

## Avataruri contemporane ale magiei populare

Ioana REPCIUC

După o lungă perioadă în care magia a fost studiată descriptiv și accentuat critic, apreciindu-se exotismul și pitorescul sau acuzându-se primitivismul, ilogicul și iraționalitatea, stadiul de fosilă vie din zestrea umanității arhaice, începând cu secolul trecut, fenomenul magic devine un adevărat obiect de studiu. Proteismul incantațiilor, structura lor poetică, coerența performării ritualului au atras cercetători din diverse zone și domenii de activitate, care au recunoscut componenta cognitivă și cea estetică a magiei populare. Sociologul Claude Rivière a reușit să identifice în istoria acestei cercetări trei tipuri de teorii: *intelectualiste* (J. G. Frazer), *ale afectului* (Freud) ale *socio-culturalului* (E. Durkheim, Marcel Mauss și Henri Hubert, Cl. Lévi-Strauss) (Rivière 2000: 121, 123-124).

Mai degrabă decât să identific urmele mai mult sau mai puțin vizibile ale fenomenului magic tradițional, așa cum acestea s-au păstrat în lumea satului, voi încerca o configurare din perspectivă critică a principalelor direcții apărute în ultima perioadă în cercetarea fenomenului pus în discuție. O sferă eterogenă de interese divergente au condus la distorsionarea imaginii spiritului magic arhaic, dar, dincolo de o ambiguitate transpusă din hermeneutica obiectului în obiectul însuși, doresc să apreciez diversitatea abordărilor, cu toate inadvertențele sau excentricitatea unora dintre acestea. În ceea ce privește inerențele alterării ale identității unui fenomen atât de complex cum este magia tradițională, se pare că această credință arhaică intră astăzi sub incidența a ceea ce Nietzsche numea, în *Omenesc, prea-omenesc*, „caracterul ambiguu al lumii noastre moderne, în care aceleași simptome ar putea însemna și *decadență* și *forță*. Iar semnele ce marchează forța, maturitatea împlinită, ar putea însemna, în virtutea aprecierii tradiționale a *sentimentului*, să fie înțelese greșit ca *slăbiciune*” (Nietzsche 1996: 118-119). Într-adevăr, magia populară este înțeleasă antinomic, când ca fenomen care trimite la specificitate și la originaritate, când ca reminiscență a „pre-logicului”, a „gândirii slabe”, ca spectru al unor credințe retrograde. În plus, lecturi parțiale și selective ale manifestării etnoculturale, orientarea cercetătorilor spre „o intuiție antropologică de tip jungian și o cultură comparativă de tip frazerian” conduc de multe ori la „găsirea în exaltarea misterelor primitive a pretextului pentru un cult regresiv și iraționalist al originarului” (Bourdieu 2000: 12).

Înțelegerea modului specific contemporaneității în care fenomenul magic este studiat și asimilat în cadrul unor cercetări socio-culturale mai largi trebuie raportat la ceea ce filozofii culturii numesc „criza raționalității contemporane” (Cornea 2006: 158 și urm.). Critica intensă a exceselor scientiste ale societății actuale a generat în cele din urmă un adevărat asalt al iraționalului, vizibil în resurgența tipului de cunoaștere mitico-simbolică, a ezoterismului și ocultismului, a studiului mitologiilor

