

Prof. univ. dr. CLAUDIA COSTIN

Curs de
ANTROPOLOGIE
CULTURALĂ

INTRODUCERE

Dintotdeauna diversitatea umană a fost privită ca un fapt straniu și antropologia, potrivit opiniei cercetătorilor în domeniu, s-a constituit ca disciplină atunci când diversitatea aceasta a început să fie percepută ca „diferență a Celuilalt”. Să nu oitem că „diferența” a fost raportată la o anumită „identitate”, și anume aceea a lumii occidentale moderne, industrializate.

În acest context, relevantă este afirmația pe care o face Marc Augé în studiul *Pour une anthropologie des mondes contemporains* (Paris, 1994): „Antropologia devine posibilă și necesară pornind de la o triplă experiență: experiența pluralității, a alterității și a identității. Dificultatea pe care o prezintă istoria antropologiei pentru antropologii înșiși atunci când se întreabă asupra acestei experiențe provine dintr-o confuzie originară între pluralitate și alteritate: ceilalți, pe care observatorii s-au dus să-i întâlnească, se situau în altă parte, în diversitatea unei lumi vaste, pe care trebuiau să o descopere. Celălalt era prin definiție un altul îndepărtat, mai exact unul dintre acei alții îndepărtați la fel de diverși ca și culturile, moravurile sau obiceiurile prin care puteau fi definiți ca alții. Canibal, persan sau huron, acesta simboliza, pentru intelectualii europeni, de la Montaigne până în secolul al XVIII-lea, o îndoială asupra valorii absolute a propriei culturi. Acest relativism își afla limita în afirmarea complementară a unei „condiții umane” transcendând diversitatea culturilor, acestea fiind relative în sensul moral al termenului: nici mai rele, nici mai bune unele decât altele, din momentul în care erau înlăturate prejudecățile atașate frecventării exclusive a uneia sau alteia dintre ele (și, în primul rand, frecventării exclusive a Europei)”¹.

¹ Apud Vintilă Mihăilescu, *Antropologie. Cinci introduceri*, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 18.

Deci, rolul antropologiei a fost de a descrie și de a interpreta diversitatea umană ca diferență, dar o diferență raportată la propria identitate. Astfel, diferența a devenit „alteritate”.

I. DEFINIRE. RAMURI ALE ANTROPOLOGIEI

Etimologic, termenul *antropologie* provine din două cuvinte grecești: antropos(om) și logos(știință, relatare, cuvânt). Din acest punct de vedere, antropologia poate fi definită ca „studiu al omului”. În ultimele decenii, această disciplină este considerată o „știință a umanității” sau „studiu al tuturor oamenilor”(William A.Haviland, *Antropologie culturală*), cuprinzând deci tot ceea ce se referă la ființele umane. De altfel, în *Antropologie culturală contemporană*, Michael C.Howard (1989) opinează că antropologia are drept scop reliefaarea unei imagini cât mai complete și mai sistematice asupra umanității.

Antropologia poate fi privită din trei mari perspective, și anume:

- a) ca știință socială, alături de psihologia socială, economie, sociologie și politologie. Aceasta a generat, în sens general, antropologia culturală.
- b) biologică
- c) ramură a disciplinelor umaniste. În această situație, vorbim de antropologia filozofică, care a apărut, după cum consideră Emil Cioran, atunci când ființa umană a început să-și pună întrebări cu privire la rolul și destinul său în univers.

În ceea ce privește disciplinele care se circumscriu antropologiei culturale privite ca antropologie generală, au fost formulate mai multe teorii. De exemplu, în *Antropologie culturală*, William A. Haviland afirmă că antropologia generală are două mari ramuri: antropologia fizică (biologică) și antropologia culturală care, la rândul ei, cuprinde ca subdiscipline: arheologia, antropologia lingvistică și etnologia. Un alt cercetător, Conrad Phillip Kottak (*Anthropology. The Exploration of Human Diversity*, New York, 1991) este de părere că antropologia are patru mari ramuri: arheologia, antropologia fizică, antropologia lingvistică și antropologia culturală, iar cea din urmă are ca subramuri etnografia și etnologia. O a treia opinie, formulată de Fillip Whitten și David E.K.Hunter (*Antropology Contemporary Perspectives*, USA, 1990), subordonează antropologiei culturale (în sens general) următoarele discipline: antropologia fizică (antropologia biologică, paleoantropologia, anatomia umană, genetica populației, ecologia umană etc.),

arheologia (preistorică, istorică, clasică, demografică, maritimă, etnoarheologia, arheologia industrială, managementul resurselor culturale etc.), antropologia lingvistică (lingvistica istorică, fonologia, morfologia, sintaxa comparativă, pragmatica, sociolingvistica etc.) și antropologia culturală (în accepțiunea particulară) în care se încadrează: antropologia socială, antropologia politică, demografică, psihologică, medievală, urbană, antropologia artei, etnomuzicologia, antropologia religiei etc.

Rolul antropologiei este de a evidenția aspectele specifice, particulare ale culturii, precum și diferențele existente față de o altă cultură. Pentru a asigura obiectivitatea cercetării, antropologul trebuie să analizeze chiar și cultura căreia îi aparține, din exterior, altfel spus „cu ochii celuiilalt”, cu acea „regard éloigné” (privire îndepărtată) despre care vorbește Claude Lévi-Strauss².

Desigur, actualmente, această „privire îndepărtată”, vor spune unii, nu mai ridică nici un fel de problemă, întrucât, după secole de cercetare în care ființa umană a încercat să se cunoască pe sine și să îl înțeleagă pe Celălalt, la început de veac XXI, când evoluția științei și a tehnicii a atins un punct culminant, tot mai multe persoane din întreaga lume preferă socializarea prin intermediul rețelelor Facebook, Twitter, LinkedIn etc., astfel încât oameni aparținând mediilor socio-culturale diferite, aflați la distanțe foarte mari unul de celălalt, reușesc să comunice cu foarte mare ușurință. Chiar și în această nouă etapă pe care o parcurge societatea umană către globalizare, când fenomenul imigrării devine tot mai acut și alarmant, când multe dintre elementele tradiționale societatea occidentală le-a pierdut, antropologia „*ne învață că fiecare obicei, fiecare credință, oricât de șocante sau iraționale ar putea să ne pară când le comparăm cu ale noastre, fac parte dintr-un sistem al cărui echilibru intern s-a stabilit de-a lungul secolelor și că nu poți suprima un element din acest ansamblu fără a risca să distrugi tot restul. Chiar dacă n-ar aduce alte învățăminte, acesta ar fi suficient și singur pentru a justifica locul tot mai important pe care îl ocupă antropologia printre științele despre om și despre societate*”³.

² *Ibidem*, p.55.

³ *Ibidem*, p. 74.

CULTURA

a) DEFINIRE.ASPECTE GENERALE

Termenul de „cultură”, pe care îl întrebuințăm atât de des în existența noastră cotidiană, cunoaște numeroase definiții formulate din diverse perspective. Conform unei statistici, în anul 1974 erau peste 200 de definiții ale acestui concept. Cea mai simplă definiție care poate fi formulată este aceasta: prin cultură înțelegem totalitatea valorilor materiale și nonmateriale (spirituale) pe care umanitatea le-a realizat în urma unei îndelungate experiențe sociale și istorice.

Din datele existente până acum, se pare că prima definiție dată conceptului de cultură, pe care o putem considera „canonică”, îi aparține antropologului englez Edward B. Tylor, care în lucrarea *Primitive Culture* (Londra, 1871) o consideră „*un întreg deosebit de complex, ce include cunoașterea, credința, arta, morala, legea, obiceiul și alte capacități și obișnuințe acumulate de om ca un membru al societății.*”⁴

O altă definiție, mult mai cuprinzătoare, este formată de Alfred L. Kroeber și Clyde Kluckhohn, din al căror punct de vedere „*cultura constă din modele (patterns) explicite și implicite, ale comportării și pentru comportare, însușite și transmise prin simboluri, constituind realizările distincte ale grupurilor umane, inclusiv materializarea lor în produse*”⁵.

Deci, cultura, specifică naturii umane, este un proces îndelungat de creație, de învățare și de transmitere codificată (prin simboluri) a informației la nivelul grupurilor umane.

Între societate și cultură există o relație de interdependență, căci pentru funcționarea societății cultura este indispensabilă, iar pentru producerea culturii societatea este o condiție *sine qua non*. Ideea necesității culturii pentru colectivitate, pentru societate, este subliniată de I. M. Lotman, în *Studii de tipologie a culturii*: „*Se poate presupune că, dacă pentru existența biologică a unui individ satisfacerea unor cerințe naturale bine definite se dovedește suficientă, viața unei colectivități, oricare ar fi*

⁴ Apud Achim Mihu, *Antropologia culturală*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 89.

⁵ *Ibidem*, pp.89-91.

*ea, este imposibilă fără o anumită cultură. Pentru orice colectivitate, cultura nu constituie un adaos facultativ la minimum condițiilor vitale, ci un principiu obligatoriu, fără de care existența ei devine imposibilă*⁶.

Pe de altă parte, cultura este aceea care îi conferă ființei umane adevărata sa ființare și demnitate de „a fi”, deosebindu-se, ca ființă integrată naturii, de celelalte animale. În acest sens, definirea pe care filozoful culturii, Lucian Blaga, o dă acestui concept într-un dialog cu Mircea Eliade, merită a fi menționată: *„Pentru mine, cultura este modul specific de a exista al omului în Univers. Este vorba de o mutațiune ontologică, mutațiune care deosebește pe om de celelalte animale și care e rezultatul eforturilor omului de a-și revela Misterul. Omul singur este creator de cultură și aceasta datorită trăirii sale întru mister și revelare. Omul, încercând să-și reveleze misterul, în ale cărui dimensiuni singur trăiește, creează cultura”*⁷.

Din punctul de vedere al celor mai mulți antropologi, unitatea de bază a culturii este simbolul, cultura fiind creată prin capacitatea de simbolizare a ființei umane. Așa cum afirmă Ralph Waldo Emerson, *„noi suntem simboluri și trăim în interiorul simbolurilor”*. Potrivit opiniei lui Leslie A. White, capacitatea de a utiliza simboluri i-a transformat pe strămoșii noștri antroipoizi în oameni și tot datorită acestui fapt au fost create și perpetuate culturile. Comportarea umană în ansamblul ei este dependentă de utilizarea lor și este ea însăși „o comportare simbolică”.

În afara relației axiomatice dintre cultură și societate (niciuna neputând exista și funcționa fără cealaltă), importantă este și relația ce se stabilește între cultură și tradiție.

Se știe că o cultură este produsă într-un anumit cadru temporal și social, fiind transmisă apoi din generație în generație. Astfel, cultura primește în timp atributul tradiționalului. Cultura odată devenită tradițională nu exclude inovarea, care, însă, devine valoare culturală numai dacă o colectivitate o acceptă, alăturându-se treptat valorilor ei tradiționale.

Producerea de valori culturale este fundamentală existenței omului, *„ceea ce înseamnă că, în raport cu umanitatea, cultura se constituie ca entitate universală”*⁸. Însă, crearea faptelor de cultură este determinată de factori particulari de mediu, diferiți de la o regiune la alta, de la un popor la altul. Aceasta implică o evoluție proprie a culturii ce aparține unui anumit mediu geografic, social etc. Deci, cultura se prezintă, mai ales astăzi, sub forme particulare caracterizând națiunile din societatea contemporană.

⁶ I. M. Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, Editura Univers, București, 1974, p. 16.

⁷ Mircea Eliade, *Convorbiri cu Lucian Blaga*, în vol. *Lucian Blaga – cunoaștere și creație*, Editura Cartea Românească, București, 1987, p. 484.

⁸ Pavel Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 52.

Prin urmare, se ajunge la „două mari paradoxuri ale culturii:

– cultura este stabilă, dar în același timp, dinamică, manifestând schimbări continue și constante;

– cultura, ca achiziție umană, este universală, dar fiecare manifestare locală sau regională a ei poate fi considerată ca unică”⁹.

Rezultă că prin elaborare, manifestare și prin structura ei, orice valoare culturală și circumscrie caracteristicilor societății care o elaborează. Fiecare cultură, definită prin trăsăturile ei specifice și care poate fi numită „cultură particulară” se încadrează marii culturi a omenirii, care poate fi numită „cultură universală”. Elementele cele mai importante care generează demarcația culturilor particulare sunt mediul (factorul natural), factorul demografic și cel istoric, care, deși nu trebuie absolutizate, lasă o amprentă puternică asupra acestor culturi.

Fiecare dintre culturile particulare, dar și cultura universală privită în ansamblul ei, a parcurs mai multe stadii, nivele, de la cultura primitivă până la cultura postmodernă și consumatoristă din societatea actuală.

Cultura primitivă este considerată cultura ființelor umane aflate la începutul existenței lor, dar și cultura acelor grupuri, comunități aflate sub aspectul evoluției tehnico-științifice pe o treaptă inferioară, asemănătoare cu a strămoșilor noștri din epoca pietrei până în neolitic. Despre cultura celor din urmă s-a scris suficient de mult, mai ales după descoperirea Americii, indigenii fiind considerați „sălbatici”, „primitivi” de către europenii cuceritori, „civilizați”. Determinativul de „primitivă” i se atribuia culturii aborigenilor din America, Africa, Australia prin compararea cu cultura occidentală. Referitor la acest aspect, în secolul al XVI-lea, în *Eseurile* sale, Montaigne nota: „Consider că la națiunea aceasta (adică cea braziliană) nu există nimic barbar sau sălbatic, după câte mi s-a relatat, în afară de faptul că barbar înseamnă pentru toată lumea ceva în afara obișnuinței tale. Căci noi nu avem alt termen de comparație pentru adevăr și rațiune decât ceea ce vedem și gândim conform obiceiurilor și părerilor din țara în care trăim și care înseamnă pentru noi religia perfectă, politica perfectă, modalitatea perfectă de folosire a lucrurilor. Îi considerăm pe ei (brazilienii) sălbatici, la fel cum numim sălbatic fructele crescute spontan în natură: de fapt sălbatic ar trebui să le numim pe cele transformate artificial de noi și întoarse de la natura lor primară. Acelea sunt vii și viguroase prin calitățile și proprietățile lor naturale, pe care noi le-am transformat și denaturat după bunul plac al gustului nostru corupt”¹⁰.

⁹ *Ibidem*, p. 53.

¹⁰ Apud Giuseppe Cocchiara, *Istoria folcloristicii europene. Europa în căutare de sine*, Editura Saeculum I. O., București, 2004, p. 20.

Cultura primitivă este cea care precede cultura populară. În timp ce prima aparține unei societăți care nu cunoaște scrisul, cealaltă „se dezvoltă într-o societate dualistă din punct de vedere cultural, care acceptă în paralel cultura orală și cultura scrisă.”¹¹ De fapt, apariția culturii populare este legată de adăugarea diferențelor sociale, de instaurarea clasei de stăpâni de sclavi și cea a sclavilor, a proprietarilor de pământ și a celor care-l lucrau etc.

Ca atare, putem vorbi despre o cultură populară a antichității, a Evului mediu etc. Diferențele au devenit și mai mari o dată cu apariția scrisului și a instituțiilor formale, destinate învățării, când s-a ivit o cultură scrisă, inaccesibilă celor săraci, oamenilor de rând. Astfel, în aceeași societate au coexistat diverse tipuri de cultură: cultura de curte, cultura claselor dominante, alături de cea religioasă și de cea basmelor populare (populară).

Cultura populară se deosebește de celelalte, ea aparținând grupurilor neștiutoare de carte din societăți care cunosc și utilizează scrisul ca mijloc de transmitere și de păstrare a informației. Astfel, caracterul scris devine specific culturii „cărturărești”, „savante”, „aristocratice”, iar caracterul oral celei populare.

Referitor la cultura populară din spațiul românesc, dar și din celelalte țări sud-est europene, mult timp a circulat ideea că aceasta ar fi specifică țăranimii, deoarece populația mediului rural a fost majoritară în secolele anterioare, iar satul a reprezentat principala unitate socială în această zonă a continentului nostru.

Structurile satești s-au dovedit de-a lungul timpului deosebit de rezistente, iar schimbările în mediul rural au fost lente, datorită unui „conservatorism” manifestat ca *forma mentis*. Nu întâmplător, în timp, cultura populară a fost identificată cu cea țărănească, iar prejudecata aceasta s-a adăugat în România epocii comuniste. Evident, s-a omis că pe măsură ce au fost create orașele, oamenii din mediul urban și-au creat propria lor cultură populară. Aspectul este mult mai evident în țările puternic industrializate (cele din Europa Occidentală, din SUA), unde satele au dispărut și atunci s-a considerat că acele „comunități mici”, în care membrii lor au mai puține contacte cu cei din exterior, sunt creatoare de cultură populară.

În comunitățile umane mici (sate, orașele) trăsăturile definitorii sunt: „caracterul distinct, dat de limitele ei clare, vizibile pentru cei din afară, dimensiunea mică, omogenitatea, economia de subzistență, producerea în interior a tuturor celor necesare

¹¹ Pavel Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 57.

vieții”¹². Într-un astfel de mediu social se produce o cultură diferită de cea „academică”, „modernă” chiar, o cultură mult mai simplă, transmisă oral, anonimă, ancorată în tradiție, care are la bază nu o experiență individuală, ci experiențe colective. O astfel de cultură, deși „conformistă” în esență, se dovedește receptivă față de factorul inovator.

Așa cum numeroși specialiști au considerat și consideră, cultura populară reprezintă o „arhivă” de informații despre omul timpurilor istorice, dar aceasta nu o împiedică să se manifeste ca „un organism viu”, aflat în permanentă schimbare și adaptare, în funcție de evoluția societății. Elementele culturii populare, numite altădată „supraviețuiri”, „relicve”, constituie mărturii pentru prezent, din trecut. Până în secolul al XX-lea a dominat această tendință de a se căuta în cultura populară ceea ce aparține exclusiv trecutului, ceea ce este străvechi. Noua direcție deschisă de Ovid Densusianu și apoi de Arnold van Gennep, în folcloristică și etnologie, a îndreptat atenția specialiștilor și asupra faptelor de cultură populară vii, care trebuie văzute în dinamica și în contextul apariției și răspândirii lor.

Direcția nouă de cercetare inițiată la noi de Ovid Densusianu va fi continuată de C. Brăiloiu, D. Caracostea, Mihai Pop, de reprezentanții „Școlii sociologice de la București”, conduse de D. Gusti ș.a. În acest caz, pentru alegerea și interpretarea științifică a folclorului muzical, contribuția etnomuzicologului Constantin Brăiloiu este fundamentală. El propune cercetătorilor să realizeze „investigații intensive și impersonale” din care să fie eliminate „selecția” și „amestecul”. D. Caracostea, la începutul deceniului cinci, scotea în evidență, în studierea faptelor folclorice, toți factorii care concureau la „producerea” lor, căci *„a vedea funcțional plăsmuirile populare însemnează a le integra în viața comunității, așa încât, dincolo de orice plăsmuire, să poți intui rostul ei condiționat de: vârstă și sex, situație socială, poziție față de spațiul care modelează optica, față de ritmul anotimpurilor legat de cel al sărbătorilor păstrătoare a vechii viziuni mitice etc. Structurii expresive îi corespunde o configurație socială cu o anumită viziune a lumii”*¹³.

De-a lungul secolelor, dar mai ales în ultimele decenii, cultura populară din spațiul românesc și-a dovedit și își dovedește rezistența în structura de profunzime, în fața presiunilor exercitate, pe de o parte, de cultura „academică”, „savantă”, iar pe de altă parte, de ideologia promovată în perioada comunistă sau de cultura consumatoristă importată după 1990. În zilele noastre, cultura „oficială” și celelalte tipuri de cultură

¹² Nicolae Constantinescu, Alexandru Dobre, *Etnografie și folclor românesc. Note de curs. Partea I. Familia științelor etnologice*, Editura Fundației România de Măine, București, 2001, p. 52.

¹³ D. Caracostea, *Poezia tradițională română. Balada populară și doina. II*, Editura pentru Literatură, București, 1969, p. 72.

specifice societății în care trăim (postmodernă, de consum etc.) fac o concurență tot mai puternică acestei culturi tradiționale.

Ființele umane au fost nevoite, pentru a supraviețui, să creeze diverse produse materiale și nemateriale. Unele dintre acestea au fost recunoscute, de cei mai mulți, ca utile, necesare consumului. Realizarea de produse a fost considerată un „mod de a fi” al societății. Acest mod fiind creat, prelucrat, se definește ca un mod de a fi cultural, iar totalitatea produselor nemateriale (idei, credințe, concepții) și materiale (mijloace de muncă, bunuri de consum), deci ansamblul modelelor de gândire, simțire și acțiune, practicate și perpetuate de o populație, ca și produsele rezultate din acestea, reprezintă o realitate structurată social și definită drept *cultură*.

Prin cultură, o populație se deosebește de alta/altele și se transformă într-o comunitate de sine stătătoare, devenind *societate*. Deci, cultura și societatea sunt interdependente, căci orice cultură este prin sine socială, iar orice societate este prin sine culturală.

Modelarea unei personalități se realizează prin cultura a cărei evoluție este influențată de natura în care se procesează. Deoarece în fiecare societate cultura este influențată de mediul care a determinat-o, reiese de aici diversitatea culturilor și, întrucât toate culturile au menirea de a asigura nevoia de supraviețuire, și, cum aceasta este universală, rezultă că, în toate culturile se află elemente cu caracter universal (numite *universalii*), precum: calendarul, credințele, ritualurile, normele sociale, căsătoria, prepararea hranei etc.

Cultura a devenit atât de complexă încât pentru a fi mai bine folosită, transmisă și păstrată, s-a impus esențializarea și codificarea ei în serii specializate de semne verbale, gestuale, grafice, denumite *simboluri* care se integrează în ansamblul numit limbaj.

Pe măsură ce ființa umană a început să-și pună întrebări privind sensurile existenței și să caute răspunsuri intuitive constituite în ansambluri de idei s-au creat *credințele*. Din credințe derivă criteriile abstracte de apreciere morală, estetică, cunoscute ca *valori*. Din dualitatea bine-rău, adevărat-fals, frumos-urât derivă *normele sociale*, constituite ca reguli de comportament, prin care individul devine apt să se adapteze, să se integreze în societate. Fiecare normă fundamentează un anumit element de comportament, care odată acceptat devine expresia perfecțiunii practice de la un moment dat, deci un model de comportament. Astfel, el este transmis din generație în generație și devine *tradiție*.

Criteriile tradiționale de apreciere a binelui și a răului etc. constituie *moravurile*. Acestea se supun conștiinței colective ca norme majore, iar încălcarea lor este sancționată. Trecând din generație în generație, ele sunt receptate ca *absoluturi*, ca un dat sacru, anulând dreptul de contestare.

Tradițiile, moravurile și valorile induc oamenilor stări emoționale deosebite, care, în manifestări colective emoționale, sub formă de ceremonii, au dat naștere *ritualurilor*.

Toate aceste elemente culturale oferă ființei umane coordonata esențială pe care trebuie să se situeze în raportarea permanentă față de sine, față de celălalt și de întreaga colectivitate, de societate.

Cultura este formată din elemente de ordin material și non-material, cunoscute sub denumirea de *caracteristici culturale*. Mai multe caracteristici culturale înrudite constituie un *complex cultural*, iar mai multe complexe culturale specializate și centrate pe o anumită activitate constituie o *instituție*.

Conceptul de complex cultural a fost introdus în antropologie de reprezentanții școlii difuzioniste germane și desemna „*prezența simultană a unui anumit număr de elemente culturale independente în mai multe culturi*”¹⁴. În antropologia americană, conceptul similar este *trait-complex*, care definește interdependența elementelor constitutive ale complexului cultural, accepțiune care s-a impus, fiind preferată de specialiștii în domeniu. Prin urmare, un element poate interfera cu altul, fiecare adaptându-se la ansamblu, căpătând un loc și o funcție distincte. Un complex cultural îl reprezintă basmele și poveștile populare, unități narative alcătuite din invariabile, dar mai ales din elemente variabile (personaje, cadrul acțiunii, secvențe epice) ce se pot combina, generând variante ale prototipului. De exemplu, în spațiul cultural european și în cel american au fost descoperite 350 de variante ale basmului *Cenușăreasa*.

Prin intermediul complexelor culturale, cultura *se structurează* într-un nucleu de complexe și o diversitate de serii de complexe împărțite pe criterii diverse: etnice, profesionale, religioase, de sex, de vârstă.

Culturile etnice au caracteristici și complexe culturale specifice, în funcție de experiența istorică specifică într-un mediu uman și natural. Când utilizează propria limbă, condiția etnică se impune drept criteriu de delimitare, raportare și

¹⁴ Georgeta Marghescu, *Introducere în antropologia culturală*, Editura Fundației „România de Măine, București, 1999, p.133.

apreciere a altor culturi, devenind *etnocentrică*. Deci, etnocentrismul reprezintă o modalitate de evaluare a altor culturi prin prisma propriei culturi. Ca atare, indivizii se manifestă exclusivist față de celelalte culturi, motiv pentru care își evaluează propria cultură ca pe un etalon, subestimând valoarea celorlalte culturi. Astfel, fiind evitate influențele și schimbările, societatea respectivă se izolează, devine vulnerabilă și oscilează între șansa de supraviețuire și riscul de autoprăbușire.

