une étude sociolinguistique, mais aussi un matériel "d'esprit" pour une étude des mentalités qui transparaissent dans la langue.

Le "nastratinisme" roumain pourrait être traité avec succès dans un ouvrage consacré à l'humour oriental, dans sa variante prolongée au-delà des Balkans, au Nord du Danube, s'il ne présentait pas cet inquiétant volet que le poète Ion Barbu avait surpris (v. *supra*, p. 3) à l'égard duquel l'esprit roumain contemporain réagit par une attitude exprimée, dans les échanges verbaux quotidiens, par le cliché, non moins inquiétant: "*Ce să facem?! Asta e!*". Quand verra-t-on un Cocteau qui, visitant la Roumanie de ce début de millénaire, écrira son journal intitulé...?! Mais, peut-être, ne la visitera-t-il pas; mais, peut-être, n'écrira-t-il pas son journal ou, peut-être, il l'écrira, mais, à ce temps-là, nous aurions perdu de nos stéréotypes verbaux, notre "*ma'lesh*" !

*REMMM: 77-78, 1995 / 3-4, numéro spécial sur le thème de l'humour (la revue paraît en France, à Aix-en-Provence, avec le concours du Centre national de la recherche scientifique, de l'Université de Provence et du Centre national du livre.

** adjectif dérivé à partir du nom du dramaturge maître de la comédie roumaine Ion Luca Caragiale (1852-1912);

Bibliographie

BORNES-VAROL, Marie-Christine, 1995: *Djoha juif dans l'Empire ottoman*, dans REMMM, n° 77-78, pp. 61-74.

FENOGLIO, Irène, 1995: *L'égyptianisme ma'lesh, un paradigme des fonctions de l'humour*, dans REMMM, n° 77-78, pp. 191-197.

SEARLE, John, 1975: *Indirect Speech Acts* in Cole & Morgan eds., *Syntaxe and Semantics* (3): "Speech Acts", Academic Press, New York; 1977: *A Classification of Illocutionary Acts* in Rogers, A., Wall B., Murphy, J. P. eds.

MUZICA ȘI INSTRUMENTELE ORIENTALE ÎN ROMÂNIA

*Oana Ghica
Mihai Pătru*

Când vorbim despre prezența instrumentelor și a muzicii orientale pe teritoriul românesc ne referim în special la muzica și instrumentele turcești. Acestea, la rândul lor, au fost influențate de muzica persană și cea arabă, ceea ce face ca în întreg spațiul Orientului Apropiat să existe elemente comune în domeniul muzicii, elemente care se reflectă și în vocabular.

De la prima incursiune a turcilor în 1369 la nord de Dunăre și până în anul 1821 au fost preluate marea majoritate a elementelor orientale din cultura noastră, inclusiv în domeniul muzicii. Venirea fanarioților, elita coloniei grecești din cartierul Fanar din Istanbul, a reprezentat apogeul influenței. Ei au adus cântăreți (*hanende*) și instrumentiști (*hazende*). Deși domnitorul păstrează la curte muzica tradițională, el este nevoit să impună și o muzică turcească. Potrivit tradiției, sultanul dădea fanarioților și o ceată de muzicanți. Dimitrie Cantemir scrie că această ceată era alcătuită din 9 toboșari, 9 zurnazeni – care cântau din zurna (instrument de suflat), 7 trompetiști, 4 zilzeni – care bat în zil, discuri de bronz. Conform spuselor unui călător în Țările Române, Evliya Celebi, *mehterhanaua* în Moldova era compusă din șase persoane. Alții spun că ceata era mult mai mare: douăzeci de tobe mari, douăzeci de zurnale, zece trompete neacordate. Repertoriul muzical al acestei formații era format din nubeturi, descrise ca niște cântece vioaie, marșuri care alcătuiau muzica militară. Pe lângă aceasta mai exista și muzica turcească de cameră, cum o numea Franz Joseph Sulzer – fost ofițer în

armata austriacă, chemat de Alexandru Ipsilanti să organizeze o școală de drept, ale cărei instrumente specifice erau *naiul*, *tamburul*, *santurul*, *mukumul*, *muskalul*, *kiemanul*, *sinekiemanul*.

În continuare vom încerca să descriem acestor instrumente analizând în același timp și influența acestora asupra muzicii și instrumentelor românești.

Fără a încerca să le prezentăm într-o ordine anume vom începe cu NAIUL (sau NEYUL) ce reprezintă fluierul tipic al muzicii orientale clasice. Naiul "oriental" (îl vom numi în modul acesta pentru a-l deosebi de cel românesc) face parte dintre instrumentele tradiționale ale muzicii orientale. Este fabricat din trestie, cu deschizături la ambele capete. De reținut este că această caracteristică apare și la fluierul moldovenesc. Instrumentistul nu deține doar un nai, ci mai multe, fiecare acordat diferit pentru a reda alte sunete. Sulzer afirma că acestea erau în număr de patru, el încercând chiar să realizeze chiar și o clasificare a acestora în funcție de ton.

Studiile realizate de Tiberiu Alexandru în Egipt ne-au relevat faptul că printre instrumentele de aici apare un fluier tradițional numit *suffara*, *salamiya* sau *uffata*. Acesta are caracteristici comune cu cel din formațiile muzicale turcești, una dintre ele fiind deschizătura pe care o are la ambele capete. Instrumentistul are la îndemână o colecție întregă de fluier acordate la diferite înălțimi. Fluierul din Bucovina și nordul Moldovei este identic. Pe alocuri, fluierul mare fără dop este numit "caval" ca în Egipt, denumire ce poate fi întâlnită în partea meridională a României, Bulgaria, Albania sau Iugoslavia, dar desemnând alte tipuri de fluier.

MUSKALUL este replica naiului nostru, care în trecut era numit chiar muscal. Cel turcesc, din secolul al XVII-lea, avea 23 de țevi, fiecare redând trei sunete diferite. În călătoria pe care Tiberiu Alexandru a întreprins-o în Egipt, acesta constată cu uimire dispariția fluierului lui Pan pe care Villoteau, specialistul în muzică al expediției trimisă de Napoleon în Egipt, l-a întâlnit sub numele de *musiqal* sau *ginah*.

SANTURUL în descrierea lui Sulzer, sursa pe care am întâlnit-o des în scrierile lui T. Alexandru, este un “țambal pe care-l bat cu bețișoare de lemn”. Țambalul turcesc are 32 de coruri de câte cinci coarde de alamă. Guillaume Andre Villoteau vorbește în scrierile sale și despre SANTIR, instrument care acum a dispărut și care de fapt era un țambal.

În cartea “Instrumente muzicale ale poporului român”, Tiberiu Alexandru afirmă că este greu de vorbit despre originea țambalului, se știe însă că există numeroase instrumente înrudite cu el în toată Asia, Europa și Africa. Din secolul al XVIII-lea în Ungaria devine instrumentul favorit al lăutarilor dar și al ascultătorilor. În Muntenia a început să se răspândească la sfârșitul secolului trecut când constructorul Scheffler din București începe să construiască țambale mici care pătrund treptat în Oltenia, Moldova. Instrumentul place atât de mult încât lăutarii renunță la cobză în favoarea lui. La rândul lui, țambalul a fost înlocuit în zilele noastre de acordeon.

TAMBURUL este instrumentul cu coarde cel mai apreciat al muzicii turcești. El mai poartă și denumirea de TANBUR sau TAMBURA. Sulzer îl descria ca “un fel de țiteră cu gâtul lung”. Are patru coarde întinse asupra unei cutii de rezonanță emisferică. Din această familie face parte și copuzul sau cobuzul, care în scrierile noastre poartă diferite denumiri: copuz, copus, cobuz, chiar și topuz. Citindu-l pe Teodor Burada aflăm că la noi, în cazul în care e de os, este clară influența instrumentelor orientale cu coarde bogat încrustate cu sedef și ivoriu. În Țările Române au circulat diferite tipuri de tambure, o dovadă fiind faptul că apar uneori în zugrăvelile unor biserici și mănăstiri din secolul al XVII-lea, în miniaturile lui Petrace Logofătul, 1787. Tanburul apare și în lumea cântecului popular. Într-o gravură ce prezintă bălciul de Sfântu Petru din Giurgiu 1837 realizată de Auguste Raffet apare un taraf de lăutari cântând la tambură pentru o horă țărănească. Instrumentul apare și la populația macedoneană din România, la sârbii din Banat. În Egipt cel mai vechi instrument cu coarde se numește *qitar*,

pronunțat kissar, dar numit mai ales tambur sau tambură. Apare și pe vechile monumente faraonice fiind caracteristic zonei Assuan.

KIEMANUL este descris de Sulzer ca o "vioară cu dosul bombat ca la mandolină, pe care se cânta cu arcușul, instrumentul fiind așezat pe genunchi". În descrierea sa, Sulzer, face referire la kemençe sau kemeçe rumi, vioara turcească cu trei coarde asemănătoare cu țibulca sau țigulca de la noi.

SINEKIEMANUL "este vioara obișnuită cu patru coarde", ne spune același Sulzer. La noi a fost preluată sub denumirea de KEMAN și apare atât în muzica cultă cât și în cea populară. Vioara a pătruns la sat cu ajutorul lăutarilor încă din secolul al XVIII-lea și primește denumiri diferite cum ar fi: ceteră, citeră sau tieceră în Ardeal; lăută în sudul Ardealului și Galați, dibă, diblă în Oltenia; scripcă în Moldova. Lăutarii cântau din vioară la nunți, hore și petreceri.

Un alt instrument considerat de unii cercetători drept oriental este LĂUTA. Se pare că provine din instrumentul arabo-persan EL AUD sau L'UD. În vechime era numită alăută sau lăută. S-a ajuns la concluzia că numele pe care îl poartă astăzi a fost determinat de puternice influențe ucraineene. Scripturile vechi și poeziile populare o numesc cobză, copus, cabuz. Cobza este cel mai vechi instrument de acompaniament cunoscut de poporul nostru. Existența COBZEI este dovedită de frescele unor biserici și mănăstiri românești, unde apare pictată alături de David la Voroneț, Sucevița, Horezu. În vremuri îndepărtate cobza era răspândită în Moldova și Muntenia. Stampele și gravurile realizate în acea perioadă o prezintă ca fiind un element de bază în ansamblurile lăutărești. Cobza apare și în câteva sate din Ardeal. Rolul său într-o formație de lăutari era de a întări melodia.

Din studiile lui Tiberiu Alexandru aflăm că Sulzer a transmis numeroase date și despre muzica orientală care răsuna la curtea domnească. Dacă la început cei mai cunoscuți muzicanți veneau din Imperiul Otoman, în scurt timp au apărut și cei autohtoni de multe ori mult mai apreciați decât primii și care interpretau cu mare măiestrie și

muzică orientală. Se cunoaște că domnitorul Grigore Ghica, când obișnuia să iasă la iarbă verde cu boierii, lua cu el și câțiva lăutari care cântau printre altele și “cântece hagimănești”, adică persane. Clasa dominantă nu numai că gusta această muzică, dar și o practica. Un exemplu este Dimitrie Cantemir, apreciat interpret la ney și tambur, dar în același timp și autorul unui tratat despre știința muzicii orientale, inventatorul unui sistem de notație muzicală bazată pe literele alfabetului arab, cunoscut pedagog muzical și renumit compozitor.

Tiberiu Alexandru scrie, referitor la compozițiile muzicale, că între baladele din sudul Olteniei și pe alocuri din Muntenia și cântările din Egipt există numeroase asemănări. Una dintre ele fiind preludiul instrumental care le precede numit TAXIM. Cercetătorul român găsește o asemănare tehnică și între cântările în dialog dintre soliști și cor, tehnica ce apare atât la popoarele din Orient cât și la colindele românești.

Odată cu trecerea timpului muzica și instrumentele de proveniență orientală au fost uitate treptat, locul fiindu-le luat de cele occidentale, după moda vremii.

Bibliografie

- Tiberiu Alexandru – *Instrumente muzicale ale poporului român*, București, E.S.P.L.A. 1956;
- Tiberiu Alexandru – *Folcloristica. Organologie. Muzicologie. Studii 2* București, Editura Muzicală 1980;
- Tiberiu Alexandru – *Muzica Populară Românească*, București, Editura Muzicală, 1975;
- Teodor Burada – *Opere*, vol. 2, București, Editura Muzicală, 1980;
- C. Bobulescu – *Lăutarii Noștri. Din trecutul lor*, București, Tipografia “Națională”, 1922.

MANGER «A L'ORIENTALE» EN ROUMANIE

George Grigore

Cette étude se propose d'analyser l'influence de la cuisine orientale sur la cuisine roumaine: combien cette influence est-elle profonde et à quels niveaux de l'alimentation s'exerce-t-elle. Aussi, et avant tout, faut-il préciser que par « oriental » notre étude entend une certaine partie de l'ancien Empire Ottoman, à savoir la Turquie, la Syrie et l'Irak.

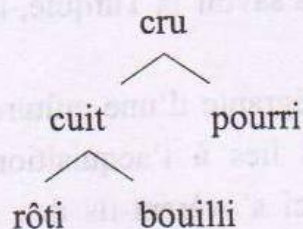
La nourriture, on le sait, est partie intégrante d'une culture, ainsi les pratiques, les techniques, les symboles liés à l'acquisition, à la préparation et à la consommation de celle-ci s'avèrent-ils des repères utiles à la connaissance du spécifique culturel et à la mise en évidence de l'identité, leur cachet contribuant au spécifique national. Il y a un spécifique français, un autre allemand, roumain etc. dans l'alimentation, qui s'est lentement cristallisé, étroitement lié au niveau de culture, mais aussi à la situation socio-économique à de diverses époques historiques. Il est notoire aujourd'hui que le spécifique alimentaire, par sa force distinctive, fait partie du trésor culturel propre à chaque groupe ethnique, grâce à ses implications et aux fonctions multiples et diverses dans la culture du groupe. Ce spécifique alimentaire national se forge à travers une longue période par l'interaction de plusieurs facteurs à de différents niveaux, dont l'influence d'autres systèmes alimentaires n'est pas à négliger.

Pour ce qui est de l'influence exercée par d'autres systèmes d'alimentation sur la « cuisine roumaine » moderne, on peut dire que deux types d'influences s'y sont affrontés, celui oriental et celui central-

européen (hongrois et allemand). Vu que l'influence centrale-européenne s'est manifestée surtout en Transylvanie, tandis que celle orientale plutôt en Valachie et en Moldavie, c'est surtout à ces deux dernières régions que l'on va faire référence par la suite.

Interdit / permis dans les cuisines orientale et roumaine

La structure de toute cuisine repose sur le binôme universel interdit / permis, établi soit par la coutume, soit par la religion. Pour illustrer quelques différences et ressemblances fondamentales entre les cuisines orientale et roumaine, nous ferons appel au schéma proposé par Claude Lévi-Strauss (1964) concernant les catégories alimentaires:



La catégorie fondamentale étant « cru », les différences entre les deux cuisines n'apparaissent que dans le cas des plats à base de viande. Chez les Orientaux, la viande peut être consommée crue (ex.: *kubbah na'yyiah*, chez les Syriens, les Libanais, *sewarê gust*, chez les Kurdes, *cih-kofte* chez les Turcs, celle-ci, sous ses divers noms, étant une boulette de viande crue, de veau ou de mouton, dont on a enlevé toute trace de sang, très bien hachée et épicée, aux fines herbes et au *bourghoul*, ce blé bouilli et séché), tandis que chez les Roumains ce type de nourriture fait défaut. En revanche, si chez les Orientaux l'opposition cuit-pourri est fort tranchante, chez les Roumains une catégorie ambiguë est à remarquer, à savoir le rôti saignant (de la viande à demi-crue, imbibée de sang). Au fil du temps nous avons remarqué tant l'horreur des Orientaux devant cet aliment (d'ailleurs pour eux le sang fait partie des tabous alimentaires, cf. le Coran, V, 3) que celle des Roumains devant les boulettes de viande crue, pourtant si

présentes aux festins orientaux, ce qui prouve sans conteste l'impossibilité de réconcilier ces goûts.

Pour ce qui est de la viande cuite (préparée), les goûts convergent, ainsi toute une série de plats à base de viande (surtout hachée) ont été empruntés par la cuisine roumaine à l'Orient, soit cuits: kofte (boulettes) ou les très originales *pârjoale*¹ roumaines, soit bouillis: les *perișoare*², les *sarmale*³, des légumes farcies de viande hachée (des courgettes, des poivrons, des tomates etc.).

La viande pourrie – à savoir transformée sans avoir recours au feu – est un des aliments de base en Orient, tant dans le milieu arabe que dans ceux turc ou iranien. Nous nous rapportons ici à la viande – mouton ou veau – salée et séchée au soleil, cette préparation s'expliquant par le climat spécifique de l'Orient, à savoir la sécheresse et les hautes températures. En Roumanie, cette manière de conserver la viande n'est pas usuelle à cause du climat humide qui provoquerait, tôt ou tard, sa putréfaction. Seule exception, la pastrama (tc. *pastirma*, ar. *bastirmah*, viande crue, très salée et ensuite séchée ou fumée). Mais là aussi il y a une différence, car, si les Orientaux la consomment en tant que telle, les Roumains la cuisent, ce qui renforce l'idée que ces derniers ne consomment pas de viande non préparée.

Les produits à base de farine de blé – nommés génériquement pain – connaissent aussi des manières de préparations différentes chez les Orientaux et chez les Roumains. Chez les premiers, le pain passe directement du « cru » au « préparé », tandis que chez les seconds on enregistre la phase intermédiaire « modifié » (la pâte levée). Il existe aussi la forme « cru-cuit » concrétisée dans les galettes (les tourteaux), mais on n'y recourt qu'en cas exceptionnels. Les Orientaux qui visitent la Roumanie mangent seulement la croûte du pain laissant de côté la mie qui, selon eux, étant levée, provoquerait des maux d'estomac. Dans les pays orientaux, le pain levé, préparé seulement dans les boulangeries, s'appelle *farangi* (français, européen) et on ne le consomme que dans les villes.

Si le nombre des plats à base de viande venus de l'Orient est relativement réduit, en échange, les plats à base de légumes – avec ou sans viande – constituent une grande variété. Les tomates, l'oignon, les poivrons, les gombos, les coings, les prunes entrent dans la composition d'une grande variété de plats, tels la macédoine, *l'imam bayaIdi*⁴, la *moussaka*⁵, les soupes de légumes et de viande (*ciorba*⁶ en variante roumaine), le ragoût de haricots secs, le riz pilaf (avec ses nombreuses variantes roumaines) etc. D'ailleurs, ce ne sont pas seuls les mets respectifs qui sont entrés dans la cuisine roumaine mais aussi certains des légumes qui s'y trouvent (même certains d'entre eux viennent de plus loin, de l'Amérique, ils ont été introduits chez nous par l'Empire Ottoman: les tomates et les aubergines – en turc *patlican*, cf. l'arabe *badinjan* - les poivrons, les gombos (tc. *bamiya*) etc. Encore semble-t-il que ces légumes ont été importés en Roumanie avec leurs cultivateurs. On sait que les Bulgares de la Roumélie, région européenne de l'Empire Ottoman, établis au nord du Danube, se sont presque exclusivement occupés de la culture des légumes. Les paysans roumains en achetaient, en faisant du troc avec leur maïs, leur blé... Même de nos jours, de nombreux marchands de quatre saisons bucarestois sont d'origine bulgare.

Goût et combinaison

Si, pour les Orientaux, les aliments peuvent s'encadrer dans des catégories distinctes, sans degrés intermédiaires, il n'en est pas de même pour les goûts ; on y rencontre une certaine ambiguïté due à la combinaison de contraires: salé-doux, aigre-doux etc. Pour ce qui est de la combinaison aigre-doux, elle est la plus fréquente: les dattes au lait caillé (chez les Arabes elle fait partie de l'alimentation sacrée), melon d'eau au lait caillé, des légumes saumurés au raisin sec etc. Aussi, la combinaison salé-doux se concrétise-t-elle en une série de plats tels ceux où la viande (qui tient du salé) se combine au raisin de Corinthe et aux abricots séchés (le mouton farci au riz aux raisins secs et aux abricots –

un des plats de fête partout en Orient), le poulet aux bananes), *turşana* (une combinaison de viande de mouton aux dattes), *qaysi* (du poulet ou du mouton aux abricots séchés), ensuite les combinaisons entre la viande cuite (rôtie) et divers fruits extrêmement doux, même au miel, tel le *maş'uşa* (rôti à la confiture de dattes) etc. C'est aussi le cas des boulettes en choux dans la composition desquelles (fussent-elles à la viande ou au riz) les raisins secs sont toujours présents. Généralement, les condiments employés dans certains plats sont assez nombreux et diversifiés, tels les pétales de roses (séchés et broyés), le poivre, le piment rouge en poudre, la cannelle, le safrane, la menthe, le coriandre, la feuille de laurier etc.

En ce qui concerne la cuisine roumaine – surtout celle du Sud du pays – elle ne repose pas sur les goûts complémentaires mais se contente d'accentuer le goût initial de la composante de base. Par exemple, aux plats à base de viande on ajoutera du sel et du poivre ou du piment rouge en poudre, mais non pas des éléments doux comme le raisin sec, le miel etc. C'est pour cette raison que les plats empruntés à l'Orient, ayant à leur base de telles combinaisons, ont été modifiés par la cuisine roumaine: dans les *sarmale*, les boulettes de viande, dans les farces pour les courgettes, les poivrons etc., il n'entre aucun élément doux comme dans les plats orientaux d'origine, mais, on l'a déjà dit, le goût originaire sera souligné. Aussi, les condiments employés seront moins nombreux et jamais contradictoires.

Les potages suivent la même tendance, maintenant un écart sensible par rapport à leurs modèles d'origine qui combinent l'aigre et le doux (sucré). Pour souligner le goût originaire, la cuisine roumaine ajoute aux légumes bouillis (qui tiennent toujours de l'aigre) des éléments mettant en évidence ce goût (du borsch, des fruits verts tels les abricots, les mirabelles etc.). Les soupes douces n'apparaissent que plus tard dans la cuisine roumaine et sont le résultat d'une influence occidentale – leur nom étant la preuve.

Les niveaux où se manifeste l'influence orientale dans l'alimentation

Pour mieux rendre compte de l'influence orientale sur la cuisine roumaine nous avons procédé à une classification de l'alimentation:

- L'alimentation rituelle ;
- L'alimentation cérémonielle ;
- L'alimentation quotidienne.