populare și a imaginarului folcloric. Un filozof american, specializat în revolta împotriva raționalității anarhice, Paul Feyerabend explică această revenire a imaginarului prin necesitatea unei contraponderi a existenței afectiv-simbolice într-o lume a raționalului prin excelență: „Avem nevoie să construim o lume imaginară (*a dream-world*) ca să descoperim trăsăturile lumii reale în care locuim” (Feyerabend 1975: 21-23). Același lucru apare în demersul științific al lui Carl Gustav Jung, axat pe redescoperirea și definirea a ceea ce el numea „latura mitică a omului”, atât de nedreptățită în timpurile moderne (Jung 1996: 303). În afara continuării acestei linii deja tradiționale, a *teoriilor afectului*, *teoriile intelectualiste*, axate pe raționalitatea și cauzalitatea fenomenelor magice, ale căror baze au fost puse de către Tylor, Frazer și Malinowski, sunt încă fecunde. Un exemplu în acest sens este lucrarea editată la Cambridge, a unui etnolog din Sri Lanka, Stanley J. Tambiah, care încearcă să găsească specificul raționalității tradiționale, alegând aceeași direcție a cercetării raportului între magie, știință și religie (Tambiah 1990). Intens cercetată de specialiști, magia primelor civilizații este și astăzi considerată un organon al raționalității primordiale, un inventar al primelor apropieri de cauzalitatea universală de care dispunea omul vechi, dar și o formă autentică de religiozitate, înainte de separarea magie-religie (Cihó 2007).

O teorie relevantă a locului magiei în existența umană este cea a „filozofului dezîncântării”, Max Weber. Sociologul german consideră și el că „profețiile raționale” ale științei și filosofiei moderne, dar și raționalizarea religiilor sunt la originea pierderii spiritului magic, fără însă a crede într-o totală dispariție a acestei determinante esențiale a ființei umane. Important pentru cercetarea magiei în contemporaneitate este că Weber ajunge să găsească în excesele etice și raționale ale marilor religii, îndreptate precumpănitor spre satisfacerea nevoilor vieții cotidiene, netranscedentale, o explicație a „atrăției maselor populare pentru formele magico-orgiastice și emoționale de religiozitate, care oferă *surogate ale magiei propriu-zise*” (subl. mea) (Weber 1971: 507; Herveu-Léger, Willaime 2001: 69-92). Pentru Edgar Morin, un alt sociolog deschis spre o antropologie generală și diacronică, elaborarea mitului și magiei de către *homo sapiens* vine din nevoia unei organizări ideologice și practice a legăturii imaginare cu lumea, acestea fiind intim legate de toate celelalte procese și practici umane (biologice sau tehnice), de nevoia de irațional, oniric, fantasmatic, erotic, izbucniri psiho-afective, într-un cuvânt o nevoie de „dezordine” și în același timp îndreptată împotriva entropiei existenței cotidiene, „un compromis intern, în interiorul spiritului uman, cu propriile fantasme, propria dezordine, propriile contradicții” (Morin 1999: 152-153). Și Morin neagă acuzațiile de primitivitate aduse fenomenului magic:

Din contră, putem vorbi de existența unei structuri arhaice, adică de o matrice proprie tuturor societăților care s-au perpetuat și multiplicat, diversificându-se și modificându-se, fără a se transforma însă în mod fundamental (Morin 1999: 164).

*Omul imaginar și imaginativ* pe care Morin crede că l-a generat credința magică a primilor oameni se leagă direct de inserția elementului magic în literatura cultă, descoperită relativ târziu de critica occidentală și mai mult în cazul inspirației din folclorul unor popoare socotite exotice și primitive. Se pare că cele mai importante studii provin din mediul hispanic, unde „realismul magic” al unor autori

sud-americieni (culminând cu opera lui Gabriel Garcia Marguez și epigonii săi) a fost pus în legătură cu imaginarul arhaic al acestor popoare. Rolul magicului în constituirea substratului profund al literaturii culte a fost evidențiat la noi de profesorul Petru Caraman, care, în plus, subliniază și inserția semnelor magiei arhaice într-un cadru mai complex, eterogen, aparținând culturii populare în general, alături de magia consacrată a „riturilor verbale și a riturilor manuale” (cum sunt numite de Mauss și Hubert): „Elementul magic apare frecvent și ca produs de sine-stătător, dar îl aflăm și figurând ca motiv conex, cu specială funcție, în complexul unui ritual sau ceremonial, căruia îi este subordonat” (Caraman 1994: 192). Mai mult, savantul ieșean subliniază că metamorfoza structurilor magice tradiționale în cadrul procesului de creație artistică specific unei culturi scrise are rol de sublimare a substratului turbure al superstițiilor (Caraman 1994: 87).