În funcție de contextul cultural, unele caracteristici și complexe culturale pot fi funcționale sau disfuncționale, valoarea unei caracteristici sau a unui complex constând în modul în care se integrează și contribuie la funcționarea ansamblului, fiind deci relativă. De aceea, orice cultură trebuie înțeleasă atât ca o cultură ideală, incluzând tradiții și moravuri, cât și ca o cultură reală, incluzând ceea ce se practică în mod curent.

Respectarea și consistența normelor depind de înălțimea valorilor, care este diferită în societatea postindustrială (în care normele sociale pierd din importanță) față de societatea preindustrială (în care normele sociale se consolidează, iar societatea se manifestă unitar și organizat). În cadrul societății postindustriale domină valorile aparente, vehiculate de cântăreți, actori, sportivi, fotomodele, și nu cele profunde, reale, create de artiști, filozofi, savanți. Ca atare, ierarhia valorică fiind inversată, sistemul normativ se destructurează.

Un exemplu elocvent, pentru mai buna înțelegere a chestiunii în discuție, este următorul: de-a lungul timpului, însăși semnificația „cântecului” s-a schimbat. Până la diviziunea muncii, când el era cântat de majoritatea oamenilor, constituia prin sine o trăire majoră. După diviziunea muncii, fiind cântat de profesioniști, s-a restrâns la nivel de ocupație. Pe de altă parte, până la apariția mijloacelor de comunicare în masă, când era interpretat cu prilejul anumitor evenimente, fiind receptat cu o anumită solemnitate, cântecul era perceput ca purtător de mesaj, în timp ce, după apariția mijloacelor de comunicare în masă, putând fi transmis oricând, deci receptat în momente improprii, riscă să-și diminueze tot mai mult valențele artistice.

Un alt element constitutiv important îl reprezintă *instituția culturală*, care definește un sistem organizat ce se referă la comportamentul unui grup. Acest concept creat de Spencer este esențial în cercetarea structurii și a funcționalității culturii, dar și a relației existente între personalitate și cultură.

În accepțiunea sa generală, instituția culturală denumeste, conform opiniei lui Kardiner, „*orice mod stabilit de gândire sau de comportament propriu unui grup de indivizi, care poate fi comunicat și care este recunoscut de toți*”. Deci, este

vorba de concepții, comportamente, modele colective de gândire și factuale, practicate și transmise din generație în generație prin procesul enculturației.

Instituția culturală este importantă în oricare societate pentru păstrarea echilibrului social, dar și pentru că, după cum afirmă Bronislaw Malinowski, satisface necesitățile elementare și derivate ale ființei umane. Același cercetător consideră că o instituție culturală trebuie să cuprindă următoarele elemente:

- a) charta/statutul ce relevă sistemul valoric după care oamenii se organizează;
- b) grupul organizat potrivit unor principii bine stabilite;
- c) normele (juridice, morale), obiceiurile și regulile impuse grupului de indivizi;
- d) elementele materiale (instrumente, bunuri etc.) cu ajutorul cărora se realizează acțiunea;
- e) activitățile instituției culturale;
- f) funcția/rezultatul activităților asupra ansamblului social.

Având în vedere aceste aspecte, instituția culturală poate fi privită ca un grup unitar de indivizi care au un interes comun, care sunt dotați cu un anumit aparat material și care respectă regulile tradiției proprii, contribuind la funcționarea și transmiterea culturii.

În ceea ce privește un aspect esențial al instituției culturale, și anume funcția sa, o interpretare relativ nouă este oferită de antropologul Kardiner, din al cărui punct de vedere, în formarea personalității individului contribuie în mod crucial instituțiile primare (familia, disciplina, hrănirea, curățenia, tabu-urile sexuale) și apoi instituțiile secundare (religia, folclorul, expresiile artistice).

Nu este deloc lipsit de semnificație faptul că, răspunzând unor necesități general umane, instituțiile culturale sunt universale, au întotdeauna aceeași structură și reprezintă punctul de plecare în cercetarea comparativă a culturilor.

Un alt aspect care trebuie menționat este cel al diferenței dintre cultura minoră și cea majoră. Este cunoscut faptul că destinatarul culturii minore, populare, îl reprezintă masele populare, în timp ce cultura majoră, savantă (în care încadrăm artele plastice, muzica simfonică, literatura etc.) se adresează în mod deosebit elitelor unei societăți, care sunt însă minoritare din punct de vedere numeric și, totodată, apragmatice.

Din perspectiva lui Lucian Blaga, cultura minoră „este o cultură creată prin prisma structurilor copilărești ale omului” și poate „să dăinuiască mii și mii de ani, să devină aproape atemporală”, iar cultura majoră este „creată prin darurile și virtuțile maturității omului, pe temeiul și datorită structurii acesteia ca atare”¹⁵. La fel ca și cultura minoră, cea majoră, susține filozoful, poate „să dăinuiască indefinit de mult timp, chiar mii de ani”¹⁶. O altă trăsătură care deosebește cel două tipuri de cultură este reprezentată de creator. Astfel, în cazul culturii minore, cel care creează este un ins „universal nediferențiat”, el neconcepând planuri pe care să nu le poată realiza, să nu le poată finaliza.

Cu toate acestea, difuzarea în rândul maselor largi a unor aspecte din cultura majoră poate contribui, în timp, la cultivarea și umanizarea acestora, deci implicit a societății.

b) COMPONENTELE CULTURII

Un domeniu important al antropologiei culturale îl constituie analiza componentelor culturii, care sunt: *cognitivă, normativă și simbolică*.

1. *Componenta cognitivă* este alcătuită din trei elemente: cunoașterea populară, cunoașterea științifică și credințele.

Cunoașterea populară poate fi definită ca un ansamblu de explicații, de interpretări împărtășite de membrii unui grup de oameni, cu privire la diverse fenomene (de la fenomenele naturale până la comportarea umană). Acest tip de cunoaștere își are rădăcinile în teoriile și credințele tradiționale și include atât înțelepciunea trecutului cât și credințele bazate pe superstiții și ignoranță.

Al doilea element, cunoașterea științifică, este un ansamblu de idei, teze, teorii despre natură, societate și ființa umană, care sunt în mare parte obiective, care pot fi verificate și, de aceea, prezintă credibilitate. Cunoașterea științifică poate fi transformată la un moment dat în tehnologie și poate fi organizată într-o diversitate de științe.

¹⁵ Lucian Blaga, *Opere*, vol. 9, *Trilogia culturii*, Editura Minerva, București, 1985, p. 338.

¹⁶ *Ibidem*, p. 343.

Al treilea element, credințele, spre deosebire de cunoașterea științifică, sunt impregnate de subiectivism, sunt imposibil de verificat și, ca atare, nu prezintă credibilitate. Ele dețin un rol semnificativ în interiorul comunităților tradiționale. Atunci când sunt analizate se face distincția între credința într-un fenomen și credința despre fenomenul respectiv. Prima vizează existența fenomenului, iar cea de-a doua relația lui cu alte fenomene.

Credința se distinge de „atitudine”, întrucât aceasta din urmă presupune dorința de acționare și un criteriu de evaluare. Credința poate deveni atitudine atunci când *„implică o evaluare de tip pozitiv-negativ și o predispoziție de a acționa într-un anumit mod”*¹⁷. De multe ori, în vorbirea curentă, credința este considerată sinonimă cu opinia, însă, comparativ cu credința, opinia are o durată mai scurtă și include o anumită încărcătură afectiv-emoțională.

2. Componenta normativă

Fiecare cultură cuprinde un ansamblu de idei și de reguli vizând acțiunea ființei umane în anumite condiții, acestea fiind însușite în procesul de socializare sau inculturație. Pentru întărirea regulilor, cultura apelează la sancțiuni sau recompense. Prin urmare, componenta normativă a culturii este formată din reguli care se impart în: norme sociale tradiționale, obiceiuri (propriu-zise), legi și valori.

Normele sociale tradiționale (*folkways*) vizează comportarea socială și sunt instituționalizate. Ele reflectă limbajul omului, modul lui de a se îmbrăca și alte aspecte cotidiene de rutină, care au o importantă semnificație etică (de exemplu modalitățile diverse de salut între persoane). Originea acestor norme create cu foarte mult timp în urmă este extrem de greu de stabilit (am putea spune chiar imposibil) [de exemplu, obiceiul de a da mâna în semn de salut față de cineva are la origine gestul de a arăta că cel care întinde mâna nu deține nicio armă].

O caracteristică fundamentală a obiceiurilor sociale tradiționale este că nu li se asociază o intensitate puternică a sentimentelor. Acei indivizi care resping astfel de norme sunt considerați excentrici sau sunt considerate persoane ce trebuie evitate. Sunt situații când existența unor obiceiuri tradiționale diferite sau competitive poate genera un conflict social (de exemplu, imigranții care practică obiceiuri specifice locului de unde provin, dar străine spațiului în care trăiesc la un moment dat pot fi priviți cu ostilitate de către ceilalți).

Obiceiurile propriu-zise (*mores*) definesc reguli comportamentale care nu trebuie încălcate, pentru că, dacă sunt „violat”, cel ce o face este respins de

¹⁷ Achim Mihu, *Antropologia culturală*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p.92.

societate și pedepsit (în unele comunități chiar cu moartea), pentru ca valorile societății să nu se afle în pericol. Canibalismul, incestul, infanticidul, hoția, omorul, violul, abuzul de droguri, defăimarea steagului național ș.a. generează reacții axiologice și sentimente de dezgust și condamnare aproape universale. Unele obiceiuri sunt considerate ca niște tabu-uri (cum este cazul consumului de carne omenească).

Obiceiurile sociale tradiționale (*folkways*) și obiceiurile propriu-zise (*mores*) sunt două extreme în cadrul normelor sociale, întrucât primele nu sancționează puternic abaterile, în timp ce *mores* aplică sancțiuni drastice pentru încălcarea lor. Există însă și norme sociale care se situează undeva între aceste extreme: magia, jocurile de noroc, beția în public etc.

Legile, alt element important al componentei normative, pot fi definite drept coduri de comportament elaborate în timp și purtând girul instituțiilor specializate. Pedepsele sunt fixe pentru toate acțiunile ilegale. În comparație cu *folkways* și *mores*, legile au origine clară, deoarece se știe de ce au fost elaborate, de cine și când anume. Cele mai constante legi sunt acelea care au un suport puternic în obiceiuri, în timp ce altele care nu au o asemenea bază sunt dificil de menținut (de exemplu, prohibiția-perioadă cuprinsă între 1920 și 1933 când vânzarea produselor alcoolice în S.U.A. a fost interzisă printr-un amendament la Constituție).

Normele (obiceiurile) și legile unei societăți reprezintă o expresie a valorilor ei. Între norme și valori există o deosebire, și anume: valorile sunt concepte generale, abstracte, comparativ cu normele care sunt reguli de conduită, stabilite pentru oameni aflați în situații particulare. În societate, valorile prezintă o mare importanță, întrucât influențează conținutul normelor (de exemplu, educația are în societate o semnificație majoră și, prin urmare, normele societății vor asigura școlarizarea generală a indivizilor; un alt exemplu îl reprezintă monogamia). În general, normele se reflectă în existența cotidiană umană, putând fi sesizate cu ușurință. În schimb, valorile sunt greu de identificat și trebuie deduse din norme.

3. *Componenta simbolică* este cea mai importantă dintre componentele culturii, simbolul devenind tot mai mult în ultimele cinci decenii de cercetare "sesamul" vieții culturale (după cum apreciază Ernst Cassirer). În cadrul acestei componente, noțiunile de *semn*, *semnal* și *simbol* dețin un rol major.

Semnul este orice obiect care se substituie altui obiect. Semn poate fi și un eveniment care poartă o informație (de exemplu, gazele emanate din craterul unui vulcan). În general, specialiștii grupează semnele în naturale și convenționale,

primele fiind de obicei numite și semnale;celelalte sunt utilizate pentru a transmite o semnificație bazată pe consens (aici se încadrează harta, insigna, steagul etc.). Potrivit clasificării propuse de Charles Peirce, semnele ar putea fi grupate în: iconice (se caracterizează printr-o asemănare exterioară cu obiectele semnificate-ex.:desene, fotografii, scheme), semiotice (sunt semne pur formale și convenționale-ex.: cifrele ca semne ale matematicii, literele ca semne ale substanțelor chimice) și indiciale (relevă elementele semnificate prin raporturile de contingență temporală, cauzală, spațială cu elementele desemnate, ex.: fumul ca indicator pentru foc).

Semnalul este definit în mai multe moduri, fiind considerat „un semn comunicat de la un individ la altul”, „un eveniment ce incită la acțiune”, „un semn dat prin gesturi, lumină, pentru a transmite o comandă, o atenționare”, „un element de tip stimulator ce servește ca o bază pentru un răspuns” etc.

Simbolul este un semn/semnal ce evidențiază altceva decât propria lui substanță fizică. Semnului i se conferă calitatea de simbol prin procesul de simbolizare ce atribuie semnificantului o judecată valorică pe care o poartă în sine (ex.:simbolul câinelui: în mitologiile celor mai multe popoare, câinele este asociat cu infernul, cu lumea subterană, cu moartea; el are funcție de psihopomp, de călăuză a omului după moarte;el poate fi și mijlocitor între lumea aceasta și lumea de dincolo; adesea câinele poate apărea ca erou civilizator, stăpân al focului, strămoș mitic; de asemenea, el poate fi simbol al forței sexuale, al perenității; simbolul cifrei nouă: nouă are valoare rituală în mitologie, este simbol al totalității celor trei lumi – cer, pământ și infern - ; este simbol al perfecțiunii, al mântuirii, al solidarității cosmice; nouă anunță un sfârșit și un nou început, trecerea pe un alt nivel etc.).

Orice cuvânt dintr-o limbă a unui popor ține locul pentru ceva și nu există o legătură necesară între simbol și ceea ce el simbolizează. Simbolul are o importanță deosebită în existența noastră și, așa cum afirma Emerson, „*noi suntem simboluri și trăim în interiorul simbolurilor*”. Cercetătorul Leslie White e de părere că simbolul i-a transformat pe strămoșii noștri antroipoizi în oameni și i-a ajutat să devină umani.

Faptul că un aspect semnificativ al definiției ființei umane ca ființă culturală, deosebită de celelalte ființe, îl reprezintă simbolul, este subliniat și de Ernst Cassirer. El opinează că universul existențial al omului s-a extins în timp nu numai

sub aspect cantitativ, ci și calitativ, pentru că el a descoperit o nouă metodă de adaptare. „Între sistemul receptor și cel efector, care se găsesc la toate speciile animale, aflăm la om o a treia verigă pe care o putem descrie ca sistemul simbolic”¹⁸. Acesta îi conferă o dimensiune nouă a realității, a mediului ambiant. Altfel spus, el „nu mai trăiește într-un univers pur fizic, el trăiește într-un univers simbolic”¹⁹ în care mitul, limbajul, religia și arta sunt elemente componente, sunt fire diferite „care țin rețeaua simbolică, țesătura încălțită a experienței umane”²⁰. Odată cu augmentarea activității simbolice, realitatea fizică a ocupat un loc secund: „În loc să aibă de a face cu lucrurile înseși, omul conversează, într-un sens, în mod constant cu sine însuși. El s-a închis în așa fel în forme lingvistice, imagini artistice, simboluri mitice sau rituri religioase încât el nu poate vedea sau cunoaște nimic decât prin interpunerea acestui mediu artificial. Situația lui este aceeași în sfera teoretică și în cea practică. Chiar și aici, omul nu trăiește într-o lume de fapte brute, sau conform nevoilor și dorințelor lui imediate. El trăiește mai curând în mijlocul unor emoții imaginare, în speranțe și temeri, în iluzii și deziluzii, în fanteziile și visurile sale. «Ceea ce îl tulbură și îl neliniștește pe om», spunea Epictet, «nu sunt lucrurile, ci opiniile și închipuirile despre lucruri»”²¹.

Întrucât formele vieții culturale sunt forme simbolice, Cassirer consideră că omul nu ar trebui definit numai ca *animal rational*, ci mai ales ca *animal symbolicum*, aceasta relevând diferența lui specifică în universul existențial și accesarea către civilizație.

Toate culturile s-au perpetuat prin utilizarea simbolurilor. Înclusiv comportamentul uman este legat de simboluri.

Așa cum susține Doina Ruști, „orice simbol concentrează asociații metaforice, mesaje, informații despre lumea care l-a creat, este impus prin evoluție istorică și oferă mai multe niveluri de interpretare”²².

Simbolul, prin care se reflectă întregul univers uman, poate să aibă orice formă fizică. El poate avea forma unui obiect material, poate fi un sunet, un gest, o culoare, un miros etc. Semnificația unui simbol este determinată de colectivitatea care îl folosește. În *Tratatul de istorie a religiilor*, Mircea Eliade opinează că

¹⁸ Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filozofia culturii umane*, ed. cit., p. 43.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 44.

²² Doina Ruști, *Dicționar de simboluri din opera lui Mircea Eliade*, Editura Tritonic, București, 2005, p.9.

simbolul încifrează informații despre mentalitatea, experiența unui grup și închide un limbaj cunoscut în cadrul grupului respectiv, însă criptic pentru orice persoană din exterior.

Același cuvânt, lucru poate fi simbol într-un context cultural și semn într-un alt context cultural sau chiar în cadrul aceleiași spațiu cultural, dar în împrejurări diferite (de exemplu, într-un context etnografic, "fereastra" poate fi un simbol, dar într-o situație obișnuită, într-o discuție ea este doar un semn). Datorită acestui fapt, adesea se creează confuzii, înțelegeri greșite.

Problema relațiilor dintre simbol și semnificație este deosebit de complexă, cu atât mai mult cu cât în decodarea simbolurilor se creează deseori echivoci. Într-un astfel de context una dintre funcțiile majore ale antropologiei culturale este aceea de a reliefa semnificațiile culturale ale unei colectivități, cum au apărut obiceiurile, care este sensul lor, dacă sunt logice etc.

Complexitatea relației dintre simbol și semnificație și incapacitatea descifrării corecte a semnificației, a "logicii" simbolurilor sunt foarte bine reliefate într-o anecdotă inserată de Eugeniu Speranția în lucrarea sa intitulată *"Papillons" de Schumann*: *"Un sultan auzise despre marea înțelepciune a unui rabin din cuprinsul împărăției sale. Îl chemă atunci ca să se convingă dacă zvonul era întemeiat. Când sosește evreul, este îndată adus în fața sultanului, care probabil era dintru'nceput dispus să vadă în fiecare gest al rabinului o profunzime de oracol. Rabinul, săracul, nu știa și nici prin minte nu-i trecea de ce l-au adus la curte harapii înarmați cu iatagane. Se cam temea el Luminăția sa, dar ca să nu dea de bănuț că și-ar cunoaște vreo vină, își ținea și el firea cum putea, mângâindu-se și făcându-și curaj cu gândul că, la urma urmei, și el e un fel de împărat peste credincioșii lui Israel. De cum îl văzu Sultanul, fără a spune o vorbă, întinse către bătrânul evreu mâna cu un deget ridicat în sus. Rabinul rămase un moment înspăimântat, apoi privindu-l în ochi întinse și el către sultan mâna, dar cu două degete ridicate. Sultanul rămase surprins, dar fața i se lumină de admirație. Atunci, după alte clipe de gândire făcu alt semn: învârti pumnul prin aer de la dreapta spre stânga; de data aceasta evreul, fără șovăială, de parcă venise de acasă cu lecția învățată, făcu și el același gest, dar de la stânga spre dreapta.*

Din ce în ce mai încân atsultanul porni la o nouă încercare ca să vadă până unde merge marea înțelepciune a rabinului: luă o mână de orez dintr-un vas și-l azvârli pe jos, lângă treptele tronului, cu un gest măreț de semănător. Rabinul se repezi și strânse orezul, grăunte cu grăunte, punându-l în sân. Încântat de

replicile mute, dar elocvente ale evreului, sultanul îi făcu daruri mari și-i dete drumul să plece.

Ce sens aveau oare toate aceste gesturi misterioase?

Curtenilor săi, sultanul le explică astfel convorbirea cu marele rabin:

«Mai întâi i-am arătat că unul este Dumnezeu. El mi-a răspuns atunci: și cu profetul său fac doi. Pe urmă i-am arătat prin semne că soarele se învâртеște pe bolta cerului, de la răsărit spre apus; el atunci ghicindu-mi gândul mai repede decât aș fi crezut, mi-a arătat repede că, dimpotrivă, pământul se-nvâртеște de la apus spre răsărit. Zvârlind boabele de orez pe jos, i-am dat a înțelege că astfel a risipit Dumnezeu pe fiii lui Israel. El atunci s-a dus și culegând boabele în sân mi-a răspuns de fapt că: astfel se vor aduna toți în sânul lui Abraham».

Cum explică însă rabinul convorbirea cu sultanul?

«Cum mă văzu, repezi deodată mâna cu degetul întins spre mine, dându-mi a înțelege că o să-mi scoată un ochi. Eu, ca să-i arăt că nu-mi pasă, îi răspund prin semne că eu o să-i scot pe amândoi. El atunci mi-arată că așa o să mă ia de cap și o să mă învâртеască. Eu, ca să mă țin tot dârз, îi arăt că și eu o să-l învâرتesc de cap în partea cealaltă. La urmă, dacă vede că nu mă sperii, vrea să mă uimească cu bogăția lui; ia un pumn de orez și-l aruncă pe jos; astfel voia să arate că el e atât de groзav că poate să-și bată joc de lucrul scump. Eu mi-am zis atunci: pentru mine orezul e lucru de preț, eu sunt om sărac; dacă nu-ți trebuie ție, îmi trebuie mie»”.

c) ROLUL CULTURII

Pentru antropologii contemporani o chestiune importantă o reprezintă rolul pe care cultura îl deține în evoluția umanității, chestiune care a început să ridice numeroase semne de interogație o dată cu publicarea, în 1993, a articolului *The Clash of Civilisations? (Ciocnirea civilizațiilor?)*, semnat de profesorul Samuel P. Huntington de la Universitatea Harvard, S.U.A. În opinia sa, în noua ordine mondială creată după 1989 (când comunismul a fost înlăturat din țările Europei de Răsărit și a căzut Cortina de Fier), sursa fundamentală generatoare de conflict nu va fi ideologică, economică, ci culturală: „În această nouă lume, cele mai pătrunzătoare, importante și periculoase conflicte nu vor fi între clase sociale, bogați și săraci sau alții definiți din punct de vedere economic drept grupuri, ci între popoare aparținând diferitelor entități culturale. Războaiele tribale și conflictele etnice se vor produce înăuntrul civilizațiilor. Violența între state și grupuri aparținând diferitelor civilizații poartă oricum cu ea potențialul

amplificării, la fel cum alte state și grupuri aparținând acestor civilizații caută sprijinul țărilor cu care sunt <înrudite>. Ciocnirile sângeroase ale clanurilor în Somalia nu constituie amenințări pentru conflictele mai răspândite. Ciocnirile sângeroase ale triburilor în Ruanda au consecințe pentru Uganda, Zair și Burundi, însă nu mai departe. Ciocnirile sângeroase ale civilizațiilor în Bosnia, Caucaz, Asia Centrală sau Cașmir pot însă deveni mari războaie. În conflictele din fosta Iugoslavie, Rusia a format un sprijin diplomatic pentru sârbi, iar Arabia Saudită, Turcia, Iran și Libia au procurat fonduri și arme pentru bosniaci, nu din rațiuni ideologice, de putere politică sau din interes economic, ci datorită înrudirii culturale. <Conflictele culturale sunt în creștere și mult mai periculoase astăzi decât în orice altă perioadă a istoriei> observa Vaclav Havel, iar Jacques Delors consimțea, afirmând că <viitoarele conflicte vor fi declanșate mai degrabă de factori culturali decât de economie sau de ideologie>. Cele mai periculoase conflicte culturale sunt cele ce iau naștere, de-a lungul liniilor de falie, între civilizații”²³.