L'alimentation rituelle. Par rite il faut entendre ici une solennité par laquelle on célèbre un acte religieux comme le baptême, les noces, l'enterrement. L'alimentation rituelle et la zone la plus réfractaire aux changements vu que par son entremise on vise la communication avec les forces surnaturelles (la divinité ou les ancêtres), tout en se constituant en un langage symbolique précis. Elle garde la matrice culturelle dans laquelle s'est constitué le peuple respectif, tout en étant une marque d'identité. Chez les Arabes, par exemple, cette alimentation se fonde sur la viande de mouton, le lait caillé et les dattes. Chez les Turcs, c'est la viande desséchée et le lait caillé. Chez les Roumains, peuple essentiellement agraire, elle est constituée par le pain et le vin et, parfois, le fromage et la viande. Ce type d'alimentation a été accentué, chez nous, par le christianisme où les mêmes éléments sont expliqués par l'apparition de celui-ci au sein de communautés agraires employant en grande mesure les mêmes produits.

Dans la conscience populaire, cette alimentation équivaut à l'alimentation par excellence. Dans les contes populaires, le voyageur affamé reçoit de la part de son hôte un morceau de pain et un pot de vin (dans les contes roumains), une poignée de dattes et une tasse de lait caillé (dans les contes arabes).

A ce niveau, les emprunts de l'Orient n'ont pas été possibles non seulement à cause du conservatisme, mais aussi à cause du fait que dans la zone du sacré on ne peut pas emprunter des éléments appartenant à une autre culture religieuse, ici l'islam.

L'alimentation cérémonielle. Par cérémonie on comprend ici toute forme de solennité propre à un événement, à un acte important de la vie sociale. Les domaines de ces deux types d'alimentation – rituelle et cérémonielle – coïncident parfois, les deux prenant de l'alimentation quotidienne le modèle fondamental de la nourriture.

A part les aliments indiqués pour l'alimentation rituelle, il en apparaît d'autres, tels ceux à base de viande, surtout le rôti, les salades, les *sarmale* à la polenta (*mamaliga*), les gâteaux etc.

Parmi les plats orientaux adoptés par la cuisine roumaine, seul un nombre réduit franchit le seuil de l'alimentation cérémonielle, telles les *sarmale*. D'ailleurs, dans les guides de bienséance parus chez nous, aux chapitres dédiés aux repas de fête, nous n'avons trouvé que les *sarmale* comme plat d'origine orientale. Toujours est-il que dans ces cas on n'offre pas la macédoine ou la blanquette, la *mousaka* ou le ragoût. Les plats orientaux, comme d'ailleurs tout ce qui vient de l'Orient (musique, vêtements etc.), sont perçus dans une gamme mineure. Cela est dû au fait que d'habitude les pays roumains n'ont regardé l'Orient (surtout celui islamique) comme un modèle culturel digne d'être suivi. Même si pendant certaines périodes (surtout celle phanariote) la littérature nous décrit en détail de nombreux plats orientaux (à côté d'autres éléments culturels ayant la même origine), on doit tenir compte du contexte dans lequel ils font leur apparition, à savoir aux festins des nobles (boyards) où ils étaient préparés par des cuisiniers turcs, grecs ou tsiganes. La nourriture n'y représentait pas les coutumes locales mais, dans la plupart des cas, une mode du temps.

Pour ce qui est des *sarmale*, nous croyons qu'elles doivent leur position privilégiée dans la cuisine roumaine au fait que les éléments dont elles sont préparées – les choux et la viande de porc – ne sont pas d'importation, comme c'est le cas des autres plats (comme on l'a vu *supra*, presque tous les légumes nous viennent d'Orient). Les choux sont cultivés sur nos terres depuis les temps les plus reculés, leur nom même qui date de la première phase de la formation du roumain (du lat. *verdura*) en étant la preuve. Aussi le porc (répudié d'ailleurs par l'Orient islamique) était-il très bien connu chez nous, vu son haut statut d'animal

sacré (il n'était sacrifié qu'à Noël). Il doit y avoir déjà eu des plats à base de choux et de viande de porc, mais l'influence orientale leur a donné la forme d'aujourd'hui. C'est ce qui s'est passé avec la *mamaliga*: elle n'est pas apparue en même temps que le maïs – appelé au début « blé turc », car venant toujours de l'Empire Ottoman – mais existait avant sous la forme d'une bouillie de millet, dont nous parlent les chroniqueurs. Ce millet était un aliment de base qui a été graduellement remplacé par le maïs.

L'alimentation quotidienne. On peut répartir les mets d'origine orientale connus par les Roumains en deux catégories:

- ceux complètement assimilés par la cuisine roumaine ;
- ceux partiellement assimilés.

a) Parmi les plats orientaux assimilés par la cuisine roumaine et ensuite modifiés pour correspondre au goût local nous rappelons: les potages de toutes sortes, les pilafs, les macédoines, les *plachie*⁷, les ragoûts, les plats à base de viande hachée: les boulettes, les farces pour les poivrons, les courgettes, les *sarmale*, les feuilletages etc.

Il faut en même temps préciser que les plats orientaux assimilés ont été modifiés par la réduction du nombre des condiments (nous connaissons une recette de pilaf de Bagdad où il y a environ dix types de condiments!), par la simplification de la préparation (nous nous rapportons ici aux boulettes qui partout en Orient sont extrêmement élaborées), par le changement des ingrédients de base (le remplacement de la viande de mouton par celle de porc, par exemple, ou du suif de mouton dans les gâteaux par la graisse de porc ou, plus récemment, par l'huile). Aussi, tenant compte que ces plats sont entrés dans la cuisine roumaine il y a au moins cent ans, faut-il dire que les différences entre le produit d'origine et celui emprunté se sont accentuées, vu leur évolution parallèle.

b) Par les plats partiellement assimilés nous comprenons ici ceux qui sont consommés au niveau populaire, sans être cuisinés à la maison mais uniquement dans les restaurants. Ils ont parcouru la moitié du chemin étant entrés dans l'alimentation locale mais non pas dans la cuisine proprement-dite. Parmi ceux-ci c'est le *şiş-kebab*, devenu

chez nous les *mici* ou les *mititei*. Ils ont été modifiés par rapport au *şiş-kebab* oriental car ils peuvent être faits avec de la viande de porc aussi et après on boit non pas du lait, mais de la bière (une symbiose entre Orient et Occident). Ils sont devenus presque inséparables: quelques *mici*, une chope de bière! Mais, étrangement, on ne les prépare pas à la maison. Cette affirmation se fonde non seulement sur l'expérience personnelle mais aussi sur des références célèbres, tels le livre de cuisine de Sanda Marin où les *mici* ne figurent pas. Ils sont une spécialité de bistrot!

Quelques conclusions

Les plats d'origine orientale ont pénétré seulement l'alimentation quotidienne et dans une moindre mesure celle cérémonielle, faisant défaut à celle rituelle.

Une fois assimilés par la cuisine roumaine, ils ont été modifiés par le remplacement des condiments contraires (doux-salé) avec des condiments d'accentuation (salé-salé), par une forte réduction des condiments (de douze-treize à deux-trois), les Roumains aimant le goût bien déterminé et non pas celui ambigu des Orientaux. D'ailleurs, certains des condiments orientaux n'ont jamais été acceptés par la cuisine roumaine, bien qu'ils soient faciles à procurer: les pétales de rose, la menthe, le basilic etc.

Les plats à base de viande de mouton ou de veau ont souffert des modifications importantes par la substitution de celle-ci avec la viande de porc.

En guise de conclusion finale, on peut dire que la plupart des plats roumains d'origine orientale ont cessé de s'identifier à leurs modèles d'origine, ne gardant que leurs noms - *ciorba*, *iahnie* (ragoût), *pilaf*, *musaca*, *sarmale*, *chiftele* (boulettes), *ciulama* (blanquette) etc., et il nous est très difficile, sinon impossible, d'en établir des liens de parenté vu les modifications subies pour pouvoir être assimilés par la matrice culturelle roumaine, d'une part, et d'une autre à cause de l'évolution parallèle de l'original et de l'emprunt, dans des espaces culturels différents.

Notes:

- ¹ Boulettes de viande hachée cuite.
- ² Boulettes de viande hachée bouillies dans une soupe aigre (borsch).
- ³ De la viande hachée roulée dans des feuilles de choux ou de vigne.
- ⁴ "L'imam s'est évanoui" (tr.), plat à base d'aubergines, de poivrons et de tomates, assez gras pour justifier son nom.
- ⁵ Plat à base de viande hachée, disposée en couches alternatives avec des pommes de terre ou de courgettes.
- ⁶ Eau aigrie avec du son fermenté et/ou du citron que l'on ajoute aux soupes (ciorba).
- ⁷ Plat à base de poisson et d'oignon ; pop. ragoûts.

Bibliographie

- ***, 1997, *O lume într-o carte de bucate – manuscris din epoca brâncovenească*, transcrierea textului, prefața și postfața de Ioana Constantinescu, studiu introductiv: Matei Cazacu, București: Editura Fundației Culturale Române.
- ANGHELESCU, Mircea, 1999, *Dime lo que comes y te diré quién eres. Alimentacion y literatura en los Balcanes*, în *Revista de Filologia Romanica* nr. 16, 167-174, Spania.
- BĂDICUȚ, Ilie; DRONDOE, Stelian, 1997, *Secretele bucătăriei orientale*, București: Editura Nemira.
- BUTURĂ, V., 1978, *Etnografia poporului român*, Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- CHARNAY, JEAN-PAUL, 1967, *Types de pensée et de comportement, in L'ambivalence dans la culture arabe*, Paris: Editions Anthropos.
- GRIGORE, George, 1991, *Din arta culinară a Orientului arab*, București: Editura Iacobi.
- GRIGORE, George, 1997, *Bucate arabe*, Prefață: Vasilica Ghiță-Ene, București: Editura Călin.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE, 1964, *Le cru et le cuit*, Paris.
- NICULIȚĂ VORONCA, Elena, 1903, *Datinele și credințele poporului român*, Cernăuți: Tipografia Isidor Wiegler.
- VĂDUVA, Ofelia, 1996, *Pași spre sacru - din etnologia alimentației românești*, București: Editura Enciclopedică.

ORIENTAUX OU BALKANIQUES ? DIFFICULTES ET ENJEUX DES DEFINITIONS IDENTITAIRES DANS L'ESPACE SUD-EST EUROPÉEN

Luminița Munteanu

L'Orient – alterité absolue

Se rapporter à l'Autre suppose, au-delà des tribulations postérieures, admettre son existence. Reconnaître l'altérité implique, d'autre part, admettre sa définition en termes de non-identité: cette allégation revêt, sans doute, l'aspect d'un truisme, mais constitue également un possible point de départ dans l'analyse des deux notions complémentaires, puisque ce qui est relativement identique est plus difficile à percevoir, alors que la présence du non-identique s'avère plus saillante, voire incitante. L'étranger est ressenti, le plus souvent, comme un "corps étranger" – sorte de présence d'outre monde, bizarre, dangereuse, directement ou vaguement menaçante, suivant le contexte où il se manifeste; il sied de l'accueillir, par la suite, prudemment ou même de le chasser, afin de protéger la pureté, mais également l'équilibre social de la communauté qu'il côtoie. Ceci paraît être, du moins, la vision des sociétés traditionnelles à l'égard de ce potentiel bouc émissaire qui est l'étranger; cette conception pourrait expliquer, tout court, le traitement différencié (au sens positif ou négatif) réservé à tout allogène, la curiosité, mais aussi la méfiance ou même l'irritation dont s'accompagne sa présence.

En outre, maintes langues européennes ont recours aux vocables apparentés afin de désigner l'"étranger" et, d'autre part, la bizarrerie,

l'excentricité: *étrange* et *étranger* en français, *strange* et *stranger* en anglais, *strano* et *straniero* en italien (l'étymone étant, dans toutes les situations mentionnées, le mot latin *extraneus*, "extérieur") etc. Il en va de même dans d'autres langues, plus ou moins rapprochées. Par exemple, le mot arabe *Ġarib* revêt le sens d'"étranger" et, partant, de "pauvre, misérable, orphelin", mais aussi le sens d'"étrange, bizarre, curieux". Qui plus est, le vocable *Ġarbi*, issu de la même racine, emprunt le sens d'"occidental", ce qui revient implicitement à dire que, malgré les critiques véhémentes formulées à l'égard de l'orientalisme, de son extériorité intrinsèque, l'Occident est lui-même perçu, par la plupart des sociétés placées dans le vaste Orient géographique, héritant de traditions et valeurs culturelles spécifiques, comme étranger et, sans nul doute, bizarre – autrement dit, difficile à comprendre, à définir, à classer. Le mot persan *yaban* peut être employé par référence à un "endroit désert, inhabité", sert, au surplus, de désigner certaines plantes ou animaux sauvages (par opposition à ceux domestiques), mais renferme également l'acception de "personne extérieure à un endroit", "étranger". Il est à déduire, des évolutions sémantiques pareilles qui dépassent, assurément, le niveau des simples coïncidences, que l'étrangeté, la bizarrerie sont en quelque sorte jugées comme inhérentes à l'étranger – véhicule classique du mystère insondable, de l'ex-centrique et de l'extra-vagant.

L'Orient est, presque toujours, associé à un topos ambigu et éclectique, poussant à la rêverie, à la fantaisie. Regardé comme source inépuisable de luxe, de sensualité et d'exotisme, il représente l'altérité ultime, forçant ses propres limites, empreinte de contradictions et contrariétés: c'est l'altérité fascinante, enviée, redoutée, impossible à assumer, circonscrite plutôt au domaine de l'imaginaire qu'à la réalité. Pour le commun des gens, l'Orient représente une altérité tout à fait spéciale – sorte d'identité "à rebours", concentrant tout ce qui se refuse à l'identité énoncée, assumée, tout ce qui fait les délices des moments d'évasion du quotidien; il est, par-dessus tout, l'altérité mythifiée.

L'image forgée sur l'espace oriental renvoie, par ailleurs, à l'identité intérieure de celui qui l'évoque ou invoque – une convocation de tous les phantasmes¹ qui hantent l'auteur du discours, qu'il soit littéraire ou non; Freud opposait, d'ailleurs, au monde intérieur, tendant à la satisfaction par illusion, un monde extérieur, imposant progressivement au sujet, par l'intermédiaire du système perceptif, le principe de la réalité.

Contesté de manière plus ou moins véhémement, l'"orientalisme" – qui disposait de données antérieures, mais qui connut un développement explosif au XIX^e siècle, étant consacré, *grosso modo*, à l'étude, plus ou moins avisée, des civilisations orientales – fut souvent caractérisée d'invention purement européenne, informée, surtout dans sa phase inchoative, par les intérêts régionaux des grands pouvoirs coloniaux:

L'Orient fut presque une invention européenne, et fut dès l'Antiquité un endroit de l'aventure, des êtres exotiques, des souvenirs et des paysages obsessionnels, des expériences mémorables. [...]. L'Orient n'est pas seulement adjacent à l'Europe; il est, tout aussi, l'endroit des colonies européennes les plus grandes et les plus riches, la source de ses civilisations et ses langues, son adversaire culturel, de même que l'une de ses images les plus profondes et les plus récurrentes sur l'Autre. De plus, l'Orient a été utile dans la définition de l'Europe (ou de l'Occident) comme son image, son idée, sa personnalité, son expérience de contraste.²

Tout fascinant qu'il puisse être, l'Orient représente, pour la plupart des Européens, à part un *topos* portant le cachet de l'imaginaire, la marginalité, la périphérie, les confins du monde – autrement dit, un espace non-familier, qu'il se doit d'explorer, de décrire, mais dont les valeurs sont impossibles à partager. Altérité problématique, menaçante, abjurée, il incarne, pour tout récepteur ou interprète nourri des valeurs occidentales modernes, l'autre pôle – invisible, obscur, inattendu, inapprivoisable même – de l'humanité, orienté vers la vie nocturne, fantasmatique et dominé par les valeurs de l'inconscient refoulé.

L'orientalisme et, disons, toute approche ayant trait, de quelque manière que ce soit, à cet espace incongru, difficilement quantifiable, sont censés évoluer, par la suite, aveuglement entre deux réalités raidies, figées dans leurs formes ancestrales, demeurant face à face, telles deux murailles parallèles et épaisses, se cachant réciproquement l'existence profonde – l'Orient et sa contre-partie obligée, l'Occident:

L'orientalisme est un style de pensée basé sur une distinction ontologique et épistémologique entre l'«Orient» et (le plus souvent) l'«Occident».³

La typologie de l'oriental obéit, elle-aussi, à la même vision abstraite, dépourvue de coordonnées spatio-temporelles précises, empreinte de stéréotypes et clichés pernicioeux, qui se transmettent ou sont empruntés sans réserve aucune d'un observateur à l'autre; cet usage est d'autant plus évident dans les relations de voyage classiques, supposant, presque toujours, une documentation livresque préalable. Les stéréotypes et les clichés traditionnels – fort importants, d'ailleurs, pour l'identification plus précise de ce qui passe pour altérité dans un contexte quelconque – surprennent, d'une façon souvent clairement tendancieuse, surtout les traits soi-disant négatifs des peuples orientaux, présentés comme ignorants et/ou barbares et assimilés, de la sorte, à la catégorie fort hétérogène des marginaux de toute espèce:

À côté d'autres peuples désignés, diversement, comme rétrogrades, dégénérés, barbares et retardés, les orientaux étaient vus dans un cadre forgé de déterminisme biologique et de conseils moraux et politiques. L'oriental était, par la suite, associé à une série d'éléments de la société occidentale (délinquants, insensés, femmes, miséreux) ayant en commun une identité qui pourrait être le mieux décrite comme aliénée de la manière la plus lamentable.⁴

Comment expliquer cette vision simplifiante, ignorant à bon escient la complexité génétique des cultures?⁵ Outre sa véhémence, dont la cible reste parfois discutable, Edward W. Said a, probablement, raison

d'en accuser la vision occidentale – ou, plus exactement, eurocentrique –, qui s'avère, du moins durant une certaine période, fallacieuse, hasardeuse et, par-dessus tout, déformante. Opaques à la variété, auto-suffisantes, les cultures occidentales maîtresses ont engendré un système propre de valeurs et, par conséquent, un modèle culturel passant pour universellement valable, forgé sur la domination de la raison et des valeurs chrétiennes, qui tourna en étalon absolu dans leurs rapports avec d'autres civilisations.

Il n'est pas dépourvu de sens d'observer, d'ailleurs, que même les sociétés modernes les plus laïcisées sont inconsciemment marquées ou même dominées par la vision chrétienne du monde et par l'idée de sa supériorité principale. Toute analyse fantasmatique serait en mesure de déceler, par le biais des termes et des images véhiculés – contournant tout autant de messages subliminaux – la tension entre les niveaux conscient et subconscient des discours politiques, littéraires, humanitaires etc., à partir de la théorie psychanalytique suivant laquelle le subconscient, par les fantasmes qu'il fomenté, se situe en rapport d'opposition permanente avec la volonté explicite, consciente du discours.

Le fantasme de la supériorité chrétienne – qui connaît, sans doute, maints équivalents en terre d'Islam, comme ailleurs – se retrouve, intact, dans toutes les aires de civilisation scellées de cette religion, abstraction faite de la zone géographique, du type de culture qu'il habite, de son degré d'évolution. Par exemple, dans une relation de voyage en Dobroudja (sud-est de la Roumanie) parue en 1880, l'écrivain et folkloriste roumain Teodor T. Burada (1839-1923) se posait, de manière tout à fait naturelle paraît-il, le problème de l'assimilation et, surtout, de la conversion au christianisme (il va de soi qu'il s'agit du christianisme oriental) des Turcs et des Tatares autochtones:

Les Tatares et les Turcs, qui sont l'élément dominant, pourraient-ils jamais se roumainiser, ou du moins s'attacher au pays auquel ils ont été annexés, de sorte que la Roumanie devienne pour eux un pays chéri? Ce peuple tellement

différent de nous, du point de vue national, sans aucune affinité avec notre nationalité, ayant d'autres coutumes, d'autres défauts, d'autres superstitions et d'autres croyances religieuses, pourrait-il jamais s'unir avec nous? Par sa religion même, il est censé ne pas changer son identité; quand arriverons-nous à en faire de véritables soldats roumains pour qu'ils défendent leur pays, alors qu'ils considèrent une impiété de verser leur sang au bénéfice des giaours? Nombre de familles de Turcs et de Tatares émigrent sans cesse, bien qu'en prenant possession de la Dobroudja, nous leur ayons ouvert nos bras et leur ayons assuré toute sorte de facilités; ils préfèrent plutôt l'indigence dans les terres des croyants sur lesquels règnent le sultan et la religion de Mahomet que l'abondance sous la domination chrétienne. Ce que nous croyons qu'il reste à faire afin de peupler, enrichir et roumaniser cette province, c'est de déterminer les Roumains de Bulgarie et de Serbie d'émigrer en Dobroudja.⁶

Dans le fragment suscité, les Turcs sont presque naturellement assimilés aux Tatares et vice-versa, phénomène faisant fortune de nos jours encore en Roumanie, malgré les efforts sensibles des deux communautés de mettre en relief les différences d'ordre linguistique et culturel qui les séparent. Cette situation découle, à coup sûr, de leur identité religieuse commune, islamique, outre toute similitude physiologique ou comportementale. Le type d'approche mentionné n'était, d'ailleurs, point singulier à l'époque; il trouvait plein d'antécédents aux époques antérieures, étant entretenue, dans certains milieux du moins, par les ressentiments historiques envers les Turcs ottomans ou, à plus long terme, envers les envahisseurs Tatares. Par exemple, le prince phanariot⁷ Nicolae Su u (1798-1871) – influencé, probablement, par certains accidents biographiques personnels –, portait, lui aussi, dans ses *Mémoires*, le jugement suivant à l'égard des Turcs de la Turquie proprement-dite:

Essayer de civiliser la Turquie ne signifie que vouloir annuler le principe de sa vitalité, saper complètement les fondements sur lesquels s'est édifié son empire, étouffer ses croyances, ses mœurs, ses instincts, sa religion, douter d'un bout à l'autre du système social qui signifie l'essence de l'islamisme; en un mot, [il s'agit de] convertir les Turcs à la religion chrétienne et ensuite commencer leur éducation⁸.