Tot ca motiv conex, elementul magic apare în literatura autorilor clasici și realiști. Un exemplu este pasiunea ascunsă a lui Balzac, făcută simțită mai ales în narațiunea cu accente fantastice și ezoterice din romanul său, *Pielea de șagri*, pentru ceea ce numea „magisme”, ca o concepție organică despre natură și despre supranatural (apud Wellek 1970: 182), generată cu siguranță de lectura marilor opere ocultiste la modă în societatea franceză a timpului, care a influențat considerabil literatura fantastică (Huysmans, Villiers de l'Isle-Adam, Mérimée ș.a.).

Conform analizei lui Mircea Eliade, după „moda ocultistă” a secolului al XIX-lea, neo-ocultismul a reizbucnit în anii 70, atât în spiritul maselor, cât și în imaginația artiștilor. Acum sunt repuși la mare cinste marii „maestri” ai secolului trecut, precum și marile simboluri ezoterice, gnosticismul, alchimia și așa-numita „magie înaltă”. Într-o istorie pozitivă a mentalităților, curente ezoterice, deși au folosit cu precădere surse îndepărtate în spațiu și în timp, străine culturilor folclorice, totuși, afirmă optimist marele savant român:

...cercetările contemporane au dezvăluit semnificația religioasă profundă și funcția culturală a unui mare număr de practici, credințe și teorii oculte, evidențiate la mai multe civilizații europene și extraeuropene deopotrivă, și *la toate nivelurile culturii*, de la ritualurile folclorice – precum magia și vrăjitoria – la tehnici secrete și speculațiile ezoterice cele mai savante și mai elaborate... (Eliade 1997: 78).

Cu toate acestea, exuberanța ezoterică a condus uneori la creionarea unor „mituri și ficțiuni etnologice”, cum este cea a celebrului Carlos Castaneda, etnolog căzut în plasa unei adevărate „fenomenologii a vrăjitoriei” (Bonte, Izard 2001: 248) din spațiul american. În ceea ce privește ipostaza performativă a magiei, așa vrea doar să semnalez că impactul social și cultural al modei ocultiste pe care Eliade o identifica acum câțiva zeci de ani este încă vizibil și resimțit inclusiv într-o politică editorială aproape general-europeană, gata să sprijine ritualuri *ad hoc* de inițiere a neofitilor în misterele magiei<sup>1</sup>. La noi, editurile se încadrează în voga occidentală și curentul fantasticului slab (*low fantasy*), dedicând colecții bogate „limitelor cunoașterii”, experiențelor transcendente „de buzunar”. Un ghid de magie publicat

<sup>1</sup> Vezi ediția 2008 a *Histoire de la magie* a lui Eliphas Lévi, cu prima ediție în 1860, în stilul romanțios și pasionat al secolului al XIX-lea și multe alte producții de gen.

anul trecut la editura Polirom<sup>2</sup> se adresează, așa cum aflăm din fișa socio-psihologică a cărții respective, celor care aspiră să-l urmeze pe Harry Potter. Semnalăm faptul că teoreticienii occidentali operează importante discriminări între fenomenul de tip „Harry Potter” și magia narativă a lumilor fantastice create de un autor cultivat cum este J. R. R. Tolkien, care afirmă explicit că aspiră să reconstituie creativ o mitologie spațiului cultural căruia îi aparține.

Reușitele urmării modelului magic sunt: în plan hermeneutic, identificarea unor semnificații magice arhaice în substratul literaturii culte, demers specific criticii mitic-arhetipale, inspirată din reușitele antropologiei culturale și, în planul creației literare, resurecția cultă a basmului, aparținând fantasticului înalt (*high fantasy*), cu rezonanțe arhetipale și provenit din aceeași dorință de imaginar și fascinație resimțită de omul contemporan. O serie întregă de apercepții leagă nevoia de povești de specificul cauzalității de tip magic, așa cum observă un hermeneut al basmului cult contemporan:

Admirația, teama, stupefarea acționează într-un registru non-cognitiv. Miraculosul nu este conceput, nici gândit, el este descoperit, este obiectul unei revelații, obiect al credinței și al crezului, și prin aceasta el are legătură cu gândirea religioasă și magică (Montandon 2004: 29).