Un alt rol al culturii este, conform opiniei aceluiași antropolog american, cel al reflectării puterii unui stat: „*Distribuția culturilor în lume reflectă distribuția puterii. Comerțul poate sau nu să urmeze steagul, însă cultura urmează aproape întotdeauna puterea*”²⁴. Cultura și, alături de ea, ideologia devin factori extrem de importanți pentru statul din care emană, dar și pentru altele dornice de succes, mai ales dacă ele au un puternic fundament în coordonata materială și dacă exercită influență în exterior: „*totuși, ce face ca ideologia și cultura să fie atractive? Ele devin atractive atunci când sunt văzute ca fiind înrădăcinate în succes material și influență. Puterea **soft** este putere doar când este bazată pe fenomenul puterii **hard**. Creșterile puterii **hard** economice și militare produc o autoîncredere, aroganță sporită și convingerea în cultura proprie sau putere **soft**, în comparație cu puterile altor popoare, precum și o mare creștere a atractivității acestora pentru alte popoare. Scăderile de putere economică și militară duc la îndoială de sine, crize de identitate și eforturi pentru a găsi în alte culturi cheia succesului economic, militar și politic. Așa cum societățile non-occidentale își sporesc capacitatea economică, militară și politică, ele își trâmbeiază din ce în ce mai mult propriile virtuți, instituții și propria cultură*”²⁵.

²³ Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Editura Samizdat, București, f.a., p. 20.

²⁴ *Ibidem*, p. 82.

²⁵ *Ibidem*, pp. 82-83.

Rolul culturii se dovedește deosebit de important pentru evoluția unui stat și chiar a unui continent sau a unei zone continentale. În acest sens, Samuel P. Huntington inserează ca exemplificare în studiul său cazul Japoniei, întrucât cultura acestei țări, care a cunoscut o evoluție spectaculoasă în deceniile opt și nouă ale secolului al XX-lea, a impus nu numai propria reafirmare, ci și reafirmarea Asiei: „...în Japonia anilor '80, dezvoltarea economică de succes a contrastat cu eșecurile percepute și <declinul> economiei și sistemului social american i-a făcut pe japonezi să devină dezgustați de modelele occidentale și din ce în ce mai convinși că sursele succesului lor trebuie să provină din propria cultură. Cultura japoneză care a produs dezastrul militar din 1945 și, din această cauză, a trebuit să fie respinsă, a produs triumful economic și, din această cauză, a putut să fie îmbrățișată. Familiaritatea crescândă a japonezilor cu societatea occidentală i-a făcut să <realizeze că a fi occidental nu este neapărat ceva minunat. Ei au eliminat această concepție din sistemul lor>. În timp ce japonezii din dinastia Meii au adoptat o politică de <dezangajare față de Asia și de alăturare la Europa>, japonezii din timpul renașterii culturale a sfârșitului de secol XX sunt de acord cu o politică de <distanțare față de America și angajament față de Asia>. Această orientare a indicat, mai întâi, o reidentificare cu tradițiile culturale japoneze și afirmarea reînnoită a valorilor incluse în aceste tradiții și, în al doilea rând, un efort de a <asiatiza> Japonia și a o identifica, în ciuda civilizației ei distincte, cu o cultură asiatică generală. Dat fiind gradul în care, după cel de-al Doilea Război Mondial, Japonia, spre deosebire de China, s-a identificat cu Occidentul și dat fiind gradul în care Occidentul, oricare ar fi eșecurile sale, nu s-a prăbușit total, așa cum s-a întâmplat cu Uniunea Sovietică, stimulentele oferite Japoniei pentru a respinge total Occidentul nu au fost niciodată așa de mari ca cele avute în vedere de China pentru a se distanța deopotrivă față de modelele sovietice și de cele occidentale. Pe de o parte, unicitatea civilizației japoneze, amintirea imperialismului japonez în alte țări și influența economică a chinezilor în multe țări asiatice înseamnă, de asemenea, că va fi mai ușor Japoniei să se distanțeze față de Occident decât îi va fi să se amestece cu Asia. Reafirmându-și identitatea culturală, Japonia pune în evidență unicitatea sa și ceea ce o diferențiază deopotrivă față de occidentali și față de alte culturi asiatice.

În timp ce chinezii și japonezii au găsit noi valori în culturile lor, ei au luat parte și la o reafirmare mai largă a valorilor culturii asiatice, comparată cu cea a Occidentului. Industrializarea și creșterea care au acompaniat-o au produs în anii

'80 și '90 articularea de către cei din Asia de Est a ceea ce a putut fi numit adecvat afirmarea asiatică”²⁶.

Tot Samuel P. Huntington afirmă în studiul amintit că între națiuni, între state, modelele economice, modelele comerțului sunt și vor fi decisiv influențate de modelele culturale. Deci, evoluția unui popor, a unei comunități, precum și relațiile dintre state depind de cultură: „În trecut, modelele comerțului între națiuni au urmat și au mers în paralel cu modelele de alianță între națiuni. În lumea pe cale de apariție, modelele comerțului vor fi în mod decisiv influențate de modelele culturale. Oamenii de afaceri negociază cu cei pe care îi înțeleg și în care au încredere; statele își abandonează suveranitatea asociațiilor internaționale compuse din state având opinii și valori similare pe care le înțeleg și în care au încredere. Rădăcinile cooperării economice se află în ceea ce este comun din punct de vedere cultural”²⁷.

O situație deosebită comportă țările numite de Samuel P. Huntington „izolate”, întrucât acestea, din motive de natură lingvistică, religioasă sau chiar din cauza poziției geografice, nu pot realiza o comuniune culturală cu alte societăți. De exemplu, o țară izolată din punct de vedere cultural este Etiopia, din cauza limbii vorbite, amharica, scrisă în alfabet etiopic, dar și din cauza religiei, predominant ortodoxă coptă, diferită de religia popoarelor din jur, care în cea mai mare parte este musulmană. La fel este și Haiti, în cazul căreia limba creolă, religia voodoo, „originea de sclavi revoluționari și istoria brutală” îi conferă atributul de stat izolat și, ca urmare, în timpul crizei haitiene din 1994, țările latino-americane nu au privit-o „ca pe o problemă latino-americană și nu au dorit să-i accepte pe refugiații haitieni, cu toate că îi primiseră pe cei cubanezi. Președintele ales al Panama remarca: <în America Latină, Haiti nu este recunoscut ca o țară latino-americană. Haitienii vorbesc o limbă diferită. Ei au diferite rădăcini etnice, o cultură diferită. Ei sunt întru totul diferiți>. Haiti este separat și de țările vorbitoare de engleză din Caraibe. Un comentator observa că haitienii sunt <la fel de străini pentru cineva din Grenada și Jamaica, așa cum ar fi și pentru cineva din Iowa sau Montana>. Haiti, <vecinul pe care nimeni nu și-l dorește> este într-adevăr o țară fără rude”²⁸.

Despre rolul culturii au fost formulate și alte opinii. Una dintre ele evidențiază semnificația valorilor culturale care impart țările în cele cu succes

²⁶ Ibidem, p. 97.

²⁷ Ibidem, p. 121.

²⁸ Ibidem, p. 123.

economic și cele ce nu au atins această performanță. De exemplu, cercetătorul Max Weber, studiind “spiritul protestant” - considerat de el bază a capitalismului - arată că regiunile/locurile protestante din lumea occidentală s-au dezvoltat mai mult, din punct de vedere economic, decât zonele catolice, căci, spre deosebire, de exemplu, de protestanții din Olanda și Anglia „în perioadele în care ei au fost persecutați sau numai tolerați”, catolicii nu s-au distins „printr-o ascensiune *economică* ieșită din comun”. Comparativ cu aceștia, afirmă sociologul, protestanții „*au demonstrat o înclinație specifică spre raționamentul economic atât ca pătură dominantă, cât și ca una dominată, atât ca majoritate cât și ca minoritate, ceea ce la catolici nu s-a putut și nu se poate constata, în același mod*”²⁹. Cauza acestui comportament diferit trebuie căutată, potrivit opiniei lui Max Weber, „*în specificul lăuntric durabil al confesiunilor și nu numai în situația istorico-politică exterioară dintr-un moment sau altul*”³⁰. Astfel, catolicii sunt mai calmi, dovedesc „mai puțin spirit industrial”, preferă o existență mai liniștită, mai sigură, chiar dacă venitul este mai mic, unei existențe încărcate de riscuri, dar mai bogate sub aspect financiar, acest fapt probând adevărul unui proverb care spune că protestanții preferă să mănânce bine, în vreme ce catolicilor le place să doarmă liniștiți³¹.

Studiind „spiritul capitalismului”, cercetătorul observă că adversarul acestuia îl constituie „*acel gen de simțire și de comportare care ar putea fi numit tradiționalism*”³². Comportamentul tradiționalist evidențiază preferința muncitorilor pentru un câștig mai mic în locul unui randament mai mare al muncii, pentru confort, comoditate și un efort minim. De asemenea, „*lipsa de scrupule absolută și conștientă a setei de câștig era adeseori în cea mai strictă legătură cu tradiția*”³³. O astfel de mentalitate, opinează sociologul, „*nu este dată de natură. Ea nu poate fi generată în mod direct nici de salarii mari, nici de salarii mici, ci este numai rezultatul unui îndelungat proces educațional*”³⁴. Însă, „spiritul capitalist”, care nu este în mod absolut legat nici de un spațiu geografic și nici de perioada modernă, pentru a se dezvolta avea nevoie de un nou comportament, comun și acceptat de majoritatea membrilor dintr-o societate, pe care Max Weber îl identifică în „etica protestantismului”: „*ideea datoriei omului față de avutul care i-a fost încredințat,*

²⁹ Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 27.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cf. *Ibidem*, p. 28.

³² *Ibidem*, p. 43.

³³ *Ibidem*, p. 42.

³⁴ *Ibidem*, p. 45.

căruia el i se supune ca administrator prestator de servicii sau chiar ca <mașină de câștigat bani> apasă ca o povară grea asupra vieții. Cu cât avutul crește, cu atât mai apăsător devine sentimentul de răspundere pentru acest avut – dacă starea de spirit ascetică se verifică – de a-l menține neștirbit spre gloria lui Dumnezeu și de a-l înmulți prin muncă neobosită. Geneza unora din aspectele acestui stil de viață se află încă în Evul Mediu, ca și a altor componente ale spiritului capitalist modern, dar baza sa etică consecventă nu și-a găsit-o decât în etica protestantismului ascetic. Importanța sa pentru dezvoltarea capitalismului este evidentă”³⁵. Analiza doctrinelor circumscrise protestantismului reliefează că acestea includ principii ale încurajării vieții active, ale câștigului în plan economic. Potrivit acestor doctrine, bunele rezultate ale muncii reflectă utilitatea acesteia, dar sunt, în același timp, și semne ale grației divine.

Un rol important îl deține „munca profesională” care are „caracter ascetic”, iar „una din părțile constitutive ale spiritului capitalist modern și nu numai ale acestuia, ci și ale culturii moderne, modul de viață rațional pe baza ideii de profesie, s-a născut (...) din spiritul ascezei creștine”³⁶. Numai că „asceza scoasă din chiliile mănăstirilor și mutată în viața profesională unde a început să domine mortalitatea laică a avut contribuția ei la edificarea acelui viguros cosmos al ordinii economice moderne legate de condițiile tehnice și economice ale producției mecanice și mașiniste care exercită astăzi și va exercita, poate, până ce se va epuiza ultima tonă de combustibil fosil, o presiune covârșitoare asupra stilului de viață al tuturor acelor care se nasc în acest angrenaj, nu numai al acelor direct implicați în domeniul economic”³⁷. Mai mult, „asceza trecând la reconstruirea lumii și la exercitarea efectelor asupra ei, a făcut ca bunurile exterioare ale lumii acesteia să dobândească, ca niciodată în istorie, o putere crescândă și în cele din urmă atât de mare asupra omului încât acesta să nu poată scăpa de ea. Astăzi, spiritul ei a dispărut din această carcasă, cine știe dacă nu pentru totdeauna. De când se sprijină pe o temelie mecanică, capitalismul învingător nu mai are nevoie de acest suport. Chiar și atmosfera roză a veselului moștenitor al ascezei, Iluminismul, pare a păli definitiv, iar ideea de <obligație profesională> bântuie prin viața noastră ca o fantomă a unor conținuturi de credințe religioase. În cazurile în care <exercitarea profesiei> nu poate fi pusă direct în relație cu cele mai înalte valori ale culturii spirituale sau cu cele în care ea trebuie percepută subiectiv pur

³⁵ Ibidem, pp. 171-172.

³⁶ Ibidem, p. 180.

³⁷ Ibidem, p. 181.

și simplu drept coerciție economică, omul contemporan renunță de cele mai multe ori la orice fel de interpretare a ei. Pe tărâmul eliberării sale totale, în Statele Unite, năzuința spre câștig, golită de sensul ei etico-religios, încearcă astăzi să se asocieze cu pasiunile pur mondene care nu arareori îi imprimă de-a dreptul caracterul de sport. Nimeni nu știe încă cine va locui pe viitor în acea carcasă și dacă la capătul acestei evoluții imense se vor afla proroci noi sau o viguroasă renaștere a unor idei și idealuri vechi sau nimic din toate acestea, ci o împietrire mecanizată, garnisită cu atitudinea gravă «a celui ce-și dă importanță». Căci pentru ultimii oameni ai acestei evoluții culturale, cuvintele următoare: «specialiști fără spirit, oameni fără inimă dedați plăcerilor; acest nimic își închipuie că ar fi urcat o treaptă neatinsă vreodată de omenire» ar putea deveni adevăruri”³⁸.

Studiul lui Max Weber reliefează influența pe care etica protestantă a exercitat-o asupra culturii moderne și asupra creșterii raționalismului în aspectele atât de diferite ale existenței sociale, modul în care ideile religioase ale Reformei au generat un *modus vivendi* pentru zone ale Europei Occidentale în care capitalismul a cunoscut o dezvoltare mai pronunțată decât în celelalte regiuni ale ei.

Un alt cercetător, Lawrence Harrison a explicat inegalitatea socială, sărăcia din America Latină și extraordinarele realizări economice din Coreea și Japonia prin valorile și atitudinile culturale, care sunt atât de puternice, de viabile în țările asiatice menționate.

Problema rolului culturii odată cu sfârșitul Războiului Rece, către finele secolului al XX-lea, este analizată de Ewan Harrison în studiul ***Sistemul internațional după Războiul Rece. Strategii, instituții și reflexivitate*** (2004). Fără îndoială, căderea sistemului comunist în sud-estul Europei, în 1989, și dispariția Uniunii Sovietice în 1991, au generat în evoluția politicii lumii mutații majore, printre care crearea a trei modele ale sistemului internațional, și anume: modelul neorealist, instituționalist și liberal. Potrivit modelului neorealist, „colapsul Uniunii Sovietice a cauzat o transformare majoră a balanței de putere globale. Conform modelului instituționalist, există variații la nivelul tiparelor interdependenței economice și instituționale în întreg sistemul internațional. Conform modelului liberal, începând cu 1989 sistemul internațional este dominat de un nucleu relativ stabil de state democratice liberale”³⁹. Modelul cel mai complex și cel mai maleabil, cu o tradiție deloc neglijabilă, este, firește, cel liberal, al cărui punct slab

³⁸ *Ibidem*, pp. 181-182.

³⁹ Ewan Harrison, *Sistemul internațional după Războiul Rece. Strategii, instituții și reflexivitate*, Editura Institutul European, Iași, 2010, p. 27.

îl reprezintă perspectiva idealistă asupra politicii internaționale, dar care, în schimb, se distinge prin promovarea „păcii democratice”. Cu aceasta se asociază normele culturale și împreună pot să genereze „efecte de socializare care le încurajează răspândirea în sistemul internațional”⁴⁰. Nu este deloc surprinzător faptul că a fost încurajată la nivel mondial răspândirea liberalismului, întrucât acesta „adoptă un model transformațional al structurii”, statele internalizând schimbarea culturală. Ewan Harrison afirmă că schimbarea culturală se poate produce atunci „când preferințele se modifică datorită transformărilor din interiorul coalitiilor sociale, politice și economice”⁴¹.

Lumea post Război Rece indubitabil este una schimbată, mai ales pentru statele-forță, cum sunt SUA, Germania, Japonia, China, Rusia. Noul context social, politic și cultural fiind altul, diferit semnificativ de cel dinaintea de 1989, a necesitat schimbarea strategiei și a viziunii în plan intern și internațional. Astfel, Japonia, odată cu dispariția pericolului sovietic, a renunțat la principiile Doctrinei Yoshida, considerându-le anacronice, China a adoptat treptat comportamentul de tip „realpolitik” și noi strategii pentru a-și crește egalitatea de statut cu țările puternice ale Occidentului, Germania și-a mărit implicarea în problemele internaționale, manifestându-și preferința pentru multilateralism.

O altă opinie are în vedere relațiile dintre factorii culturali și sistemele politice. Robert Putnam a legat instituțiile politice și sociale de „cultura civică” a Italiei, mai precis de manifestarea puternică a acesteia sau de absența ei. Astfel, antropologul este de părere că și în zilele noastre, în anumite regiuni italiene instituțiile democratice sunt pe deplin dezvoltate (în zonele cu tradiții), pe când în alte locuri ale țării respective instituțiile sunt precare.

Un alt cercetător, Francis Fukuyama, în studiul *The End of History? (Sfârșitul istoriei?)*, publicat prima oară în anul 1989, în paginile revistei „The National Interest”, susține că după 1989, când comunismul a căzut în unele țări ale lumii, istoria s-a sfârșit. Însă, acest sfârșit al istoriei nu înseamnă că toate societățile trebuie să devină „societăți liberale de succes, ci doar ca ele să înceteze să mai aibă pretenții ideologice, susținând că reprezintă forme de societate umană diferite și superioare”⁴². De exemplu, la data când scria studiul citat, Francis Fukuyama considera că în Uniunea Sovietică se produsese schimbări semnificative: „criticile sistemului sovietic, permise de Gorbaciov, au fost atât de

⁴⁰ *Ibidem*, p. 64.

⁴¹ *Ibidem*, p. 40.

⁴² Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei?*, Editura Vremea S.C., București, 1994, p. 37.

ample și de devastatoare, încât au rămas prea puține șanse pentru o simplă întoarcere la stalinism sau brejnevism. Gorbaciov a dat voie în sfârșit oamenilor să spună ceea ce înțeleseră, în taină, de mai mulți ani, și anume că incantațiile magice ale marxism-leninismului sunt un nonsens, că socialismul sovietic nu este superior în nici un fel Occidentului, ci că de fapt el este un eșec monumental. Opoziția conservatoare din Uniunea Sovietică, formată atât din simpli muncitori speriați de șomaj și inflație, cât și din activiști de partid care se tem că își vor pierde slujbele și privilegiile, nu se ascunde și ar putea deveni suficient de puternică pentru a-l îndepărta în câțiva ani pe Gorbaciov. Însă ambele grupuri doresc tradiție, ordine și autoritate; ele nu manifestă un atașament profund față de marxism-leninism, cu excepția faptului că au investit în el o mare parte a vieții lor”⁴³.

În ceea ce privește mutațiile care se pot produce, odată cu sfârșitul istoriei, în relațiile internaționale, autorul opinează că marea parte a Lumii a Treia „rămâne încă adânc împotmolită în istorie și va fi mulți ani de acum încolo un teren de conflicte”⁴⁴.

În secolul al XX-lea, principalele contestări ale liberalismului le-au reprezentat fascismul (considerat de Fukuyama o „mișcare ultranaționalistă cu pretenții universale” – în sensul că această mișcare dorea să conducă alte popoare) și comunismul. Fascismul, distrus de al doilea război mondial, „a considerat slăbiciunea politică, materialismul, anomia și lipsa de unitate a Occidentului contradicții fundamentale ale societăților liberale ce puteau fi rezolvate numai de către un stat puternic care să creeze «oameni» noi, pe baza exclusivismului național”⁴⁵.

Cealaltă amenințare la adresa liberalismului, comunismul, nu mai reprezintă o alternativă pentru multe dintre statele lumii, nici chiar pentru fosta Uniune Sovietică sau pentru țările sud-est europene care au făcut parte până în 1990 din lagărul socialist. Odată ce problema claselor a dispărut, atracția pentru comunism s-a diminuat tot mai mult la sfârșitul deceniului nouă al secolului al XX-lea, mai ales în spațiul occidental: „Ca urmare a dispariției problemei claselor, se poate afirma că astăzi, în lumea occidentală dezvoltată, atracția pentru comunism este mai scăzută ca oricând de la finele Primului Război Mondial încoace. Faptul poate fi măsurat în mai multe feluri: în declinul continuu al numărului de membri, în

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 25-26.

rezultatele electorale slabe ale celor mai importante partide comuniste europene și ale programelor lor fățiș revizioniste, în succesul electoral corespunzător al partidelor conservatoare din Marea Britanie și Germania până în Statele Unite și Japonia, care rămân constant adevărate ale economiei de piață și împotriva controlului statului; și în climatul intelectual al cărui exponenți «avansați» nu mai sunt de părere că societatea burgheză trebuie în final depășită. Ceea ce nu înseamnă că părerile intelectualilor progresiști din țările occidentale nu sunt în multe privințe complet patologice. Dar cei ce cred că viitorul trebuie inevitabil să fie socialist încep să fie sau foarte bătrâni, sau foarte la marginea adevăratului discurs politic al societăților lor»⁴⁶.

La sfârșitul studiului amintit, Francis Fukuyama opinează că dispariția marxism-leninismului ca ideologie nu va determina stoparea conflictelor la scară internațională, mai ales a celor etnice și naționaliste, căci mereu se vor revendica a căror soluționare nu este posibilă. Cercătorul intuia la sfârșit de secol XX că multe conflicte de eliberare națională, dar și terorismul, vor reprezenta „un punct important pe agenda internațională”. Judecata de valoare formulată de el în urmă cu aproximativ trei decenii considerăm că este axiomatică: „*Sfârșitul istoriei va fi o epocă foarte tristă. Lupta pentru recunoaștere, voința de a-ți risca viața pentru un ideal pur abstract, lupta ideologică mondială care a pus în lumină îndrăzneala, curajul, imaginația și idealismul vor fi înlocuite de calculul economic, de nesfârșita rezolvare a problemelor tehnice, de preocupări legate de mediu și de satisfacerea cererilor sofisticate ale consumatorului. În perioada postistorică nu va mai exista nici artă, nici filosofie, ci doar o îngrijire perpetuă a muzeului istoriei umane. Simt în mine și văd la cei din jurul meu o puternică nostalgie pentru timpurile în care istoria exista. O asemenea nostalgie va continua de fapt să alimenteze, pentru o bună bucată de vreme, concurența și conflictul, chiar și în lumea postistorică. Deși recunosc că procesul este inevitabil, am pentru civilizația creată în Europa după 1945, cu prelungirile ei atlantice și asiatice, cele mai contradictorii sentimente. Poate că tocmai această perspectivă a secolelor de plictiseală de la sfârșitul istoriei va face istoria să înceapă din nou*”⁴⁷.

Din punctul său de vedere, liniștea și dezvoltarea unei națiuni sunt determinate de o principală trăsătură culturală: nivelul de încredere existent în societate. Astfel, în societățile de tipul „încredere scăzută” (China, Italia, Franța – unde relațiile strânse dintre oameni nu depășesc cadrul familial) nu există instituții

⁴⁶ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 49.

sociale complexe (cum sunt, de exemplu, corporațiile multinaționale). Din această cauză, aceste societăți sunt dezavantajate din punct de vedere competitiv față de societățile de tip „încredere înaltă” (Germania, Japonia, S.U.A.).

Potrivit altor interpretări, cultura poate influența procesul de luare a deciziilor. Din acest punct de vedere, cultura poate deveni o barieră în înțelegerea reciprocă dintre ființele umane, dar și în asigurarea unui climat non-conflictual (de exemplu, relațiile economice/politice dintre S.U.A. și Irak, Israel și Palestina, sau dintre sârbi și albanezi în privința regiunii Kosovo).

În legătură cu rolul culturii, în antropologie au fost formulate două teorii importante: *teoria funcționalistă* și *teoria ecologică*.

Teoria funcționalistă analizează componentele culturii căutând funcțiile deținute de acestea în menținerea ordinii sociale a întregului (societate, grup social, comunitate). Adepții acestei teorii sunt Bronislaw Malinowski, A. Radcliffe-Brown. Această teorie ne ajută să înțelegem de ce o trăsătură culturală particulară este prezentă într-o societate și absentă în alta. Dezavantajul pe care îl prezintă îl constituie neglijarea procesului de schimbare socială.

Teoria ecologică explică diversitatea culturală analizând elementele culturale în contextul mediului înconjurător în care există societatea (ex.:explicarea venerației aparent iraționale a indienilor față de vaci).

O altă problemă a rolului culturii o reprezintă raportarea axiologică față de aceasta.În acest context, *etnocentrismul*, *relativismul cultural* și *conflictul cultural* ne oferă câteva lămuriri.

Etnocentrismul reprezintă tendința ființei umane de a judeca celelalte culturi prin prisma standardelor culturii proprii. În general, oamenii care dețin mai puține informații despre alte moduri de viață privesc normele și valorile lor proprii ca fiind inevitabile și obligatorii. Indivizii de pretutindeni consideră că principiile lor etice, formele căsătoriei lor, viziunea despre bine și despre frumos, stilul de a se îmbrăca etc. sunt cele mai bune dintre toate alternativele posibile.