L'Orient fut souvent assimilé ou même confondu avec le Levant, surtout au XIX^e siècle, lorsque bon nombre de voyageurs et hommes d'affaires occidentaux prirent l'habitude de visiter régulièrement Constantinople, afin de goûter à ses délices. Ce phénomène acquit les proportions d'une véritable mode, entraînant des personnes de toutes les couches sociales, animées par les intérêts les plus divers, mais reliées par la passion commune pour l'exotisme et l'aventure. Constantinople – sorte d'épitomé de la Turquie – devint donc le succédané parfait de l'Orient, étant entre autres plus accessible aux “souponnants” de ce dernier⁹.

Les Balkans – terres des identités problématiques

On est mené à se demander, à ce point, si l'association de la Turquie à l'espace oriental s'avère pleinement fondée.¹⁰ Lequel serait le critère d'une pareille catégorisation, outre la raison géographique qui paraît, il faut le reconnaître franchement, trop mécaniciste pour être réellement prise au sérieux? Quant aux critères culturels, ils sont particulièrement difficiles à juger dans une région aussi complexe que l'Asie Mineure – ce véritable creuset de civilisations florissantes, mais aussi des brassages les plus divers.

Certains cercles d'influence assimilent la Turquie à l'espace balkanique, en raison du fait que la majeure partie des peuples balkaniques fut influencée et même modelée par les Turcs ottomans, qui les subjuguèrent durant plusieurs siècles. Toutefois, s'il s'agissait d'appliquer, une fois de plus, les critères strictement géographiques, on

serait amené à reconnaître ouvertement que la Turquie n'a rien à voir avec les Balkans. Ces oscillations sont pour autant assez révélatrices du statut ambigu assigné à la Turquie dès les temps les plus reculés: suivant une opinion largement partagée, ce pays n'était pas situé justement au bout du monde mais, en quelque sorte, il ne s'en trouvait pas trop loin. Ce sentiment diffus s'accordait vaguement avec l'emplacement du pays dans l'espace balkanique – autre bout du monde, vague et indéterminé. L'important n'était pas la proximité spatiale, qui aurait pu alimenter, à la rigueur, la confusion, mais surtout une espèce d'identification substantielle issue, peut-être, de la méconnaissance, une perception similaire, indifférenciée des civilisations régionales.

La Roumanie était, à son tour, conçue, par ses citoyens mêmes, tantôt comme un pays balkanique, tantôt comme un pays oriental. Par exemple, Radu Rosetti (1853-1926), écrivain et historien roumain descendant d'une illustre famille de boyards, ayant donné à son pays – la province de Moldavie – deux princes régnants et de nombreux dignitaires, n'hésite pas d'associer, lui-aussi, la Roumanie au contexte culturel oriental:

La renommée que l'État roumain avait acquise en tant qu'élément d'ordre, de civilisation et de progrès *en Orient* [n. s., L. M.], tant par la sagesse de son roi¹¹ que par la maturité politique dont la nation avait fait tant de preuves, ne pourra, dans des conditions pareilles, qu'être tellement gâchée que la Roumanie arrivera à être considérée inférieure à la Serbie, à la Bulgarie ou à la Grèce.¹²

En outre, la Roumanie passait traditionnellement plutôt pour un pays balkanique, bien que cette prétention fût elle-même rejetée par la bourgeoisie modernisante, dont les aspirations étaient sans conteste nettement occidentales. Le 8 août 1909, l'homme politique libéral I. I. C. Brătianu faisait au correspondant bucarestois de la gazette allemande *Neue Freie Presse* la déclaration suivante:

La Roumanie a un intérêt de premier ordre pour ce qui se passe en Orient, *mais elle n'est pas un État balkanique ni du point de vue géographique, ni du point de vue moral* [n. s., L. M.]. Nous ne sommes pas, du point de vue géographique, un État balkanique, parce que notre pays est situé au nord du Danube. Nous ne sommes pas moralement un État balkanique, parce que nous ne prenons part aucunement aux effervescences et aux désordres qui troublent presque en permanence les peuples de la Péninsule Balkanique. Le point de vue de la Roumanie est celui des grands pouvoirs: l'équilibre des forces. Nous tenons à la paix et au *statu quo*.¹³

Le statut de la presqu'île balkanique a toujours suscité des controverses, plus ou moins tendues. En fait, pour garder l'objectivité, il faut quand même remarquer que les discours les plus alarmés, les plus inquiets au sujet des Balkans restent, à coup sûr, de provenance occidentale: il s'agit, le plus souvent, non pas d'un souci paternel, mais d'un plaidoyer idéologiquement orienté, irrité par l'évolution capricieuse d'une zone "intéressante", tant sous rapport économique que politique. Il n'est pas sans signification d'observer que la fréquence et l'acharnement des visions catastrophiques sur les Balkans et les dangers mortels qu'il renferment se sont sensiblement amplifiés après la chute de l'Empire ottoman. Ces discours entrelacés, empreints d'un indéniable sentiment de supériorité, mais presque jamais d'une solidarité sincère, contribuèrent, eux-aussi, à l'émergence d'un véritable complexe de marginalité¹⁴, voir d'infériorité, à partir duquel tout devient possible car, suivant le stéréotype, la périphérie est toujours prête à n'importe quoi, il serait risqué de lui faire confiance.

[...] *le balkanisme* est rendu responsable de l'absence des réactions critiques, de l'adaptation levantine au milieu, ayant pour but unique la survivance minimum. [...] Aux portes de l'Orient on ne vit pas, on survit. L'explication du désastre roumain pourrait commencer par une histoire de la

capitulation, de l'éternel compromis. Les Balkaniques sont vivaces, d'une gaieté souvent onctueuse, pas toujours justifiée. Leur frivolité glisse, plus d'une fois, vers le grotesque.¹⁵

Il est à remarquer l'association presque réflexe de la Péninsule Balkanique à l'Orient. Maria Todorova a raison de constater le transfert analogique opéré, à un moment donné, de l'orientalisme au balkanisme, de la "question orientale" à la "question balkanique":

Le balcanisme est devenu, dans la suite des temps, un substitut commode des défoulements émotionnels offerts par l'orientalisme, épargnant à l'Occident les accusations de racisme, colonialisme, eurocentrisme et intolérance chrétienne envers l'Islam. En fin de comptes, les Balkans se trouvent en Europe: leurs habitants sont blancs, ils sont, pour la plupart, chrétiens et, conséquemment, l'extériorisation des frustrations sur eux ne risque pas les allégations habituelles de préjugés raciaux ou religieux. [...] Les Balkans restent les esclaves de l'Europe, l'anticivilisation, l'*alter ego*, la partie d'obscurité subsistant là-dedans.¹⁶

Simple question de mode? À notre avis, ce serait une manière plutôt naïve de se poser la question. Car il est évident que le problème de l'héritage ottoman n'est pas encore complètement et convenablement tranché pour toutes les parties intéressées, malgré les conflits plus ou moins ouverts qui opposèrent les grands pouvoirs européens à la suite de son écroulement.

L'histoire de la Péninsule Balkanique, on le sait bien, est longue et particulièrement compliquée. La dénomination même de la région reste fondamentalement ambiguë; elle tire son origine du vocable turc *balkan*, "montagne boisée", "montagne dont les versants sont recouverts de forêts épaisses", par lequel certains autochtones avaient l'habitude de désigner les montagnes connues en Antiquité sous le nom de Hæmus. Mais, du point de vue strictement géographique, les Balkans, y incluses leurs ramifications, ne recouvrent qu'une partie pratiquement insignifiante de la

presqu'île; autrement dit, le massif montagneux éponyme est loin de caractériser, d'une manière plus générale, son relief. De même, par rapport à d'autres chaînes ou massifs montagneux situés aux alentours, il est loin de se remarquer par son altitude excessive. Le maintien de cette vision déformée est partiellement redevable aux cartes et aux descriptions géographiques de l'Antiquité, qui faisaient, de façon quasi invariable, référence à un massif montagneux gigantesque qui aurait traversé la presqu'île depuis l'est jusqu'à l'ouest, autrement dit, depuis la Mer Noire jusqu'aux Alpes. Celui-ci était tenu séparer brutalement les régions méridionales (la Grèce, la Macédoine, la Thrace) de celles septentrionales (caractérisées, entre autres, par des températures extrêmement basses et des neiges abondantes durant l'hiver), censées être habitées par des "barbares"; l'association des conditions climatiques défavorables à l'obscurité et à la barbarie restera, en outre, un type de connexion mentale et, de même, une image récurrente durant le Moyen Âge.

L'erreur d'appréciation, l'approximation géographique, pas entièrement innocentes, allaient être révélées au monde occidental vers la moitié du XIX^e siècle (1830), à l'occasion du célèbre voyage accompli dans la région par le géologue et géographe français Ami Boué¹⁷, qui constata, avec une certaine consternation sans doute, que le massif central en dispute était, à vrai dire, inexistant et que, bien au contraire, les contrées nordiques étaient séparées des territoires méridionaux par de nombreuses vallées fertiles, telle la grande dépression Morava-Vardar. Malgré cette découverte, reflétant les données de la géographie objective, les repères de l'ancienne géographie subjective et, implicitement, la dénomination de la presqu'île furent conservés sous la forme de naguère, d'autant plus qu'au début du XIX^e siècle, les divisions géographiques l'emportaient sur les divisions politiques ou historiques dans l'étude des civilisations.

Au fil du temps et surtout à l'époque contemporaine, cette dénomination géographique apparemment inoffensive est arrivée à acquérir des connotations péjoratives assez évidentes, conduisant à l'apparition des vocables nouveaux, du type "balkanisation" – au sens de

“division, morcellement politique d’un pays, d’un empire, aux dépens d’un ensemble territorial unique et unitaire”, “émiettement, éclatement”, “atomisation”, “prolifération incontrôlable du chaos, de la violence, de l’intolérance ethnique et religieuse”.

Il n’en est pas moins vrai que la Péninsule Balkanique se remarque par son aspect multiforme, par la diversité frappante de son tableau ethnique, par l’aspect de mosaïque, qui passe pour potentiellement dangereux: des groupes de population albanaises, aroumaines et slaves, qui se rencontrent jusqu’à l’intérieur de la Grèce; une diaspora grecque traversant la Grèce, la Macédoine et l’Épire, pour longer les côtes jusqu’au sud de l’Albanie; des communautés bulgares dans les plaines de la Valachie; des communautés roumaines se retrouvant jusqu’aux vallées des Balkans et au centre de la Serbie ancienne etc.¹⁸

La variété ethnique en question découle, sans nul doute, de l’emplacement géographique de la presqu’île balkanique, se trouvant au croisement de plusieurs routes commerciales importantes et étant d’accès assez facile, tant du côté de la mer que de la terre. Les évolutions historiques ont conduit, à leur tour, à une augmentation remarquable des relations d’échange, aux déplacements massifs et fréquents de populations qui entraînent des reconfigurations périodiques de la physionomie régionale. Dans certaines zones, telle la Bosnie, les persécutions religieuses auxquelles s’adonnaient, selon les circonstances, aussi bien les chrétiens rigoristes que les musulmans, mariées aux intérêts économiques de l’élite sociale ont provoqué des convertissements significatifs des Slaves autochtones à l’Islam.

L’aspect ethnique de la Péninsule Balkanique a subi des mutations essentielles durant la domination ottomane – qui recouvre presque cinq siècles –, vu sa colonisation extensive avec des éléments turcs provenus de l’Asie Mineure ou de l’Asie Centrale (bergers et groupements antinomistes ou hétérodoxes établis dans les vallées orientales des Balkans, dans la zone montagneuse des Rhodopes, en Macédoine), mais également avec des populations d’origine syriaque et arménienne.¹⁹

Ces communautés, dont les racines et les coutumes étaient extrêmement variées, vécurent ensemble durant plusieurs siècles, sous domination romane, byzantine et turque, participèrent des mêmes systèmes politiques, furent soumises aux mêmes conditions et conditionnements extérieurs (politiques, administratifs, économiques et religieux), qui agirent sur eux comme un facteur unificateur indéniable. Après la chute de l'Empire ottoman, les ambitions territoriales des grands pouvoirs occidentaux ne firent que bouleverser, une fois de plus, l'équilibre toujours fragile de la région et alimenter, somme toute, son image de "baril de poudre" de l'Europe. Ceci deviendra, dorénavant, son image-emblème, tellement difficile à combattre en raison de son effet rhétorique:

Ils [les Balkans – n. n., L. M.] représentent le tableau le plus tensionné que l'on puisse imaginer. Les Roumains, les Grecs, les Turcs ont *toto genere* des substances différentes et, à leur tour, les Bulgares et les Serbes sont tout aussi différents par rapport à eux. Et pourtant, les Balkans sont une unité et ils l'ont été depuis toujours. Depuis toujours, une partie des peuples tâcha de conquérir les autres. Elles furent dominés, corrélativement, depuis les centres les plus différents. Aucun équilibre des parties devenues autonomes ne se montra durable jusqu'ici, pour ne pas dire définitif.²⁰

Ce qui reste, pourtant, étonnant dans toutes les affirmations pareilles, c'est leur côté paradoxal, voire aporétique. Car parler de la diversité structurale du paysage ethnique des Balkans signifie, de manière implicite, reconnaître son hétérogénéité, laquelle pourrait expliquer (ce qui ne revient pas à dire justifier) les conflits de nature culturelle et civilisationnelle aboutissant aux turbulences périodiques. La conclusion la plus aisée en serait que ce n'est pas la réalité, mais la représentation qui est présentée comme unitaire, ou autrement dit, que la réalité est simplement confondue avec le résultat du processus de représentation, c'est à dire avec l'image. La fausseté de la formule, le

détournement évident du trajet logique découlent d'une erreur de raisonnement, induite par les virus qui parasitent *a priori* le genre d'opération mentionné. Ce sont notamment ces "virus" (identifiables au niveau des stéréotypes, des clichés, des idées toutes faites etc.) qui introduisent une lentille déformante, sinon hallucinante, entre l'observateur et la réalité à laquelle se rapporte celui-ci.

Les spécialistes, mais également les personnes qui étudient la zone par simple curiosité culturelle sont enclins à apprécier que le potentiel conflictuel des Balkans, tellement invoqué par les politologues, aujourd'hui comme hier, est une conséquence directe du système de gouvernement ottoman, qui a dominé et modélé la région durant plusieurs siècles:

Les Balkans ne seraient pas un endroit tellement propice à une concentration et une intensification des conflits [...] s'ils n'étaient pas dominés par une hostilité aussi élémentaire entre leurs peuples, de sorte qu'ils semblent toujours prêts à fondre l'un sur l'autre [...]. Les causes immédiates en sont évidentes. La manière spéciale de gouvernement des Turcs a permis à chaque spiritualité d'exister en tant que *status quo*. Il n'a pas opprimé les nations comme telles, ni ne s'est forgé comme but la constitution d'une nation propre²¹. Ainsi, les différents peuples des *reaya*²² ont continué à vivre, pendant des siècles, non-mélangés et manquant d'unité, dans un particularisme originaire, qui ne se rencontre plus aujourd'hui que parmi les tribus sauvages. C'est pourquoi l'esprit nationaliste, lorsqu'il s'est éveillé, a trouvé une manière de matérialisation douée d'un potentiel électrique comme nulle part ailleurs. Deuxièmement, certains peuples balkaniques sont aujourd'hui encore d'une sauvagerie non seulement accentuée, mais essentielle.²³

Les propos de Hermann Keyserling, suggérant une sorte de défaut "génétique", inné – "essentiel", affirme-t-il – des peuples balkaniques,

sont significatifs de la mentalité commune qui les inspira et, par ailleurs, peu convaincants, d'autant plus qu'au-delà des artifices rhétoriques, ils s'avèrent déficients sous rapport strictement scientifique; simples allégations dépourvues d'arguments rationnels, rigoureux, ils restent profondément tributaires à l'ambiance et aux préjugés de l'époque. Tant s'en faut, ce que le philosophe reproche au système politique ottoman – le relativisme culturel trop marqué, élevé au statut de principe d'agir politique – est considéré, par d'autres commentateurs, comme une qualité essentielle de la stratégie ottomane, ayant permis aux peuples subjugués de garder leur identité à travers plusieurs siècles de domination.

Maria Todorova apprécie, à son tour, que le mosaïque balkanique est un héritage ottoman typique, mais n'hésite pas de condamner fermement la vision immobiliste caractérisant aussi bien les spécialistes que les "contactants" moins avisés de la zone:

[...] les héritages ne sont ni éternels, ni primordiaux. Toute réification de leurs caractéristiques suivant le contour erroné d'une civilisation immobile et irréformable peut être, bien sûr, objet de propagande idéologique ou un exercice superficiel de science politique, mais jamais une hypothèse de travail légitime pour les historiens.²⁴

Est-ce qu'il y a lieu de parler, finalement, d'un style, d'une typologie culturelle balkaniques? Les controverses à ce sujet n'ont jamais cessé, malgré le caractère suranné, inopérant attribué de nos jours à l'ethnopsychologie ou aux disciplines apparentées à elle. La savoureuse description que donne du paysage régional l'écrivain roumain Mircea Ciobanu est, peut-être, la plus expressive à cet effet, d'autant plus qu'elle ne tâche point d'imposer des solutions illusoires ou, bien plus, des réponses, se contentant de simplement passer en revue ses repères dominants:

Le style balkanique évoque l'étendue stérile. Ici, on ne sème pas et le pain est apporté, payé en chars à bêche. Les agglomérations humaines, hautes et très variées au centre,

diminuent petit à petit vers les périphéries, jusqu'à la chaumière souterraine, à deux sorties. Le *maidan*²⁵ est forum. Le bourreau est une apparition qui n'étonne plus et sa charge, trouvant plein de prétendants, est disputée sans vergogne. Si la ville débouche sur une mer ou un fleuve, le commerce s'y déroule clandestinement. Les femmes boivent de l'alcool, fument, éveillent des passions, se fanent vite, hallucinent charnellement – la priorité des nouveau venus envenime les sédentaires, qui portent instinctivement leurs mains à l'arme prédilecte, le couteau. La séduction en fleur accroît d'un jour à l'autre le nombre d'entremetteuses. La population est restreinte, mais agitée; c'est seulement au bout de quelque temps que l'étranger se rend compte qu'il s'est trompé, que c'est uniquement le bruit insupportable qui a ébloui ses sens et l'a poussé à se croire descendu au beau milieu d'une foule de gens. En haut, minoritaire, il peut étudier la pathologie du désir d'émancipation, alors qu'en bas – la nécessité d'une émancipation élémentaire...²⁶

La description de Mircea Ciobanu, non pas dépourvue d'humour et d'une certaine nostalgie du pittoresque, s'ingénie à surprendre quelques particularités généralement valables des populations balkaniques: le laxisme essentiel, l'attachement excessif, souvent non-critique aux valeurs traditionnelles – exercice désespéré de mémoire culturelle et dernier refuge face aux accidents de l'histoire immédiate –, mais aussi l'influence du système seigneurial ottoman.

On serait enclin à estimer que, malgré les observations critiques dirigées contre le culturalisme américain, la théorie de l'arc culturel de Ruth Benedict pourrait expliquer, en quelque sorte, le sentiment d'étrangeté, de bizarrerie absolues éveillées par cet univers. Suivant ladite théorie, chaque culture organique s'enracine en un certain choix, valorisant un ségment déterminé du large arc de cercle constitué par les possibilités globales de l'humanité. Chaque culture encourage un certain

nombre et type de comportements, au détriment des autres possibles. Ainsi, par un processus de sélection culturelle, les membres d'une société déterminée (manifestant, de manière naturelle, toutes les tendances) partagent un nombre limité de préoccupations, d'inclinations ou d'aversion, ce qui conduit à une configuration culturelle particulière de la société et, implicitement, à une certaine logique intérieure, à partir de laquelle se produira toute inclusion ou exclusion ultérieure; cette logique de principe est défendue et promue, souvent de manière inconsciente, par toutes les institutions sociales. On est amené à déduire, ainsi, que les sociétés dont les options sont similaires ou convergentes ont un degré d'affinité réciproque plus élevé et communiquent mieux, alors que celles dont les tendances sont nettement divergentes se heurtent aux grandes difficultés d'accommodement réciproque et de communication.

Pour comprendre, donc, à fond une certaine civilisation, il faudrait essayer de se rapporter comparativement à une société en miroir, orientée, depuis ses origines, vers un type similaire d'options. L'analyse diachronique d'une telle société serait à même de mettre en évidence le segment d'arc culturel lui étant propre et, éventuellement, les critères profonds de son choix. Mais, d'autre part, en invoquant, dans notre cas précis, comme possible cause première de toute une série d'options ultérieures, la position géographique ingrate d'une zone se trouvant à la merci des aventuriers de l'histoire ne revient-on pas, en quelque sorte, au domaine difficilement contrôlable des conjectures?

La Roumanie – pays déchiré?

Faute de solutions à long terme soutenues par la réalité des faits, les pays balkaniques sont arrivés à développer un genre particulier de schizophrénie, également sociale et culturelle; des fractures sociales difficiles à surmonter, surtout aux époques de grande effervescence réformatrice²⁷, divisent, une fois de plus, ces sociétés, solidement

encrées dans l'histoire. Suivant Samuel Huntington, ce symptôme constitue le trait le plus visible de ce qu'il appelle "pays déchirés":

[...] un pays déchiré possède une culture unique dominante, qui le place dans une civilisation, mais ses *leader-s* désirent le transférer dans une autre civilisation. [...] La Turquie de Mustafa Kemal représente le cas classique de pays déchiré car, à partir des années '20, elle a essayé de se moderniser, de s'occidentaliser et de devenir une partie de l'Occident.²⁸

Les pays déchirés peuvent être identifiés à l'aide de deux phénomènes. Leurs *leader-s* se réfèrent à eux comme à un «pont» entre deux cultures, alors que les observateurs les décrivent comme un Janus²⁹.