O altă orientare importantă a cercetării europene, ce aprofundează și specificul discursului magic este cea a filologiei clasice, care abordează literatura antică din aceasta perspectivă, a reminiscențelor unor ritualuri magice; este cazul Colocviului Internațional de la Montpellier, din 2000, organizat de „Seminarul de studiu al mentalităților antice”, manifestare științifică dedicată în exclusivitate studierii magiei așa cum se reflectă aceasta în literatură, și finalizată prin publicarea a patru volume de studii. De altfel, cercetarea literaturii vechi pentru discernerea vechilor structuri magice e consacrat și în alte puternice culturi europene orale, unde epopeile naționale, ca *Edda* sau *Kalavela*, reprezintă materialul principal de analiză. De asemenea, remarcăm o tendință constantă a studierii textelor orientale vechi (sumeriene, hittite, vedice), studiu relevant pentru decelarea unor structuri poetice ce pot fi regăsite în nivelul formal al incantațiilor ce supraviețuiesc încă în cultura folclorică a popoarelor europene.

Dincolo de disputa implicită care s-a creat în sociologia și antropologia culturală în încercarea de a se stabili raporturi pertinente între magie și religie, magie și știință, magie și medicină, ne aflăm astăzi într-o perioadă în care etnologii și sociologii reușesc să îmbine descriptivismul necesar cu diferitele tipuri de contextualizare (psihosocială, filozofică, lingvistică și semantică, retorică, etnografică ș.a.). Cercetări de teren intensive, specializate, lipsite de reflecții impresioniste – care au afectat în trecut ținuta științifică a unor cercetători de seamă ai fenomenului – sunt cele ale lui J. Evans-Pritchard, Jeanne Favret-Saada, Dominique Camus, Owen Davies. La acest stadiu al cercetării a contribuit reevaluarea metodelor științelor despre om, care devin sceptice și auto-interogative,

---

<sup>2</sup> Oberon Zell-Ravenheart, *Manual de inițiere în vrăjitorie*. Traducere de Mihaela Vânătoru și Lucia Dos, Iași, Editura Polirom, 2007: „Vrăjitoria se învață după manual și oricine poate deveni vrăjitor, chiar și tu. [...] O carte inspirată de învățăminte străvechi și adevăruri sacre, la care până acum doar ai visat.”

dar mai ales tezele unor sociologi și filozofi, care au impus o concepție integratoare despre fenomenul credințelor și practicilor magice, văzut ca parte esențială a substratului afectiv și rațional al ființei umane. Deontologia îi convinge pe cercetătorii contemporani să culeagă texte magice din spații eterogene, atât din cele aflate încă în perimetrul culturii tradiționale, cât și avataruri ale magiei populare păstrate în memoria colectivă a societăților intens industrializate. La nivel practic, dacă evaluăm doar producția editorială pe care o menționăm mai înainte, contemporanii sunt atrași în general de performarea unei „mici magii individuale” (Janeau 1984: 122), casnice, cotidiene, susținând într-o ipostază modernizată profețiile despre cultul personal, asocial, avansate de Emile Durkheim, care înlocuiește ritualurile magice colective, beneficiind de susținerea ideologică a întregii comunități, acea magie teoretizată de Cl. Lévi-Strauss.