Etnocentrismul este mai pronunțat în societățile izolate, care au avut contacte reduse cu alte culturi, însă el există și în celelalte societăți (moderne) unde oamenii beneficiază de educația formală, au posibilitatea de a călători și acces la informații prin intermediul mass-media. Antropologii culturali explică această atitudine prin imposibilitatea individului de a-și privi în mod obiectiv propria cultură, dar și prin încrederea lui în tradițiile moștenite, care asigură solidaritatea unei comunități, pătrunderea elementelor străine fiind descurajată. Există însă și

situații în care etnocentrismul încurajează rasismul, manifestările extremiste și îi poate influența pe oameni să nu accepte nevoia unor schimbări în cultura lor.

Relativismul cultural favorizează înțelegerea unei alte culturi, susținând că o cultură nu trebuie judecată în mod arbitrar, conform standardelor culturii proprii.

Nu există un criteriu universal pentru a explica și interpreta toate culturile. De aceea, relativismul cultural solicită ca modul de existență al unei societăți să fie perceput în termenii propriilor lui norme și valori.

Conflictul cultural se poate manifesta în diverse forme. O formă se realizează între cultura reală (așa cum este exprimată în practicile unui grup) și cultura ideală (așa cum este exprimată în normele și valorile ce prezintă credibilitate pentru grupul care le susține). Altă formă rezultă din existența unor grupuri care nu participă întrutotul la desfășurarea culturii din societatea respectivă. Aceste grupuri sunt eterogene, specifice societății industriale moderne, în cadrul căreia se evidențiază diferențe culturale între membrii diferitelor comunități religioase, regionale, profesionale etc. În această situație vorbim despre *subcultură* și *contracultură*. O subcultură recunoaște cultura societății, însă are propriile ei valori și un stil de viață specific (de exemplu, subcultura diferitelor grupuri etnice, rasiale, a diferitelor regiuni sau cea manifestată în campusurile universitare). Contracultura este o subcultură aflată în opoziție cu cultura dominantă, deci care conștient neagă unele dintre cele mai importante valori ale societății (aici se încadrează mișcarea tineretului din Franța, declanșată în 1968).

d) CULTURA CONSUMATORISTĂ

La baza societății de consum, în care inclusiv cultura devine o marfă, se află piața. De aproximativ trei decenii a fost creată o piață globală cu/ la care ne conexăm. Apariția unei ideologii culturale este considerată specifică actualei societăți de consum. Este vorba despre *„un ansamblu de presupuneri și convingeri ce exprimă teama că prin continua dominație occidentală și îndeosebi a S.U.A. asupra multor industrii din care fac parte cele ale reclamei și mass-media, se naște un nou tip de imperialism și anume unul care nu se bazează pe control politic, ci pe control cultural”*⁴⁸. Acest fapt poate provoca dispariția unor culturi particulare, locale.

În societatea contemporană, prin excelență una de consum, multitudinea semnelor (care sunt manifestări tipice ale culturii de consum) este utilizată deliberat, astfel încât să sugereze că ele prezintă realități inevitabile și „naturale”. În

⁴⁸ Achim Mihu, *op. cit.*, p. 119.

realitate, semnele respective acționează în așa fel încât înlătură orice interpretare alternativă și, mai mult, încearcă să construiască noi mituri. Un exemplu concludent îl reprezintă semnificațiile pe care le poartă reclamele atașate mărfurilor de acele persoane care doresc ca noi să credem în calitatea, în valoarea lor și, deci, să le cumpărăm. Prin urmare, mesajele și imaginile sunt folosite deliberat, relația dintre semnificant și semnificat nu mai este arbitrară. Ca exemplu putem apela la reclama folosită pe posturile de televiziune pentru pasta de dinți Colgate, Sensodyne sau Lacalut, pentru Coca-Cola. Noi, receptorii, față de reclama respectivă putem să ne manifestăm astfel: să decodăm mesajul așa cum doresc cei care au creat reclama, devenind în acest caz „naivi”sau „drogați cultural”; să nu acordăm importanță mesajului respectiv, pentru că îl considerăm manipulator, deci fals. Un alt exemplu elocvent îl constituie chiar mesajul transmis cu privire la atacul din 11 septembrie 2001 asupra celor mai înalte clădiri din New York (“Gemenii”). S-a spus că atacul a fost unul terrorist, îndreptat asupra simbolurilor majore ale Americii. Cei ușor de manipulați au perceput mesajul ca atare. Alții însă, judecând fenomenul în profunzime, au considerat și consideră că cele două clădiri reprezentau de fapt cartierul general al globalizării economice efectuate de corporațiile transnaționale (TWC- Centrul Comercial al Lumii) și, ca atare, atacul a fost de fapt îndreptat împotriva acțiunii de globalizare și nu împotriva S.U.A.

Referitor la un alt aspect semnificativ, și anume la specificul relațiilor dintre elementele semnului în cultura de consum pot fi constatate următoarele aspecte revelatorii:

a) în cultura societății de consum există o mare cantitate de semne, iar semnificațiile lor adesea se rup de contextul pe care au vrut să îl reprezinte. Ele sunt subiectul manipulării mass-media și, de aceea, semnificația reclamelor adesea ne creează confuzii, devenind dezorientați, ruși de adevărata realitate, de relațiile clare cu lumea în care trăim și ne manifestăm ca ființe sociale și culturale.

b) Există impresia tot mai puternică, mai acută, că trăim într-o „cultură semnificată”, constituită din bunuri (mărfuri) a căror valoare de folosință poate fi ruptă de semnificația reclamei care o promovează. Astfel, se întâmplă ca ceea ce noi cumpărăm să aibă o tot mai mică și mai neînsemnată legătură cu necesitățile noastre reale.

→ Ceea ce se transmite pe posturile de televiziune pare adesea mai viu, mai real decât lumea socială în care ne aflăm, lume ce se micșorează în semnificații, devenind din ce în ce mai puțin veridică. Ajungem astfel să ne aflăm într-o condiție specială, numită de J. Baudrillard „hiperrealitate” (menționăm în

acest context Parcurile Disney care nu sunt altceva decât imitații ale unei realități inexistente-oricât ar părea de paradoxal-și care au devenit modele pentru societatea americană și, parțial deocamdată, pentru cea europeană).

→ Nu întotdeauna și nu în orice condiții cultura consumatoristă conține caracteristici sau funcții maladive, însă venitul constituie un factor de constrângere a capacității noastre de a răspunde la bogăția și fantezia reclamelor.

→ În societatea actuală, petrecerea timpului liber are un rol mult mai important decât în perioada de la începutul industrializării, când contau în mod deosebit munca, loialitatea față de familie, naționalismul, conștiința de clasă, respectul față de ceilalți membri ai comunității. De aceea, culturii din societatea de consum aflată în procesul globalizării îi revine o misiune deosebită care articulează și redimensionează semnificația ei reală.

LIMBAJUL ȘI CULTURA

O trăsătură universală a ființelor o reprezintă schimbul de informații, atât de necesar pentru obținerea hranei, a unui partener de împerechere, pentru evitarea pericolelor etc. Adesea, eșecurile în comunicare pot genera consecințe grave, precum pierderea resurselor, rănirea și chiar moartea.

Naturalistul austriac Karl von Frisch, preocupat de procesul comunicării între albine, a descoperit că o albină ce a identificat o sursă abundentă de hrană se întoarce la stup și execută un fel de dans circular dacă sursa se află la o distanță mai mică de 90 de metri și un fel de dans legănat dacă sursa este la o distanță mai mare. Utilizând stupul ca punct referențial, albina indică, într-un mod specific, unghiul dintre soare și locul hranei.

Astfel, s-a constatat că prin capacitatea de a comunica, albina se aseamănă cu ființa umană, însă există între sistemele de comunicare diferențe importante:

a) la albină, există o strânsă legătură între ceea ce ea comunică și ceea ce este capabilă să comunice. În schimb, omul se folosește de cuvinte, iar pentru o idee sau un obiect există atât de mulți termeni câte limbaje există.

b) sursa modelelor de comportare este foarte diferită, la albine datorându-se instinctului moștenit, în timp ce la om capacitatea de a comunica are la bază

învățarea, care se transmite din generație în generație. Darul ființei umane de a vorbi este înnăscut, însă acesta se dezvoltă numai prin contacte sociale cu alte ființe umane. Vorbirea, scrisul, codul Morse, pantomima, deci sistemele de comunicare, sunt activități care se învață și reprezintă părți ale culturii.

O chestiune importantă este cea a comunicării nonumane în rândul maimuțelor, cimpanzeilor, gorilelor, animale apropiate psihologic de om. În acest sens s-au făcut mai multe studii. De exemplu, Allen și Beatrice Gardner au învățat o femelă cimpanzeu să comunice folosind Limbajul American al Semnelor(AMESLAN), utilizat de către surdo-muți. După câțiva ani, femela a ajuns să cunoască aproximativ 170 de cuvinte din sistemul AMESLAN și era capabilă „să povestească”, să mintă, să combine cuvinte în mod creator. O altă cercetătoare a stat într-o rezervație din Africa și a adunat informații despre vocalizările cimpanzeilor, ajungând la concluzia că aceștia le folosesc pentru a comunica stările lor emoționale sau pentru a realiza comunicarea cu alte grupuri. Astfel, cercetătorii au pus sub semnul interogației ipoteza potrivit căreia numai oamenii sunt capabili să utilizeze semne, simboluri.

Referitor la comunicarea animală, studii contemporane sugerează că diferența care separă ființele umane de animale nu este atât de mare cum s-a crezut în trecut, însă pot fi remarcate câteva diferențe fundamentale:

- a) limbajele umane sunt creative, sunt flexibile;
- b) oamenii, utilizând limbajul, se pot referi la persoane, lucruri care nu sunt prezente, în timp ce la animale vocalizarea este legată de stimuli specifici;
- c) caracterul arbitrar al utilizării unor sunete în comunicarea interumană(un vorbitor român nu poate înțelege un nativ japonez dacă nu îi cunoaște limba);
- d) prin combinarea sunetelor, ființele umane pot crea noi semnificații, în timp ce animalele nu sunt capabile de acest fapt.

Emiterea și receptarea semnalelor

Procesul de comunicare este un schimb de informații între emițător și receptor. Transmisă prin semnale, informația este receptată ca mesaj. Problemele cele mai importante pe care le ridică emiterea și receptarea mesajelor sunt următoarele:

- a) nu există întotdeauna o corespondență perfectă între ceea ce semnifică un termen prin semnul lui și ceea ce semnifică el pentru receptor. În schimbul de comunicare se creează uneori un potențial de înțelegere eronată(ex. plânsul);

b) trimiterea semnalelor este inevitabilă cât timp o ființă trăiește. Prin existență, despre ea se transmite ceva (mărime, formă, localizare etc.). Chiar dacă reușește să se camufleze perfect în raport cu mediul (formă, culoare etc.), poate fi descoperită prin căldura trupului, miros, câmp energetic etc.

c) când transmiterea informațiilor este inevitabilă, acest act trebuie controlat, astfel încât transmiterea să fie adecvată pentru un receptor adecvat și într-o situație adecvată. Emiterea trebuie să fie eficace, să fie în avantajul celui care transmite. Aceasta se poate face prin semnale potrivite, adecvate sau prin semnale greșite, urmărind un anumit scop. Este ceea ce poate fi numit un „management al informației”. Prin intermediul acestuia transmițătorul poate controla într-o anumită măsură răspunsul receptorului. Însă, nu întotdeauna pot fi controlate semnalele sau poate fi determinat precis cel care va recepta informația. Mai mult, un mesaj uman poate semnifica ceva pentru emițător și altceva pentru receptor.

d) În universul vast al comunicării există un grad de incertitudine, întrucât nici emițătorul, nici receptorul nu are un control total asupra semnificației informației pe care ei o schimbă. Incertitudinea se poate reduce, chiar anula prin redundanță. Astfel, prin repetiție sau întărirea semnalului, redundanța conferă celui care transmite siguranța receptării corecte a informației. Redundanța poate fi folosită și de cel care primește mesajul, în concordanță cu semnalele primite.

e) Comunicarea este un proces foarte complex, mai ales în cazul ființei umane. Pentru animale și pentru om supraviețuirea este dependentă de capacitatea membrilor unui grup, a unei comunități de a acționa în direcția îndeplinirii unui scop comun. De asemenea, comunicarea depinde de rolul/rolurile pe care fiecare membru îl are (în cazul omului: părinte, partener de viață, salariat, lider etc.). Întrucât omul învață sistemele de comunicare, acest aspect creează o flexibilitate a procesului comunicării, prin simboluri ale căror semnificații nu sunt imuabile.

Variația culturală a limbajului

Limbajul și cultura se află în relație de interdependență, întrucât o limbă nu poate fi înțeleasă în afara contextului ei cultural. Aceasta nu presupune identificarea culturii cu limba, pentru că există spații geografice în care culturile sunt similare, dar limbile diferite (Brazilia-portugheza, Argentina-spaniola), precum și țări în care oamenii vorbesc aceeași limbă, dar culturile sunt diferite (Anglia-SUA-Australia-engleza).

În ceea ce privește legătura dintre limbaj și cultură, lămuriri semnificative ne oferă cercetătorul Joshua A. Fishman în articolul *Limbaj și Cultură* dintr-o

Enciclopedia a Științelor Sociale, publicată la Londra și New York în 1985. El stabilește următoarele trei căi importante prin care limbajul este legat de cultură:

a) *Limbajul este un indiciu al culturii*. Limbajul reliefează modurile în care sunt grupate elementele diverselor activități, valorile, comportamentele. De asemenea, relațiile de rudenie, alimentele, părțile corpului, speciile de animale, culorile, bolile etc. sunt incluse în categorii influențate de limbaj.

b) *Limbajul este o parte a culturii*. O dovedesc povestirile, cântecele, ceremoniile, blestemele, legile, rugăciunile, conversațiile etc., acestea fiind acte de vorbire sau evenimente ale vorbirii. Educația, negocierea, socializarea sunt procese legate de limbă, iar schimbările produse la nivelul limbajului reflectă schimbările din cultură.

c) *Limbajul este un simbol al culturii*. Este știut că limbajul reprezintă cel mai dezvoltat sistem simbolic al umanității. Ca atare, limbile particulare constituie simbolul unor etno-culturi particulare pe care le exprimă. Limbajele sunt simboluri care mobilizează populațiile să atace, să se apere, să respingă sau să accepte culturile cu care sunt asociate. Antropologia semnalează câteva diferențe lingvistice majore, în special pe motive culturale. Acestea sunt: dialectele, limba standard și limba vernaculară, stilurile sociale, protolimbile și limbile surori, multilingvismul.

Stilurile sociale

Atunci când se evaluează vorbirea trebuie avuți în vedere și factori extralingvistici, sociali, politici, economici. Adesea, în societate, felul de a vorbi condiționează obținerea unui loc de muncă și a diferitelor resurse materiale. Limba standard, limba corectă, literară reprezintă o resursă strategică și o cale spre putere, bogăție, prestigiu. Valoarea unui stil lingvistic depinde de măsura în care el asigură posibilitatea obținerii unei poziții dorite pe piața forței de muncă. Nesiguranța pe care o manifestă membrii claselor de jos, oamenii mai puțin instruiți, se datorează într-o oarecare măsură dominației simbolice a claselor de sus și de mijloc, printr-un limbaj legitimat de instituțiile formale. În acest context trebuie precizat că există elemente de limbaj cu funcție onorifică, care diferă de la o cultură la alta. Acestea sunt întâlnite îndeosebi în societățile care mențin ierarhiile și inegalitățile sociale. De exemplu, în Hawaii și alte insule din Pacific, întâlnim un vocabular onorific care se folosește numai în relație cu o persoană care face parte din familia regală, fiind cu desăvârșire interzis celor din pătura socială de jos.

De asemenea, diferențe pot fi remarcate în schimbul de saluturi în existența cotidiană, atât în limbaj cât și în gesturi(ex. la americani: „Hi”, „Hello”, How are

you?”, „What do you know?”; la musulmani- bărbații își strâng mâna și rostesc:”As-salam, ale-kum”, adică „Fie pacea lui Alah cu tine”).

Protolimbile și limbile surori

Cercetătorii care studiază istoria limbilor, utilizând comparația și statistica, fac distincție între limbile ce au descins din aceeași limbă străveche (strămoșească), limbi care s-au schimbat în decursul secolelor sau al mileniilor, numite *limbi surori*. Limbile originare din care acestea derivă sunt numite *protolimbile*.

Transformările care s-au produs în timp, de la protolimbile la limbile surori au necesitat un proces complex de difuziune, împrumut și consolidare, influențat de contactele dintre limbi și culturi.

Protolimbile și limbile surori derivate din izvorul comun, și anume limba proto-indoeuropeană, sunt:

- celtica→bretona, islandeza, scoțiana galică, galeza;
- latina→catalana, franceza, italiana, portugheza, româna, spaniola, provensala;
- germanica→de nord→daneza, norvegiana, suedeza; →de vest→engleza, germana, flamanda, olandeza, idiș, Frisiană;
- elena→greaca;
- albaneza
- armeană
- baltica→letoniană, lituaniană;
- slava→bulgara, ceha, poloneza, rusa, ucraineană, slovacă, slovenă, sârbo-croata, macedoneană;
- indo-iraniană→persană→sanskrită→hindi, bengaleză, punjabi, urdu.

O problemă majoră pe care antropologii și-o pun la ora actuală este cea a destinului limbilor. Potrivit statisticilor, există 6000 de limbi la o populație de șapte miliarde de oameni. În cursul istoriei umanității zeci de mii de limbi au dispărut. În Europa Occidentală, odată cu expansiunea marilor imperii care și-au impus limba în spațiile cucerite, alte sute de limbi au dispărut. În timpul expansiunii Imperiului Roman au dispărut multe limbi tribale care au fost înlocuite cu latina. Astăzi, în Europa de Vest sunt vorbite doar 45 de limbi. La fel, în America de Sud, în timpul expansiunii precolumbiene a aztecilor și incașilor s-a redus numărul limbilor existente, procesul de dispariție continuând și după descoperirea Americii.

Ceea ce este îngrijorător este faptul că, așa cum constată lingviștii, procesul de dispariție a limbilor continuă datorită vulnerabilității unora dintre ele. Doar 250

de limbi sunt astăzi vorbite de un milion de oameni, iar 90% dintre limbile existente au mai puțin de 100.000 de vorbitori. Specialiștii estimează că la sfârșitul secolului XXI mai bine de jumătate dintre limbile de pe Terra vor fi pierdute. În prezent numai 1000 de limbi sunt descrise corespunzător, cu sintaxa, morfologia și vocabularul lor. De aceea, celelalte limbi reprezintă, chiar pentru specialiști, o enigmă.

Multilingvismul

În situația în care indivizii vorbesc mai mult de o limbă avem a face cu fenomenul numit multilingvism. Originile acestuia sunt diferite, de exemplu: frecventarea unei școli în care se predă o altă limbă decât cea maternă, familia în care se vorbesc două sau trei limbi, deplasarea pentru muncă sau studii într-o țară în care se vorbește altă limbă decât cea proprie, situarea domiciliului într-o zonă de graniță etc.

O situație relevantă o reprezintă cea a raporturilor dintre limbile franceză și engleză în provincia Quebec din Canada (peste 7 milioane de locuitori) și în special în orașul Montreal (aproximativ 3 milioane de locuitori). Studiind acest caz, Wallace Lambert a aflat că atât canadienii francezi cât și canadienii englezi îi evaluau pe interlocutori mult mai favorabil când vorbeau engleza decât franceza. În ultimii ani se pare că situația s-a schimbat datorită tendințelor de separare ale canadienilor de limba franceză, care sunt majoritari în Quebec. Într-un asemenea context, interes practic și științific prezintă interferența lingvistică, ce se particularizează în mai multe aspecte precum: împrumutul reciproc al cuvintelor, influențele de accent, influența multilingvismului asupra psihologiei umane, traducerea dintr-o limbă în alta fără respectarea strictă a normelor gramaticii.

REPREZENTAREA CELUILALT DIN ANTICHITATE ȘI PÂNĂ ÎN ZILELE NOASTRE

Dintotdeauna lumea s-a relevat, într-o unitate, într-o omogenitate aparentă, ca o structură socio-culturală extrem de complexă și, în același timp,

extrem de diferită. Într-o paradigmă valorică, care de-a lungul timpului a generat multiple interogații, pe două coordonate se situează doi termeni de cele mai multe ori priviți în antinomie, EU ȘI CELĂLALT/ NOI ȘI CEILALȚI, dar care, de fapt, exprimă ”esențialul raporturilor interumane”⁴⁹, căci, așa cum opinează Lucian Boia, ”istoria însăși nu este, în felul ei, decât un discurs multiform în jurul principiilor opuse și complementare ale identității și alterității”⁵⁰, deci ale diversității care formează pluralitatea societății umane.

Diversitatea trebuie privită ca dimensiune ontologică referențială prin care se exprimă valențele culturale, sociale, economice, culturale, religioase, etnice, rasiale, politice, precum și cele de gen/sex, de vârstă, de vestimentație/ port popular existente în întreg arealul mundan.

Diversitatea a constituit din cele mai vechi timpuri o problematică a ființei umane, începând cu Antichitatea, când scriitori și istorici greci și romani (Homer, Herodot, Plinius cel Bătrân- *Istoria naturală*) și-au manifestat interesul pentru ceea ce reprezenta umanul, dar și ceea ce era diferit, deci se încadra în non-uman și în ce măsură anumiți indivizi sau grupuri de indivizi puteau fi circumscrise/ circumscrise speciei umane.

Interesul pentru Celălalt, deci pentru sublinierea diversității, a fost augmentat ulterior începând cu secolul al XIII-lea, odată cu marile descoperiri geografice, cu descoperirea Orientului și apoi a continentului american, și s-a menținut până în secolul al XX-lea, când, prin studii antropologice, marea diversitate este percepută, după cum afirmă Vintilă Mihăilescu, drept ”diferență a Celuilalt”⁵¹.

Trebuie precizat că această diferență a fost mereu raportată la identitatea indiscutabilă a europenilor, identitate – ca punct de referință. Popoarele Europei, cu precădere ale Europei Occidentale, și-au atribuit, fără niciun fel de rezervă, denumirea de Om pentru fiecare etnie, pentru fiecare comunitate în parte, Ceilalți din exteriorul arealului lor existențial fiind considerați ne-oameni, distincția clară făcându-se între civilizați și sălbatici, primitivi, între cei superiori și ceilalți, inferiori.

Secolul al XX-lea și începutul acestui veac deschid o altă perspectivă asupra imaginii Celuilalt, deoarece privirea nu se mai îndreaptă în mod deosebit asupra celui aflat într-un spațiu mai îndepărtat, ci asupra celui care trăiește în

⁴⁹ Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, Editura Humanitas, București, 2006, p.113.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Vintilă Mihăilescu, *Antropologie. Cinci introduceri*, Editura Polirom, Iași, 2007, p.17.

interiorul "cetății", în acest "centru al lumii" în care fiecare dintre noi își stabilește propriile coordonate. De data aceasta, Celălalt, care este fie minoritarul, fie marginalul, fie femeia, apare la fel de straniu, de străin, ca și sălbaticul altădată. Toți la un loc sau fiecare în parte relevă imaginea inversată, "pe dos" a lumii, a societății fundamentate pe repere bine asimilate în virtutea unei tradiții/unor tradiții, dar care nu de puține ori se dovedesc restrictive, limitative.

De ce totuși, după cel puțin două milenii de cercetări, de căutări ale răspunsurilor la întrebări fundamentale privind ființa umană și raporturile sale cu Altul, cu Celălalt, relevante sunt considerate diferențele și nu similitudinile? Poate, pentru că, așa cum notează Lucian Boia în studiul intitulat *Pentru o istorie a imaginarului*, "Celălalt este cel mai adesea o persoană sau o comunitate adevărată, observată însă prin filtrul deformat al imaginarului. Ceea ce percepem este imaginea sa, iar această imagine – ca orice imagine – face parte simultan din real și din ficțiune. Alunecând de la concret la imaginar, el este supus unei operații de simplificare și de amplificare, atingând, la limită, caricatura sau simbolul. Banalitatea îi este refuzată; el trebuie să fie încărcat de sens, căci la ce ne-ar servi un altul care n-ar avea nimic special de spus?"⁵². Sau poate din dorința omului de recuperare și de re-definire a realității trăite, după cum este percepută și evidențiată prin comportamentul figurativ, care, așa cum se știe, nu poate fi legat decât de calitatea umană în sine.

Dincolo de ceea ce asigură identitatea și identificarea, de ceea ce orientează comportamentul omului față de Celălalt și jocul minții în oglinda istoriei, individul nu a încetat nicio clipă, indiferent de tipul de societate, să simtă nevoia de a se diferenția.