Le pont renvoie à un statut incertain, ambigu – sorte de "voie suspendue", non seulement au sens propre, mais également au sens figuré; il symbolise l'espace liminal, intermédiaire, le seuil dissimulant l'abîme. Les Balkans ont été perçus et définis à plusieurs reprises de cette même manière: Hermann Keyserling invoque, par exemple, dans le contexte de ses considérations à l'emporte-pièce sur les Balkans, l'importance acquise par la région dans le monde antique, en guise d'"intermédiaire vif entre les cultures d'Orient et celles d'Occident dans le monde méditerranéen."³⁰ La qualité d'interstice assignée aux Balkans à une époque ou l'autre se retrouve aussi dans les études de Maria Todorova:

[...] À la différence de l'orientalisme, qui est un discours sur une opposition imputée, le balkanisme est un discours sur une ambiguïté imputée. L'Occident et l'Orient sont présentés comme entités incompatibles, comme mondes contraires, mais absolument contraires. En échange, les Balkans ont toujours évoqué l'image d'un pont ou d'un carrefour: entre l'Est et l'Ouest, mais aussi entre étapes de développement, ce qui implique des étiquettes telles que "à demi-développé", "à demi-civilisé", "à demi-colonial", "à demi-oriental" etc., Cet

«être entre» des Balkans, leur caractère de transition auraient pu en faire un Autre incomplet; au lieu de cela, ils ont été interprétés comme un soi incomplet. Les raisons en sont deux: la religion et la race.³¹

De même que d'autres pays situés dans le même espace – cauchemardesque, pour les uns, d'un charme inouï pour les autres –, la Roumanie a été, à son tour, définie, dans maintes situations, comme un pont de liaison entre l'Orient et l'Occident; ceci trahissait, on se voit conduit à le répéter, une incertitude évidente au sujet de son statut réel dans la région. En invoquant l'identité latine du peuple roumain, en tant que chaînon de liaison avec l'Occident³², et en abjurant, de manière plus ou moins explicite, l'héritage oriental (*i. e.*, ottoman), l'élite culturelle, mais également politique (les deux entités se superposaient ou étaient sécantes, le plus souvent) allait faire, au XIX^e siècle, un choix légitime, vu le contexte historique:

L'Indépendance Roumaine, dans un article intitulé, purement et simplement, «La Roumanie et l'Europe», écrivait: «[...] de tous les côtés, l'attention se dirige vers la sentinelle latine placée au seuil de l'Orient. La Roumanie est désignée, de manière tout à fait naturelle, pour un rôle d'avant-garde.»³³

Néanmoins, le point de vue de l'élite ne coïncidait que rarement au point de vue commun ou, disons, au point de vue du commun des hommes, qui s'identifiaient plutôt aux valeurs des cultures populaires du Proche-Orient et de la Péninsule Balkanique qu'à une latinité trop peu palpable, perçue comme lointaine et abstraite.

L'élite bourgeoise, libérale, désireuse de rattraper au plus vite possible les valeurs consacrées, légitimées de l'Occident, qu'elle estimait être, à juste titre, l'unique chance de progrès dans les circonstances précaires des Balkans, était combattue et empêchée d'accomplir ses idéaux par l'aristocratie autochtone de vieille souche, extrêmement conservatrice et plus rapprochée, d'ailleurs, du paradigme oriental que de

celui occidental, intéressée à garder son style de vie patriarcal et, surtout, ses privilèges. Les contacts prolongés avec l'Empire ottoman, le jeu permanent des confrontations, qui n'excluait point les moments d'accalmie et de tâtonnements réciproques, ont puissamment influencé l'existence quotidienne dans les pays roumains (notamment, en Valachie et en Moldavie). Ce type d'influences était décelable au niveau des vêtements, des intérieurs, de l'alimentation, des activités de loisir etc. Appelée Constantinople, Stamboul ou Tsarigrade, la capitale de l'Empire ottoman était, en outre, celle qui donnait le ton en matière de mode et de modèles culturels (étant, donc, créditée du rôle de centre); elle était "la Métropole", l'étalon par excellence, ainsi qu'il allait advenir, plus tard, avec Paris ou Vienne – véritables contrées mythisées d'une bourgeoisie incipiente, languissante des standards occidentaux.

Les mémoires de l'historien Radu Rosetti, auxquelles nous avons fait déjà référence, offrent une image hautement significative de l'aspect et des préoccupations prédilectes des boyards roumains dans la première moitié du XIX^e siècle:

Tous les boyards portaient alors [en 1806 – n.n., L. M.] le costume oriental: *anteriu*³⁴, ceinture de châle, chalvars (qui ne se voyaient pas de sous l'*anteriu*), *contej*³⁵ et *giubea*³⁶; aux pieds, des *mest*³⁷ et des savates et, en guise de couvre-chef, l'*ijlic*³⁸. Mais, lors des bals, c'étaient uniquement les jeunes qui dansaient et ceux-ci portaient des bottes en cuir fin, rouge ou jaune. Si cet accoutrement pouvait convenir aux vieillards et aux personnes mûres, s'accordant à leurs longues barbes, on peut facilement s'imaginer qu'il était loin d'avantager les jeunes personnes, car les pans de leurs *giubea* flottaient dans le vent lorsqu'ils valsaient, lorsqu'ils dansaient une polka ou battaient une mazurka...³⁹

La société roumaine du XIX^e siècle pourrait être, donc, définie comme une société déchirée, marquée de profondes et multiples tensions

entre les tendances et les groupes sociaux les plus divers, vu l'énorme discrédance entre les aspirations progressistes de la jeune génération, le conservatorisme rétrograde des générations aînées et l'horizon d'attente assez prosaïque, dominé d'élan autarchiques, du bas peuple:

Dès son premier numéro, la revue [*Viața Românească*⁴⁰, n.n., L. M.] constatait l'existence d'un abîme entre les classes supérieures de la société et celles inférieures. Au niveau supérieur, seule la culture occidentale était à la mode, elle aussi non-assimilée, méconnue par le bas peuple. L'absence du contact avec le peuple avait pour conséquence qu'au lieu d'absorber la culture occidentale, c'était elle qui nous absorbait. Or, la culture étrangère ne pouvait pas être assimilée autant que la culture des Roumains se contentait d'être une annexe caricaturée de la première, au lieu de lui emprunter la note spécifique de son âme.⁴¹

Même de nos jours, la différence entre l'enjeu social de l'élite intellectuelle et, partiellement, de l'élite politique, et celui du commun du peuple reste significative, ce qui conduit à toute sorte de disputes, plus ou moins stériles, dans la vie publique: il s'agit, évidemment, de confrontations entre des options différentes, cristallisées au niveau d'une nation dont l'homogénéité absolue reste plutôt problématique, circonscrite à nombre de valeurs de principe qui continuent à osciller entre un soi-disant prototype oriental, dont la substance ne peut pas être définie, puisqu'elle n'existe pas réellement comme telle, et un prototype occidental, qui flotte dans la même indétermination tragique.

¹ En anglais, *fantasy* (*phantasy*) – notion qui évoque, sans aucune équivoque, l'opposition entre l'imagination et la réalité. Sigmund Freud et son école sont arrivés à la conclusion que la vie du sujet est entièrement structurée par les phantasmes inconscients, qui tâchent sans cesse de s'exprimer: "Ils [les phantasmes] sont, d'une part, très organisés, non-contradictaires, exploitant tous les avantages du système Cs, notre raison les distinguant difficilement des formations de ce système; d'autre part, ils

sont inconscients et incapables de devenir conscients. Ce qui est décisif pour leur destinée, c'est leur origine (inconsciente). Ils peuvent être comparés avec ces métis qui ressemblent grandement aux blancs, mais dont la couleur d'origine se trahit par un signe frappant, ce qui mène à leur exclusion de la société, ceux-ci ne jouissant d'aucun des privilèges réservés aux blancs." (Jean Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabularul psihanalizei*, Bucarest, 1994, p. 156).

² Edward W. Said, *Orientalism*, New York, 1979, pp. 1-2.

³ *Ibid.*, p. 2.

⁴ *Ibid.*, p. 207.

⁵ Au pôle opposé allait se situer le relativisme culturel américain, lui aussi disputé pour avoir mis l'accent sur les variations culturelles, au détriment de la culture envisagée comme ensemble cohérent.

⁶ Teodor T. Burada, *O călătorie în Dobrogea*, Jassy, 1880, pp. 15-17:

⁷ Autrement dit, originaire du Phanare, quartier istanbulais habité notamment par des Grecs, ainsi nommé d'après un phare placé à l'entrée du port. Les Phanariotes, raffinés et cultivés, provenus des familles byzantines les plus nobles, ont joué un rôle particulièrement important dans l'administration et la diplomatie ottomanes. À partir de cette hypostase, certains membres de ces familles – y incluse celle de l'auteur des *Mémoires* en question – ont été également désignés à administrer les principautés roumaines de la Moldavie et de la Valachie (1711-1821).

⁸ *Memoriile principelui Nicolae Suțu*, Bucarest, 1997, p. 89.

⁹ L'inauguration de l'Orient-Express – ligne de chemin de fer reliant Paris à Constantinople –, en 1883, allait grandement faciliter les descentes dans la contrée. Au tout début, le voyage était encore plus pittoresque, car – la voie n'étant pas encore achevée – la dernière partie du périple s'accomplissait en naviguant d'abord sur le Danube, ensuite sur la Mer Noire. Vu le succès éclatant de l'entreprise, on bâtit en 1892, à Istanbul le très luxueux Pera Palace Hotel, destiné à héberger les voyageurs de l'Orient-Express.

¹⁰ Bien que superficiellement perçu de manière homogène, l'Orient est de fait tout aussi hétérogène ou varié que d'autres régions du monde: "Les sociétés les plus différentes de la nôtre, que l'on tient spontanément pour indifférenciées, sont en fait aussi différentes entre elles qu'elles le sont de celle à laquelle on appartient. Et, plus encore, elles sont, pour chacune d'entre elles, très rarement homogènes (comme on pourrait s'y attendre) mais, au contraire, extrêmement diversifiées, tout en participant d'une commune humanité." (François Laplantine, *L'anthropologie*, Paris, 1995, p. 22).

¹¹ Carol I (Charles I) de Sigmaringen, prince régnant (1866-1881), ensuite roi (1881-1914) de la Roumanie; élu prince de Roumanie, il se rendit indépendant de la Turquie en 1878.

¹² *Apud* Ion Bulei, *Atunci când veacul se năștea...*, Bucarest, 1990, p. 116.

¹³ *Apud* Ion Bulei, *op. cit.*, pp. 285-286.

¹⁴ "Ce fut ici une *périphérie*, par rapport à la Grèce antique, à la Rome, au Byzance, à l'Empire ottoman ou aux empires rivaux des Habsbourg et des Russes et aujourd'hui

encore il continue de l'être par rapport à l'Occident et à la construction européenne", remarque Lucian Boia (*Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr și ficțiune*, Bucarest, 1998, p. 61), au sujet des pays roumains, mais cette caractérisation reste valable pour la plupart des pays balkaniques.

¹⁵ Sorin Tomuța, "Ieșirea din mit", *A treia Europă*, 1/1997, p. 69.

¹⁶ Maria Todorova, "Note la «Imaginând Balcanii»", *Lettre internationale* (édition roumaine), 26/1998, p. 15. Il s'agit d'une conférence donnée par l'auteur à l'Université Centrale-Européenne de Budapest, le 9 mars 1998.

¹⁷ Auteur de l'ouvrage *La Turquie d'Europe*, 1840.

¹⁸ Pour plus d'informations concernant les groupes de populations balkaniques, voir Victor Papacostea, *Civilizație românească și civilizație balcanică: studii istorice*, Bucarest, 1983.

¹⁹ L'une des zones de colonisation prédilectes fut la Bulgarie, caractérisée par un brassage de populations slavo-turaniennes, petchenègues, koumanes, bulgares, auxquelles allaient s'ajouter ensuite des Roumains, des Grecs, des Arméniens, des Albanais etc., tous ceux-ci plaqués sur le vieil substrat thrace-romain.

²⁰ Hermann Keyserling, *Analiza spectrală a Europei*, Jassy, 1993, p. 274.

²¹ De fait, au XIX^e siècle, lorsque la dissolution de l'Empire ottoman s'était visiblement accentuée, la bourgeoisie turque en plein essor avait initié tout un débat au sujet de la définition et l'éventuelle mise en œuvre du concept de citoyenneté ottomane, qui aurait entraîné tous les sujets de l'empire historique, sur la base des principes juridiques modernes. Les soulèvements des peuples asservis finirent, néanmoins, par rendre caduque cette idée.

²² Terme générique par lequel étaient désignés les sujets-payants d'impôts de l'Empire ottoman et, par extension, les sujets non-musulmans (notamment, chrétiens) de celui-ci.

²³ Hermann Keyserling, *op. cit.*, p. 274.

²⁴ Maria Todorova, *art. cit.*, p. 16.

²⁵ Vocabulaire roumain d'origine turque, signifiant "endroit désert, en désordre, abandonné".

²⁶ Mircea Ciobanu, "Isarlâk", *Secolul 20*, 7-8-9/1997, p. 226.

²⁷ Ceci fut le cas de la plupart des pays balkaniques, mais aussi de la Turquie ottomane, durant la même période (Samuel Huntington parle d'une telle particularité seulement à propos de la Turquie kémaliste: "[...] les *leader-s* turcs décrivaient régulièrement leur pays comme un «pont» entre cultures." (*op. cit.*, p. 217); nous considérons, pourtant, que ce processus de clivage entre l'élite instruite et la majeure partie de la population avait commencé beaucoup plus tôt, durant les siècles d'or de la civilisation ottomane, et qu'il s'agissait, au fond, d'une tradition longuement exercée.)

²⁸ Samuel Huntington, *op. cit.*, p. 200.

²⁹ *Ibid.*, p. 201.

³⁰ Hermann Keyserling, *op. cit.*, p. 295.

³¹ Maria Todorova, *art. cit.*, p. 14.

³² Il s'agit, d'ailleurs, d'une identité contestée par certains analystes, qui la considèrent plutôt formelle ou, du moins, superficielle: "Le fait que ce peuple et ce pays appartiendraient à l'orbite culturelle latine est un fantasme pur. La langue romane à elle

seule ne peut pas suppléer, sans doute, cette chose. Le plus important, c'est l'esprit et il n'est aucunement latin. Parmi les gens cultivés, il est grec-byzantin: aucun miracle, car l'aristocratie qui régna jusqu'à ces derniers temps était presque entièrement d'origine grecque." (Hermann Keyserling, *op. cit.*, p. 277). D'ici la supposition (discutable, sous rapport historique) qu'"en Roumanie, l'élément byzantin va renaître dans son expression la plus élevée." (*ibid.*, p. 280) et la conviction que "c'est cet élément byzantin que les Roumains, le comprenant de façon erronée, prennent pour «latinité»." (*ibid.*, p. 281).

³³ *Apud* Ion Bulei, *op. cit.*, p. 292.

³⁴ Manteau long et large, enfilé jadis par les boyards roumains par dessus les autres vêtements.

³⁵ Manteau long, doublé de fourrure.

³⁶ Vêtement en feutre, long et large, d'inspiration turque, enfilé par les boyards roumains par dessus le vêtement nommé *anteriu*.

³⁷ Sorte de bottes légères, en cuir très fin, destinées à l'intérieur.

³⁸ Type de couvre-chef d'inspiration turque, en fourrure ou en feutre, porté par les boyards et les princes régnants des provinces roumaines.

³⁹ Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁰ Parue le 1 mars 1906.

⁴¹ Ion Bulei, *op. cit.*, p. 180.

GINNUL CA PERSONAJ FANTASTIC ÎN *O MIE ȘI UNA DE NOPȚI*

Sorina Nae

După cum de știe, caracteristic poveștilor cuprinse în *O mie și una de nopți* este că au avut o lungă circulație orală în întreg Orientul, pornind din India, trecând prin Iran și ajungând în spațiul arab unde au suferit o serie de modificări și au devenit cunoscute întregii lumi. De aceea, tipul de fantastic pe care îl găsim în *O mie și una de nopți* caracterizează o zonă întinsă, dar zona arabă a dat ultima tușă acestor povestiri, inclusiv din punct de vedere formal. Având în vedere că ginnii apar îndeosebi în poveștile modelate pe teritoriul arab, dar și în celelalte, lucrarea își propune să descopere care ar putea fi sursele acestui personaj în cultura arabă, în epoca preislamică și după apariția islamului.

Ne-am propus să prezentăm o caracterizare generală a ginnului așa cum apare în *O mie și una de nopți*, în care să ne referim la înfățișare, acțiuni, ipostazele în care apare acest personaj pentru ca apoi să îl comparăm celor *O mie și una de nopți* cu alte personaje fantastice cu care prezintă asemănări. În afara versiunii arabe a celor *O mie și una de nopți*, observațiile noastre au avut la bază câteva dintre traduceri în engleză (cea aparținând lui sir Richard Burton:1888) și cea a lui Andrew Lang, de asemenea traducerea în limba română realizată de Haralambie Grănescu (1978) după versiunea franceză a lui Mardrus. Traducerea fragmentelor din poveștile arabe în care apar ginni ne aparține.

Menționăm că problemele legate de constituirea culegerii, circulația și influența ei asupra culturii europene nu au constituit obiectul preocupărilor noastre ele fiind tratate în numeroase lucrări apărute până

în prezent, unele dintre ele menționate în bibliografie. Am prezentat câteva dintre aceste probleme folosind în special lucrări ca cea al lui Elisseeff (1949), Mia Gerhardt (1968). Nu am avut la dispoziție o lucrare care să se refere în mod special la ginii în *O mie și una de nopți*, așa încât toate observațiile referitoare la acest personaj fantastic sunt rodul propriilor cercetări.

1. *O mie și una de nopți*: caracterizare generală

Problema originii culegerii *O mie și una de nopți* este una dintre cele mai discutate de către specialiști. Pozițiile lor față de acest subiect diferă dar majoritatea consideră că această culegere își are punctul de plecare din India sau chiar mai departe. Unii specialiști însă sunt de părere că această culegere și-ar avea originea în spațiul arab și că ar avea un singur autor.

Această lume neobișnuită și fascinantă este cea care a determinat succesul extraordinar al cărții într-o Europă ajunsă în epoca depășirii propriilor granițe spirituale, a propriilor tradiții, în căutare de alte târâmuri și oameni (M. Anghelescu, 1975). *O mie și una de nopți* a pătruns în acest spațiu prin intermediul traducerii lui Antoine Galland în 1704 și a circulat fie prin traduceri care au fost realizate pe baza acesteia, fie prin traduceri independente cum sunt cele ale lui Rasmussen (în daneză), Habicht (1825), Lane (1841), Payne (1889), Mardrus (1899) – aceasta aflându-se la baza traducerii în română a lui Haralambie Grămescu (1978).

În literatura română, culegerea a pătruns prin intermediar grecesc în care sunt îmbinate traducerile lui Galland și cea a lui Pétis de la Croix, traducătorul grec a urmat traducerea italiană a celor două opere (M. Anghelescu: 1975:52). Cercetătorii care s-au ocupat de circulația culegerii pe teritoriul nostru au căzut de acord asupra faptului că prima traducere integrală este cea realizată de egumenul Rafail al mănăstirii Hurezu în 1783. “ Prima traducere din Halima este însă mai veche; este vorba de Istoria lui Calif Aroun Arahsid cuprinsă în miscelaneul de sub

cota V.15, de la Biblioteca Centrală Universitară din Iași, copiat la 20 decembrie 1771.” (M. Angheliescu: 1975: 53). Alte traduceri a realizat Gherasim Gorjan care a adăugat o serie de note ce vădesc preocuparea călugărului de a folosi orice ocazie pentru moralizarea societății acelor vremuri. Această traducere a fost urmată de cea a profesorului Ion Barac după versiunea germană tipărită la Breslau. Despre această traducere, Cartoian afirma: “Limba lui Barac este însă și ea departe de a reda atmosfera aceea de vis și de mister care învăluie povestirile din *O mie și una de nopți*. Pe alocurea este chiar noduroasă și neclară, fiindcă traducătorul a întâlnit cuvinte germane pe care le-a înțeles greșit sau nu le-a înțeles deloc” (N. Cartoian: 1947). Emil Gârleanu a revăzut în 1908 textul lui Barac și l-a refăcut după traducerea franceză a lui I.C. Mardrus, pentru ca în anii următori Liviu Rebreanu să înceapă o nouă traducere bazată pe textul german al lui Max Henning (M. Gaster: 1983).

În legătură cu influența acestei culegeri și a altora provenite din Orient M. Angheliescu afirmă: „Toate aceste povești orientale oferă cititorului român nu numai imaginea sugestivă asupra unui Orient viu, dinamic, cu numeroase trăsături realiste, ci și un imens repertoriu de teme, motive, idei, anecdote; le vom găsi în folclor, ca și în creația cultă, de la Negruzzi la Eminescu și de la Macedonski la Sadoveanu, uneori sub forma unor simple aluzii livrești, alteori ca temă centrală a unor binecunoscute și populare romane ale literaturii moderne” (M. Angheliescu: 1975: 57).

O caracterizare generală a celor *O mie și una de nopți* apare în Encyclopédie de l’Islam (1913-1936) din care aflăm, dacă mai era nevoie că aceasta este cea mai celebră culegere de povești arabe. “Asemenea tuturor orientalilor, și arabilor le-a plăcut încă din cele mai vechi timpuri să asculte povești fabuloase. Dar cum orizontul intelectual era oarecum limitat, materialul pentru asemenea povești a fost de cele mai multe ori importat din alte părți, în special Persia și India. Procesul de formare a acestei culegeri nu a putut fi reconstituit cu certitudine ca de altfel în alte multe cazuri, de pildă *Kalila wa Dimna*. În perioada următoare

influențelor, cultura arabă a devenit mai bogată și mai variată; au luat naștere povești noi, originale în centrele culturale arabe și odată cu evoluția intelectuală arta povestirii va emigra puțin câte puțin de la est la vest. O privire de ansamblu asupra acestui proces ne este oferit de *O mie și una de nopți*, cea mai mare și cea mai bogată culegere de povești arabe în care se găsesc elemente străine care provin din est alături de elemente originare arabe. Geneza acestei cărți marchează o etapă foarte specială a dezvoltării culturii orientale, în general, dar momentul în care a avut loc nu poate fi stabilit decât cu aproximație”.

Ca urmare a influenței culturilor care au contribuit la formarea acestei culegeri, se diferențiază mai multe tipuri de povești: cele persane care conțin și elemente indiene, adaptate în arabă în secolul al X-lea; povești scrise în zona Bagdadului, în care găsim ecoul perioadei abaside, a vieții din bazarurile bagdadiene, prezentând într-un cadru realist viața citadină a vremii; povești egiptene în care magia și supranaturalul au un rol important, spiritele acționează prin intermediul unui talisman spre deosebire de poveștile persane în care spiritele au un rol activ și acționează după propria dorință.

În *O mie și una de nopți* lumea fantastică se întrepătrunde cu lumea oamenilor. Eroii cred în spiritele atotputernice, le văd, le primesc ajutorul sau le suportă silniciile. După credința personajelor lumea ar fi populată de ființe fantastice care zboară prin aer, dar își pot avea așezările și pe pământ, în locuințele părăsite, chiar în cimitire. Maurice Bouisson (1961) este de părere că intervenția, atât de frecventă în poveștile arabe-persane, a locuitorilor lumii fantastice este o reminiscență a animismului.