În cercetarea magiei contemporane din Europa occidentală, remarcăm aportul lui Dominique Camus, autorul mai multor cărți despre practicile vrăjitoarești rezistente în societatea noastră (cea mai recentă apărută în 2001), dar și Jeanne Favret-Saada, care studiază vrăjitoria din Normandia. Se pare că etnologii francezi și britanici studiază astăzi intens extinderea vrăjitoriei contemporane în orașe și în rândul bărbaților, schimbări provocate din rațiuni economice și de forță vitală, depășindu-se consacratul spațiu rural și agent feminin, din societatea tradițională. Totuși, această filieră îi conduce în fața unor obiecte de studiu situate la granița dintre penibil și patologic. Un inventar consistent de practici și credințe pseudo-magice invadează spiritul omului european și american, de la mișcarea New Age la neo-șamanism și neo-satanism, care chiar prin denumirea lor sugerează o efervescență lipsită de consistență a acestor idei și practici.

Studierea magiei arhaice s-a orientat încă de la începutul secolului trecut spre delimitarea unei sociologii a structurilor magice, cercetătorii europeni, din țările de cultură scrisă timpurie, din zona occidentală, teritoriu de manifestare a magiei de tip sabatic și a persecuției acestor structuri de către autoritățile confesionale, fiind antrenați în analiza lor mai ales de motivații de ordin social, de studiu al mentalităților, de evoluție a sistemelor simbolice, din care fac parte și cele magice. De obicei, aceste două tipuri de analiză (a textului și ritului magic și a contextului de manifestare) se îmbină, cum este cazul „școlii de la Annales”, de studiile recente ale lui Jean-Claude Schmitt, Carlo Ginzburg, Jean Delumeau, J.-P. Boudet, Claude Lecouteux, Robert Muchembled asupra magiei difuze – constantă a practicilor culturale medievale, la care putem adăuga lucrările lui Ioan Petru Culianu, despre magia din Renaștere. În spațiul britanic (Owen Davies) și în cel german (Monica Schulz) remarcăm aceleași preocupări, venite dinspre studiile medievistice, direcții deja tradiționale.

În spațiul american, întâlnim abordări dintre cele mai diverse: studiul științific al terminologiei medicale din invocațiile magice (UCLA Archive of American Folk Medicine), redescoperirea originilor teatrului sacru, al ritualului magic din culturile exotice, în cadrul curentului *Performance Studies* și continuarea cercetărilor intensive ale antropologilor americani în comunități primitive din Africa, Oceania, Australia. În afară de manifestarea timidă a unei teorii despre medicina magică văzută ca o „alternativă la medicina alternativă” (Hand 1985: 240-251), un exemplu interesant al rolului dominant pe care etnoiatria îl poate avea inclusiv în societatea

contemporană este oferit de China, țară în care o hotărâre politică a determinat refuzul conștient al metodelor și instrumentelor medicinei europene (corelată în gândirea conducătorilor statului chinez cu „șovinismul” științei occidentale și a influenței exagerate venite dinspre puternicile popoare europene) în avantajul unei resurecții conștiente a medicinei tradiționale chinezești<sup>3</sup>. Aceste căutări și separări de direcții, europene sau asiatice, au fost puse de cercetători pe seama impunerii nevoilor psiho-afective ale „omului terapeutic”, pe care îl raportăm la *teoriile afectului*, din sistematizarea lui Rivière. Vinovată de recurența acestui psihic fragil este pierderea credinței atât în grația divină, cât și în puterea magicianului profesionist (Gay 2002: 279-294). Fragilitatea individualității postmoderne și căutățile inconsistente ale echilibrului acestei individualități, lipsa de securitate a ființei umane de astăzi au fost evidențiate de André Julliard, un observator al „vrăjitoriei zilelor noastre”:

Recurgerea la magie [...] propune mai ales răspunsuri la starea de rău a societății actuale, având deci o funcție securizantă. [...] Astfel se pot înțelege practicile și ritualurile legate de magie ca tot atâtea spații individuale ale libertății de interpretare și reinterpretație a prescripțiilor dogmatice ale Bisericii sau a conformismului elitist și îngust al științei... (Julliard 1997: 280).