Într-o carte pe care o considerăm fundamentală despre lumea contemporană, și anume *Societatea de consum. Mituri și structuri*, Jean Baudrillard definește, din perspectiva actualității, diferența care, de fapt, se revelează ca atât de necesară : "A te diferenția înseamnă dintr-o dată a instaura ordinea totală a diferențelor, apanaj al societății totale, care depășește în mod ineluctabil individul. Fiecare individ, marcând puncte în ordinea diferențelor, restituie ordinea chiar prin gestul său, condamnându-se așadar la a nu se înscrie niciodată în rând decât într-un mod relativ. Fiecare individ își trăiește succesele sociale diferențiale ca pe

⁵² Lucian Boia, *op. cit.*, p.113.

niște succese absolute, și nu trăiește constrângerea structurală care face ca pozițiile să se schimbe, iar ordinea diferențelor să rămână”⁵³.

Diferența se revelează, în fond, ca marcă definitorie a diversității, în care limita dintre EU ȘI CELĂLALT/ NOI ȘI CEILALȚI este imprecisă. Ca atare, apartenența la o etnie, opțiunea pentru o religie și un cod cultural, îmbrăcarea unui costum religios de ceremonie sau a celui popular specific spațiului existențial etc. nu constituie semn al inferiorității, ci evidențiază că lumea este deopotrivă diversă și diferită, ordonată într-un sistem de valori propriu care se impune să fie măcar parțial acceptat, conștienți că toleranța și comprehensiunea constituie apanajul umanului și, mai mult decât atât, canalizează acțiunile semenilor și mersul istoriei.

*

Imaginea Celuilalt a stârnit interesul unor scriitori și istorici ai Antichității, precum Homer, Herodot, Strabon, Plinius cel Bătrân, prin straniețea legendară. De exemplu, în *Istoria naturală*, Plinius cel Bătrân prezintă într-o manieră care astăzi poate fi considerată una de factură realistă ființe care trăiau în lumea umană: oameni cu capul în piept, ce puteau fi întâlniți în Libia, androgini în Africa, sciopozii și cinocefali în India etc. Aceste ființe ciudate care completau universul uman erau privite din perspectiva celui care aparținea unui *axis mundi*, unei civilizații stăpânitoare, și, prin urmare, tot ce se afla în afara acesteia nu putea fi decât non-uman, deci inferior.

Aceeași viziune o întâlnim oarecum și la Herodot, pentru care cei aflați la o distanță apreciabilă față de ”centru” merită dispreț, desconsiderare, ură. Este promovat, *avant la lettre* egocentrismul, numit în 1907 de W.G.Summer *etnocentrism*. Elocvent este fragmentul despre persani din *Ancheta* sa: ”Printre celelalte popoare, ei respectă, în primul rând, după ei înșiși, pe vecinii apropiați, apoi pe vecinii acestora și așa mai departe, după distanța care-i separă; popoarele situate cel mai departe de ei sunt, în ochii lor, cel mai puțin demne de respect: cum ei se consideră cel mai nobil popor din toate punctele de vedere, meritul celorlalte variază pentru ei după regula în discuție și națiunile cele mai îndepărtate le par cele mai josnice”. Comentariul făcut de Tzvetan Todorov asupra acestui aspect merită citat, pentru că subliniază semnificația proiecției imaginare, generate de distanță, deci de o geografie simbolică, a Celuilalt: ”Un astfel de patriotism nu ar fi

⁵³ Jean Baudrillard, *Societatea de consum. Mituri și structuri*, Editura Comunicare.ro, București, 2005, p.77.

decât transpunerea, în planul grupului, a egocentrismului individual. și la fel cum egocentrismul pare a fi o trăsătură dacă nu universală, cel puțin inevitabilă într-o anumită perioadă a dezvoltării (copilăria), tratamentul privilegiat al <alor săi> în detrimentul <celorlalți> este cel puțin caracteristic anumitor perioade ale istoriei popoarelor; este, în definitiv, reacția spontană, anterioară oricărei educații; am putea să ne referim aici la <regula lui Herodot>. Dar nu avem încă de-a face cu naționalismul modern”⁵⁴.

În antinomie cu ”regula lui Herodot” este ”regula lui Homer”, potrivit căreia cei aflați la mare depărtare de greci sunt ”cei mai dreپți oameni” (*Iliada*, Cântul XIII) și ”la capătul pământului[...] viața pentru muritori este numai desfătare” (*Odiseea*, Cântul IV). Pertinent este și în acest caz comentariul lui Tzvetan Todorov: ”Cu alte cuvinte și așa cum remarcase deja Strabon în secolul I al erei noastre, pentru Homer, țara cea mai îndepărtată este cea mai bună: aceasta este <regula lui Homer>, exact inversul celei a lui Herodot. Aici iubim depărtarea pentru că este departe: nimeni nu s-ar gândi să idealizeze vecinii bine-cunoscuți[...]. Cele mai bune candidate la rolul de ideal exotic sunt popoarele și culturile cele mai îndepărtate și cele mai ignorate. Or, necunoașterea celorlalți, refuzul de a-i vedea așa cum sunt, pot fi cu greu asimilate unei valorizări. Este un compliment destul de ambiguu acela de a-l lăuda pe celălalt pur și simplu numai pentru că este diferit de mine. Cunoașterea este incompatibilă cu exotismul, dar necunoașterea este la rândul ei ireconciliabilă cu elogiul celorlalți; or, acesta este exact ceea ce ar vrea să fie exotismul, un elogiu în necunoaștere. Acesta este paradoxul său constitutiv”⁵⁵.

Nedemn/ obiect disprețuit sau, dimpotrivă, demn/ obiect de admirație, Celălalt a sublimat imaginarul colectiv al popoarelor antice dominatoare. În ambele cazuri, cum afirmă antropologul Vintilă Mihăilescu, ”Celălalt nu este privit, ci doar văzut <după poftele inimii>, spațiu vid al unor proiecții colective. Venerat sau detestat, Celălalt de fapt nu există, este ținut la distanță și trebuie să rămână în continuare la distanță pentru a putea fi venerat sau detestat în continuare”⁵⁶.

După mai bine de un mileniu, imaginea Celuilalt își va schimba sintaxa, din punctul de vedere al expresivității și al simbolisticii, dar nu și gramatica în sine...

⁵⁴ Tzvetan Todorov, *Noi și ceilalți. Despre diversitate*, Editura Institutului European, Iași, 1999, p. 244.

⁵⁵ *Ibidem*, p.364.

⁵⁶ Vintilă Mihăilescu, *op.cit.*, pp.63-64.

*

Începând cu secolul al XIII-lea, când Marco Polo călătorește în Extremul Orient, descoperind o lume fascinantă, de uluitoare bogăție, un complex cultural radical diferit de cel european și o imagine stranie a Celuilalt, și continuând cu secolele următoare, ale descoperirii Lumii Noi, aventurieri și misionari au adus din ce în ce mai multe informații despre populațiile întâlnite în spațiile îndepărtate ale globului. Descoperirea Americii și a populației indigene acestui continent reprezintă, după cum consideră Tzvetan Todorov, *"întâlnirea cea mai uluitoare din istoria noastră"* și, mai mult, *"este esențială pentru noi, cei de astăzi, nu numai pentru că reprezintă o întâlnire extremă și exemplară: pe lângă valoarea paradigmatică, ea mai are și o alta, cu o cauzalitate directă. Istoria globului pământesc este, fără doar și poate, făcută din cuceriri și înfrângeri, din colonizări și din descoperirea celorlalți;[...] cucerirea Americii anunță și pune bazele identității noastre prezente; chiar dacă orice dată menită a separa două epoci este arbitrară, niciuna nu pare mai potrivită pentru a marca începutul erei moderne decât anul 1492, atunci când Colon traversează oceanul Atlantic. Noi toți suntem descendenții direcți ai lui Colon, prin el începe genealogia noastră – în măsura în care cuvântul început are vreun sens. O dată cu anul 1492 ne situăm, cum spunea Las Casas, <într-un timp cu totul nou, care nu seamănă cu niciun altul> (Historia de las Indias, 1,88). Începând cu această dată, lumea se închide(chiar dacă universul devine infinit), <lumea este mică>, cum va declara cu hotărâre însuși Colon (Scrisoare rarisimă, 7.7.1503), iar oamenii au descoperit totalitatea din care fac parte căci, până atunci, ei formau o parte fără de întreg"*⁵⁷. Deci, lumea "se închide", căci la un capăt al ei lumea imaginată, fantastică este înlocuită cu una reală, dar stranie. Astfel, în jurnalul celei de-a treia călătorii, transcris de abatele dominican Bartolomeo de Las Casas, **Colon** își exprimă credința în dogma creștină, dar și în ciclopi, amazoane, bărbați cu coadă, oameni cu un singur ochi sau cu bot de câine, în sirene:

"Amiralul spune că, în ajun, pe când se îndrepta spre fluviul de Aur, a văzut trei sirene care au sărit sus, deasupra mării. Însă ele nu erau frumoase cum se spune, deși chipul lor avea înfățișare omenească" (9.1.1493). "Aceste femei nu se dedau niciunei îndeletniciri femeiești, ci exercițiului cu arcul și cu săgețile fabricate, așa cum am spus, din trestie și ele se înarmează și se acoperă cu platoșe din aramă, din care au din

⁵⁷ Tzvetan Todorov, *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, Editura Institutului European, Iași, 1994, pp. 8-9.

belșug”(”Scrisoare către Santangel ”, februarie-martie 1493). ”Mai sunt spre soare-apune două provincii unde n-am ajuns, dintre care într-una, pe care ei o numesc Avan, oamenii se nasc cu coadă (9. 1. 1493)”⁵⁸.

Cuceritorii în general, nu doar Colon, aveau să recunoască faptul că pe lângă înfățișare, vestimentație, obiceiuri, și limba băștinașilor reprezenta o ciudățenie. Ignorând diversitatea limbilor, refuzând să creadă că limba indienilor este diferită, persistau în a auzi în spusele acestora cuvinte familiare și le reproșau proasta pronunție a numelor sau a termenilor pe care credeau că le recunosc. Într-una din paginile jurnalului, Colon notează că indienii ar trebui aduși în Spania pentru a învăța să vorbească. Acest aspect probează superioritatea cu care Celălalt este privit, imaginea deconcertantă a unei lumi cucerite prin cruzime și războaie.

O chestiune extrem de importantă ”care a înflăcărat gândul și faptele europenilor câteva secole la rând”⁵⁹ a reprezentat-o interogația privind atitudinea cuceritorilor față de aborigeni: ce trebuiau să facă spaniolii, europenii cu Ceilalți, cu ”primitivii”, cu ”sălbaticii” de pe continentul american? Istoria conține multe momente semnificative în acest sens, însă un moment deosebit de important, evidențiat de Tzvetan Todorov în cartea *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, îl constituie cunoscuta controversă de la Valladolid, din 1550, care situa pe poziții opuse partizanii inegalității reprezentați de filozoful Ginés de Sepúlveda și cei ai egalității al căror reprezentant era abatele dominican Bartolomeo de Las Casas. Pentru că lui Sepulveda i s-a refuzat dreptul de a tipări tratatul despre cauzele drepte ale războaielor împotriva indienilor, el a solicitat susținerea publică a ideilor sale, ceea ce s-a și întâmplat în fața unui juriu de juriști, teologi și înțelepți. De partea cealaltă se afla Las Casas al cărui discurs a durat cinci zile. Judecătorii nu au luat nicio decizie, dar se pare că cei mai mulți au susținut ideile abatelui, căci filozoful Sepulveda nu a primit autorizația pentru publicarea cărții sale.

În argumentația sa, Sepulveda se sprijinea ”pe o veche tradiție ideologică, din care își extrag argumentele și ceilalți apărători ai tezei inegalitariste. Dintre toți acești autori – notează Tzvetan Todorov – să-l reținem pe cel de la care această teză își revendică – pe drept cuvânt – patronajul: Aristotel. Sepulveda a tradus Politica în latinește, el este unul dintre cei mai buni specialiști ai timpului său în gândirea aristotelică; or, nu Aristotel este cel care, în chiar Politica sa, stabilește celebra distincție între cei care s-au născut stăpâni și cei care s-au născut sclavi? <Când oamenii diferă între

⁵⁸ Apud *Ibidem*, p.17.

⁵⁹ Vintilă Mihăilescu, *op.cit.*, p.56.

ei așa cum se deosebește sufletul de trup și omul de brută[...], aceia sunt sclavi de la natură[...]. Este într-adevăr sclav de la natură cel [...] ce are parțial rațiune numai în măsura în care ea este implicată în senzație, dar fără a o poseda în întregime>(1254b).[...]

Sepulveda crede că ierarhia, nu egalitatea, este starea naturală a societății umane. Dar singura relație ierarhică pe care o cunoaște el este cea a banalei superiorități – inferiorități; nu există deci diferențe de la natură, ci numai grade diferite pe o singură și unică scară de valori, chiar dacă relația se poate repeta la infinit. Dialogul său Democrates Alter, chiar acela pentru care nu reușea să obțină dreptul de imprimatur, expune cu claritate părerile sale în chestiune. Inspirându-se din principiile și afirmațiile particulare pe care le găsește în Politica lui Aristotel, el declară toate ierarhiile, în ciuda diferențelor de formă, ca fondate pe unul și același principiu: <dominarea perfecțiunii asupra imperfecțiunii, a forței asupra slăbiciunii, a preeminenței virtuții asupra viciului>(p.20). Ai impresia că totul este de la sine înțeles, că este vorba <de o propunere analitică>; în clipa următoare, Sepulveda oferă, tot în spirit aristotelician, exemple ale acestei superiorități naturale: trupul trebuie să se supună sufletului, materia formei, copiii părinților, femeia bărbatului și sclavii (definiți tautologic ca niște ființe inferioare) stăpânilor. Nu mai este decât un pas până la a justifica războiul de cucerire împotriva indienilor: <În prudență ca și în îndemânare, în virtute ca și în umanitate, acești barbari sunt la fel de inferiori spaniolilor ca și copiii față de adulți și femeile față de bărbați; între ei și spanioli, aceeași diferență ca între oamenii feroce și cruzi și oamenii de o clemnță extremă, între oamenii cu deosebire necumpătați și ființele cumpătate și măsurate; și aș îndrăzni să spun aceeași diferență ca între maimuțe și oameni>”⁶⁰.

Precum se poate lesne observa, teoria lui Sepulveda despre inegalitate, în fond despre diferență, nu își dovedește valabilitatea (nici la vremea când a fost formulată și nici peste timp), el neavând argumente suficiente pentru a demonstra diferențele majore între superioritate – inferioritate, bine – rău etc. Criticând vehement modul de viață al indienilor (canibalismul, cultul demonilor, ritualul sacrificiului uman ș.a.), Sepulveda merge până la extremă și nu le recunoaște pe deplin nici măcar statutul de ființe umane, care, în esență, sunt asemănătoare și totodată diferite de sine.

⁶⁰ Tzvetan Todorov, *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, ed.cit., p.142-143.

Teoriei lui Sepulveda i s-a opus cu tărie Las Casas, concepția lui provenind, cum subliniază Tzvetan Todorov, din învățăturile lui Iisus Christos. Abatele dominican apără drepturile indienilor și declară că aceștia nu pot fi reduși la sclavie. Ca fundament al oricărei politici umane situează egalitatea: <Legile și regulile naturale și drepturile omului sunt comune tuturor națiunilor, creștine și păgâne, și oricare ar fi secta, legea, starea, culoarea și condiția lor, fără nicio diferență>⁶¹. Mai mult, ”face chiar un pas în plus, pas constând nu numai în a afirma egalitatea abstractă, ci precizează că într-adevăr este vorba de o egalitate între noi și ceilalți, spanioli și indieni; de unde frecvența, în scrierile sale, a formulelor de genul: <Toți indienii care se află acolo trebuie considerați liberi: căci în adevăr ei și sunt, în virtutea aceluiași drept care face ca și eu să fiu liber> (Scrisoare către prințul Filip, 20.4.1544)”⁶².

Pentru a justifica practicile, riturile indienilor, inclusiv atât de crudul sacrificiu uman, Las Casas, amintește cuceritorilor/ conchistadorilor și cititorilor săi că acesta din urmă nu lipsește întru totul nici din religia creștină. El ajunge să promoveze la un moment dat chiar

”o nouă variantă de iubire pentru celălalt; o iubire care nu mai este asimilaționistă, ci oarecum distributivă: fiecare își are propriile valori; comparația nu se mai poate referi decât la relațiile ființei față de zeul său și nu la substanțe: nu există decât universalii formale. Afirmând existența unui zeu unic, Las Casas nu privilegiază aprioric calea creștină spre *acest* zeu. Egalitatea nu se mai plătește cu prețul identității; nu de o valoare absolută este vorba: fiecare are dreptul să se apropie de zeu pe calea care-i pare mai potrivită. Nu mai există un Dumnezeu adevărat (al nostru), ci doar coexistența tuturor universurilor posibile: dacă cineva îl consideră ca fiind cel adevărat...Las Casas părăsește pe nesimțite teologia și practică un fel de antropologie religioasă, ceea ce, în cazul său, este de-a dreptul tulburător, căci, într-adevăr, se pare că cel care își asumă un discurs asupra religiei face primul pas spre renunțarea la discursul religios însuși”⁶³.

Ideile susținute de abatele Las Casas, chiar dacă nu au fost confirmate la Valladolid, au avut un anumit ecou în epocă, aspect pe care îl probează atitudinea regelui Carol Quintul și a papei Paul al III-lea:

⁶¹ *Ibidem*, p.151.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, p.177.

”Un ordin al lui Carol Quintul datat din 1530 este deosebit de explicit: <Nimeni să nu îndrăznească să reducă la sclavie pe vreun indian, nici în timp de război și nici pe timp de pace; nici să mențină pe vreun indian în sclavie sub pretextul achiziționării sale printr-un război drept, sau răscumpărare, sau cumpărare, sau troc, sau în oricare calitate sau sub vreun pretext oarecare, chiar dacă este vorba de indienii pe care nativii din aceste insule și ținuturi continentale îi consideră ei înșiși ca fiind sclavi>. Legile Noi din 1542, privind guvernarea coloniilor spaniole, vor fi redactate în același spirit (și vor provoca un adevărat val de proteste din partea colonizatorilor din America). La fel, Paul al III-lea afirmă în bula papală din 1537:<Adevărul (...) spune, trimițând predicatorii credinței pentru a îndeplini acest precept: Mergi și fă discipoli în toate națiunile. Spune toate fără nicio diferențiere, din moment ce toate sunt capabile să primească disciplina credinței.(...) Indienii, fiind oameni adevărați, (...) nu vor putea sub niciun motiv fi lipsiți de libertatea lor, nici de stăpânirea bunurilor lor>. Această afirmație decurge din principiile creștine fundamentale: Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și înfățișarea sa, a-l ofensa înseamnă să-l ofensezi pe însuși Dumnezeu”⁶⁴.

Fără îndoială, poziția lui Las Casas și a mai marilor lumii creștine (mai ales a lui Paul al III-lea care îi declara pe indieni ”oameni adevărați”) au generat în epoca următoare o schimbare de *forma mentis* a europenilor, de reprezentare a imaginii Celuilalt și un nou mod de relaționare cu acesta. Mențiunea care trebuie făcută este aceea că raporturile europenilor cu Celălalt au fost definite și s-au realizat prin permanenta raportare a primilor la ei înșiși. Altfel spus, suntem în fața unui mit al lui Narcis revalorizat, redimensionat, prin discursul despre putere, egocentrism și etnocentrism, pe axa istoriei. Așa cum consideră Tzvetan Todorov, reliefa diferențelor existente în realitate implică distingerea a cel puțin trei axe ale problematicii, și anume: axa valorică (celălalt este bun sau rău, îmi este egal sau inferior, îl iubesc sau îl urăsc), planul praxiologic (”îmbrățișez valorile celuilalt, mă identific cu el; sau îl asimilez pe celălalt mie, îi impun propria-mi imagine; între supunerea la celălalt și supunerea celuilalt există și un al treilea termen, neutralitatea sau indiferența”) și planul epistemic (accept sau ignor identitatea celuilalt)⁶⁵. Evident, între aceste axe pot exista afinități, întrepătrunderi, care, însă, nu pot rezolva decât doar parțial problematica diversității, deci a Celuilalt.

⁶⁴ *Ibidem*, pp.150-151.

⁶⁵ *Ibidem*, p.173.

O reabilitare a "bunului sălbatic" o oferă și Montaigne în 1579, prin *Eseurile* sale, aceasta neînsemnând că ideile au fost îmbrățișate de toți oamenii acelei perioade. Pornind de la discuțiile cu un om simplu din colonia hughenotă situată în apropierea orașului de astăzi Rio de Janeiro, scriitorul francez constată că aborigenii spațiului respectiv sunt considerați "sălbatici", deoarece ei sunt diferiți de noi, de europeni, ceea ce nu presupune că sunt mai răi sau că sunt inferiori. Mai mult, crede că asemănările sunt mai multe și mai importante decât diferențele, mai ales când face referire la creațiile spirituale populare. În acest sens, în Cartea a II-a a *Eseurilor*, găsim următoarea afirmație revelatoare:

"și oare nu avem noi destule exemple, astăzi, de asemănări și similitudini între această lume nouă a Indiilor occidentale și cea a noastră? Luând în considerare tot ceea ce am aflat despre mersul acestei civilizații, adeseori m-am minunat să văd cum se regăsesc, la mare distanță de timp, un număr atât de mare de opinii populare fantastice și de credințe sălbatice. Spiritul omenesc este un mare producător de miracole".

O concepție cât se poate de modernă pentru vremea când a fost scrisă, este și aceea potrivit căreia nu există standarde morale universale care să poată fi aplicate în judecarea și valorizarea unei societăți, a unei culturi diferite de cea europeană, adică de "a noastră". Montaigne e de părere că singurele repere de judecare nu sunt decât propriile noastre criterii, cutume și instituții, pe care le utilizăm pentru a ne raporta la Celălalt/ Ceilalți și pe care, evident, le considerăm cele mai bune, imbatabile. În continuarea lui Las Casas, chiar dacă dintr-o altă perspectivă (etnografică, antropologică), Montaigne dovedește că Omul European este capabil să îl descopere pe Celălalt ca pe o ființă umană egală cu sine.

De altfel, treptat, în secolele următoare, se trece de la eliminarea, asimilarea, circumscrierea Celuilalt propriului univers existențial, religios, cultural, la acceptarea Celuilalt ca diferit. Odată cu secolul al XVIII-lea, omul (care până atunci "nu exista", cum afirmă Foucault) se privește pe sine în oglinda Celuilalt, pentru că și Celălalt este acum considerat Om. Un exemplu elocvent îl constituie teoria lui **Jean-Jacques Rousseau** care face apologia "sălbaticului". Astfel, "barbarul", primitivul, naivul este considerat "model" al conștiinței umane, fiind "pur" și "necorupt". Societatea occidentală este privită și criticată de iluministul Rousseau prin ochii "sălbaticului" pe care filozoful îl vede rătăcind prin păduri, "fără ocupație, fără limbaj, fără locuință, fără războaie sau prietenii, fără a avea nevoie de semenii săi și fără nicio dorință de a le face rău, poate chiar incapabil de a-i deosebi pe fiecare în parte; animat de puține pasiuni și mulțumit de sine".

Această stare sănătoasă a primitivilor necorupți de elementele civilizației, de simțul proprietății, de progres, devine modelul exemplar .

Toate aceste aspecte și atitudini nu de puține ori contradictorii, privitoare la relația omului cu Celălalt scot în evidență faptul că, potrivit opiniei lui Tzvetan Todorov, ”istoria exemplară a cuceririi Americii ne dovedește că civilizația occidentală a învins, între altele, datorită superiorității sale în ce privește comunicarea umană; dar și că această superioritate s-a afirmat în detrimentul comunicării cu lumea”⁶⁶.

Nici secolul al XIX-lea, chiar dacă a beneficiat de un ”discurs” deschis al istoriei, nu a definit mai bine relația EU – CELĂLALT. Potrivit opiniei lui Lucian Boia, acest secol, prin ”devalorizare” la scară globală a ”simplificat dezbateră”⁶⁷, evoluționiștii și rasiștii luând locul conchistadorilor. Tot ce nu era european primea atributul inferiorității, pentru că sub aspect biologic Celălți erau acum considerați ”mai puțin reușiți”. Pe de altă parte, chiar în interiorul Europei se alterează viziunea asupra Celuilalt. Întețirea conflictelor sociale determină crearea unei imagini copleșitoare, neliniștitoare a Celuilalt. Secolul al XIX-lea este cel al puternicei divizări sociale între săraci și bogați, primii alcătuind clasele ”muncitoare” și ”periculoase” (Louis Chevalier). De aceea, potrivit observației făcute de Lucian Boia,

”descoperirea de către Marx, în plin secol al XIX-lea, a <luptei de clasă> n-a fost rodul hazardului. Această dialectică a neîncrederii, a înfruntării și a represiunii a sfârșit prin a produce un imaginar grotesc în care Celălalt, adică marea armată a <mizerabililor>, a căpătat contururile unei omeniri diferite și neliniștitoare, până la expresia caricaturală a omului criminal teoretizată de Lombroso, care situa o parte considerabilă a populației occidentale în categoria <criminalilor potențiali>, ființe umane degradate și irecuperabile”⁶⁸.