Unele dintre aceste ființe supranaturale au forma umană, dar cu caracteristici speciale: o talie gigantică, capacitatea de a se deplasa foarte repede, unele au aspect de animale, sălbatice sau domestice, iar altele sunt creaturi hibride, având aspect de om în combinație cu diverse animale.

2. Ipostaze ale ginnului în poveștile din culegerea *O mie și una de nopți*

Ca orice alt personaj fantastic, ginnul prezintă o serie de trăsături fabuloase, dar și unele care îl umanizează; printre acestea notăm capacitatea de a vorbi – în marea majoritate a poveștilor ginnul discută cu oamenii, fie cei pe care urmează să îi ajute, fie cu cei pe care i-a atacat, sau cu semenii de-ai lor (ginni sau *‘ifriti*). În aceeași categorie a trăsăturilor “umanizante” putem înscrie și faptul că aceștia pot fi bărbat sau femeie, comportându-se diferit în funcție de sex. Asemeni oamenilor, ginnii se lasă de multe ori pradă sentimentelor (el este dispus să ofere fetei de care este îndrăgostit tot ceea ce își dorește numai pentru a o convinge să rămână cu el). Stările emoționale ale ginnilor nu se reduc numai la dragoste. Nu o dată ginnii se tem fie de alți ginni (așa cum se întâmplă cu un ginn care atunci când simte prezența altuia îi cere permisiunea de a trece pe teritoriul lui), fie de cel care are o putere deosebită asupra lor, respectiv Sulayman bin Daud sau de oameni care ar putea să le fure sufletul și să îi omoare.

Secvențele narrative în care apare ginnul propun un personaj cu trăsături multiple. Deși, în general, el acționează de unul singur, din text aflăm că și el face parte dintr-o comunitate asemenea oamenilor. La fel ca ei, ginnii au casă, familie, și în mediul în care trăiesc există o ierarhie bine stabilită și respectată cu strictețe. Și aceste trăsături converg spre conturarea unui personaj umanizat și complex.

Ginnii au în povești diverse **înfățișări**. Există ginni care sunt atât de mici încât încap într-un vas unde au fost “îndesați” de Sulayman bin Daud. Aceste vase sunt însemnate cu numele profetului, iar eroii poveștilor care eliberează vreun ginn se bucură de îndeplinirea dorințelor. Alți ginni uimesc prin dimensiunile uriașe, de exemplu unul dintre aceștia are “*capul cât un munte*”, iar alții au formă ambiguă îmbinând trăsături omenești cu cele ale unor animale sau păsări, așa cum este cazul ginnului din *Povestea Orașului de aramă* care are două aripi foarte mari, “*două mâini ca cele ale oamenilor și două cu gheare ca de*

animal". Eroii din povești întâlnesc și ginni care apar sub formă de abur sau fum amintind de originea lor ignee.

În funcție de **locul în care trăiesc și se manifestă** pot fi diferențiați: ginni care trăiesc în apă, – mare parte dintre cei care au fost "îndesați" în vase de aramă și aruncați în mare de către Solomon. Mulți își exercită acțiunea în preajma apei, fie chiar o fântână unde răpesc fetele împăraților ca în povestea *Dawlat Khanut*, iar alții își ascund sufletul în astfel de zone pentru că au aflat că vor fi omorâți. În general locul unde își ascund sufletul este foarte greu de găsit și pentru a ajunge la el eroul trebuie să parcurgă anumite etape care trimit la ideea de ritual. Această capacitate de a-și ascunde sufletul este foarte rar întâlnită în rândul personajelor fantastice, fapt care contribuie, din acest punct de vedere, la evidențierea caracterului său particular.

Un alt loc în care îi "întâlnim" este văzduhul, prin care pot traversa distanțe foarte mari într-un timp foarte scurt. În povești este menționat chiar nivelul până la care pot zbura, și anume "*cerul acestei lumi*". În unele povești chiar dacă zborul nu este menționat și nici faptul că ar avea aripi se poate deduce acest lucru.

În spațiul subpământean ginnii își au palatele pline de minunății și tot ei sunt cei care transportă oamenii în acest spațiu, mai precis îi "coboară". Cu toate acestea putem observa că în *O mie și una de nopți*, spre deosebire de alte povești, cele românești de pildă, nu este menționată "lumea cealaltă". Totuși o legătură cu acea lume este sugerată prin faptul că sufletul unui om după ce moare își găsește trup în ginn. Ca atare, ginnii pot fi considerați ca locuitori ai lumii noastre, dar și ai unei alte lumi. Odată cu trecerea dintr-un spațiu în altul sau dintr-o lume în alta se produce și o schimbare a formei: transformarea poate fi completă, manifestată prin pierderea calităților, sau parțială, apărând astfel forme hibride. Unii dintre ei trăiesc chiar în morminte amintind de strigoii din folclorul românesc, sau își păstrează sufletul în astfel de locuri (*Povestea Sayf al-Muluk*).

Ginnul îndeplinește diverse **roluri**: cel de **păzitor** al spațiilor în care sălășluiesc – rol care îi apropie de duhuri ale apelor, munților, comorilor care pe lângă faptul că locuiesc în aceste locuri au sarcina de a le păzi.

Poate avea rol de **răpitor**: răpirea este de cele mai multe ori fulgerătoare, neașteptată. Ca răpitor îi cad victimă fetele de care se îndrăgostește, pe care le duce în palatul lui și cărora le oferă tot ce doresc; astfel este introdus ceea ce s-ar putea numi elementul erotic.

Anumiți ginni **poartă în zbor**, pe distanțe foarte mari și evident într-un timp scurt, eroii din povești. Un alt rol este acela de **slujitori** fie ai oamenilor, fie ai altor ginni. Regii ginilor au în stăpânire armate întregi și slujitori.

Pot fi **controlați** prin intermediul unui obiect și constrânși să îndeplinească dorințele, de cele mai multe ori legate de avere, celui ce se află în posesia obiectului. Obiectul este de cele mai multe ori un inel însemnat cu numele lui Sulayman bin Daud.

În toate poveștile care conțin acest motiv (al ființei supuse prin intermediul unui obiect), eroul reușește să ordone împlinirea dorințelor fie datorită norocului predestinat fie, de cele mai multe ori pentru că „intră în posesia unui obiect magic căruia îi este supusă o ființă” (Propp:1975). Solicitățile sunt dintre cele mai diferite, unele imense în ceea ce privește cantitatea, dar nu greu de îndeplinit. Sunt puși să aducă mari cantități de aur și pietre prețioase, trebuie să procure hrana, să construiască palate și să transporte. Toate acestea le îndeplinesc fără să se revolte împotriva posesorului talismanului și fără să facă vreo diferență între posesorul corect și cel uzurpator.

De asemenea, există ginni care au capacitatea de a se **metamorfoza**. De obicei se transformă în șerpi sau vipere, așa cum se întâmplă în povestea *Abd Allah bin Fadil* în care doi ginni se transformă în ființe dușmane și apoi încearcă să se omoare una pe cealaltă.

“eu sunt vipera albă și sunt fiica regelui ginnilor, numele meu este Sa'ida și șarpele negru care vroia să mă omoare era vizirul regelui

Negru, regele ginnilor“ în care observăm și o simbolistică a culorilor: ginnul metamorfozat care făcea rău este “negru” culoare ce trimite la pericol, teamă, moarte.

Analiza modului în care personajul de care ne ocupăm apare ca personaj fantastic ne-a condus spre concluzia că este imposibil să ne referim la un singur tip de ginn, este vorba, de fapt de mai multe personaje cu trăsături distincte. Nu se poate realiza un singur portret care să evidențieze toate caracteristicile acestui personaj îmbinând pe cele care îl umanizează cu cele care îi determină caracterul fantastic, fapt care a determinat și dificultatea de echivalare a acestui personaj, în traduceri, cu altele cunoscute. Maurice Bouisson remarcă și el acest lucru: *Ginni, 'ifriti, marizi, sheitani toate aceste creaturi sunt deseori confundate: se pare că termenul de ginn ar fi cel mai general și ar include pe toți ceilalți.* (M. Bouisson: 1961).

Culegerea *O mie și una de nopți* ne oferă exemple de personaje fantastice care ar putea fi asemănaate, din anumite puncte de vedere, cu o parte din tipurile de ginni prezentate. De exemplu, se poate face o apropiere între ginnii care au înfățișare ambiguă și *'ifritul* care de cele mai multe ori este alcătuit din trăsături comune atât oamenilor, animalelor dar și păsărilor. La fel *ghulul* are o astfel de înfățișare: *aveau înfățișări diferite, dar toți erau înfricoșători. Unii aveau cap de bou la trup de cămilă, alții semănau cu hienele, pe când alții aveau o înfățișare care nu semăna cu nimic cunoscut* (*Cartea celor O mie și una de nopți* (traducere de Haralambie Gramescu): 1978: 137). La fel ca ginnii care trăiesc în zona apelor, *'ifritii* de cele mai multe ori trăiesc în această zonă și atacă pe cei care le încalcă teritoriul. Asemănător unor tipuri de ginni, *'ifritii*, pot fi întâlniți chiar locuind în spațiul subteran sau în morminte ba chiar în văzduh: *“a 'ifritilor ce umplu văzduhurile* (*Cartea celor O mie și una de nopți* (traducere de Haralambie Gramescu): 1978:34). *'Ifritii* pot avea rol de răpitor, pe care îl manifestă nu numai asupra fetelor de care se îndrăgostesc ci și asupra pescarilor, care uneori îi eliberează (*Povestea pescarului și a 'ifritului*). Dar și de păzitor al

comorilor: *pe urmă, 'ifritii cei nevăzuți îl zvârliră, cât ai clipi din ochi, cu lovituri amarnice, afară din sălile comorii și dincolo de poarta pe care o închiseră la loc, ca mai înainte. (Cartea celor O mie și una de nopți: 1978: 212). Și 'ifritii ca și ginnii se află sub porunca lui Sulayman: *părea vreun 'ifrit dintre 'ifritii aflați sub porunca lui Sulayman (Cartea celor O mie și una de nopți: 1978:16). Au capacitatea de a se metamorfoza, fapt care poate constitui o altă apropiere între ei și ginni care dețin o astfel de putere: Poate un om să ajungă pasăre înaripată? Acesta de bună seamă că nu-i om, ci vreun 'ifrit (...)* (Cartea celor O mie și una de nopți : 1978:29). 'Ifritii se pot afla în slujba unui obiect dar se diferențiază de ginnii care au același rol prin faptul că obiectul nu mai este un inel ci un sac: *sacul acesta este fermecat și este slujit de un 'ifrit, care dacă am vrea ne-ar aduce pe dată o mie de mâncăruri egiptene, indiene și chinezești (Cartea celor O mie și una de nopți : 1978: 200)**

Ghulii și unii ginni ar mai putea fi asemănați prin faptul că trăiesc în morminte, dar spre deosebire de ginn, ghulii sunt antropofagi.

3. Tipuri de ginni si personaje fantastice din basmele românești

Ne-am pus și problema asemănărilor dintre ginni și alte personaje fantastice, inclusiv cele pe care le cunoaștem din folclorul românesc.

Zmeul este după cum se știe, o ființă fabuloasă pomenită în basmele noastre, este prezentat ca fiind uriaș, cu o putere extraordinară, dar cam slab de minte. Locuiește împreună cu alți zmei în palate sau în cetăți așezate în munți sau în codri, deși mai adesea pe tărâmul celălalt. Își anunță totdeauna sosirea acasă aruncând de la o depărtare de câteva mile buzduganul cel greu care după ce se izbește de poartă sare pe masă și se agață singur în cuiul din perete.

Ca înfățișare, zmeul seamănă cu tipul de ginn care are dimensiuni gigantice, amândoi sunt înfricoșători, iar eroii poveștilor le cunosc puterile:

1. *ei sunt voinici* (P. Ispirescu: 1981:84)

1'. *Ce nevoie ai tu de fetele ginnilor în fața cărora noi suntem neputincioși ? (Povestea Sayf al-Muluk)*

În ciuda aspectului înfricoșător atunci când își fac apariția există situații când preferă să nu se manifeste violent, prin mult zgomot. Astfel sunt asemănători acelor ginni formați din abur care atunci când își fac apariția numai într-o astfel de formă într-un mediu în care sunt în pericol.

2. *un ușor fâțâit se auzi prin grădină* (Petre Ispirescu: 1981:82)

2'. *ceva ca un nor* (Povestea Sayf al-Muluk)

În general își fac apariția în acest mod fie când vor să fure ceva din curtea împăratului, fie când o răpesc pe fata acestuia.

La fel ca ginnii răpitori și zmeii fură fetele de împărat de care se îndrăgostesc, ca de exemplu în povestea Ileana Sânziana:

3. *a pe stăpîna cosiței a furat-o un zmeu* (P. Ispirescu: 1981:26)
sau

3. *b fiecare dintre zmei și-a ales câte una dintre ele și le silește să-i ia de bărbați.* (P. Ispirescu: 1981:84)

3'. *el a spus: Eu sunt fiul regelui Albastru, rege al ginnilor, și tatăl meu locuiește în castelul al-Qalzum. Sub porunca lui se află șase sute de mii de ginni dintre cei care zboară, și ginni care trăiesc în mări. S-a întâmplat să trec pe acolo, te-am văzut și m-am îndrăgostit de tine. Am coborât și te-am răpit dintre prietenele tale și te-am adus aici pe tărâmul meu unde nici om și nici ginn nu poate ajunge. Din India până aici e cale de o sută douăzeci de ani așa că nu-ți vei mai vedea niciodată părinții. Nu-ți rămâne decât să stai aici cu mine, iar eu îți voi aduce tot ce-mi ceri (Povestea Sayf al-Muluk)*

Interesant este faptul că ginnii răpitori și zmeii nu fac rău fetelor ci, "se fac luntre și punte" spre a le îndeplini dorințele. (vezi ex. 3'). Nici ginnul și nici zmeul nu sunt ființe izolate, sălbătice, pot avea familii.

(vezi ex. 3'). Este bine cunoscut că zmeul are mamă, frați și surori și că în privința caracterului mama zmeilor este mai aprigă. Surorile îl ajută pentru a se răzbuna pe Făt Frumos. Zmeoaica este o mamă care își iubește cu ardență copiii îndeosebi feciorii.

În privința locurilor în care trăiesc se poate face o apropiere între ginnii care trăiesc în spațiul subpământean și zmeu locuitor al tărâmului celălalt: "coborând în prăpastie ajunse pe tărâmul celălalt" în împărății subterane unde se găsesc palate strălucitoare:

4. *aceste palaturi erau cu totul și cu totul de sticlă și străluceau că la soare te puteai uita dar la dânsle ba* (P. Ispirescu: 1981:161).

Legat de spațiul în care trăiesc și de rolul de păzitor pe care îl au este bine de menționat faptul că Tudor Pamfilie afirmă despre zmeu că este cel care păzește comoara. Are puterea de care are nevoie un astfel de păzitor spre a se împotrivi celor ce or căuta să-i născopească slujba ce are. (Tudor Pamfilie: 1916). Acest tip de putere de a proteja comorile îi este atribuită și ginnului în credințele populare arabe.

Ginnii care zboară prezintă asemănări cu **calul înaripat**. Într-una din poveștile din *O mie și una de nopți* se spune despre un ginn:

5. *a înaintat puțin câte puțin, și-a lăsat aripile și s-a oprit lângă pat* (Povestea Qamar al-Zaman fiul regelui Shahraman)

Calul înaripat face parte dintre personajele fantastice ale poveștilor românești, care poate fi inclus în categoria "prieteni ai omului". Despre calul înaripat, aflăm de la Propp: "Limba înregistrează o deplasare de sens: calul este denumit pasăre, altfel spus, un cuvânt vechi folosit pentru a denumi o imagine nouă. Același lucru se petrece și în folclor; calului i se adaugă atribute de pasăre formându-se imaginea calului înaripat" (Propp: 1973). În povestea *Făt Frumos cu carâta de sticlă* găsim un relevant exemplu de cal înaripat care ar putea fi apropiat de ginnul care zboară:

6. *și iată că se arată un armăsar cu șase aripi* (Petre Ispirescu: 1981:158)

6'. *și-a deschis aripile și a zburat spre cer* (Povestea Qamar al-Zaman fiul regelui Shahraman)

Similar ginnilor care poartă în zbor eroii poveștilor calul înaripat are aceiași misiune: de a transporta pe ceilalți dintr-un loc în altul, în general la mari distanțe și totuși într-un timp foarte scurt:

7. *iar calul se urcă ca vântul până cam deasupra ei și Făt Frumos îi luă un picior cu săgeata* (Petre Ispirescu: 1981: 8)

8. *m-a purtat în zbor puțină vreme* (Sayf al-Muluk)

8'. *fiul regelui ginnilor i-a spus: știi cât am străbătut în tot acest timp (...) am străbătut cale de un an.*

Ginnii care fac minuni ar putea fi asemănați și cu **zânele** din folclorul românesc. Ne referim la zânele bune despre care Evseev spune că sunt închipuite ca fecioare pururea tinere, frumoase, gata să rezolve în chip miraculos orice dificultate a eroului în comparație cu cele malefice care pot fi bătrâne, urâte, răutăcioase sau, dimpotrivă ispititoare, dar capricioase. (Evseev: 1999).

9. *și făcând un semn cu mâna apa eleșteului se trase într-o parte și într-alta, și în locul ei se văzură niște palaturi (...) Zâna luă de mână pe fiul împăratului și intră în palat* (P. Ispirescu: 1981: 89).

Zânele pot apărea și având rol de îndeplinire a dorințelor, în general cele legate de îmbogățire pe care îl au și ginnii cărora posesorul inelului le poate cere orice.

Așa cum există ginni care au capacitatea de a se transforma, de a se metamorfoza și zânele se pot transforma așa cum se întâmplă în povestea *Broasca țestoasă cea fermecată: Broasca se dete de trei ori peste cap și se făcu o zână gingașă și plapândă și frumoasă cum nu se mai afla sub soare.*

10. *Turturica aceea era Zâna munților. Ei nu-i venea a socoteală să se arate lui aievea, și d-aia se făcuse turturică și fi tot sărea în cale.*

Cercetătorii au ajuns la concluzia că tema metamorfozei are o puternică influență indiană, dar nu trebuie să uităm că transformarea reprezintă un punct comun al folclorului de pretutindeni. Multe dintre

aceste motive, adică variante ale motivului transformării, persistă până astăzi în credințele populare. Printre elementele care furnizează caracterul fantastic al poveștilor, cele mai surprinzătoare sunt transformările oamenilor și ființelor supranaturale în animale sau mai rar în plante, apoi revenirea la forma inițială prin magie.

În povestea *'Adb Allah bin Fadil 'amil al-Basra ma'a 'ikhwaihi* găsim metamorfoza unor ființe umane în câini:

11. *și i-a spus: Prințe credincios ce sunt acești doi câini. Păi, ei sunt doi tineri frumoși, încântători,*

În aceiași poveste întâlnim un foarte bun exemplu de metamorfoză a doi ginni care se transformă în ființe dușmane apoi încearcă să se omoare una pe cealaltă:

12. *în fiecare zi mă transform în forme și culori, de câte ori eu mă transform într-o formă el se transformă în opusul meu și de câte ori fug rămân în urma mea mirosuri îngrozitoare apoi mă transform în viperă și el în șarpe.*

Din aceste exemple observăm că ginnii pot transforma oamenii dar se pot metamorfoza și ei de obicei în târâtoare.

*

* *

Având în vedere cele menționate în legătură cu imposibilitatea de a echivala în întregime personajul ginn cu unul dintre personajele fantastice din poveștile românești sau universale ne explicăm și de ce traducerile păstrează denumirea personajelor ca atare, reușind pe această cale să transpună cititorul sau ascultătorul într-o lume neobișnuită, stranie, fascinantă.

În diverse traduceri ale poveștilor din *O mie și una de nopți* și în studii referitoare la ginni apărute în Europa observăm două tendințe:

– una exotizantă în cazul celor care păstrează numele ca atare și astfel accentuează diferența așa cum face și Grămescu: acesta îl urmează și din acest punct de vedere pe Mardrus.

– una de asimilare, de apropiere, concretizată prin adaptarea numelui, formele alese exprimând proiectarea unei priviri “occidentale” asupra Orientului spre deosebire de cealaltă tendință care menține perspectiva din interiorul sistemului.

În ceea ce privește traducerile românești se știe că nu dispunem de traduceri directe ale celebrelor povești și că traducerile prin intermediar ne-au jucat feste nu numai în acest caz. Grămescu folosește, datorită influenței franceze termenul *ginn* pe care îl explică, preluând explicația lui Mardrus: “Ginn în folclorul arab însemnează duh, spirit, înger bun sau rău. Mitologia arabă preislamică era plină de tot soiul de asemenea făpturi, care au dăinuit în folclor și după ce păgânismul primitiv a fost înlocuit. Ginnii care s-au supus poruncilor lui Allah reprezintă ceea ce în mitologia creștină poartă numele de îngeri: ginnii care însă s-au răzvrătit împotriva lui Allah au fost pedepsiți de puterea divină și transformați în demoni – dușmani ai oamenilor. După concepțiile islamice aceste făpturi sunt grupate în cinci cete: marezii (cei mai răi și mai înfricoșători), efririi (dracii) șeitani (demonii cei mari), ginnii (în accepțiune îngustă: duhuri), gianii (ingerii). În genere însă, termenul de *ginn* sau *efrit* se folosește cu sensul de spirit, duh. Pe de altă parte, păstrarea ca atare a denumirilor în traducerile în limba română urmează tradiția instaurată de traducătorii europeni a cărei caracteristică este orientalizarea care se manifestă prin păstrarea unor nume de persoane sau locuri, denumiri de ființe fantastice de tipul: *ginn*, *ghul*, *ifrit*.

Felul în care traducerile din povestirile orientale, implicit *O mie și una de nopți*, tratează personajele fantastice și denumirile acestora contribuie la constituirea imaginii Orientului misterios, fantastic.

4. Ginnul: un personaj fantastic arab

În privința originii personajelor fantastice din culegerea *O mie și una de nopți* s-a spus că își au punctul de plecare în Iran sau India și poate chiar mai departe. În India și-ar avea originea, de exemplu personajele cu formă ambiguă care îmbină trăsături umane cu cele ale păsărilor și animalelor.

În ceea ce privește ginnii, aceștia sunt cu siguranță personaje fabuloase cunoscute din vechime de către arabi care apar menționate din preislam și continuă până în zilele noastre.