În urma acestei analize succinte a „contextului european”, aș dori să mă refer la comportamentul societății contemporane românești față de fenomenul magiei populare: un comportament refractar și superficial, ce conduce la distorsionarea pe plan socio-cultural a imaginii agenților magici tradiționali, atitudine străină mediului românesc și venită dinspre magia occidentală, mai ales urbană, cu o lungă istorie a ofensivelor religioase și sociale, care au consacrat un tipar patologic, dar spectaculos, al pseudo-vrăjitorului din toate timpurile. Din dorința de a construi subiecte „tari”, mass-media românească a ajuns să hiperbolizeze realitatea etnofolclorică, să falsifice astfel identitatea încă vie a țăranilor, să „remodeleze prototipurile”, așa cum vorbește o autoare, Mihaela Șerbănescu, despre exagerările demersului jurnalistic interesat de originalitatea practicilor tradiționale și de a exporta această identitate răstălmăcită: „Ne încântă să ne vedem tradiția pomenită de alții, dar ne irită când e deformată și răstălmăcită” (Șerbănescu 1998: 123). Alături de „vampirismul românesc”, subiect „identitar” demult consacrat, apare căutarea în mediul rural a reminiscentelor magiei tradiționale. Un caz de acest gen este criticat de Camelia Burghel, care identifică în cercetările de teren din Sălaj un așa-numit de către jurnaliști „sat al vrăjitoarelor”, dar, din pricina acestei etichete pusă în urma unei spectaculoase anchete a televiziunii române din Cluj, și un „sat supărat pe magie”, cum îl numește autoarea. Astfel, pentru că magia neagră are mai mult impact asupra unui public postmodern obișnuit cu producțiile *horror* și cu personajele negative, terifiante, reportajul respectiv a prezentat satul din Sălaj „ca exagerat de izolat și rupt de lume, un fel de reminiscentă a unui ev mediu vrăjitoresc, s-a instituit o atmosferă de mister și au fost interviewate unele femei în vârstă, peste al căror chip s-a putut rapid calchia o fizionomie de vrăjitoare...” (Burghel 2005: 296). Acest gen de publicitate negativă generează imediat o

<sup>3</sup> Apud Paul Cornea, *op. cit.*, p. 165. Vezi și Michel Strickmann, Bernard Faure, James E. Benn, *Chinese Magical Medicine*, in „Journal of Assian Studies”, vol. 63, nr. 4, 2004, p. 1113–1114.

atitudine retractilă a comunității rurale și a descântătoarelor satului, care se feresc să performeze în fața ochilor străini, profanatori. Totuși, cercetătorii constată o prelungire a practicării magiei populare de la sat la oraș, supraviețuirea riturilor și rețetelor magice în ciuda migrației populației rurale. Despre această magie „urbană” vorbește și o cercetătoare clujeană, Anamaria Lisovschi Petrean, care vede practicarea descântecului la oraș, dar cu tehnici venite din matca rurală, „o anumită încredere în miracol, ca formă de revenire la *rădăcini*” (Lisovschi Petrean 2004: 192). Din păcate manifestările etnoiatrice reminiscente în mediul urban sunt forme decăzute, care nu mai beneficiază de determinantele psiho-sociale ale ființei arhaice, de credința nemediată în puterea cuvântului și de spațiul-timp ritualic. Singura certitudine rămâne, într-adevăr, nevoia de originar și de continuitate, pe un fond psihologic remarcat și intens discutat de către specialiști, la care se adaugă, într-un sens invers față de opiniile psihologilor și psihanalizatorilor, stigmatizarea din motive jurnalistice a performerilor ritualurilor magice.