Este un moment de exacerbare a naționalismului, când fiecare popor încearcă să își idealizeze valoarea, criticându-și sau caricaturizându-și vecinul. Astfel, de la o unică rasă albă europeană se ”fabrică” zece - șase principale și patru secundare europene (Joseph Deniker, *Les Races et peuples de la Terre*, Paris, 1900) - , Europa omogenă, unită de altădată, care dorea să domine și să civilizeze restul teritoriului mundan, creând rupturi în propriul său spațiu. Un alt exemplu pe care îl oferă Europa secolului al XIX-lea este devalorizarea Sudului în raport cu Nordul, despre

⁶⁶ *Ibidem*, p.233.

⁶⁷ Lucian Boia, *op.cit.*, p.121.

⁶⁸ Lucian Boia, *op.cit.*, p.125.

care Lucian Boia afirmă, cu pertinentă, următoarele: ”A fost epoca unei burghezii triumfătoare și a unui Occident dominator. Gata cu modelele sălbatice sau chinezești! China, care în epoca Luminilor stârnea admirația filozofilor pentru sistemul său înțelept de organizare socială și de guvernare, începea să fie privită cu dispreț nedisimulat. Alexis de Tocqueville(1805-1859) se minuna de aprecierea favorabilă a ilumiiniștilor pentru o guvernare pe care el o găsea, pur și simplu, <imbecilă și barbară> (Vechiul regim și Revoluția, 1856).

Nici spațiul alb nu mai prezenta un aspect omogen. Națiunile care întreprinseseră revoluția industrială și își impuseseră dominația peste tot în lume aparțineau Europei nordice. Sudul era devalorizat în raport cu Nordul, unde se concentrău în întregime spiritul creator și dinamismul. Să ne amintim de Călătoriile extraordinare ale lui Jules Verne (1828-1905), reflectare fidelă a mentalității burgheze din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Savantul, inginerul, inventatorul – figuri-cheie ale imaginarului vernian – sunt aproape fără excepție nordici (nord-vestici, mai precis) [...]. Englezi, americani, francezi, uneori germani, dar nu italieni sau spanioli. [...] Blonzii câștigau pretutindeni față de bruneți, și atunci ce să mai spunem de bieții negri?”⁶⁹.

Este cunoscut faptul că superioritatea ”rasei ariene” și bogatul imaginar rasial vor genera imaginea deteriorată a tot ceea ce reprezenta Celălalt în perioada de apogeu a modernității industriale europene până după cel de-al doilea război mondial.

*

Departa de a fi un veac al păcii și al toleranței, secolul al XX-lea, începând cu primul conflict mondial, continuând cu al doilea război mondial și câteva decenii după aceea, readuce pe scena istoriei moderne și contemporane o nouă problematică a Celuilalt, a raportului interuman dintre Eu și Celălalt/ Noi și Ceilalți, problematică existentă nu doar în miticul continent, Europa, ci și în America, Asia. De cele mai multe ori, atenția se îndreaptă nu către un altul, la Celălalt aflat într-un spațiu îndepărtat, cât mai ales asupra Celuilalt de alături, din interiorul ”cetății”sau de la marginea acesteia. Distanțele geografice se dovedesc mai puțin importante acum decât cele culturale, etnice, religioase și chiar politice. Celălalt, care nu mai este sălbaticul, primitivul, barbarul, poate fi observat și chiar

⁶⁹ Lucian Boia, *Între înger și fiară.Mitul omului diferit din Antichitate până în zilele noastre*, Editura Humanitas, București, 2004, p.162.

imaginat/ inventat din multiple perspective și se află în centrul atenției, pentru că el – negrul, țiganul/ rromul, bolnavul de sida, disidentul, etc. – creează imaginea lumii inversate, a lumii nefirești, pe dos. El este încarnarea non-valorilor. De exemplu, la sfârșit de secol XX, un bolnav de sida era marginalizat, exclus din societate și pentru că reprezenta un pericol pentru cei din jur și pentru că boala se considera efectul păcatului și al pedepsei divine. Astfel, conotațiile medicale erau depășite, diferența fiind amplificată și încărcată de semnificații. Imaginea acestui Celălalt este asemănătoare cu cea a leproșilor din Evul Mediu și a leproșilor care din a doua jumătate a secolului al XIX-lea până în a doua jumătate a secolului al XX-lea au fost exilați pe insula Spinalonga, situată aproape de Creta. Maladia a fost în aceste cazuri un ”simbol” care a augmentat diferența.

Un Celălalt îl reprezintă și femeia, privită în opoziție cu bărbatul. Într-o lume eminamente a bărbaților, în care discursul acestora este cel mai adesea virulent, cu vădită tendință dominatoare, femeia este departe de a își fi câștigat un statut bine definit.

”Femeia este un Celălalt complet – notează Lucian Boia -, adică ea concentrează toate atributele esențiale ale alterității, tot echivocul unei condiții diferite. Față de <normalitatea> bărbatului, ea a fost multă vreme considerată o ființă marginală și, într-un fel, <sălbatică>; mai bună și mai rea totodată, ea a suscitad adorația și disprețul, atracția și teama. Simbol al fecundității și al vieții, ea poate simboliza, de asemenea, coruperea materiei și moartea. Ea reprezintă atât înțelepciunea (Atena), cât și nebunia, puritatea (Fecioara Maria), cât și lascivitatea...În funcție de împrejurări a fost divinizată sau demonizată”⁷⁰. Imaginea acestei ”ființe incomplete”, cum o numea Aristotel, a fost puternic alterată în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, prin celebra ”vânătoare de vrăjitoare”, fenomen alimentat cu siguranță de prejudecăți foarte vechi care au traversat veacurile peste care se adăugau spaime de tot felul, legate de războaie, ciumă, foamete, Apocalipsa, Judecata de Apoi etc.

Reacția de emancipare apărută în secolul al XX-lea nu a modificat în esență ”echivocul structural al mitologiei feminine”⁷¹. Femeia ”egală” sau ”superioară” bărbatului nu reprezintă decât o creație a imaginarului, diferită de cea tradițională, dar circumscrisă aceluiași joc spiritual al contrastelor.

Celălalt a fost în secolul al XX-lea și evreul pentru nazist, el fiind imaginat ca opus ”arianului” superior, capitalistul parazit pentru clasa muncitoare a

⁷⁰ Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, ed.cit., p.128.

⁷¹ *Ibidem*, p.130.

sistemului comunist, totalitar, omul din spațiul occidental pentru "omul nou" al Europei de Est dominate de ideologia socialistă.

Astăzi, întrebările omului contemporan (și ne referim îndeosebi la cel european) sunt: Ce ne facem cu imigranții? – interogație pe care și-o pun occidentalii. Ce ne facem cu rromii, pentru că ei refuză integrarea reală într-o societate și respectarea legilor, a regulilor acesteia? Știm că după 1990 ei au călătorit și călătoresc și astăzi de multe ori la limita legalității, că recurg la fapte condamnabile (furt, tâlhărie, înșelăciune) pentru a-și asigura existența, că refuză adesea să se integreze într-un sistem social definit, cu principii care trebuie respectate. Este foarte adevărat că, poate, nici populațiile autohtone nu au manifestat față de ei suficientă comprehensiune, toleranță, admitând că, deși constituie o comunitate minoritară, rromii au și ei dreptul de a-și păstra obiceiuri, tradiții, limbă. Este posibil ca faptele pe care ei le săvârșesc să reprezinte o reacție tocmai la lipsa de înțelegere, de toleranță a majoritarilor. Aceasta relevă însă că problema Celuilalt domină lumea contemporană.

*

Identitatea și problematica alterității, a imaginii Celuilalt, constituie o constantă a ființei umane din Antichitate până în zilele noastre și, probabil, vafi cât societatea umană va exista.

Pagini numeroase de istorie, de sociologie, de antropologie, de filozofie, de literatură, relevă aspecte ale identității și alterității mai mult sau mai puțin convingătoare, mai mult sau mai puțin deformate și deformatoare în oglinda subiectivă a sistemului de valori.

Unele interogații sunt pentru noi, Ceilalți, din afara arealului occidental, probleme ontologice fundamentale. De ce și prin ce Orientul și dimensiunea de continuitate a acestuia, Sud-Estul Europei, au devenit imaginea „răsturnată” a Occidentului? De ce pentru unii există Occidentul și Restul? De ce a trăi în spațiul balcanic atrage cu sine o țară, aceea a imaginii, a percepției inferiorității? Ce trăsături particularizează mentalitatea balcanică?

Căutând răspunsuri, încercăm să conturăm, din interior, imaginea identității spațiului situat „la răscruce de vânturi” și de drumuri ale istoriei și ale culturilor.

Ce sunt Balcanii?

Punte între două lumi – cea orientală și cea occidentală - , între culturi, Balcanii se identifică cu Sud-Estul Europei, denumirea provenind din limba turcă, în care „balkan” înseamnă „munte”, „lanț muntos împădurit”.

Despre această regiune europeană, jurnalistul și scriitorul american Cyrus Leo Sulzberger I, în cartea *A Long Row of Candles. Memoirs & Diaries. 1934-1954*, apărută la New York în anul 1969, nota următoarele: „The Balkans, which în Turkish means «mountains», run roughly from the Danube to the Dardanelles, from Istria to Istanbul, and is a term for the little lands of Hungary, Romania, Yugoslavia, Albania, Bulgaria, Greece and part of Turkey... It is, or was, a gay peninsula filled with sprightly people who ate peppered food, drank strong liquors, wore flamboyant clothes, loved and murdered easily and had a splendid talent for starting wars. Less imaginative Westerners looked down on them with secret envy, sniffing at their royalty, scoffing at their pretensions and fearing their savage terrorists”⁷².

Numele regiunii provine de la Munții Balcani care încep din estul Serbiei și traversează centrul Bulgariei. Din punct de vedere geografic, din Balcani fac parte Albania, Bosnia, Bulgaria, Grecia, Herțegovina, Macedonia, Muntenegru, Serbia și, parțial, Croația, România, Slovenia, Turcia (doar partea europeană). „Limitele de civilizație sunt însă sensibile”, pentru că „insulele ionice, adriatice, Slovenia, Croația, precum și părți din teritoriul românesc, mai ales Transilvania, aparțin cu siguranță ariei vest-europene și central-europene de civilizație”⁷³.

Potrivit cercetărilor făcute de Maria Todorova, pentru prima oară cuvântul Balcani a fost folosit de diplomatul și scriitorul italian Filippo Buonacorsi Callimaco în 1490, însă în cultura europeană s-a răspândit prin călătorul englez John Morritt către sfârșitul secolului al XIX-lea⁷⁴. Denumirea dată zonei, la începutul secolului al XIX-lea, de „Peninsula Balcanică” îi aparține geografului german August Zeune. Despre Balcani „între geografie și istorie”, „frontieră” între imperii și civilizații, spațiu de conviețuire al mai multor popoare și religii, Predrag Simic, în lucrarea *Do the Balkans exist?*, din volumul *The southern Balkans: perspectives from the region*, afirmă, pertinent, următoarele: „ Although geographically the Balkans is unquestionably a part of the European continent, its turbulent history has left its mark, in the shape of deep ethnic, religious, cultural, economic and political divisions. Even the name of the region – the Balkan Peninsula

⁷² C.L. Sulzberger, *A Long Row of Candles. Memoirs & Diaries. 1934-1954*, New York, 1969, p....

⁷³ Antoaneta Olteanu, *Homo balcanicus. Trăsături ale mentalității balcanice*, București, Editura Paideia, 2004, p. 71.

⁷⁴ Cf. Maria Todorova, *Balcanii și balcanismul*, București, Editura Humanitas, 2000, pp. 44-45.

(*Balkan Halbinsel*) – is a fictitious name invented at the beginning of the nineteenth century by the German geographer August Zeune in an attempt to avoid what were at the time politically incorrect names such as «the European part of Turkey» or «Turkey in Europe». Zeune mistakenly believed that the Balkan Mountains in Bulgaria are the northern geographical border of this region. For the better part of its history, from the Roman *limes* (frontier) to the Iron Curtain in the twentieth century, the Balkans was the border between empires, religions and civilisations, while its peoples often clashed in their role of guardians of that border”⁷⁵.

De asemenea, a fost inventată și expresia „mentalitate balcanică”. Aceasta a fost prima dată utilizată în anul 1918 de către geograful sârb Jovan Cvijić în studiul intitulat *La Peninsule Balkanique*.

Studiul vieții popoarelor balcanice a devenit important prin aportul istoricului român Victor Papacostea care a pus bazele Institutului de Studii Balcanice din București (1937) și ale revistei cu colaborare internațională „Balcania”.

Despre Balcani, despre mentalitatea și cultura popoarelor situate în această regiune, s-au scris studii remarcabile dintre care menționăm: *Formes byzantines et réalités balkaniques* (Nicolae Iorga, 1922), *Civilizație românească și civilizație balcanică* (Victor Papacostea, 1937), *Balkan Village* (Irwin T. Sanders, 1949), *A Study in Balkan Civilisation* (Traian Stoianovich, 1967), *Along Row of Candles. Memoirs & Diaries. 1934-1954* (C.L. Sulzberger, 1969), *Ghosts. A Journey Through History* (Robert Kaplan, 1996), *Imagining the Balkans* (Maria Todorova, 1997), *Tales of the periphery: the Balkans in 19th century* (Ludmila Kostova, 1997), *Etnologul, între șarpe și balaur. Eseuri de mitologie balcanică* (Marianne Mesnil; Assia Popova, 1997), *Österreich und der Balkan – Vom Umgang mit dem Pulverfaß Europas* (Erhard Busek, 1999), *Drumuri și călători în Balcani* (Marina Marinescu, 2000), *Balkan as Metaphor. Between Globalisation and Fragmentation* (Dušan I. Bjelić; Obrad Savić ed.), *The Southern Balkans: perspectives from the region* (Ismail Kadare, 2001), *Balkanologie* (Mircea Muthu, 2002), *Balcanismul literar românesc, vol.III, Balcanitate și Balcanism* (Mircea Muthu, 2002), *Les eaux – dela du Danube. Études d’ethnologie balkanique* (Marianne Mesnil; Assia Popova, 2016).

⁷⁵ Predrag Simic, *Do the Balkans exist?*, în vol. *The southern Balkans: perspectives from the region*, “Chaillot Papers”, nr.46, Paris, April 2001, p. 20.

Toate conturează, în lumini și umbre, imaginea unui spațiu geo-cultural privit, în mod discriminator de cei mai mulți occidentali, ca inferior, marginal, ca alteritate negativă. Aceasta pentru că, într-adevăr, în acest areal, din cauza vicisitudinilor istorice, a stărilor aproape permanent conflictuale, a nivelului de trai și de civilizație cu mult mai scăzut față de cel occidental, a unei democrații mereu căutate și cosmetizate și, de aceea, cu altă față decât cea occidentală, „împrumuturile” din Vest au fost și sunt adaptate la o *forma mentis* proprie.

Aflându-se la confluența civilizațiilor (europeană vestică, europeană estică, islamică), cum ar putea popoarele din Balcani să nu fie tributare unor idei și forme seculare? „Din punct de vedere istoric – afirmă Antoaneta Olteanu - , Balcanii au fost martorii interacțiunii a trei civilizații: civilizația europeană ortodoxă de răsărit, civilizația occidentală și civilizația islamică. Civilizațiile europeană de răsărit și de apus au în comun importante tradiții culturale. Civilizațiile clasică, greco-romană, elenică, a strămoșilor «barbari» (non-romani) și creștinismul definesc Europa din punct de vedere cultural. Diferențele culturale inerente tradiției greco-romane – greacă, pentru răsăriteni, și romană, pentru occidentali – a făcut să se vorbească până la urmă de două societăți civilizate diferite. Estul are la bază receptarea idealistă a realității, mistică, universală a grecilor, în timp ce vestul a îmbrățișat abordarea romană pragmatică, practică. Aceste diferențe inițiale au fost instituționalizate în formele de creștinism adoptate de fiecare – ortodoxia, în Răsărit, și catolicismul-protestantismul în Apus. Cele două Europe sunt de fapt niște gemeni care au același bagaj genetic, dar care au un caracter diferit. Civilizația islamică este vărul lor cultural, cu care împărtășesc un mare număr din tradițiile iudeocreștine și eleniste, dar care dispune de caracteristici arabe și mesopotamiene net diferite. Islamul este descris adesea ca un corectiv divin pentru diferențele ce s-au creat între iudaism și creștinism. Ca o componentă importantă a Imperiului Roman de Răsărit (Bizantin), care a constituit cadrul de formare a Europei de Răsărit ortodoxe, Balcanii pot fi considerați patria civilizației europene ortodoxe de răsărit”⁷⁶.

Popoarele balcanice se caracterizează prin elemente culturale, politice, ideologice specifice și în mare măsură diferite de cele din Vest, astfel încât, din punctul de vedere al unora dintre intelectualii occidentali, valorilor proprii

⁷⁶ Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, p. 83.

societății lor – „civilizație”, „modernitate”, „laicitate”, „raționalitate” – li se opun „barbaria”, „antimodernitatea”, „misticismul”, „excentricitatea”. Aceștia li s-ar putea adăuga vulgaritatea limbajului, „etnocentrismul agresiv”, „spiritul gregar”, „superficialitatea”. Nu întâmplător s-a creat un *parti-pris* discriminator, care aruncă în zodia alterității, a inferiorității, tot ce este balcanic și, deci, aparține „unei lumi înțepenite într-o viziune depășită”⁷⁷.

„O viziune depășită”, doar pentru cei care privesc din exterior, a unei lumi care după căderea Imperiului Roman de Răsărit/ Bizanțului, în 1453, s-a aflat într-o continuă acțiune de apărare, într-o neistovită căutare de sine. Aceasta cu atât mai mult cu cât declanșarea Primului Război Mondial (prin asasinarea prințului moștenitor al Austriei, Franz Ferdinand, în 1914, la Sarajevo – capitala pentru Bosnia și Herțegovina) a făcut ca Balcanii să fie considerați „butoiul cu pulbere” al Europei.

Imaginea a fost augmentată apoi de criza bosniacă, de războaiele balcanice, de aderarea la comunism a statelor sud-est europene [Exceptând Turcia și Grecia, membre ale NATO, care nu au aderat la regimul comunist, celelalte țări balcanice au fost tributare, până în 1989, ideologiei marxist-leniniste]. Acestea sunt completate de conflictele din fosta Iugoslavie, după 1991, în care au fost implicate Bosnia și Herțegovina, Croația, Macedonia, Muntenegru, Serbia, Slovenia. Acestea au devenit state independente. Conflictelor amintite le putem adăuga rivalitățile între etnii, de după 1990, naționalismul, uneori excesiv, un exemplu în acest sens fiind situația din Albania. Despre aceasta, Ismail Kadare afirma următoarele: „The danger is that an overall fight against nationalism following stereotyped concepts blindly applied, a fight that does not take careful account of the particular characteristics and circumstances of a given country, can produce results that are the opposite of those intended. A good illustration of this was the events in Albania in 1997, when the structure of the state collapsed. Whereas society and all institutions were shaken in the wake of post-communist disillusionment, at a time when the Albanian people had been gripped by uncertainty and despair, and driven to the repudiation of any moral values, indiscriminate propaganda, rather than attempting to dampen down these consuming flames, on the contrary sought to fan them in every way possible. The Albanians were accused of nationalism, of extolling national values at a

⁷⁷ Alexandru Duțu, *Geopolitica și valorile culturale*, în vol. *Sud-Estul și contextul european*, Revista Institutului de Studii Sud-Est Europene, vol. VI, București, 1996, p.16.

time when, suffering collectively from aggressive cosmopolitanism, they scorned these very values in the most barbaric manner. They found themselves in the situation of an invalid who is clumsily treated with quite the wrong remedies. This tragic misunderstanding ended with the fall of the Albanian state itself, which brought in its wake serious problems for all of the region (massive emigration, clandestine armies, trafficking in human beings, etc.)”⁷⁸.

Toate aceste „tare” nu au făcut decât să păstreze, până în zilele noastre, calificarea Balcanilor ca regiune a violenței, a instabilității, a barbariei, a pericolului inopinat care, în continuare, ar putea tulbura pacea Europei și chiar a lumii.

Deci, Balcanii reprezintă un „sine incomplet” pentru lumea occidentală, din punct de vedere istoric, ideologic și nu numai. Maria Todorova, profesor de istorie la Universitatea din Illinois, specialistă în istoria Balcanilor – perioada modernă, de origine bulgară, privește și interpretează din interior ceea ce am putea numi „fenomenul” Balcani, în studii atât de cunoscute, precum *Imagining the Balkans* (New York, 1997), *Balkan Identities: Nation and Memory* (New York, 2004). În cartea *Imagining the Balkans*, tradusă în limba română cu titlul *Balcanii și balcanismul* (2000), renumita cercetătoare afirmă că imaginea cu încărcătură negativă a acestei zone sud-est europene a fost creată și de alți doi factori importanți: religia și rasa. În ceea ce privește primul factor, consideră că „una din versiunile dihotomiei Est-Vest s-a făcut simțită în opoziția dintre ortodoxia greacă și catolicism. Catolicismul, și nu creștinismul occidental în general, constituie o parte a acestei dihotomii, deoarece rivalitatea politică și ideologică dintre Roma și Constantinopol a creat o fisură între cele două crezuri și a atașat ortodoxiei statutul de deviație schismatică, eretică (și viceversa). Reforma a făcut încercări fără succes de a ajunge la o înțelegere cu Biserica ortodoxă într-o luptă comună împotriva supremației papale. Noțiunea de *creștinism occidental* opus prezumtivei entități ortodoxe estice nu este o creație teologică, ci o categorie științifică relativ târzie din perspectivă culturală și recentă din cea politică, întâlnită la Toynbee și Huntington. Dihotomia religioasă este înșușită pentru a legitima și estompa adevărata natură a

⁷⁸ Ismail Kadare, *The Balkans: Truths and Untruths*, în vol. *The Southern Balkans: Perspectives from the Region*, „Chaillot Papers”, nr.46, Paris, April 2001, p. 10.

rivalităților și granițelor geopolitice”⁷⁹. Cu privire la cel de-al doilea factor, rasa, se știe că mozaicul etnic conferă o notă aparte Balcanilor, căci „bulgarii și grecii, albanezii și sârbii, osmanlâii, evreii spanioli și românii trăiesc laolaltă”⁸⁰. Și din acest motiv „Peninsula Balcanică este, în mare parte, tărâmul contradicțiilor. Totul este exact opusul a ceea ce, în mod rezonabil, te-ai aștepta să fie”⁸¹.

Iată, deci, că dincolo de istoria tulbure, de prejudecăți, de stereotipuri, de imaginea negativă și discriminatoare creată de Vest, Balcanii se relevă ca un spațiu „cu cele mai variate aspecte etnice, nu numai din Europa, ci de pe întregul glob”⁸².

Și totuși...pentru noi, cei de aici, din Sud-Estul Europei, Balcanii sunt oglinda clară a identității în diversitate.

Mentalitate balcanică

Așa cum am precizat mai sus, expresia „mentalitate balcanică” a fost utilizată pentru prima dată de Jovan Cvijić, în 1918, în studiul de antropogeografie *La Peninsule Balkanique*. Teoria formulată de geograful sârb susține că factorii geografici și de mediu influențează o *forma mentis* a unei colectivități. Astfel, relieful variat (munți, câmpii, văi, litoral), inclusiv alternanța deal –vale numită de filozoful român Lucian Blaga „spațiu mioritic”, la care se adaugă clima, exercită o influență majoră asupra activității economice, sociale, culturale, asupra nivelului de trai și a modului de a gândi ale unei comunități umane, deci asupra „mentalității” acesteia. Nu trebuie omise cauzele istorice: marile invazii și amprentele puternice lăsate de cultura greacă, cea bizantină, de creștinismul latin, precum și influențele turcești și orientale. De asemenea, migrațiile etnice din zona Balcanilor au contribuit și ele semnificativ în introducerea unor elemente specifice de cultură și civilizație peste fondul arhaic, propriu al unei colectivități, al unui popor. Poate cea mai importantă cauză a unor aspecte comune de viață, de gândire, de comportament, de atitudine față de sine și față de Ceilalți, a unor

⁷⁹ Maria Todorova, *op. cit.*, pp. 37-38.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 37.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Victor Papacostea, *Balcania*, în *Revista Balcanismul*, București, 1997, nr. 7-9, p.15.

„reacții de protest asemănătoare față de conducătorii străini sau locali”⁸³, o constituie dominațiile comune pe care le-au avut popoarele balcanice – bizantină până la jumătatea secolului al XV-lea și otomană până aproape de sfârșitul secolului al XIX-lea.

Dincolo de diferențele firești – lingvistice, etnografice- pot fi observate elemente comune în muzică, artă populară, gastronomie, poate fi observată „o anumită simpatie, înțelegere a Aproapelui, a Celuilalt, chiar de altă religie, în pofida ostilităților zgomotoase ale politicii oficiale, laice sau religioase”⁸⁴.