Într-un articol referitor la **credințele populare** și ritualurile din Matmata (IBLA: 1982-1 no149), ginnii sunt prezentați ca niște creaturi invizibile care împart lumea cu oamenii, având uneori o existență similară. Numai câteva caracteristici îi diferențiază: constituția originară (omul din lut, ginnul din foc), longevitatea (300 de ani pentru ginni), înălțimea (ginnii în medie 50 cm.). Conform articolului ginnii se nasc, mănâncă, beau, sunt capabili de sentimente. Există ginni care zboară, ginni marini, tereștri, subterani. Cei care zboară (*tayyarin*) și cei subterani (*maridin*) sunt considerați cei mai periculoși pentru om, căci ei reprezintă forțele răului provocând boli, asfixie și altele. Ceilalți au o influență benefică. Articolele despre ginn în psihoterapia tradițională (IBLA: 1991-2 no.168) menționează faptul că aceste creaturi invizibile pot lua, în imaginația populară diverse forme: animale târâtoare, cel mai des șerpi, femei și altele. Între ei sunt musulmani, creștini, evrei. Ginnul rău este întotdeauna de altă religie decât persoana pe care o atacă; autorul articolului dă exemplul ginnului evreu care atacă un musulman. Tratarea celor posedați se bazează pe convertirea ginnilor la religia celui posedat. De asemenea, în invocațiile magice sunt chemați ginni: locuitorii cavernelor și râpelor, a apelor, munților și subteranelor, ai uraganelor dar și cei ai fricii, inconstanței, sărăciei (Edmond Doutté: 1984). Pot fi văzuți de cei dotați cu anumite capacități numai dacă ginnii doresc, persoanele posedate îi pot vedea mai ușor; femeile și copiii mai ușor decât bărbații. Henri Basset se referă la ginnii care sălășluiesc în grote ca fiind gardieni ai comorilor, tot lor li se atribuie și rolul de oracol, ei știind să răspundă întrebărilor. Printre actele pe care le săvârșesc asupra oamenilor ar fi: să arunce cărămizi sau pietre de pe acoperiș sau de la ferestre asupra trecătorilor, să persecute pe oricine ar vrea să locuiască într-o casă părăsită. Tot ei sunt responsabili de posedare, dar și de tămăduire.

Pot fi capturați, din cauză că se compun din fum sau foc, într-un talisman. Persoana care poartă acel talisman poate porunci ginnului atâta timp cât posedă talismanul.

În **Coran** se spune că sunt creați din pară de foc, din focul Simunului (XV: 27) – focul care arde în iad și care degajă o căldură ucigătoare. La fel ca oamenii, ginnii trebuie să urmeze calea cea dreaptă, Coranul a fost transmis și pentru ei (VI: 30), o parte din ei merg în Paradis, iar cei tăgăduitori sunt aruncați în flăcările infernului. Legătura lor cu diavoli este oscilantă: pe de o parte ni se spune că Iblis este unul dintre ginni (XVIII: 50), posedă oamenii dar poate posedă și ginni, pe de altă parte în multe versete apar grupări de ginni și oameni cărora le este adresat mesajul coranic. Sunt condamnate intențiile unora de a-i alătura pe ginni lui Allah – de a-i face semeni (XXXVII: 158) precum și cei care încă mai cred în ginni. Oamenii și ginnii cooperează continuu, și se apără unii pe alții dar oricât s-ar strădui, chiar și împreună nu vor reuși să facă un alt Coran (XVII: 88). Se menționează că aceștia sunt puși în slujba lui Solomon (XXXIV: 12). De asemenea, fiecare om se naște sub tutela unui ginn bun și unul rău, unul pe umărul drept, celălalt pe umărul stâng și nu este abandonat de cei doi ginni decât la moarte. (M.A.de Chesnel: 1856: 430)

Aceste personaje înzestrate cu puteri supranaturale, în care oamenii, și în consecință eroii poveștilor, cred, le acceptă ajutorul sau le suportă silniciile populează basmele din *O mie și una de nopți*. Toate cele afirmate de noi în legătură cu ipostazele în care ginnii apar în poveștile din *O mie și una de nopți*, precum și faptul că personajul se regăsește în credințele populare din preislam și până în zilele noastre, ne îndreptățește să afirmăm că este vorba de un personaj fantastic arab.

Observațiile pe care le-am făcut în legătură cu felul în care apare personajul numit ginn în poveștile din *O mie și una de nopți*, în credințele populare arabe din perioada preislamică și până în zilele noastre precum și cele referitoare la Coran ne îndeamnă să conchidem că ginnul este un personaj fantastic arab. Prin poveștile din *O mie și una de nopți* ginnul a devenit și în Europa un personaj fantastic emblematic pentru spațiul arab.

Bibliografie

- *** 'Alf Laila wa Laila, al-Qahira Maktabat wa matba'at al-Mushhad al-Hussayn.
- *** *Al-Quran Al-Karim*, Tunis, Maktabat al-Manar.
- *** 2000, *Coranul*, traducere de George Grigore, București, București, ed. Kriterion.
- Angheliescu, Mircea 1975, *Literatura româna și orientul*, București ed. Minerva.
- Basset, Henri 1920, *Le culte de grottes au Maroc*. These complémentaire pour le doctorat des lettres présentée à la Faculte des Lettres d'Alger, Alger.
- Bîrlea, Ovidiu 1966, *Antologie de proză populară epică*, București, Editura pentru literatură.
- Bouisson, Maurice 1961, *Le secret de Sheherezade*, Paris, Flammarion.
- Burton, Richard 1886-1888 *The Arabian Nights's Entertainment*, Benares.
- Caillois, Roger 1965, *Au coeur du fantastique*, Paris, Galimard.
- Candrea, I.A. 1932, *Lumea basmelor*, București, Facultatea de litere și filosofie.
- Călinescu, George 1965, *Estetica basmului*, ed. Pentru literatură, București.
- De Chesnel, M.A. 1856, *Dictionnaire de superstitions, erreurs, préjugés et traditions populaires ou sont exposées les croyances superstitieuses des temps anciens et modernes*, editeur de la Bibliothèque Universelle du Clergé.
- Doutté, Edmond 1984, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, J. Paris Maisonneuve, P. Geuthner.
- Elisseeff, Nikita 1949, *Themes et Motifs des Mille et Une Nuits*, Beirut.
- Garcia, Serafin Fanjul 1977, *Literatura popular arabe*, Madrid, Editora National Torregalindo.
- Gerhardt, Mia I. 1963, *The Art of Story – Telling. A Literary Study of the Thousand and One Nights*, Leiden, E.J. Brill.
- Grămescu, Haralambie 1978, *Cartea celor O mie și Una de Noți*, București, Minerva.

- Houtsma, M.Th., Basset, R.P., Arnold, T.V 1913-1936, *Encyclopédie de L'Islam*. Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans, vol.I-IV, Paris, A.Picard et fils.
- Ispirescu, Petre 1981, *Basmele românilor*, București, Minerva.
- Kernbach, Victor 1989, *Dicționar de Mitologie generală*, București Ediura Științifică și pedagogică.
- Khebal, Malek 1995, *Dictionnaire des symboles musulmans (rites, mystique et civilization)*, Paris, Albin Michel.
- Manzur, Ibn f.d. *Lisan al-'Arab*.
- Olteanu, Antoaneta 1997, *Mitologie comparată*, București, ed. Universității.
- Pamfilie, Tudor 1916, *Mitologie românească*, București.
1916, *Dușmani și prieteni ai omului*, București.
- Propp, V.I 1975, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic* (traducere de Radu Nicolau), București, Univers.
- Rejeb, Riadh ben 1991, *A propos de la transe de Sidi Da'as: La place du ginn dans les psychotérapies traditionnelles*, IBLA, nr.168.
- Torval, Yves *Dicționar de civilizație musulmană*, traducere, adaptare și completări de Nadia Anghelescu, București, Univers Enciclopedic.
- Șăineanu, Lazăr 1978, *Basmele românilor*, București.
- Todorov, Tzvetan 1973, *Introducere în literatura fantastică* (în românește de Virgil Tănase), București, Univers.

PREZENȚA ARABĂ ÎN SPANIA: SUBIECT DE CONTROVERSĂ ÎN SPAȚIUL EUROPEAN

Ovidiu Pietrăreanu

Prezența arabă în Spania, care se întinde pe durata a șapte secole (711-1492), a constituit de-a lungul timpului un subiect de dispute și controverse în spațiul european. Succesiunea evenimentelor istorice propriu-zise nu este în general pusă în discuție; este astfel acceptat faptul că dominația arabă efectivă a durat în jur de șapte secole, trecând prin două secole de înflorire, sub conducători celebri precum califul ‘Abdu-r-Rahman III sau vizirul al-Mansur; această perioadă a califatului e caracterizată de o activitate culturală și artistică înfloritoare, însă puternic marcată de modelul oriental ‘abbasid a cărui replică și chiar rival se dorea statul nou creat; urmează un secol de fărâmițare politică, după care centrul de greutate se mută în Magreb, Spania fiind incorporată pe rând imperiilor constituite de dinastiile berbere almoravidă și almohadă; în acest răstimp, se creează o identitate culturală andaluză, schimburile culturale cu Europa occidentală creștină se intensifică. Secolele XII-XIII cunosc și un progres al activității științifice, în plan literar afirmându-se genurile poetice ale zagal-ului și muwașșahat-elor. Începând cu secolul XIII, Reconquista cunoaște progrese simțitoare, culminând cu lunga agonie a Granadei care ia sfârșit în anul 1492. Prezența fizică, ca grup etnic distinct, ia sfârșit în 1690, când sunt expulzați ultimii “moriscos” din peninsula.

Secolul XIX este, în general, dominat de viziunea idilică asupra teritoriului andaluz ca teren al unei conviețuiri armonioase, care ține

aproape de domeniul miracolului, dintre exponenții a trei civilizații, conviețuire care a produs o sinteză deosebit de fertilă mai ales în plan cultural.

Un exponent tipic al acestei viziuni la noi este Mihail Kogălniceanu; jurnalul *Notes sur l'Espagne*, redactat de acesta în urma călătoriei efectuate în anii 1846-1847 și rămas nepublicat o lungă perioadă, se prezintă sub forma unor însemnări care nu și-au găsit o redactare finală; deși nu-și propune să trateze ca temă centrală contribuția arabă la civilizația spaniolă, Kogălniceanu nu poate să nu revină foarte des asupra unor aspecte ale acestei probleme care nu puteau fi ignorate (aceste referiri au fost semnalate pentru prima oară de Nadia Anghelescu, 1976). Astfel, o serie întreagă de informații dobândite din lecturi anterioare sau pe teren, în cursul călătoriei, ni se oferă fără intenția unei sistematizări, îmbinând observații de ordin istoric cu constatări privind arta, arhitectura, mentalitățile, realitățile sociale. Faptele aduse în discuție sunt în general pozitive, rare fiind accentele critice, iar atunci când ele există, fiind formulate sub forme mai mult aluzive. Astfel, referindu-se la aspectul Castiliei, de grâнар întins, lipsit de copaci, atunci când pomenește satele le descrie ca fiind fortificate, împrejmuite de ziduri, "ca când morii le-ar încungiura încă". Se profilează așadar imaginea de invadator, de prădător, care impune o permanentă stare de asediu, însă nu este postulată explicit o asemenea realitate. De asemenea, atunci când constată o asemănare între spațiul românesc și cel iberic în privința nesiguranței drumurilor și a frecvenței tâlhăriilor, el pune acest neajuns pe seama aceleiași influențe orientale exercitate în ambele părți. Kogălniceanu face și unele constatări cu iz antropologic: observând că peste tot în peninsula iberică "cresc rămășițele morilor", remarcă influența mediului geografic și a climei asupra evoluției unei colectivități: așadar, un popor nomad, semi-barbar, odată ajuns în Spania, devine "legislator, veteaz, cavaleresc", pentru ca, alungat din peninsula, să își piardă toate aceste calități.

O constantă a atitudinii manifestate de Kogălniceanu față de arabii din Spania este admirația fără rezerve pentru cavalerismul acestora. Întâlnim la tot pasul narațiuni disparate în general de mică întindere, unele având un caracter anecdotic, care ilustrează fapte de arme, atitudini nobile, dovezi de curaj, de respect pentru adversar și admirație onestă față de calitățile și meritele acestuia. De exemplu, la moartea lui Alfonso XI, Jusef, regele Granadei, declara că “murise unul din cei mai vrednici principii ai lumii” și ordona trupelor de la Gibraltar “să nu supere pe creștini” “când vor rădica trupul mortului”. Este semnalată de asemenea fidelitatea “maorilor Berberiei” față de memoria Andaluziei, fiind relatate legende privitoare la ultimul episod al prezenței arabe în Spania, cucerirea Granadei, legende care declară că ultimul rege al acesteia, Boabdil, a fost de fapt înlocuit de un diavol, regele fiind ascuns undeva în subteran, aproape de Granada, până în ziua de astăzi, urmând să reinstaureze cândva stăpânirea musulmană în Spania.

Kogălniceanu le recunoaște arabilor o contribuție decisivă și în agricultură, menționând o serie întreagă de fructe acclimatizate de arabi pe solul andaluz, ca și redactarea de tratate în acest domeniu și rolul de intermediari pe care l-au avut arabii prin transmiterea și îmbogățirea realizărilor unor civilizații mai vechi.

Același rol, de creatori și totodată de transmițători le este recunoscut și în cazul filosofiei; e menționată cultivarea lui Platon și mai ales a lui Aristotel, rivalitatea cu mari centre culturale din Orient (Bagdad, Alexandria, Kufa), ca și înrâurirea pe care operele filosofice andaluze au avut-o asupra filosofiei europene medievale.

Merite incontestabile le sunt recunoscute arabilor și în domeniul poeziei care “născu între arabi, ca planta indigenă”; poezia având și darul de a încuraja atitudinea galantă față de femei, acestea capătă un statut aparte, în contrast cu restul lumii islamice. În acest context e menționată poetesa Wallada, “la Sapho de los arabes”, fiică a califului de Cordoba, care “cultiva retorica și poezia”, având și mulți admiratori.

În cadrul observațiilor de ordin filologic, demne de semnalat ni s-au părut cazurile substantivului “ben” (ar. *ibn*: fiu), pe care îl definește ca însemnând “fiu”, “familie”, și al lui “guad” (ar. *wadi*: vale), din hidronimul Guadalquivir, căruia îi atribuie sensul de “râu”.

În dorința de a descoperi paralele și similitudini între situațiile și evoluțiile cunoscute de spațiile iberic și românesc, Kogălniceanu observă, în cadrul acelorași influențe orientale și dintr-o parte și dintr-alta, aceeași predilecție pentru fantastic, fabulos, vădită în poveștile populare ale celor două spații. Însă, în același timp, nu e dispus să facă prea multe concesii în această direcție, afirmând că datorită diferențelor religioase musulmanii nu au reușit niciodată să se stabilească în Europa: “Solia lor au fost numai de a regenera popoarele bătrâne și corupte”. Nu uită însă să sublinieze o trăsătură des reluată și vehiculată în legătură în special cu elementul turcesc, cu care românii au intrat în contact, și anume loialitatea, fidelitatea absolută față de promisiune, însoțite de o toleranță față de alte confesiuni rară într-o ambianță europeană dominată de conflicte religioase. În acest context, face și o afirmație cel puțin surprinzătoare, declarând că și Spania și România au fost influențate de arabi, “în Spania supt nume de mori, în România supt numele de turci”, fiind astfel evidentă confuzia pe care o face între accepțiunile termenilor “arab” și “musulman” (confuzia era, de altfel, frecventă în epocă).

În privința surselor, alături de informațiile culese chiar în cursul călătoriei se pare că o pondere foarte mare o au operele literare de factură romantică ale epocii sau unele din epoci anterioare (Victor Hugo, *Ruy Blas*, Chateaubriand, *Aventures du dernier Abencerage*, Corneille, *Cidul*, Cervantes, *Don Quijote*), cărora li se adaugă și accesul direct pe care l-a avut la unele cronică spaniole datorită cunoașterii limbii, vădită în amplele fragmente reproduse de-a lungul “Notelor”.

Secolul XX cunoaște, în Europa, un tip diferit de abordare a acestor probleme, fiind martorul unor repuneri în discuție a unor idei considerate ca fiind locuri comune, mergându-se de la o relativizare a unor date până la contestarea totală, de către unii autori spanioli, a însăși

prezenței fizice a arabilor în Spania. Astfel, în capitolul “Islam in the Mediterranean World”, din volumul *The Legacy of Islam*, orientalistul Francesco Gabrieli trece în revistă câteva din domeniile în care consideră că influența arabă asupra culturii și civilizației spaniole este în general recunoscută: în domeniul social se referă la importanța protocolului, ierarhizarea strictă a societății, unele formule de politețe; în cel literar, amintește propagarea genului cavaleresc, a poeziei galante, a unor structuri strofice și a rimei în spațiul romanic occidental, în cazul cărora însă își exprimă unele rezerve. În domeniul religios, există opinii conform cărora fanatismul și intoleranța manifestate de catolicismul spaniol, culminând cu fenomenul Inchiziției, s-ar datora presiunii Islamului și modelării după structurile mentale ale acestuia; însă și în acest caz, Francesco Gabrieli își exprimă serioase rezerve și amintește de statutul de *dhimmi* (supus nemusulman, care conform legislației islamice se bucură de protecție din partea autorității în schimbul unei taxe speciale), statut aplicat “oamenilor Cărții”, caz rar de toleranță la acea vreme. În domeniul filosofiei, Gabrieli îi recunoaște Andaluziei arabe un statut special; el semnalează astfel puternicul curent raționalist, care milita pentru libertatea gândirii umane și valabilitatea efortului rațiunii umane în demersul de căutare a adevărului, și care a exercitat o influență decisivă asupra filosofiei medievale a Europei occidentale. În privința punctelor controversate, Gabrieli semnalează tendința unor autori spanioli de a minimaliza contribuția arabă la propria civilizație, tendință care merge până la contestarea totală a prezenței fizice a arabilor în peninsula, și care a fost combătută relativ târziu de unii cercetători spanioli, printre care și Americo Castro.

Aceste chestiuni au constituit obiectul unor analize întreprinse de unii cercetători contemporani, ale căror opinii au fost expuse într-o serie de articole publicate în revista *M.A.R.S. Le monde arabe dans la recherche scientifique*. Aceste luări de poziție se înscriu în tendința manifestată de cercetarea științifică contemporană de a repune în discuție și de a reanaliza unele teze tradiționale, punându-le în lumina unor date

suplimentare obținute adeseori din domenii conexe, ca arheologia, antropologia, sociologia.

O temă frecvent relativizată, dacă nu chiar contestată, este cea a toleranței unei societăți andaluze multietnice și pluriconfesionale; în articolul "Mitul andaluz în istoria Islamului", Gabriel Martinez-Gros amintește că arabii și așa-ziii *muwalladuna* (arabi cu ascendență maternă străină) au fost într-un conflict aproape permanent, în timp ce conflictele religioase cu creștinii au dus chiar la apariția unor martiri printre aceștia; în cadrul islamului andaluz se remarcă un exclusivism care a dus la o cristalizare mai evidentă decât în Orient a unei clase a "ulemalelor" (savanți în științele religioase islamice). Toleranța pe plan etno-lingvistic este mai puțin contestată, Spania arabă fiind prin forța lucrurilor un teritoriu de confluență dintre rase și coduri lingvistice, cu toate că și în acest spațiu, ca și în alte teritorii în care s-a impus civilizația arabo-islamică, se manifestă grija pentru cultivarea valorilor tradiționale specifice, ca, de exemplu, poezia arabă preislamică. În alte cazuri, toleranța societății andaluze musulmane nu este recunoscută decât pentru perioade limitate; astfel, în articolul "Societatea andaluză, mituri și realități", Pierre Guichard recunoaște temeinicia acestui mit al toleranței doar pentru cei 60 de ani ai califatului lui 'Abdu-r-Rahman III și al fiului său al-Hakam II, considerând că ar fi prea mult ca această scurtă perioadă să fie considerată relevantă pentru întreaga epocă islamică în Spania.

Dintre teme supuse reanalizei face parte și mitul rafinementului, care însă nu e contestat cu atâta vehemență. Gabriel Martinez-Gros încearcă doar să îl contrabalanseze prin semnalarea unei slăbițiuni militare, arabii aflându-se în Andaluzia într-o permanentă stare de asediu, de defensivă. Pierre Guichard aduce în discuție o problemă de imagine, remarcând cazul singular al Alhambrei, singura reședință princiară care a supraviețuit intactă nu numai din Andaluzia, ci și din întreg spațiul arab, impunând imaginarului colectiv ideea unei vieți

andaluze rafinate, dominate de cultivarea artelor și a galanteriei, atât în spațiul creștin, cât și în cel musulman.

O altă tendință majoră în istoriografia contemporană, și anume abordarea unui unghi extra-politic și extra-militar pentru analiza unei societăți, se manifestă în articolul "Cultura andaluză în cotidian", de Dominique Urvoy care, în intenția de a merge spre profunzimea evenimentelor și a transformărilor suferite de societatea andaluză, acordă o atenție specială fenomenului intelectual, urmărind o analiză care merge de la sistemul învățământului primar până la nivelul rangurilor celor mai înalte. Astfel, prin comparație cu învățământul practicat în Orient, cel andaluz se dovedește a fi fost mai pragmatic, axat pe asigurarea unui bagaj minim de cunoștințe de limbă, de calcul, de gramatică, totul fundamentat, invariabil și cum era de altfel de așteptat, pe învățarea Coranului. Deși caligrafia, calitativ, nu a cunoscut o diversificare și o specializare similare celei din Orient, rata alfabetizării este mai ridicată. La nivele mai înalte, alături de alte profesii liberale, este remarcată frecvența medicilor, apreciați pentru disciplina lor practică, însă mulți dintre ei fiind în același timp intelectuali de marcă și în alte domenii, și constituindu-se în adevărate dinastii de învățați. Filosofia, deși practică, era privită cu o oarecare precauție, din cauza rezervelor față de puritatea ei dogmatică și față de eventualele ispite de erezie pe care le-ar putea suscita. De aceea, se recomanda în prealabil o temeinică cunoaștere a Coranului. Existența unei adevărate clase de intelectuali este constatată și prin observații de ordin arheologic și antropologic, constatându-se existența, în cimitire, alături de schelete cu evidente urme de deformări fizice, a unora mult mai bine păstrate și de o vârstă mult mai înaintată.