Denaturarea imaginii descântătorilor este observată și de către doamna Silvia Ciubotaru, specialistă în folclorul medical din Moldova, când aceasta studia integrarea socială și conformația spirituală a agenților magici tradiționali pe care îi întâlnește în cercetările de teren. Silvia Ciubotaru subliniază faptul că „nu există nicio asemănare între tămăduitoarele de valoare excepțională și acea imagine prototip, impusă de prejudecățile savanților mărginiți ori de unele opere literare – o ființă malefică, vicleană, înapoiată, respingătoare și stupidă”, ci acestea sunt inteligente, afective, sensibile, datorate cu o intuiție deosebită. Imaginea denaturată a practicantilor de ritualuri magice a fost conturată de mass-media dezinformată: „Se constată o tendință de dezavuare și ironizare a ruralilor aflați la răscruce, siliți să se readapteze noilor situații” (Ciubotaru 2004: 175-184). Etnologia românească, având în sprijinul său o bogată tradiție de cercetare a practicilor magice, a terenului și nu a „avatarurilor”, are toate motivele să rămână departe de zgomotul și furia fenomenului occidental.

Ar fi interesant să semnalăm zestrea de semnificații desuete și devieri semantice pe care astăzi o generează termenul „magie”, foarte cunoscut și aparent specializat, ca și studiile de voită ținută științifică puse sub egida manifestării spiritului magic ancestral. Contemporanii ne oferă astăzi o magie culinară, o magie politică, o magie publicitară, o magie cinematografică ș.a. De fapt, mulți analiști ai acestor tipuri de „magie” recunosc că relația magică nu se mai stabilește în contemporaneitate între supranatural și uman, ci avem de-a face cu o magie eminentemente interumană (Ritzer 1999), o simplă tehnică de manipulare și o serie de strategii psiho-retorice.

În continuitatea susținerii de către profesorul Petru Caraman a necesității de a se profesa un „tradiționalism eclectic” (Caraman 1994: 87), arhivând superstițiile și nu exacerbându-le mimetic, un filozof contemporan, Jean-Jacques Wunenburger, sublinia faptul că lumea Europei de astăzi are nevoie de un imaginar activ și comun, însă acest imaginar cultural european nu trebuie produs *ex nihilo*, ci trebuie să exploatăm densitatea mitică a popoarelor europene, să trăim astăzi cu miturile noastre demitizate, să nu le mai tratăm ca pe niște obiecte ale unei credințe naive, ci ca pe niște vectori ai unei profunde și vitale culturi intelectuale (Wunenburger 2006: 14).