În primele decenii ale secolului trecut, istoricul român Nicolae Iorga sublinia similitudini existente la popoarele balcanice, din perspectivă etno-culturală: „O singură privire asupra acestei lumi a sud-estului Europei poate fi de ajuns pentru a dezvălui cât sunt de înrudite toate aceste națiuni prin originea lor, cât de legate sunt în dezvoltarea lor și cât de solidare sunt în situația lor actuală (...). Un sat românesc, un sat sârbesc, un sat bulgăresc, un sat din Tracia, cu excepția ținuturilor de lângă mare (...) sunt identice: aceleași străzi, aceeași aliniere a locuințelor, aceleași proporții între casă, livadă, grădina de zarzavaturi și aceeași grădină de flori, care este aranjată, în cea mai mare parte, pe parmaclâc sau în spatele geamurilor (...); foarte modesta casă a țăranului, cu acoperișul de paie sau de șindrilă, cu balustrada cu pălimari sculptați, cu prispa aerisită din față, cu împărțirea interioară identică: camera centrală cu vatra care dă căldură celor două camere alăturate, cameră de locuit la stânga, cameră mult mai mare la dreapta, cea numită de români «casa mare», «salonul», care este destinată găzduirii oaspeților sau primirii vizitatorilor. Aranjarea interioară e identică, mobilarea de asemenea”⁸⁵.

În general la popoarele din Balcani se întâlnește o îmbinare interesantă, care la occidentali a dispărut de mult, între un *modus vivendi* ancorat în lumea de altădată, tradițională, și un *modus vivendi* modern, cu influențe vizibile, puternice (mai ales după 1990) din țările Europei de Vest. Acest aspect evidențiază, fără îndoială, nota unică, inconfundabilă a mentalității și civilizației balcanice.

Filologul bulgar Bogdan Bogdanov, în lucrarea *Homo balkanicus* din volumul *Balkanismul* (1997), reliefează câteva aspecte esențiale ale

⁸³ Antoaneta Olteanu, *op.cit.*, p. 56.

⁸⁴ Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, p. 55.

⁸⁵ Nicolae Iorga, *Le caractère commun des institutions du sud-est européen*, Paris, 1929, *Apud* Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, p. 53.

balcanicilor, care definesc, în mare parte, mentalitatea balcanică. Calitățile omului balcanic sunt, însă, adesea dublate de vicii. Astfel, ospitalitatea este una dintre trăsături: „Din perspectiva celui care primește oaspeți, aprioric, casa devine locul de ședere al invitaților. Acestora li se pune la dispoziție încăperea cea mai frumoasă, stăpânii casei se simt obligați să se poarte cu grijă, la masă invitații primesc hrana cea mai aleasă. Atunci când se primesc oaspeți, gazda trebuie să se arate generoasă și să cheltuiască mult”⁸⁶. Însă, ospitalitatea, generozitatea este – spune cercetătorul bulgar – „plină de tensiune”, agresivă uneori, pentru că „orgoliul gazdei de a se arăta cheltuitoare pentru ceilalți” îl determină să ofere cu mult mai mult decât este necesar: „o manifestare specifică a generozității orgolioase a balcanicilor este dorința de a face cinste cu băutură. Chiar dacă este o trăsătură mai generală a lumii slave, această dorință nu este nicăieri excesivă, așa cum este ea în Europa de Sud-Est”⁸⁷. Generozitatea este completată de spiritul economic, practic, atunci când balcanicul trebuie să își asigure cele necesare existenței cotidiene, dar „odată ce se găsește în afara căminului său, el este cheltuitor, are o comportare sărbătorească și boemă, departe de felul lui de a fi în realitate”⁸⁸. Dorința de a ieși în evidență în fața celorlalți îl face pe balcanic să fie „victimă a orgoliului și amorului propriu de moment” la baza căruia se află un individualism specific generat de instabilitatea națională și dominația străină, o neîncredere față de statul care ar trebui să îl proteje. Mândria, imaginea exterioară este o chestiune de suprafață pentru cei care trăiesc în mediul citadin, nu și pentru locuitorii satelor unde „casa poate să nici nu fie tencuită în exterior”.

O altă trăsătură a balcanicilor, moștenire, de fapt, a spiritului otoman și fanariot, o reprezintă „fețele” individualismului care se arată, voalat, ca „nepotism” și neîncredere față de puterea oficială și legislativă: „«Spiritul local» și clientelismul/ nepotismul sunt, în egală măsură, mi se pare, expresia acestui individualism. Suspiciunea față de puterea centrală și insistența cu care se favorizează rudele și apropiații «locali», sunt strâns legate și determină instabilitatea comunității și a ierarhiei. Astfel exprimate, separatismul și individualismul ascuns determină o gamă întreagă de concepții, sentimente și

⁸⁶ Bogdan Bogdanov, *Homo balkanicus*, în vol. *Balkanismul*, „Secolul 20”, nr. 7-9, p. 71.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 72.

⁸⁸ *Ibidem*.

atitudini tipic balcanice față de putere, funcționarii publici și legitimitatea legilor și a regulamentelor”⁸⁹.

Atent la aparențe, la detalii, dornic să empatizeze, omului balcanic nu îi lipsește firescul bun simț, dar mai ales simțul umorului generat de înțelepciune, de toleranță, de capacitatea de a disimula, de o anumită libertate interioară pe care a știut să o păstreze în condiții istorice nefavorabile.

Similitudini la popoarele din Balcani au fost remarcate de cercetători și în universul vieții tradiționale: în portul popular, în arhitectura și modul de organizare a gospodăriei țărănești, în planul gastronomiei, în cel al practicării unor ritualuri, precum Paparuda și Caloianul (acestea fiind cunoscute ca ritualuri de invocare a ploii în timpul secetei), măștișorul, Sorcova (urare care se face în dimineața primei zile dintr-un nou an calendaristic, textul fiind însoțit de gestul ritualic al urătorilor de a împrăștia, în casa gospodarului care îi primește, boabe de grâu sau de orez, ca semn al prosperității în noul an) sau al dansurilor populare.

Se poate vorbi, de asemenea, de elemente mitologice comune acestui areal, de reprezentări mitice, cum ar fi Vâlva/ Știma pădurii, a minelor, a apelor, Ursitoarele, Moartea, Strigoii, zmeii, duhurile bolilor (Ciuma, Ielele), personificările zilelor săptămânii, Călușarii (vechi obicei, dispărut astăzi, de alungare a duhurilor rele, din obicei păstrându-se dansurile încărcate de spectaculos și care au intrat în patrimoniul UNESCO) , centaurii demonici (Karakongiolî – la bulgari, sârbi, macedoneni, Kallikantzaroî – la greci, Sântoader/ Caii lui Sântoader – la români). Aceștia din urmă sunt imaginați ca ființe zooantropomorfe, cu rol pedepsitor, malefic. De exemplu, Karakongiolî își manifestă puterea demonică în perioada sărbătorilor de iarnă, de la Crăciun la Bobotează, pedepsindu-le pe femeile care torceau sau țeseau atunci sau pe oamenii care întârziu pe drum după miezul nopții. Pe aceștia îi atacau și îi călăreau până în zorii zilei. Potrivit mentalului colectiv, ei îi călăreau mai ales pe bețivi, pe care apoi îi împingeau în apă și îi înecau. Kallikantzaroî deveneau copiii născuți în perioada cuprinsă între Ajunul Crăciunului și ultima zi din anul calendaristic. Aceștia alergau mereu în perioada menționată, fără să își găsească liniștea și dacă întâlneau vreun om îi săreau în spate, îl doborau la pământ și îl întrebau „câlți sau plumb?”. Dacă răspunsul era „câlți”, el scăpa doar cu câteva zgârieturi. Dacă însă răspunsul era

⁸⁹ *Ibidem*.

„plumb”, atunci îl zgâriau, îl loveau cu putere, astfel încât omul rămânea doborât la pământ, mai mult mort decât viu. La români, Caii lui Sântoader sunt înfățișați ca bărbați tineri cu copite de cai și coadă lungă de cal, sau ca îngeri cu înfățișare de cal. Ei apăreau în sat în prima marți din postul Paștelui pentru a vedea dacă femeile lucrează în ziua Sfântului Toader. Mergeau pe la casele unde se adunau fetele să toarcă și dansau cu ele. Ei ucideau femeile care lucrau în ziua consacrată lui Sântoader (prima duminică din Postul Paștelui) sau în zilele Cailor lui Sântoader (de marți dinaintea lui Sântoader, până joi din săptămâna următoare), dar și oameni pe care îi întâlneau noaptea. De asemenea, „la sârbi, bulgari, români, în ziua Sf. Toader, mai precis în săptămâna consacrată acestuia, își făceau apariția și niște cai invizibili, șchiopi, care îi atacau pe toți cei care au lucrat în acea săptămână”⁹⁰.

Observăm că dincolo de unele diferențe specifice fiecărui popor (sau grup etnic), diferențe care articulează identitatea, există asemănări în ceea ce privește funcția acestor ființe mitice demonice, răzbunătoare sau cu valență justițiară dacă era încălcată o interdicție (mai precis, dacă femeile torceau sau țeseau în ziua și în perioada precizate mai sus sau într-o altă perioadă importantă din an pentru creștini, și anume Ajunul Crăciunului și Bobotează, adică de la sărbătorirea Nașterii lui Isus Hristos până la Botezul Lui).

Alte reprezentări mitice întâlnite în credințele și în basmele populare din Balcani (și nu numai) sunt zmeii. În credințele populare ale bulgarilor ei sunt considerați ființe supranaturale și, ca atare, au puteri fizice neobișnuite și pot avea valență pozitivă sau negativă. De asemenea, ei pot fi păzitori ai comorilor, dar și ocrotitori, duhuri benefice ale casei. Zmeii sunt închipuiți ca antropomorfi. Ei se îndrăgostesc adesea de frumoase fete, însă iubirea lor este nocivă, pentru că le îmbolnăvește pe pământence. Potrivit imaginarului legendar al bulgarilor, aceste creaturi au viață de familie (soția zmeului este numită „zmeița” și este foarte frumoasă, copiii sunt numiți „zmeiceta”). În folclorul românesc, ei au întotdeauna valență negativă. Zmeul este adversarul eroului din basme și nu poate fi învins decât de acesta. La fel ca la bulgari, ei se îndrăgostesc de cele mai frumoase fete și sunt organizați social ca și oamenii. Trăsăturile antropomorfe ale acestei ființe mitice se întâlnesc numai în folclorul balcanic.

⁹⁰ Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, p. 36.

În afara acestor exemple, fondul mito-folcloric al popoarelor din Balcani ne oferă suficiente altele, care probează asemănări în paradigma mentalului colectiv. Și este firesc, având în vedere că aici a existat un fond arhaic comun, cel tracic, și apoi, de-a lungul secolelor, a existat o administrație unică, bizantină și apoi turcă.

Concluzii

Periferie, margine a Europei, Balcanii continuă să reprezinte în secolul XXI, pentru Occident, o lume ciudată, mozaică, opusă culturii și civilizației.

Aflate la răscruce de drumuri, popoarele balcanice au învățat să supraviețuiască încercărilor istoriei, să se definească, să își păstreze identitatea în diversitate, să îi respecte și să îi tolereze pe ceilalți.

Mentalitatea balcanică, revelatoare a unui stil de viață specific, diferit de cel occidental, a unei comunicări adesea aluzive, a unui umor frust, a unui sentimentalism funciar, este o permanentă provocare pe care diversitatea o ridică în fața identității.

*

În societatea de astăzi, postindustrială, postmodernă, când au fost emise legi asupra drepturilor fundamentale ale ființei umane, Celălalt, în general, nu mai este exclus din punct de vedere fizic, dar aceasta nu înseamnă că raporturile Noi – Ceilalți au fost reglementate pentru totdeauna.

Cert este că Celălalt a fost și va fi mereu o problemă pentru Noi, căci diversitatea nu este altceva decât oglinda în care se reflectă clipă de clipă diferența între oameni.

Bibliografie

- Bogdanov, Bogdan, *Homo balkanicus*, în vol. *Balkanismul*, „Secolul 20”, nr.7-9, București, 1997, pp. 67-75.
- Branda, Alina, *Repere în antropologia culturală*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2002.
- Duțu, Alexandru, *Geopolitica și valorile culturale*, în vol. *Sud-Estul și contextul european*, Revista Institutului de Studii Sud-Est Europene, vol. VI, București, 1996.
- Kadare, Ismail, *The Balkans: Truths and Untruths*, în vol. *The Southern Balkans: Perspectives from the Region*, „Chaillot Papers”, nr.46, Paris, April 2001.
- Kitromilides, Paschalis M., „*Mentalitatea balcanică*”-istorie, legendă, imaginație în vol. *Balkanismul*, „Secolul 20”, nr.7-9, București, 1997, pp.76-89.
- Ionescu, Anca Irina, *Mitologia slavilor*, București, Editura LIDER, fără an, pp. 150-181.
- Mihăilescu, Vintilă, *Esențialismul și politici ale numirii*, în *Antropologie. Cinci Introduceri*, Iași, Editura Polirom, 2007, pp. 238-246.
- Muthu, Mircea, *Balkanismul literar românesc*, vol. III, *Balkanitate și balkanism*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002.
- Muthu, Mircea, *Balkanologie*, vol. I, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002.
- Olteanu, Antoaneta, *Homo balkanicus. Trăsături ale mentalității balcanice*, București, Editura paideia, 2004.
- Papacostea, Victor, *Balcania*, în vol. *Balkanismul*, „Secolul20”, nr.7-9, București, 1997, pp. 14-19.
- Simic, Pedrag, *Do the Balkans exist?*, în vol. *The Southern Balkans: Perspectives from the Region*, „Chaillot Papers”, nr.46, Paris, April 2001.
- Sulzberger, C.L., *A Long Row of Candles. Memoirs & Diaries. 1934-1954*, New York, 1969.
- Todorova, Maria, *Balkanii și balkanismul*, București, Editura Humanitas, 2000, Traducere din engleză de Mihaela Constantinescu și Sofia Oprescu.

MAGIA – FENOMEN CULTURAL

Conceptul de magie reflectă o realitate culturală neconvențională, cu extensiune universală.

Termenul provine din limba persană, în care „magus” însemna om înțelept sau membru al unui cult antic, specializat în practici de cult(preot).Din persană, Herodot l-a preluat și l-a tradus în limba greacă prin cuvântul „magoi”, de unde derivă de fapt termenul „magie”, care are mai multe semnificații, în funcție de perspectiva din care este privit.Astfel, magia poate fi privită ca:

- a) determinare obișnuită- întâlnită în limbajul cotidian;
- b) determinare profesională, care la rândul ei se divide în:
 - 1. determinare din interior, făcută de cei care o practică;
 - 2. determinare din exterior, făcută de cei care o studiază și încearcă să o înțeleagă;

a) Determinarea obișnuită

În mod obișnuit, magia este privită ca o artă sau ca o pseudo-artă, ce produce efecte dorite(ex.:vindecarea unor boli) prin acțiuni și mijloace deosebite.Se crede că magicienii utilizează în practicile lor cunoștințe secrete și sunt ajutați de puteri supranaturale.

Într-un sens mai restrâns, prin magie se înțelege orice atracție, influență, putere irezistibilă, care nu poate fi explicată(de ex. magia iubirii, a muzicii).

De multe ori, oamenii de rând înțeleg magia într-un alt sens, și anume ca artă a producerii iluziilor, ca formă de distracție prin folosirea unor dispozitive special făcute sau a îndemânării mâinilor.

În limba română, pentru acest termen s-au creat sinonimele: vrajă, farmec, descântec, vrăjitorie, făcătură, legământ, solomonărie:

b) Determinarea profesională

1. Determinarea din interior

În cadrul propriei bresle, magia este apreciată în cel mai înalt grad. Plotin considera că magia este simpatia cosmică, sursa întregii iubiri și a întregii uri din univers. Jacob Bohme a formulat ideea că magia este mama eternității, a esenței tuturor esențelor, căci se produce pe ea însăși și este subînțeleasă ca dorință.

În cadrul profesiei, magia este văzută ca o știință absolută, ce nu poate fi stăpânită decât de o elită, ea având ca obiect cunoașterea realității și a secretelor omului și a lumii și un control ocult asupra forțelor acestora.

În marea majoritate, cei preocupați de studiul universului magiei recunosc pentru aceasta următoarele caracteristici:

- existența unei realități supranaturale;
- încercarea de a crea legătura între lumea fizică(realitate naturală) și lumea spirituală(realitate supranaturală);
- ezoterismul(aceasta însemnând că magia poate fi practică numai de cei inițiați);
- obținerea rezultatelor dorite prin mijloace oculte, imposibil de atins în alt mod;

În specificarea statutului special al magiei, voința este considerată un element fundamental. Astfel, ea devine acțiune transrațională, o aplicare a dorinței în faptă, dominată de o puternică voință umană, pe care nu o pot avea decât cei cu disponibilități adecvate(adică o energie specifică și vocație). Din interior, această voință este considerată a fi marele mister al oricărei acțiuni săvârșite de magie.

Din punct de vedere uman, scopul acțiunii magice este foarte important, pentru că se referă la controlul și utilizarea în direcții precise a forțelor naturale și supranaturale, duhuri, zei, draci, sfinți etc.

Magia este extinsă și variată, are o istorie universală și poate fi constatată în toate societățile arhaice și actuale. Ea se practică prin rituri/ ritualuri.

Purtătorii de cuvânt ai magiei susțin că ea a reprezentat doar în vremurile îndepărtate singura cunoaștere și fundamentul înțelepciunii practice a ființei umane, deci a fost o știință absolută. Astăzi, magia este privită ca o știință tradițională a secretelor lumii, venită de la magi, iar știința propriu-zisă este admisă ca un concurent al său.

2. Determinarea din exterior

Magia este studiată din diverse unghiuri de către specialiști în științele socio-umane. Astfel, ea poate fi abordată din perspectivă filozofică, sociologică, psihologică și antropologică.

Din punct de vedere antropologic, o contribuție semnificativă în studierea magiei o are Edward B. Tylor, autorul lucrării *Primitive Culture* (1871), care a considerat magia drept o „pseudo-știință”. În viziunea lui Tylor ea se caracterizează prin aceea că „sălbaticul” stabilește incorect o relație directă între cauză și efect, între actul magic și evenimentul dorit a se întâmpla. Prea sever, el a afirmat că magia a fost una dintre cele mai mari înșelăciuni ale omenirii. Cu toate acestea, Tylor a studiat-o ca un fenomen bazat pe un principiu simbolic, principiu care este o schemă de gândire având fundamentul într-un proces rațional, și anume în analogie.

De asemenea, Tylor a sesizat că magia și religia sunt părți complementare ale unui sistem de gândire, deci nu sunt stadii ale dezvoltării evolutive ale umanității.

Ideile lui Edward Tylor au fost preluate și redimensionate de James George Frazer în lucrarea *Creanga de aur (The Golden Bough)*, 1830). El pleacă de la legenda Crengii de aur, relatată de Servius în comentariul său despre Vergilius. Potrivit celor spuse de Servius, Creanga de aur creștea pe un anumit arbore dintr-o dumbravă sacră a Dianei de la Aricia. Funcția de preot al locului respectiv putea fi deținută doar de un bărbat care o moșteneva, rupând Creanga de aur și omorându-l apoi pe preotul anterior. Comparând elemente ale mai multor culturi, Frazer opinează că preotul anterior l-ar fi reprezentat pe zeul dumbrăvii, Virbius, uciderea lui fiind considerată însăși moartea zeului. Antropologul avea convingerea că acea Creangă de aur ar fi vâscul crescut pe stejar și că legenda poate fi pusă în legătură cu un cult al druizilor pentru vâsc și cu legenda norvegiană despre moartea lui Bolder, fiul lui Odin. Frazer considera că Zeul Pădurii de la Nemi era analog cu Bolder și că era încarnarea lui Jupiter, Zeul Cerului, care trăia pe vâscul de pe stejarul sacru din dumbrava Dianei, soția sa. Răspunzător de viața lui, dar și de a lui Jupiter, Regele Pădurii trebuia sacrificat când puterile acestuia slăbeau.

În ceea ce privește în mod strict magia, Frazer îi dedică primul volum al operei. El crede că magia este pseudo-știință, cu ajutorul căreia primitivul încerca să intervină în mersul naturii. Consideră că magia este un fel de ghid înșelător al comportării. Din punctul său de vedere, magia s-ar baza pe două principii:

a) „asemănătorul produce asemănătorul” („efectul se aseamănă cu cauzele lui”);

b) lucrurile aflate în contact fizic unele cu altele continuă apoi să acționeze asupra altora de la distanță (legea contagiunii);

Magia bazată pe prima lege este numită „magie homeopatică”, iar cealaltă „magie contagioasă”. Ambele pot fi cuprinse sub numele de „magie simpatetică”, întrucât presupun că lucrurile acționează unele asupra altora prin simpatie secretă. Frazer acordă atenție diferențelor dintre magie și știință, magie și religie. Reliefează credința puternică a magicianului în acțiunile sale, care ar fi identice cu legile naturii, producând efectele necesare. Astfel, magia pare a se asemana cu știința, căci amândouă se bazează pe credința în ordine, însă ordinea științei rezultă din observarea fenomenelor, în timp ce ordinea magiei rezultă dintr-o falsă analogie cu ordinea în care se leagă ideile în gândirea ființei umane.

Despre deosebirea dintre magie și religie, Frazer spune că prin practicile sale magicianul dorește să domine forțele supranaturale, în schimb religia se definește ca încercarea de a câștiga prin rugăciuni aceste forțe.

De asemenea, Frazer recunoaște serviciile pe care magia le-a adus umanității. Magicienii, dorind să afle adevărul, să obțină cât mai multe și mai vaste cunoștințe, i-au precedat pe fizicieni, medici, farmaciști. Puterea magicienilor a prefigurat puterea politică atunci când ei au devenit șefi de triburi, iar mai apoi chiar regi.

Un alt cercetător, Bronislaw Malinowski a privit și el magia ca fiind opusă religiei, ca fiind ceva ce se interesează direct de nevoile psihologice ale ființei umane. În cartea de referință, *Magie știință și religie*(1925), afirmă că magia acționează pentru a asigura încrederea omului în situațiile de incertitudine tehnică prin „ritualizarea optimismului”, pentru a releva dorințe altfel nerealizabile într-o comunitate limitată din punct de vedere tehnic.

Referitor la funcția culturală a magiei, Malinowski opinează că toate instinctele și emoțiile, activitățile îl conduc pe om în impasuri unde limitele puterii lui și lipsurile unor cunoștințe îl trădează în momente importante. De aceea, organismul uman reacționează prin izbucniri spontane, în care se produc credințe în eficacitatea lor. Magia se fixează pe aceste credințe, pe ritualuri și le transformă în manifestări tradiționale permanente. Astfel, magia îl face pe om capabil să acționeze cu încredere, să-și mențină echilibrul chiar în culmea furiei, a urii, a disperării. Deci, funcția magiei este de a ritualiza optimismul omului.

Pentru Malinowski, magia devine „încarnarea sublimă a nădeii a speranței care, cu toate acestea, a fost cea mai bună școală pentru caracterul uman”.

Natura magiei

Pe baza determinărilor din interior și din exterior, antropologii au stabilit câteva direcții principale de abordare a naturii magiei, și anume:

1. forța magiei se află într-o realitate spirituală supranaturală.

Potrivit acestei opinii, lumea este formată din două tipuri de realități: materială și non-materială, existând în afara omului. Aceasta este concepția dualistă, în cadrul căreia celor doi termeni li se acordă rol diferit. Realitatea non-materială, unde se situează forța magiei, este considerată ca primordială existenței umane. Bazându-se pe forțele acestei realități, magicianul prin acțiunile sale influențează fenomenele lumii naturale, materiale.

2. forța magiei există în voința magicianului. Ea este spirituală, dar subiectivă (personală). Magicianul posedă o energie misterioasă, supranaturală, care prin acțiuni adecvate îi permite să-și afirme voința și să facă lucruri demne de un demiurg. În această situație, magia este expresia dorinței omului de a se apropia de condiția supremului creator.

3. forța magiei este o putere rezultată din combinarea realității supranaturale și a voinței personale a magicianului. Prin energiile sale, magicianul reușește să cunoască și să folosească forțele misterioase ale realității materiale și supranaturale. În combinația forțelor, cea personală (subiectivă), prin voința magicianului, vrea să fie dominantă, însă acest fapt nu se întâmplă întotdeauna.

4. pentru a descoperi forța magiei, trebuie avută în vedere și realitatea naturală, subiectivă (sugestia, bioenergia) sau obiectivă (fapte sociale).