Autorii spanioli prezintă o situație aparte în abordarea acestor chestiuni. Astfel, profitând de lipsa de consistență a datelor, merg până la a interpreta episodul cuceririi arabe ca fiind o poveste alegorică (Joaquin Vallve-Madrid, Ignacio Olague, *Arabii nu au invadat niciodată Spania*, 1969). Mai ales înainte de anii '60, neputându-se nega realități politice și

administrative ce se impuneau de la sine, se apela la factori etnici, sociali și culturali pentru a se pune la îndoială profunzimea influenței arabe. Claudio Sanchez Albornoz, un reprezentant de seamă al acestui curent, aduce următoarele argumente: asimilarea rapidă a pușinilor arabi care au venit în marea masă a autohtonilor, caracterul de fațadă al islamului și arabismului, continuitatea comunităților creștine, folosirea dialectelor cu bază latină, continuitatea dintre latifundie și marea proprietate andaluză, coincidența procesului de fărâmițare de după califat cu procesul similar din Europa creștină contemporană.

În toată această polemică, un caz aparte e reprezentat de scriitorii și călătorii arabi (o serie sunt trecuți în revistă în articolul "Călători arabi în Spania" de Faruq Mardam Bey), care sunt esențialmente subiectivi. Indiferent de epocă, de spațiul de proveniență și de informația culturală, ei sunt întotdeauna predispuși să regăsească, la tot pasul, aspecte de sorginte arabă în viața cotidiană, arta sau cultura spaniolă, ei fiind de fapt într-o căutare a reflectării propriei identități, dominată de melancolia pierderii unui "paradis terestru", ceea ce le scade serios din validitatea mărturiilor.

Autorii europeni însă se situează într-un raport de succesiune organică față de tipurile de poziții exprimate în "Notele" lui Kogălniceanu. Viziunea romantică, idealizată, dominată de valori cavalești, a istoriei, a fost cultivată într-un secol XIX dispus să vadă în Evul Mediu tot ce e mai nobil. În același timp, în cazul particular al lui Kogălniceanu, se degajă sentimentul de pionierat în cadrul tinerei culturi române. Constatările lui sunt facute cu o mirare, un entuziasm ce denotă bucuria descoperirii; este poziția fiului unei culturi tinere, în formare, aflat la primul contact cu un spațiu cultural care îi apare plin de farmec, de mister, și pe care încearcă să și-l apropie. El însuși declară că un impuls serios în dorința de a cunoaște Spania l-au constituit lecturile, fapt care denotă crearea unei disponibilități de a privi totul prin prisma nu atât a unui istoric cât a unui literat. Impresiile

sunt declarat subiective, efuziunile sentimentale sunt declarate fățiș. Secolul XX va face ca multe din tezele preluate să fie relativizate și supuse unei noi analize, mult mai severe.

Aparent paradoxal, istoricii spanioli înșiși par a fi cunoscut o traiectorie inversă; fiind însă vorba de propria identitate, este evident ca nu e ușoară acceptarea cu seninătate a contribuției decisive a unui element perceput ca străin la formarea propriei culturi; aceasta cu atât mai mult cu cât atitudinile sunt condiționate politic, reanalizarea problemei în anii '70 coincidând cu sfârșitul regimului franchist și deci recâștigarea libertății de opinie.

Un rol important în toate aceste evoluții îl joacă imaginea asupra Orientului formată în mentalul colectiv european, în speță cel occidental, cu diferitele sale faze condiționate de factori politici, economici, în ultimul timp mass-media jucând un rol covârșitor. În secolul XIX imaginea predominantă, popularizată de literatură, era cea a unui Orient mirific, cu oameni predispuși la reverie și poezie, deci a unui tărâm prielnic pentru proiectarea propriilor fantasme asupra a tot ceea ce înseamnă "Orientul" în accepțiunea epocii. În cazul lui Kogălniceanu, această predispoziție este susținută și de imaginea "turcului" care se formase la noi, acesta fiind din punctul nostru de vedere "musulmanul" prin excelență care, așa cum se reflectată și în "Note", nu a reușit să se impună mentalului românesc ca un dușman absolut, ci mai degrabă ca un partener dispus la negocieri. În actualul secol însă, facilitarea contactelor interzonale, accentuarea decalajelor economice, însoțită de o migrație susținută a populațiilor orientale spre Occident, ca și situațiile politice tulburi și tensionate din zonă, creează o imagine care alunecă adesea spre caricatură, ceea ce face cu atât mai problematică acceptarea cu seninătate a contribuției, la o cultură europeană, a unei culturi provenind din zona vizată.

Bibliografie:

- Anghelescu, Nadia. 1976. "Les Arabes dans les notes de voyage de M. Kogălniceanu". *Romano-arabica*, nr. II, 1976. București: Romanian Association for Arabic Studies.
- Guichard, Pierre. 1998. "La société andalouse, mythes et réalités". *M.A.R.S. Le Monde arabe dans la recherche scientifique*. No.9, 1998, Numéro spécial *Le mythe andalou*.
- Kogălniceanu, Mihail. 1974. *Opere*. Vol.I. Ediție critică publicată sub îngrijirea lui Dan Simonescu. București: Editura Academiei.
- Mardam Bey, Faruq. "Voyageurs arabes en Espagne". *M.A.R.S. Le Monde arabe dans la recherche scientifique*. No.9, 1998, Numéro spécial *Le mythe andalou*.
- Martinez-Gros, Gabriel. 1998. "Le mythe andalou dans l'histoire de l'Islam". *M.A.R.S. Le Monde arabe dans la recherche scientifique*. No.9, 1998, Numéro spécial *Le mythe andalou*.
- Schacht, Joseph and C.E.Bosworths (eds). 1979. *The Legacy of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Urvoy, Dominique. 1998. "La culture andalouse au quotidien". *M.A.R.S. Le Monde arabe dans la recherche scientifique*. No.9, 1998, Numéro spécial *Le mythe andalou*.

TRADIȚII ORIENTALE ÎN ROMÂNIA: CAFEA ȘI CAFENELE

Irina Vainovski-Mihai

Ispită și interdicție, băutură care nu astâmpără setea, fără valoare nutritivă, monitorizată de Comitetul Olimpic Internațional, element al vieții noastre cotidiene, dar păstrând o aură de mister, subiect de controversă și domeniu încă deschis inovațiilor, deși originile sale se pierd în legendă: cafeaua. Licoarea maro care se revarsă anual în cămile și ceșcuțele din lumea întreagă cu un debit de peste un miliard de metri cubi¹. Un fluviu cândva insinuat, acum tumultuos, săpând adânc forme de relief în terenurile lingvistice, comportamentale și, nu în ultimul rând, economice, ale unui peisaj astăzi globalizat.

Potrivit unei legendei, un păstor și-a găsit caprele zburdând mai vioaie ca de obicei, după ce mâncaseră boabe de cafea. Curios, bărbatul a gustat și el din acea plantă misterioasă. Povestea se încheie cu tabloul unei euforii generale: caprele, păstorul și întreaga lui familie devin neașteptat de veseli și de sprinteni. Alte legende sugerează faptul că utilizarea pentru prima oară a cafelei în Arabia se datorează sufiților yemeniți. Ei apreciau în mod deosebit această băutură pentru că îi ajuta în practicarea ritualurilor religioase. Dincolo de legendă, rămân puține certitudini. *Qahwa* este cuvântul arab de origine incertă, care, în diferite limbi, stă la baza termenilor desemnând cafeaua. Inițial, pentru arabi, era o denumire poetică a vinului. Aproximativ în secolul al XIV-lea, sensul se extinde, în Yemen, asupra băuturii preparate din semințele arborelui de cafea. Dar planta își are originea nu în Arabia de Sud, ci în zona

platoului etiopian, unde este întâlnită și astăzi în flora spontană. Atât în lumea arabă veche, cât și în cea otomană, cafeaua, noua băutură menită să “încingă spiritele”, este când lăudată, când interzisă. Venețienii sânt primii care se gândesc că ar putea comercializa în Europa această marfă. Prin intermediul lor, la mijlocul secolului al XVIII-lea aproape întreaga Europă Occidentală beneficia de băutura maronie, dar și de deliciale unor spații noi de petrecere a timpului: cafenelele.

Datorită prețurilor mici practicate și a atmosferei intelectuale, primele cafenele londoneze se numeau *penny universities*. Cu timpul, au devenit atât de apreciate și de aglomerate, încât, pentru a nu întârzia prea mult în fața meselor goale, clienții s-au văzut nevoiți să ofere ceva în plus față de prețul oficial de un penny. Și așa s-a născut un nou cuvânt și un nou reflex comportamental în spațiul englez. Cei ce frecventau cafenelele plăteau un penny în plus pentru a fi serviți mai repede (*To Insure Prompt Service*). Ulterior, expresia a fost prescurtată în *tip*, iar obiceiul de a oferi *a tip* s-a extins și asupra altor servicii.

În spațiul românesc contactul direct cu civilizația orientală a determinat și preluarea unor ritualuri, începând cu cele legate de preparare, și a unor obiecte cu destinație strictă. Chiar și astăzi, orice familie are un *ibric*. Vasul, considerat în cultura occidentală modernă ca având o formă bizară și o dimensiune incomod de mică, este nelipsit din orice bucătărie românească. Doar în caz de forță majoră (când musafirii sânt prea mulți, de exemplu), pentru prepararea cafelei se folosește alt vas. Dar chiar și în asemenea situații, “adevărații” băutori/preparatori evită utilizarea altor vase din convingerea că, în caz contrar, ar altera gustul decoctului, dacă nu chiar ideea de cafea.

În literatura română, printre primele relatări legate de această temă este cea în care Neculce pune față în față cu umor civilizația băutoare de cafea a turcilor și cea băutoare de vin a moldovenilor. Logofătul Tăutu, ne povestește cronicarul într-un pasaj celebru, a fost servit de sultan cu cafea. Logofătul nu știe exact ce i s-a oferit, însă înțelege că este vorba despre o băutură festivă. Reacționează în consecință, dar în tiparele

propriei culturi: ridică ceșcuța și toastează în cinstea sultanului.² Neculce pune în scenă povestea cu măiestrie. Tot așa cum Gárdonyi Géza ne povestește în *Stelele din Eger* de uimirea ungarilor că turcii beau cerneală. Un tablou exotic de epocă repetat iar și iar de diferite literaturi ale Europei, până a devenit un stereotip. Numai că Aurel Decei pune tabloul într-o altă lumină și destramă prejudecata: *Logofătul Tăutu nu a băut cafea*. Într-un studiu cu acest titlu, apărut în urmă cu trei decenii, renumitul turcolog aduce argumente consistente în favoarea ideii că povestea este încântătoare în plan literar, dar nefondată în plan istoric. În acea perioadă turcii nu cunoșteau cafeaua.

Până în secolul al XIX-lea, după cum sugerează Dinicu Golescu, băutul cafelei și petrecerea timpului la cafenele devine un obicei și pe meleagurile noastre. Astfel, în călătoriile sale, îi este oarecum familiară imaginea italienilor care se strâng “pentru petrecerea de vreme prin citire de gazeturi, jocuri de cărți, băuturi de cafele și ciubuce”.³

Pentru secolul XX, un interesant portret al cafenelelor bucureștene este oferit de britanica Olivia Manning.⁴ În Bucureștiul de la începutul anului 1940, unde autoarea a avut prilejul să locuiască, cafeneaua este un loc elegant, iar oamenii vin aici pentru a vedea și pentru a fi văzuți. În plus, elocvent pentru acest spațiu cultural, ea remarcă faptul că până și la *five o'clock* se bea mai mult cafea decât ceai. Astfel, nu întâmplător, pentru ea cafeneaua bucureșteană este un spațiu în care își poate pune în prim-plan personajele, fără a insista prea mult asupra detaliilor care nu îi servesc strict cursul narațiunii.

În schimb, Florentin Popescu ne oferă o adevărată cartotecă a vechilor cafenele. Cu generozitate, ne prezintă spectacolul unei lumi dispărute fizic, dar încă vie în fiecare dintre noi.⁵ Cele mai multe cafenele literare din România au funcționat la București. Ele au fost înființate probabil după moda localurilor similare de la Paris și din alte orașe europene. Printre primele a fost aceea deschisă în 1853, nu întâmplător, la parterul hotelului Orient. „Având un vad bun și reușind să ofere vizitatorilor exact ceea ce căutau – o cafea bună, dar mai ales o

oază propice schimbului de idei, de păreri și impresii despre lume și literatură (și nu numai), Cafeneaua Bruzzessi a fost locul unde se întâlneau cei mai mulți dintre intelectualii timpului (fie ei creatori, ori pur și simplu oameni dornici de vorbe de spirit, pe care nu le puteau auzi în altă parte, curioși să cunoască elita literelor, artelor și presei românești).”⁶ La o masă, în fața ceșcuței, ideile veneau parcă de la sine. Și erau inspirați nu numai cei sociabili, dornici de vorbă. Dan Barbilian, dimineața, când își pregătea la Capșa cursul pe care urma să îl țină studenților, era un client extrem de exigent. Florentin Popescu citează o nemulțumire a matematicianului-poet consemnată în “Condica de sugestii și reclamații”: “Nu vin la cafenea nici să fac afaceri, nici să stau de vorbă. Vin să-mi fac munca mea de matematician care are din păcate nevoie de excitantul cafelei. Mă costă bani și sănătate, dar nevoia e imperioasă. Filtrul care mi se servește uneori e o contrafacere. Desigur, apa dulce și neagră, ce se aduce sub acest nume, nu face 200 de lei! Declar că această neregulă aplicată mie, pentru care cafeaua e un fel de cabinet de lucru, înseamnă pur și simplu sabotaj.”⁷

Bruzzessi, Fialkovski, Kubler, Oteleșteanu, High-Life, Café de la Paix, Albina, Nestor, Katanga, cafenele dispărute sau transformate în cofetării modeste, însă a căror faimă păstrată în conștiința locuitorilor orașului se reflectă în faptul că mult timp după rebotezarea lor bucureștenii au continuat să se refere la ele cu vechile nume. Generații întregi au frecventat localurile devenite cenușii, ignorându-le noile nume și susținând că merg la Albina, Nestor, Katanga...

Încercând să căutăm mai departe în timp imaginea cafenelelor ca locuri mai elegante sau mai modeste unde se citește gazeta, se pune țara la cale sau se urmărește spectacolul străzii, ajungem la o zonă albă. Cafenelele tradiționale au dispărut. Noul val încearcă să impună o altă tendință: *café*-urile. Pe de o parte, este așa-zisul *internet-café*, denumire derutantă pentru un spațiu care are aparent o cu totul altă menire decât zăbovirea la taclale, cu o ceșcuță în față. Însă cei dispuși să observe relaxat că formele noi nu fac decât să întărească vechile obiceiuri

constată că *cybercafé*-urile destramă orice inhibiție sau barieră geografică pentru un taifas cu oameni cunoscuți și necunoscuți.⁸ Apetența românilor pentru dialog și exprimarea convingerilor personale este foarte mare, iar spațiile virtuale unde pot conversa și în limba lor maternă, tot mai numeroase. Pe de altă parte, au apărut *café*-uri cu nume în general englezești, mici localuri elegante, care oferă în cești sau în căni cele mai neașteptate arome și poate în ultimul rând cafeaua turcească.

Fenomenul, semn al globalizării, nu este singular. Până acum un deceniu, pentru britanici cafeaua nu putea fi decât de două feluri: *black* sau *white*. Între timp, cursele transatlantice le-au adus vestea că vocabularul le reflectă conservatorismul, lipsa de imaginație și că ar fi momentul să învețe cuvinte și gusturi noi ca: *americano*, *capuccino*, *expresso*, *hazelnut*, *latte*, *regular* și *vanilla*.

Vă sânt cunoscute? Firește, le găsiți la plic în orice magazin din București. Numai că nu le-ați considerat niciodată cafea. Într-o lume cu tradiție orientală, cafeaua trebuie să aibă în primul rând gust de cafea. Suntem oare în această privință mai conservatori decât englezii? Probabil. Tradiția balcanică a gusturilor, mirosurilor și culorilor este mult mai stabilă. Dar facem și concesii: începem să renunțăm la ibric și la cafeaua fiartă.

Americanii spun despre cafeaua cu zaț că este "noroioasă" (*muddy*), iar francezii se plâng că e dezagreabilă fiindcă "rămâne în dinți". La noi, zațul este măsura bunei cuviințe. Un strat prea gros pe fundul ceșcuței dezvăluie faptul că gazda ne consideră un musafir de rang inferior, căruia i se servește ce a mai rămas în ibric. Dar stratul maroniu, aproape negru ne vorbește nu numai despre gazdă, dar și despre noi înșine. El poate fi folosit la ghicit. Sub asaltul divinațiilor numerologice și a astrogramelor realizate pe calculator, ghicitul în cafea pierde teren. Chiar și profesionistele prezicerilor tind să renunțe la această metodă, considerând că recuzita necesară (o banală ceșcuță și un banal zaț) este prea modestă, iar simbolurile (formele desenate în resturile grunjoase) ușor decodabile, deci și la îndemâna novicilor.

Tindem să renunțăm la ibric în favoarea cafetierei electrice și chiar la cafeaua fiartă, în favoarea celei instant. Cafeaua solubilă a fost inventată în 1901 de un chimist japonez.⁹ Fără prea mult entuziasm, a fost folosită pentru început de un grup de militari americani în timpul primului război mondial. Abia după două decenii produsul s-a impus pe piață. Astăzi, 20 la sută din producția mondială de cafea este deshidratată prin pulverizare sau congelare. Cafeaua solubilă, numită românește *ness* (un nume de firmă devenit substantiv comun) face posibilă în modul cel mai relevant desfășurarea ritualurilor moderne legate de cafea.

Băuturile instant au fost create din intenția de a oferi consumatorilor produse comode, utilizabile oriunde, oricând, cu apă caldă sau rece. O societate ca a noastră, în care băutul cafelei nu este un simplu fapt alimentar, creează ritualuri și în jurul a ceea ce fusese conceput în așa fel încât să simplifice lucrurile. Românii consideră că un *ness* bun este cel frecat îndelung și energic. Există chiar și diferite rețete: când și câtă apă se toarnă peste granule. Musafirii sânt de două categorii: cei care își amestecă singuri *ness*-ul (semn de prietenie) și cei cărora gazda le amestecă *ness*-ul (semn de respect). Cu spumă sau fără, tare sau slabă, cafeaua solubilă, deși foarte răspândită, este considerată de români sora vitregă a celei "adevărate", turcești.

Dar cât de turcească este cafeaua turcească? Francezii o numesc "grecească", iar grecii sânt revoltați de turiștii care le consideră preparatul național drept "turcesc". Oricum, în această dispută nimeni nu își amintește de originile sale, de arabi și de *qahwa*. (Arabia este pomenită astăzi doar prin denumirea speciei *arabica*. Numai că istoria a făcut ca în prezent cel mai mare producător de cafea *arabica* să fie America Latină.) Spaniolii consideră că o cafea nu poate fi decât "café", iar adjectivele sânt necesare numai pentru abaterile de la tradiție sau surrogate. Brazilienii rezolvă problema cu un cuvânt special: *cafezinho* (cafeaua tare, băută în cești mici). Cât despre americani, *coffee* poate fi orice: de la un lichid nedefinit pe care francezii îl numesc *jus de chaussettes*, la un desert extrem de dulce cu diferite arome și frișcă, sau la pretextul de a ține o cană în mână în timpul unei discuții stânjenitoare.

Cu nostalgie, români susțin că nici cafeaua turcească nu mai este ce a fost. În București, până la începutul anilor '70 cafea turcească se numea doar cea preparată la nisip, în ibrice de aramă, la plăcintării și covrigării. Iar la Constanța, până la demolare, la mijlocul anilor '80, covrigăria din Piața Ovidiu, prin specialitățile "exotice" ca iaurtul din lapte de oaie și cafeaua la nisip era un punct de atracție pentru turiști în general și pentru cafegii în special.

În definitiv, asumarea sau atribuirea originilor cafelei este doar o problemă de orgoliu, susțin unii cercetători. Pentru că în umbră, modești și aproape neluși în seamă se află etipopienii. Conform Enciclopediei Islamului, unii autori susțin că termenul de "cafea" provine nu din cuvântul arab *qahwa*, ci de la presupusa patrie etiopiană a cafelei, Kaffa. Ei își argumentează teoria prin lipsa oricărui document care să ateste existența cafelei în Yemen, înainte de cucerirea etiopiană, aproximativ cu un secol înainte de Hegira.

Dar unde se bea astăzi cafeaua? Dispărute în România, cafenelele în spirit levantin funcționează încă din plin în Franța, Italia și Marea Britanie. Referitor la aceste spații și numele pe care le poartă, merită semnalate două aspecte lingvistice. Cuvântul englezesc *cafeteria* (preluat și în franceză) înseamnă astăzi bufet, restaurant cu autoservire. Iar germana acceptă ortografierea în două moduri a cuvântului "cafenea": *kaffee* și *cafe* (neologic).

Tot în plan lingvistic, în limba română merită să ne oprim puțin asupra cuvântului *cafegiu*. Printr-o analiză fugară observăm că sufixul *-giu/-angiu* (de origine turcă) se regăsește în două categorii de cuvinte. Din prima categorie fac parte nume de meserii, multe dispărute: giuvaergiu, sacagiu, bragagiu, lustragiu, zarzavagiu, boiangiu. Pornind de la sfera ei semantică, pe modelul acestei structuri s-a creat o a doua categorie, cea de cuvinte familiare și argotice cu sens intensiv sau repetitiv, majoritatea ironice sau peiorative: scandalagiu, zurbagiu, palavragiu, chiulangiu, fustangiu. Dintr-o anumită perspectivă, la fel ca *moftangiu*, *cafegiu* pare transcategorial, deși, potrivit celor trei definiții

oferite de DEX, termenul se înscrie chiar în ambele grupe: ca arhaism, cuvântul se referă la un proprietar de cafenea, respectiv la un boier însărcinat cu prepararea cafelei la curtea domnească; al treilea sens, cel familiar, este de "bărbat care bea cu plăcere multă cafea". Însă este cert că savoarea cuvântului nu poate fi circumscrisă de această definiție.

În București, cafenelele au dispărut, dar cafegiii își continuă ritualurile fără a deveni solitari. La români, la fel ca la orientali și la mediteraneeni, un om singur în fața unei cești de cafea creează impresia că este depresiv. Festivă sau nu, băutura aceasta trebuie savurată alături de alții, în spațiul intim al locuinței sau în cel oficial al locului de muncă.