## Bibliografie

- Bonte, Izard 2001: Pierre Bonte, Michel Izard (coord.), *Dicționar de etnologie și antropologie*. Traducere coordonată de Smaranda Vultur și Radu Răutu, Iași, Editura Polirom.
- Bourdieu 2000: Pierre Bourdieu, *Simțul practic*. Traducerea de Rodica Caragea. Postfață de Mihai Dinu Gheorghiu. Ediție îngrijită de Dan Lungu, Iași, Editura Institutul European.
- Burghel 2005: Camelia Burghel, *În numele magiei terapeutice*, Cluj-Napoca, Editura Limes.
- Caraman 1994: Petru Caraman, *De la instinctul de autoorientare la spiritul critic axat pe tradiția autohtonă. Reflecții asupra conceptului despre specificul etnic în literatură, ca emanație a sursei folclorice*. Ediție îngrijită și prefață de Ovidiu Birlea, București, Editura Academiei.
- Cihó 2007: Miron Cihó, *Studii de magie egipteană*, București, Editura Universității din București.
- Ciubotaru 2004: Silvia Ciubotaru, *Agenți terapeutici în folclorul medical din Moldova*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, Iași, IV, 2004, p. 175-184.
- Cornea 2006: Paul Cornea, *Interpretare și raționalitate*, Iași, Editura Polirom.
- Eliade 1997: Mircea Eliade, studiul *Oculul și lumea modernă*, în *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată*. Traducere de Elena Bortă, București, Editura Humanitas.
- Feyerabend 1975: Paul Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Humanities Press.
- Gay 2002: Peter Gay, *Oameni în plasa terapiei*, în volumul Ute Frevert, Heinz-Gerhardt Haupt (coord.), *Omul secolului XX*. Traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Iași Editura Polirom, 2002, p. 279-294.
- Hand 1985: Wayland D. Hand, *Magical Medicine: An Alternative for “Alternative Medicine”*, în “Western Folklore”, vol. 44, nr. 3, 1985, p. 240-251.
- Herveu-Léger, Willaime 2001: Danielle Herveu-Léger, Jean-Paul Willaime, *Sociologies et religions. Approches classiques*, Paris, P.U.F.
- Janeau 1984: Claude Janeau, *Magie et vie quotidienne*, în *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Bruxelles.
- Julliard 1997: André Julliard, *Urgia sorților. Vrăjitoria zilelor noastre în Franța*, în Robert Muchembled, (coord.), *Magia și vrăjitoria în Europa din Evul Mediu până astăzi*. Traducere de Maria și Cezar Ivănescu, București, Editura Humanitas.
- Jung 1996: Carl Gustav Jung, *Amintiri, vise, reflecții*. Consemnate și editate de Aniela Jaffé. Traducere de Daniela Ștefănescu, București, Editura Humanitas.
- Lisovschi Petrean 2004: Anamaria Lisovschi Petrean, *Etnoiatria, magia și descântecul terapeutic*, Cluj, Editura Napoca Star.
- Morin 1999: Edgar Morin, *Paradigma pierdută: natura umană*. Traducere de Iulian Popescu, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”.
- Montandon 2004: Alain Montandon, *Basmul cult sau tărâmul copilăriei*. Traducere și prefață de Muguraș Constantinescu, București, Editura Univers.
- Nietzsche 1996: Fr. Nietzsche, *Călătorul și umbra sa: omenesc, prea omenesc*. Traducere de Otilia-Ioana Petre, București, Editura Antet.
- Rivière 2000: Claude Rivière, *Socio-antropologia religiilor*. Traducere de Mihaela Zoicaș, Iași, Editura Polirom.
- Ritzer 1999: G. Ritzer, *Enchanting a Disenchanted World*, Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

- Strickmann, Faure, Benn 2004: Michel Strickmann, Bernard Faure, James E. Benn, *Chinese Magical Medicine*, in „Jurnal of Assian Studies”, vol. 63, nr. 4, 2004, p. 1113–1114.
- Șerbănescu 1998: Mihaela Șerbănescu, *Mass-media și remodelarea prototipurilor*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, Tomul 43, nr. 1-2, 1998, p. 123.
- Tambiah 1990: Stanley Jeyaraja Tambiah, *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Zell-Ravenheart 2007: Oberon Zell-Ravenheart, *Manual de inițiere în vrăjitorie*. Traducere de Mihaela Vânătoru și Lucia Dos, Iași, Editura Polirom.
- Weber 1971: Max Weber, *Économie et société*, t. I<sup>er</sup>. Traduit par Julien Freund, Pierre Kamnitzer, sous la direction de Jacques Chany et Eric Dampierre, Paris, Plon.
- Wellek 1970: René Wellek, *Conceptele criticii*. Traducere de Rodica Tiniș. Prefață de Sorin Alexandrescu, București, Editura Univers.

### **Les avatars contemporaines de la magie populaire**

L'étude propose une analyse du contexte comparé, roumain et occidental, des manifestations contemporaines de la magie populaire. Les problèmes discutés sont : les nombreuses théories et directions de recherche qui regardent ce phénomène dans le monde scientifique et les déviations souffertes par la tradition magique rurale en conflit avec l'image publique et journalistique artificielle qu'on lui a créée. Pour une meilleure approche du fond spécifique de cette manifestation on devra prendre en compte les théories sociologique et anthropologiques qui ont analysée la rationalité particulière de la magie populaire. Il serait nécessaire aussi de centrer la recherche de la spécificité roumaine du folklore magique sur les dates ethnologiques offert par le milieu rural, en évitant consciemment l'import automatique de l'image occidentale du magicien.

*Iași, România*