Acasă, musafirul este servit "măcar cu o cafeluță". Gazda își întreabă întotdeauna invitații dacă vor cafea, iar o regulă elementară de politețe cere ca un eventual refuz al acestora să fie și justificat. Motivația acceptată fără comentarii este o interdicție medicală. Dacă musafirul se scuză explicând că a mai băut în ziua respectivă, se poate trezi în fața promisiunii insistente că va primi doar "o cafea mică" sau "o cafea slabă". Dar dacă cel invitat își justifică refuzul prin faptul că nu bea niciodată cafea, este privit ca un excentric. Mai mult de atât, își poate pune în dificultate gazda, nepregătită să propună altceva. Turcească sau filtru, cafeaua este servită obligatoriu în ceșcuță. Fără a fi o băutură festivă, ca la arabi, ea se bucură totuși de o atenție specială, fie că este oferită separat, fie că încheie o masă copioasă.

La restaurant sau acasă, un meniu complet se sfârșește cu o cafea, atât în mediul urban, cât și în cel rural. În ceremonia complexă a meselor festive cafelei i se acordă mai multă atenție decât vinului. Vinul pe de o parte însoțește mâncarea, deci nu se află în centrul atenției, iar, pe de altă parte, se bea la mijlocul petrecerii. Cafeaua, în schimb, tronează singură pe masa curățată de șervețele, farfurii și firimituri, cel mult alături de dulciuri ușoare, de genul fursecurilor, atrage toate privirile prin culoare și aburi, miroase puternic, anunță sfârșitul petrecerii și tocmai de aceea modelează cu subtilitate cursul conversației: îndeamnă la concluzii, îi încurajează pe cei care au avut o

dispută în timpul mesei să se împace. Și, nu în ultimul rând, le amintește comensalilor să se desprindă de anturaj printr-un prim gest de a privi pe furiș la ceas: "Ia uitate, s-a făcut ora..."

Însă nu pretutindeni cafeaua finală este alintată prin diminutivare și considerată semnal de relaxare și împăciuire. În limba maghiară expresia *fekete leves* înseamnă "cafea" și se traduce literal prin "supă neagră". Este cafeaua amară servită la sfârșitul unui ospăț, anunțând prin culoare și gust că tot ce a fost bine și bun și-a găsit sfârșitul.

Poate mai interesant și mai elocvent pentru moștenirea orientală este ritualul cafelei desfășurat într-un spațiu oficial funcționăresc, unde ziua de lucru începe cu o cafeluță. Grupurile informale de *cafegii* se cristalizează nu numai în jurul unor afinități, dar și în jurul unui element concret și banal: fierbătorul. Proprietarul termoplonjorului devine, dacă nu chiar liderul grupului, cel puțin un membru cu autoritate. Un eventual conflict între el și grup poate duce la destrămarea acestuia. Prepararea presupune o implicare aproape a tuturor și multă mișcare: pregătirea cănilor (de remarcat că rareori se folosesc ceșcuțe), a borcanului cu zahăr, cu cafea, a linguriței, umplerea vasului cu apă. Apoi se savurează băutura și se comentează ultimele evenimente politice și sportive, emisiunile de televiziune din seara precedentă (în special debaterile televizate). Despre soți, soacre și copii se aud plângeri și se cer sfaturi abia la a doua cafea, băută după ora prânzului, când fiecare funcționar se gândește deja acasă sau chiar a apucat să verifice telefonic dacă i s-a întors odrasla de la școală.

Dar într-un spațiu oficial, cafeluța se poate bea și în tête-à-tête. O cunoștință tocmai a devenit director, ori s-a mutat într-un sediu nou. Ne invită în vizită la serviciu. De data aceasta, secretara este cea care prepară cafeaua și o aduce în ceșcuțe, pe tavă, eventual alături de câte un pahar cu apă sau băutură răcoritoare. Gazda și asistenta lui au un cod subtil cunoscut doar de ei. Îl folosesc din plin pentru a crea o atmosferă în care latura oficială să impresioneze, iar cea familiară să seducă.

Mark Twain exclama după o vizită făcută la Ierusalim: “Jur pe Dumnezeu că i-am văzut pe oamenii aceia servind cafea și la înmormântări!”¹⁰ Astăzi se mai miră cineva de obiceiurile legate de servitul cafelei? Se pare că da.

A se cafeli înseamnă mai mult decât a bea cafea. Înseamnă a petrece un timp anume într-o companie anume. Are conotație peiorativă. Dar într-o cultură orientală *cafelitul* este pretextul stabilirii unor relații dincolo de cuvinte. În aceeași cultură *coffee break* nu înseamnă nimic sau este cel mult o metaforă forțată inventată de cei aparținând unei culturi frigide. Fiindcă în pauza de 10-15 minute a unei conferințe nimeni nu se poate dărui total unei cafele și nu se poate *cafeli*.

¹ Ethel A. Starbird, *The Bonanza Bean: Coffee* în *National Geographic* – martie 1981

² Ion Neculce, *O samă de cuvinte*, Editura Junimea, 1972, p. 11

³ Dinicu Golescu, *Însemnarea călătoriei mele*, Editura Eminescu, București 1971, p. 103

⁴ Olivia Manning, *Trilogia balcanică - Marea șansă*, Editura Univers, București 1996, p. 137.

⁵ Florentin Popescu, *O istorie anecdotică a literaturii române*, Editura Saeculum I.O., Editura Vestala, București, 1995

⁶ *Ibid.*, p. 166

⁷ *Ibid.*, p. 193

⁸ Rosemary Moon, *Le Café*, Editions Soline, Courbevoie, France 1998, p. 8

⁹ Ethel A. Starbird, *Op. cit.*

¹⁰ *Ibid.*

CHINA – LIMITA MAXIMĂ A ALTERITĂȚII

Florentina Vișan

Întemeiate pe episteme diferite, China și Europa au fost multă vreme două culturi care nu s-au întâlnit. Dezvoltată independent de influența Occidentului european, China cea foarte îndepărtată devine în momentul contactelor și al conștientizării diferențelor, punctul de referință maximă în gândirea alterității. Chiar dacă au existat și alte culturi care și-au construit un destin separat, acestea fie au dispărut, fie sunt totuși mult mai aproape (cultura islamică, de exemplu). Astfel încât a rămas China să se constituie, prin contrastul foarte puternic, într-o alteritate aproape completă. Și într-adevăr, constatăm că, îndată ce pătrundem în spațiul chinez înarmați cu obișnuințele noastre de gândire, cu aparatul nostru conceptual, cu teoriile noastre (generale?), avem sentimentul de înstrăinare și gândirea noastră își semnalează neputința și ca atare decretează anomalia. China devine astfel și cel mai bun reper pentru a ne măsura propria identitate – prin proiectarea în umanitatea universală – pentru a afla mai clar ce moștenim din fondul comun și ce reprezintă doar simple idiosincrazii. China se instituie într-adevăr în acel “celălalt” fundamental care ne ajută să ne conștientizăm eul cultural. Cercetându-i zonele de ininteligibilitate cărora li se datorează radicala ei originalitate, putem să aflăm ce se întâmplă cu propria incomunicabilitate pe care ne întemeiem specificul.

Între motivele care, alături de distanța geografică și izolarea culturală, întăresc această alteritate sunt și limba și scrierea: o limbă izolantă, exterioară ansamblului indo-european și o scriere morfemică, nu alfabetică.

Dacă accesul la culturile Orientului este dificil, în cadrul acestora cazul Chinei este complicat și de Marele Zid al ideogramelor, complicat până la urmă de un baraj ce pare anume destinat izolării autarhice. E de remarcat că în construirea imaginarului Chinei în Occident nu doar subiectul cunoscător este responsabil de “inventările” Chinei, prin proiectarea propriilor fantasme, prin ignoranță... la ecranaj contribuie și obstacolul propriu unui teritoriu care nu se lasă, nu se vrea cunoscut (decât într-o anume proporție, într-un anume fel). “Închisă” în mod deliberat, China și-a construit ea însăși o “față” pentru intruși, fie ei barbarii cotropitori de altădată, fie ei turiștii de azi (*lao wai* – “venerabilii străini”, cum li se spune, cu un termen a cărui valoare depreciativă subtilă este greu de redat), care sunt ironizați tocmai pentru iluzia că ar putea cunoaște “China cea adevărată”.

Cât despre “avatarurile acestei contra-Europe” (L.Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, Humanitas, 2000, p.117) în imaginarul Occidental pot fi într-adevăr demarcate trei etape. Mai întâi cea de supravalorizare, care începe cu utopia bogățiilor fabuloase (în secolul al XIII-lea, Marco Polo) și continuă (în secolul al XVII-lea prin medierea iezuiților) cu mirajul ordinei politice și sociale perfecte, când se lansează emblema “înțelepciunii” eficiente a Chinei. Răspunzând așteptării idealului iluminist, această construcție a imaginarului este manipulată de cărturarii chinezi care fac oficiul de “traducători”, de “maestri ai transferului” și care ascund problemele reale ale unei dinastii minate de multiple conflicte și deteriorarea ideologiei confucianiste transformată în scolastică osificată. Utopia statului confucianist cu ordine instituțională desăvârșită și cu un popor disciplinat care acționează în consonanță construiește o imagine flatantă, folosită de un Voltaire de exemplu și pentru a tempera aroganța propriei culturi. Pe această bază se creează în Occident un climat de puternică simpatie pentru China și se formează chiar un gust estetic al cinezărilor ca o alternativă la simetria și precizia geometrică a artelor decorative proprii. Interesul intelectual pentru China cunoaște astfel în secolul al XVIII-lea un punct maxim, după care

urmează o curbă descendentă, începând cu îndoiala lui Montesquieu privitoare la rigoarea legilor Chinei, sau la eficiența sistemului educației.

Cea de-a doua etapă, cea a devalorizării, se datorează mutației radicale a Europei, când opțiunea pentru modernitate marchează ruptura între noul spirit și epistemologiile antice. O ruptură care se produce nu numai pe verticală, ci și pe orizontală, căci opoziția gândire științifică – gândire mitică se aplică și pentru demarcarea culturilor Orientului. Acestea sunt considerate “culturi închise”, “primitive”, orientate spre trecut. La acest model “catastrofic” de a privi evoluția gândirii umanității contribuie și optica discriminării raselor. Conform lui Joseph Arthur Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853), rasei galbene i se atribuie indolența, spiritul materialist, lipsa de imaginație, incapacitatea speculației metafizice cu propriile mijloace lingvistice. Dacă se iau în considerare și datele politice, ipostaza de colonizator al Europei în Asia, se poate explica fundamentul complex al imaginarului negativ, construirea unei alterități culturale în termeni de opoziție. Legitimare a procesului de occidentalizare, reprezentarea colectivă a Occidentului atribuie Chinei “întârzieri”, “slăbiciuni”, “lipsuri” care trebuie corectate prin impunerea standardelor unor valorizări postulate ca infailibile: gândirea abstractă, logica clasică duală, metafizica tare... Foarte mare importanță are perspectiva stabilită de Hegel în *Istoria filozofiei* când China devine prototipul națiunii orientale închisă și dominată de despotism, opacă la spiritul lumii. Toate referirile viitoare vor păstra această imagine a izolării geografice și metafizice.

În cea de-a treia etapă, cea în care ne aflăm, imaginarul colectiv al Occidentului păstrează în mare parte moștenirea etapei precedente, cu toate că s-au făcut eforturi de a “cunoaște cu adevărat” China. China care a parcurs ea însăși mai întâi etapa unei drastice rupturi și izolări în timpul revoluției culturale și care se află în prezent într-o etapă a unei tot mai mari deschideri spre Occident încât se vorbește chiar de pericolul deculturalizării.

Dincolo de eforturile vizibile de apropiere și de dezideratul “corectitudinii politice”, faptul că vechea atitudine de “imperialism

cultural” al Europei își mai prelungește încă ecoul poate fi probat prin controlul cazului concret al imaginii filosofiei chineze în Europa.

2. Deformată de factori politici, etnici și culturali, percepția gândirii chineze s-a consolidat într-o imagine a unei istorii intelectuale care nu e conformă cu adevărul – cel al textelor tradiției chineze interogate de specialiștii sinologi.

Inventarul de clișee deformatoare a fost fixat și prin autoritatea unora dintre filosofi europeni, care au emis judecăți de valoare pe baza observațiilor superficiale ale “călătorilor” sau pe baza acelor criticiste ale unei sinologii care-și arogase o poziție de superioritate.

După entuziasmul lui Leibniz care admira filosofia naturală și morală, precum și limba și scrierea chineză, referirile filosofilor la “înțelepciunea”, nu la filosofia chineză, sunt în registru negativ și principalul defect al acesteia constă în “lipsa gândirii abstracte”. Hegel și Heidegger neagă de pildă existența logicii, iar Max Weber corelează eșecul economiei capitaliste cu lipsa abstractizării în gândirea chineză și în lumea Orientului în general. Chiar sinologi ca Angus Graham vorbesc de o epistemologie naivă, naturalizantă. Dacă ar trebui rezumată emblematic imaginea de azi a filosofiei chineze în Europa (pe baza referirilor în istoriile filosofiilor, în enciclopedii, dicționare) ea s-ar prezenta cam astfel: mai degrabă “înțelepciune” decât filosofie, eventual o “pre-filosofie”, puternică în etică și “slabă” în gândire analitică. Cercetată atent, această imagine se dovedește incorectă: etica normativă e “slabă” și prin confucianism (Confucius, Mencius, neoconfucianiștii) se impune o psihologie morală bazată pe “cizelarea” (*training*-ul) inimii. Cât privește filosofia limbii sau logica, cercetările ultimelor decenii pe textele moiste și nominaliste au scos la iveală preocupări foarte apropiate de filosofia analitică modernă și o puternică aplecare spre logica formală.

Observăm cum, conform unei astfel de imagini negative, demnitatea de a se numi filosofie pare greu de revendicat pentru producțiile gândirii chineze. Și cum altfel, de vreme ce “filosofia vorbește (doar?) grecește” (Fr. Châtelet, *L'histoire de la philosophie*,

1972) și când însuși conceptul de filosofie este “ignorat” în Orientul – și deci și în China – care face să coexiste vidul cel mai abstract cu existentul cel mai trivial fără vreo mediere (G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est que la philosophie*, 1991). Dacă trecem în revistă argumentele pentru “lipsa abstractizării” și “scufundarea totală în practică”, putem să aducem pentru fiecare contraargumente:

- Lipsa de abstractizare a limbii chineze poate fi contracarată de rolul supralingvistic al limbii clasice, în care termenii fixați de ideograma aferentă îndeplinesc rolul conceptelor din Occident.
- Lipsa unei logici propoziționale, fondată pe adevăr/fals este contrazisă de demersurile moiștilor și nominaliștilor care practică o logică secvențială pornind de la enunțul echivalent cu propoziția
- Absența verbului “a fi” pe care Benveniste îl consideră vital în elaborarea ontologiei, este discutabilă, căci în cursul altui tip de “fire”, cosmo-ontologică, și verbul ontologic este altul (*you* – a exista)
- Inexistența unui substantiv pentru conceptul de “adevăr” în chineza clasică este contrabalansată de prezența mai multor termeni pentru predicția adevărului în ordine factuală și morală

Faptul că în gândirea chineză nu s-au constituit domenii speciale cu epistemologia sau logica, care pornesc de la ipostazierea realului în obiectul descrierii teoretice este pentru că o altă opțiune majoră direcționează gândirea chineză. O filosofie cosmologică, în care omul nu e rupt de natură, nu pune în paralel structurile realului cu cele ale gândirii umane. Preferat celui cauzal, modelul unității și emergenței, al mutualității ontologice, își asortează logica complementarității, a schimbului simbolic. A nu crede că există rațiune în afara luminii și că există doar cunoaștere în experiență explică de ce gândirea chineză e atât de preocupată de realitatea pe care o “integrează” printr-o practică a cunoașterii, cu dublu versant, politic și etic.

Cei ce-i atribuie Chinei “o rămânere în urmă” față de Occident, stabilesc un raport cauzal între interesul pentru abstracțiuni și dezvoltarea gândirii științifice. În China veche există preocupări pentru

speculații abstracte, dar la nivelul expresiei este din nou vorba de o altă opțiune: problemele abstracte sunt tratate prin concretețe și de fapt aici se află originalitatea modelului chinez. Până la urmă, reflecția asupra metodelor de abstractizare e cea care lipsește, nu abstractiunea în planul speculațiilor filosofice și al raționamentelor. Aplecarea spre “experiența cu lucrul” pe care filosofii chinezi o fixează ca obiectiv, este de fapt judecată ca o slăbiciune în epistemologie. Modul special de raportare la real, prin medierea corpului fizic – locus al constituirii corpului simbolic, fundament al persoanei – are ca urmare această apăsată preferință pentru concret în dauna abstractului. Dacă acceptăm că această predispoziție pentru concret a determinat “eșecul” Chinei clasice în producerea de sisteme științifice (cu teritorii circumscrise, guvernate de legi generale) nu putem să nu observăm cum, în mod paradoxal, descoperirile tehnice sunt proeminente și se înscriu între achizițiile cele mai importante ale “istețimii”, “dibăciei” universale căreia i se datorează progresul umanității.

3. În ultimii ani, discursul Occidentului despre China este înglobat în cel referitor la întreaga zonă a Asiei de Est. Deși acesta este fondat pe o mai bună cunoaștere, termenul “înțelepciune”, reactualizat, își menține ambiguitatea. Înțelepciunea Extrem-Orientală este abordată în mare ca strategie (economică, socială, politică) și etichetată ca model asiatic, adică un model de viață complex care are la bază vechea concepție confucianistă asupra omului, dator să și îmbine armonios destinul individual cu cel colectiv, într-un proiect etic al construirii de sine în interior ca înțelept și în exterior ca om politic eficient. Deși budismul contribuie și el la atestarea identitară (asigurând mai degrabă unitatea estetică), la nivelul reușitei economice, confucianismul e cel mai des invocat ca suport ideologic unificator. Acordând deci o mare importanță sinizării prin confucianism, admiratorii acestui model vorbesc chiar de un secol XXI al Asiei, când victoria înțelepciunii confucianiste va infirma total predicția lui Max Weber care vedea în morala confucianistă o piedică majoră în calea modernizării.

Impactul acestui nou confucianism din care decurge și noul asianism, în destinul țărilor din zonă poate fi explicat ca reacție la occidentalizare. “Căutarea soluției în propriile resurse”, “bizuirea pe sine”, slogane care au circulat și în China maoistă, sînt reactualizate în spiritul celui mai pur naționalism. Interesantă și mai potrivită apare formula propusă din interior a unei “conștiințe asiatică” care păstrează în centru cultura naturii morale generatoare a unui model asiatic ca strategie concretă a reformelor rapide, spectaculoase, de eficiență mai degrabă de tip legist. Conștiința asiatică constă de fapt în unitatea intelectuală afirmată prin studiul clasicelor confucianiste și prin exigenta aprofundare a statutului omului în dubla sa apartenență naturală și socială, acordând un mare respect cerințelor realității. Posibilă prin perfectarea morală individuală, mobilizarea inteligenței, voinței și forței se face în interesul poporului (națiunii) pentru împlinirea reformelor economice, sociale și politice care aduc propășirea. Sunt cultivate loialitatea, respectul și pietatea filială, în primul rând în învățământ, dar și în celelalte instituții. O astfel de înțelepciune a armonizării complexe a conviețuirii și o serie de practici culturale care o deservească captează atenția Occidentului și reorientează sensul vechii etichetări, dar îi întărește latura aplicată, practică.

4. Care poate fi aportul sinologilor la destinul Chinei în imaginarul Occidentului? Să depășească vechiul “orientalism” (în sensul criticii lui E. Said) și să adopte un nou tip de raportare, de pe pozițiile egale ale dialogului. Anularea prejudecăților ar coincide cu anularea violenței de a forța înțelegerea Chinei prin propriul model, el însuși de pus la îndoială. Ar însemna o mare flexibilitate, până într-acolo încât, iată, să redefinească filosofia însăși. Să caute tot mai adecvate echivalări ale termenilor structurante ai gândirii chineze, fără a mai transporta în mod simplist categoriile Occidentului în celălalt spațiu. De fapt cea mai nobile misiune și cea mai onestă este aceea de a traduce cât mai bine textele fundamentale, după o îndelungă familiarizare, printr-o apropiere deopotrivă cu spirit critic și simpatetic. Și apoi a lăsa ca textele înseși să ne vorbească. Pentru ca această elocvență proprie, în mod sigur convingătoare, să arate nu neapărat geniul Chinei, ci pe cel al culturii umanității.

SURSE LEXICOGRAFICE

- DEX:** **Dicționarul Explicativ al Limbii Române**, Academia Română, Institutul de Lingvistică, ediția a II-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996 (colectiv sub coordonarea acad. Ion Coteanu, Lucreția Mares).
- DE:** **Dicționarul Enciclopedic Român**, Editura Politică, vol. I-IV, 1962-1966.
Dicționarul Enciclopedic, vol. I, A-C, Editura Enciclopedică, București, 1993.
Dicționarul Enciclopedic, vol. II, D-G, Editura Enciclopedică, București, 1966.
- Mic Dicționar Enciclopedic**, ed a III revăzută și agăugită, București, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.
- DF:** **Dicționarul de Filozofie**, București, Editura Politică, 1978.
- D.Art.:** **Dicționar de artă. Forme, tehnici, stiluri artistice A-M**, Editura Meridiane, 1995 și **N-Z**, Editura Meridiane, București, 1998 (colectiv coordonat de Mircea Popescu).
- DM:** **Dicționar de matematică**, Editura Danubius, București, 1995.
- DSL:** Bidu-Vrânceanu, Angela; Călărașu, Cristina; Ionescu-Ruxăndoiu, Liliana; Mancaș, Mihaela; Pană Dindelegan, Gabriela; **Dicționar General de Științe. Științe ale limbii**, Editura Științifică, București, 1997.
- DP:** Tămaș, Sergiu, **Dicționar Politic**, ediția a II-a revăzută și adăugită, Ed. Șansa, București, 1996.
- DPSP:** Ionescu, Corina, **Pietre prețioase, semiprețioase și decorative. Dicționar**, Editura Didactică și pedagogică, București, 1995.
- M:** Ianovici, Virgil; Știopol, Victoria; Constantinescu, Emil, **Mineralogie**, Editura Didactică și pedagogică, București, 1979.
- DSAC:** Evseev, Ivan, **Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale**, Editura „Amarcord”, Timișoara, 1994.

*Tiparul s-a executat sub cda 839/2001
la Tipografia Editurii Universității din București*