Acestor principale direcții de abordare a naturii magiei li se circumscriu câteva elemente esențiale: *conceptul mana, factorul placebo, puterea magicianului.*

Conceptul mana

Termenul „mana”, de origine indoneziană, frecvent folosit de melanezieni, a fost introdus în antropologia culturală în 1891 de către R.H.Codrington, o dată cu publicarea lucrării *The Melanesians*. Asupra termenului mana, antropologul face următoarea afirmație: *„Melanezienii cred în existența unei forțe totalmente distinctă de orice forță materială, care acționează în toate felurile, fie pentru a face binele, fie pentru a face răul, și pe care este foarte avantajos pentru om s-o stăpânească și s-o folosească. Aceasta este mana (...), o forță, o influență de ordin material, și, într-un anume sens, supranaturală; dar ea se relevă prin forța fizică sau prin orice putere și superioritate pe care o posedă omul. Mana nu este deloc fixată asupra unui anumit obiect, ea poate fi îndreptată asupra oricărui fel de lucru”.*

Pentru un alt antropolog, Marcel Mauss, mana este potențialul suprauman, impersonal, misterios, care se fixează în oameni extraordinari, în spirite, strigoi, totemuri, divinități, în evenimente rare, ritualuri religioase sau magice.

Termenul mana cuprinde și ideea unui mediu misterios în care puterea magică se manifestă și în care faptele se petrec altfel decât în lumea simțurilor. Mai mult, mana înseamnă nu doar „o forță, o ființă, ci și o acțiune, o calitate și o stare”.

Cuvântul mana se utilizează cu diferite verbe: a avea mana, a da mana, a lua mana, mana de a face (ceva) etc. Deci, termenul poate avea mai multe înțelesuri ce pot fi exprimate prin sintagmele: putere de vrăjitor, ființă magică, lucru magic, ființă vrăjită, a acționa magic etc.

În dicționare, în tratate, mana este în general definită ca „o forță sau o putere supranaturală ce poate fi atribuită persoanelor, spiritelor sau obiectelor neînsuflețite”.

Antropologii culturale de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea au comparat conceptul mana, așa cum apare la melanezieni, cu alte fenomene considerate asemănătoare, cum ar fi „wakan” și „orenda” din culturile indienilor Sioux. De exemplu, orenda este definită ca „o putere sau o potențialitate ipotetică de a produce efecte printr-o modalitate mistică” (J.Hewitt). Conceptul mana există și în culturile egipteană („ka”), greacă („menos”), chineză („dao”), japoneză („kami”) etc.

În literatura antropologică a ultimelor decenii, mana nu mai este considerată universală și nici comună. S-a spus și că mana nu este impersonală și că este întotdeauna legată de puterea unor ființe.

Pentru o mai bună înțelegere a conceptului de mana și, *in extenso*, a practicii magiei, exemplul pe care îl oferă William A. Haviland, din spațiul cultural melanezian, ni se pare elocvent: „Un fermier melanezian poate cunoaște multe despre horticultură, condiționarea solului, și despre timpul prielnic pentru semănat și cules recolta, dar, fără îndoială, depinde de *mana* dacă el va avea o recoltă bogată. Deseori, în acest scop, el construiește acestei puteri un altar simplu, la capătul parcelei. Dacă recolta este bună, este un semn că fermierul și-a apropiat într-un anumit fel *mana*, necesară pentru aceasta. De asemenea, succesul unui luptător în încheștarea cu dușmanul, nu este atribuită forței lui, ci *manei*, conținută într-un amulet ce atârna de gâtul lui”.

În acord cu opinia celor mai mulți specialiști, considerăm mana, cum o definește Achim Mișu, „o forță potențială, independentă de practicile magiei. Ea poate fi activată înspre bine sau înspre rău, prin acțiuni efectuate de magicieni”⁹¹.

Factorul placebo

Când analizăm magia, o problemă semnificativă o constituie explicarea și interpretarea rezultatelor acesteia. Rezultatele, într-o anumită măsură, își au explicația în natura psihologiei umane și în natura realității sociale. Aproape întotdeauna există o coincidență între modul în care magicianul și publicul privesc rezultatele magiei. Ea este un fapt social, cum consideră Durkheim, întrucât oamenii apelează la magician, deoarece cred în el și în practicile acestuia. În ceea ce-l privește pe magician, el trebuie să creadă că înfăptuiește ceva datorită calității ce i-a fost atribuită de către grupul sau colectivitatea din care face parte.

Există o întreagă literatură ce cultivă credința în capacitatea magiei de a produce rezultatele dorite, așteptate, și care oferă numeroase exemple localizate, datate. Acestea reprezintă probele tradiționale prin care este întreținută credibilitatea în forța magiei.

Referitor la ideea că magia realizează cu adevărat ceva, menționăm că poziția antropologului diferă față de aceea a magicianului și a publicului. Diferența constă în aceea că antropologul admite că este vorba de intervenția „factorului placebo”, deci caută o explicație rațională, științifică, credibilă pentru unele fapte sau, mai precis, pentru efectele ce se produc în urma unei/ unor acțiuni. Prin urmare, antropologul cultural nu poate să nege în totalitate că magia este uneori eficientă.

Zilnic oamenii se confruntă cu tot felul de probleme existențiale și, pentru a le rezolva, pe cât posibil într-un timp optim, în afară de mijloacele raționale, convenționale, ei apelează la mijloace neraționale, neconvenționale. Folosirea unor astfel de modalități deseori este urmată de rezultate dintre cele mai spectaculoase, situate, pentru cei mai mulți, la limita credibilului. Asemenea mijloace sunt numite în antropologie „placebo”. Este necesar să precizăm că acestea sunt utilizate de multă vreme în medicină. Un exemplu edificator în acest sens îl reprezintă utilizarea medicamentului numit meproamat, indicat frecvent de către medici pentru ameliorarea tensiunii musculare, dar și a stărilor de angoasă, de neliniște. În S.U.A. a fost realizat un experiment pe două grupuri de pacienți: unui grup i s-a administrat meproamat, în timp ce celuilalt grup i-au fost administrate capsule cu lactoză, evident fără ca membrii celor două grupuri să știe acest lucru. În urma

⁹¹ Achim Mișu, *Antropologia culturală*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 240.

experimentului, medicii au constatat că efectele au fost aceleași la ambele grupuri de pacienți. Deci, factorul care a acționat este de natură psihică, este autosugestia, altfel spus este vorba de factorul placebo.

Și magia poate fi considerată un mijloc neconvențional, cel mai bun exemplu constituindu-l magia medicală, în cadrul căreia folosirea ceaiurilor, a siropurilor, a tincturilor din anumite plante este cunoscută chiar și în zilele noastre ca tămăduitoare. Puterea de vindecare a acestor „leacuri” există doar în mintea receptivă a celor care apelează la astfel de mijloace curative. Adesea, ceaiurile respective sunt mijloace de tip placebo.

În magie, sfera de manifestare a factorului placebo este vastă, în afara produselor menționate folosindu-se și talismane, inele și diverse alte obiecte. Puterea pe care mentalul, sugestia ființei umane o poate investi unui mijloc placebo este deosebit de mare. Totodată, eficacitatea magiei ca mijloc placebo este determinată de mediul unde are loc, de dimensiunea stresului ce se află la baza solicitării unui act magic, de predispozițiile psihologice ale pacientului, de starea lui emotivă, de cultura sa și, într-o măsură deloc neglijabilă, de calitățile magicianului și recunoașterea acestor calități în societatea respectivă.

Puterea magicianului

Magicianul intervine în actul de magie în virtutea unor puteri sau a unor energii considerate paranormale. Aceasta rezultă din modul în care este privită magia în folclor, în studiile de etnologie. De exemplu, Mihail Canianu, prezentând credințele privitoare la felul cum se produce deochiul, a acordat o atenție deosebită observării ochilor ca purtători ai unor puteri miraculoase. De altfel, în multe culturi ale lumii, ochilor li s-a atribuit o forță malefică, deoarece ei au capacitatea de a ameți, de a îmbolnăvi, deci de a deochia. Ochii considerați magici se deosebesc de ceilalți prin uitătura lor, prin constituția lor (de exemplu pot avea câte două pupile în fiecare ochi), prin culoarea lor (de exemplu ochii albaștri ai unui om care s-a născut cu „tichie” pe cap). Pentru a anula puterea extraordinară a ochilor, adesea se apelează la descântece specifice rostite de un „magician”.

RITUL DE LA SOCIETATEA TRADIȚIONALĂ LA LUMEA POSTMODERNĂ

De mituri sunt legate riturile/ ritualurile, fiind cunoscut faptul că cele mai multe dintre mituri s-au transmis din generație în generație și au rezistat în timp datorită practicării unor ritualuri.

Între mit și ritual există o relație de reciprocă determinare, întrucât mitul este cel care legitimează ritualul și îi asigură un adevărat sens, iar la rândul lui, ritul substanțializează mitul și îi asigură durabilitatea, permanența de-a lungul timpului.

Deci, cele două ”fapte” culturale sunt inseparabile și trebuie privite ca ”sisteme simbolice”.

Termenul rit își are originea în indo-europeanul „rta” care semnifica echilibru cosmic, echilibru între dimensiunea sacră și cea profană, și din acesta a derivat latinescul „ritus” care denumea ordinea faptelor, a secvențelor de preamărire a unei divinități.

Termenul rit/ ritual desemnează un ”*element al obiceiurilor, în care intervin reprezentările mitologice care se plasează deci la nivelul sacrului, în virtutea credințelor vechi ale mediilor folclorice*”⁹².

Generat, probabil, de dorința ființei umane de a îndeplini la nivel pragmatic anumite necesități, ritul a apărut într-o fază a umanității, pe care James Frazer o numește ”*a magiei pure și nealterate*”, când ființa umană încerca să dirijeze forțele naturii, crezând că acestea sunt dominate de o forță proprie, neatribuită unei alte puteri exterioare lor.

Cu secole în urmă, termenul era utilizat în unele scrieri religioase, literare și istorice și „făcea trimitere la un complex de manifestări, diferite de cele cotidiene, ce puteau fi sesizate în cadrul unor acte umane importante, în cadrul unor segmente de viață religioasă sau în cadrul unor manifestări de spiritualitate exotică (dansurile unor triburi, practica diferitelor sacrificii la populațiile precolumbiene) consemnate în diverse cronică sau jurnale de călătorie. Începând cu secolul al XIX-lea, «rit» a devenit un termen de lucru al etnografilor și etnologilor, dar nici măcar cei care îl foloseau nu au lăsat să se înțeleagă că știu exact ce poate să indice el”⁹³.

Odată cu publicarea studiului *Les rites de passage*, în anul 1909, aparținând lui Arnold Van Gennep, cuvântul „rit” se impune, este tot mai des întrebuințat în lucrările de etnografie, de etnologie, de estetică (Gillo Dorffles, *Nuovi riti, nuovi miti*, Torino, 1965), căpătând, treptat, tot mai mult teren, în sfera științelor socio-umane.

De la începutul secolului al XX-lea și până în prezent au fost formulate, din diverse perspective (etnologică, sociologică, psihologică, istorico-religioasă etc.), numeroase definiții ale termenului în discuție, însă nu există la ora actuală un punct de vedere unanim, cel puțin din punctul de vedere al antropologilor, privind terminologia și criteriile de clasificare ale riturilor, unii specialiști considerând că ritul nu constituie un fapt cultural distinct, ci se circumscrie unor noțiuni precum ”social dramas”, ”public events” sau ”performances”.

Majoritatea cercetătorilor consideră că *ritul* este sinonim cu termenul *ceremonie*, dar sunt și ”savanți care susțin că ritul și ceremonia se referă la realități etnografice distincte”⁹⁴.

⁹² Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, Editura Univers, București, 1999, pp. 33-34.

⁹³ Doina Ișfănoni, *Interferențe dintre magic și estetic în recuzita obiceiurilor tradiționale românești din ciclul vieții*, Editura Enciclopedică, București, 2002, p. 124.

⁹⁴ Mihai Coman, *Introducere în antropologia culturală. Mitul și ritul*, Editura Polirom, Iași, 2008, p. 43.

Părerile diferite asupra conceptului sunt generate de "ambiguitatea structurală a universului ritual"⁹⁵, pentru că, pe de o parte, oricine poate identifica o manifestare ceremonială, iar, pe de altă parte, oricine poate fi descurajat din cauza „obscurității semantice a ritului”⁹⁶, care, neavând "un discurs verbal", "se opune descifrării" (J.Z.Smith). Totuși, între *rit* și *ceremonie* se poate stabili o diferențiere clară, ținându-se seama de obiectul manifestării (riturile au o legătură mai puternică cu sfera religiosului, iar ceremoniile cu cea a laicității) și de funcția manifestării (riturile implică și contestarea ordinii, nu numai afirmarea acesteia, în schimb ceremoniile doar o legitimează, o evidențiază).

Conceptul de ritual este utilizat în psihiatrie, etologie, științele sociale, dar, evident, cu semnificații diferite.

În științele sociale, termenul se aplică unor manifestări diferite, cum ar fi: datini (obiceiuri), obișnuințe, protocoale de comunicare, etichete, performanțe (teatralizări), ceremonii etc.

Restrângând sfera ultimei categorii de a cărei investigare se ocupă în mod deosebit antropologia culturală, constatăm că avem a face cu alte serii de fenomene și de terminologii: magie, tabuuri, sacrificii, ofrande, rugăciuni, rituri de trecere, rituri calendaristice, carnavaluri, sărbători, rituri politice (celebrări, comemorări, parade, rituri de inaugurare, rituri de instaurare etc.).

Ritul s-a aflat în atenția a numeroși cercetători ai lumii (Ronald Grimes, Gilbert Lewis, Jean Cazeneuve, Claude Rivière, Victor Turner, Terence S. Turner, Christel Lane, Marc Auge, Martine Segalen ș.a.) și, ca atare, numărul impresionant de definiții formulate, mai ales, din perioada postbelică și până în prezent nu este deloc surprinzător.

Astfel, Steven Lukes (*Essays in Social Theory*, New York, 1977) consideră că este o "activitate guvernată de reguli, cu un caracter simbolic, care atrage atenția participanților asupra unor obiecte ale gândirii și a unor sentimente pe care ei le consideră a fi pline de semnificații"⁹⁷.

Pentru Victor Turner, „Ritual is a transformative performance revealing major classifications, categories, and contradictions of cultural processes. It is not, in essence, as is commonly supposed in Western culture, a prop for social conservatism whose symbols merely condense cherished cultural values, through it may, under certain conditions, take on this role. Rather does it hold the generative

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Apud Mihai Coman, *op.cit.*, p. 46.

source of culture and structure, particularly in its liminal stage. Hence, ritual is by definition associated with social transitions, whereas ceremony is linked with social states and statuses. Ritual symbol, in processual analysis, are regarded as the smallest units of ritual behavior, whether object, activity, relationship, word, gesture, or spatial arrangement in a ritual situation. They are factors in social action, associated with collective ends and means, whether explicitly formulated or not”⁹⁸.

Ritualul este o performanță transformatoare care dezvăluie clasificări, categorii și contradicții majore ale proceselor culturale. În esență, el nu este, așa cum se presupune în mod obișnuit în cultura occidentală, un sprijin pentru conservatorismul social, ale cărui simboluri nu fac decât să condenseze valori culturale prețuite, deși, în anumite condiții, poate prelua acest rol. Mai degrabă, ritualul reprezintă sursa generatoare a culturii și structurii, în special în stadiul său liminal. Prin urmare, ritualul este, prin definiție, asociat cu tranzițiile sociale, în timp ce ceremonia este legată de stările și statuturile sociale. Simbolurile rituale, în analiza procesuală, sunt considerate cele mai mici unități ale comportamentului ritualic, fie că este vorba de obiecte, activități, relații, cuvinte, gesturi sau aranjamente spațiale într-o situație ritualică. Ele sunt factori ai acțiunii sociale, asociați cu scopuri și mijloace colective, fie că sunt formulate explicit sau nu.

Din punctul de vedere al antropologului Terence S. Turner, ritul poate fi definit ca „symbolic model of social order that also attempts to be an effective means of regulating that order, is grounded upon the same fundamental structural and dynamic principles as society itself.

Ritual may be defined as formulaic patterns of symbolic action for ordering or controlling relatively disorderly or uncontrollable situations by controlling the hierarchical relationship between the levels of the structure within which the relations in question are defined. My argument is that rituals are able to serve as mechanisms for exercising such control because they directly model, in their own structures, the hierarchical mechanism of control that forms an intrinsic part of the

⁹⁸ Victor Turner, *Process, System, and symbol: A New Anthropological Synthesis*, în *Daedalus*, vol.106, no.3, 1977, p.77.

structure of the situations in question. The structure of ritual action, in other words, directly embodies its own principle of effectiveness”⁹⁹.

„modelul simbolic al ordinii sociale, care încearcă să fie și un mijloc eficient de reglementare a acestei ordini, se bazează pe aceleași principii structurale și dinamice fundamentale ca și societatea însăși.

Ritualul poate fi definit ca un model formulistic de acțiune simbolică pentru ordonarea sau controlarea situațiilor relativ dezordonate sau incontrolabile, prin controlul relației ierarhice dintre nivelurile structurii în cadrul căreia sunt definite relațiile în cauză. Argumentul meu este că ritualurile pot servi ca mecanisme pentru exercitarea unui astfel de control, deoarece ele modelează direct, în propriile lor structuri, mecanismul ierarhic de control care constituie o parte intrinsecă a structurii situațiilor în cauză. Cu alte cuvinte, structura acțiunii rituale întruchipează direct propriul său principiu de eficacitate”.

Sociologul Christel Lane opinează că ritul „is a stylized, repetitive social activity which, through the use of symbolism, expresses and defines social relations. Ritual activity occurs in a social context where there is ambiguity or conflict about social relations, and it is performed to resolve or disguise them. Ritual can be religious or secular”¹⁰⁰.

„,este o activitate socială stilizată, repetitivă, care, prin utilizarea simbolismului, exprimă și definește relațiile sociale. Activitatea ritualică are loc într-un context social în care există ambiguitate sau conflict în ceea ce privește relațiile sociale și este realizată pentru a le rezolva sau a le masca. Ritualul poate fi religios sau secular.

Nu esențial diferită, însă mult mai complexă ni se relevă concepția - din unghi sociologic - a lui Jean Cazeneuve, autor al cunoscutelor studii *Les Rites de la condition humaine* (1959) și *Sociologie du rite* (1971). În *Encyclopaedia Universalis*, viziunea sa este exprimată astfel: „ Le mot «rite» peut avoir des sens différents selon les contextes dans lesquels il est utilisé. Pour les biologistes, par exemple, la ritualisation est la formalisation d’ un comportement à motivation

⁹⁹ Terence S. Turner, *Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of Van Gennep’s Model of the Structure of Rites de Passage*, în Sally Moore and Barbara Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Assen: Van Gorcum, 1977, pp. 61-62.

¹⁰⁰ Christel Lane, *The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society – The Soviet Case*, Cambridge University Press, 1981, p. 11.

émotionnelle; ils la rattachent au processus de l' évolution et plus particulièrement à l' adaptation aux fonctions de communication. Ainsi, le rite pourrait s' observer chez les animaux. Dans le langage courant, ce terme désigne toute espèce de comportement stéréotypé qui ne semble pas être imposé par quelque nécessité ou par la réalisation d' une finalité selon des moyens rationnels. Une institution désuète, un cérémonial périmé sont des rites. Les manies sont souvent rangées dans la même catégorie. De là on passe aisément à l' interprétation de la psychopathologie et de la psychiatrie, qui parlent de rites névrotiques. Mais, en réalité, tous ces emplois de la notion se réfèrent plus ou moins à celui qui désigne un comportement social, collectif, dans lequel apparaît plus nettement à la fois le caractère répétitif du rite et, surtout, ce qui le distingue des conduites rationnellement adaptées à un but utilitaire. Le rite se présente alors comme une action conforme à un usage collectif et dont l' efficacité est, au moins en partie, d' ordre extra-empirique. Il se révèle donc, avec toute sa spécificité, dans les coutumes stéréotypées qui ne se justifient pas entièrement par une détermination limitée au monde naturel et qui font intervenir des rapports entre l' homme et le surnaturel. Rites magiques et rites religieux en sont ainsi les exemples les plus éclairants¹⁰¹.

„Cuvântul „ritual” poate avea sensuri diferite în funcție de contextul în care este utilizat. Pentru biologi, de exemplu, ritualizarea este formalizarea unui comportament motivat emoțional; ei o leagă de procesul evoluției și, mai ales, de adaptarea la funcțiile de comunicare. Astfel, ritualul poate fi observat la animale. În limbajul curent, acest termen se referă la orice tip de comportament stereotip care nu pare să fie impus de vreo necesitate sau de realizarea unui scop prin mijloace raționale. O instituție învechită, un ceremonial depășit sunt rituri. Maniile sunt adesea clasificate în aceeași categorie. De aici se trece cu ușurință la interpretarea psihopatologiei și psihiatriei, care vorbesc despre rituri nevrotice. Dar, în realitate, toate aceste utilizări ale noțiunii se referă mai mult sau mai puțin la cea care desemnează un comportament social, colectiv, în care apare mai clar atât caracterul repetitiv al ritului, cât și, mai ales, ceea ce îl distinge de comportamentele adaptate rațional unui scop utilitar. Ritul se prezintă atunci ca o acțiune conformă cu un obicei colectiv și a cărei eficacitate este, cel puțin parțial, de ordin extra-empiric. Se revelează astfel, cu toată specificitatea sa, în obiceiurile stereotipe care nu se justifică în întregime printr-o determinare limitată la lumea naturală și care implică relații între om și supranatural. Riturile magice și riturile religioase sunt astfel cele mai elocvente exemple.

¹⁰¹ Jean Cazeneuve, *Rites*, în *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1989.

Pe dimensiunea colectivă și pe eficacitatea socială a ritului insistă, în formularea definiției, și etnologul, sociologul francez Martine Segalen, autoarea studiului *Rites et rituels contemporains* în care afirmă: „le rite ou rituel est un ensemble d’actes formalisés, expressifs, porteurs d’une dimension symbolique. Le rite est caractérisé par une configuration spatio-temporelle spécifique, par le recours à une série d’objets, par des systèmes de comportements et de langages spécifiques, par des signes emblématiques dont le sens codé constitue l’un des biens communs d’un groupe”¹⁰².

ritul sau ritualul este un ansamblu de acte formalizate, expresive, purtătoare de o dimensiune simbolică. Ritul se caracterizează printr-o configurație spațio-temporală specifică, prin utilizarea unei serii de obiecte, prin sisteme de comportamente și limbaje specifice, prin semne emblematice al căror sens codificat constituie unul dintre bunurile comune ale unui grup.

O altă definire a conceptului, din perspectiva antropologiei religioase, care relevă esența fenomenului, este cea formulată de Claude Rivière: ”Riturile trebuie considerate ca un ansamblu de conduite și de acte repetitive și codificate, adesea solemne, de ordin verbal, gestual și postural, cu o puternică încărcătură simbolică, întemeiate pe credința în capacitatea de a acționa a unor ființe sau puteri sacre, cu care omul încearcă să comunice în scopul obținerii unui efect anume”¹⁰³.

Antropologul Pascal Lardellier, autorul cunoscutului studiu *Teoria legăturii ritualice*, consideră ritul „o formă de relație socială” ce conferă ființei umane „întreaga sa dimensiune și substanță”¹⁰⁴, ”un context social particular, instaurat în sânul unui dispozitiv de natură spectaculară, caracterizat prin formalismul său, și un ansamblu de practici normative, care posedă o puternică valoare simbolică pentru actorii și spectatorii săi”¹⁰⁵.

Din definițiile prezentate putem constata că, dincolo de fireștile diferențe, există o serie de „indici” specifici ai actelor ritualice, și anume: redimensionarea identității unui grup sau a unei colectivități, caracterul repetitiv, dimensiunea socială, valențele simbolice, caracterul tradițional.

Indiferent dacă astăzi riturile au sau nu legătură cu sacrul, dacă sunt sau nu golate de sensul lor adevărat, ele evidențiază, în cadrul unor acțiuni umane, un mod de comunicare interpersonală și reflectă felul în care omul contemporan se gândește pe sine și gândește lumea.

¹⁰² Martine Segalen, *Rites et rituels contemporains*, 2 édition, Armand Colin, paris, 2009, p. 15.

¹⁰³ Claude Rivière, *Socio-antropologia religiilor*, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 86.

¹⁰⁴ Pascal Lardellier, *Teoria legăturilor ritualice*, Editura Tritonic, București, 2009, p. 12.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 19.

Trebuie precizat că noțiunea de ”rit” cunoaște de vreo două-trei decenii o puternică devalorizare, pentru că, pe de o parte, în spirit tradițional, unii au circumscris acest fenomen cultural exclusiv dimensiunii sacralului, iar, pe de altă parte, alții au ajuns să considere ritualic orice comportament cotidian. Sociologul Marcel Mauss atrage atenția că ritualurile nu trebuie confundate cu acțiunile, gesturile obișnuite și nici cu obiceiurile, deoarece o caracteristică majoră a ritului o constituie eficiența pe care el o are în planul simbolicului.

Orice rit se individualizează prin anumite note caracteristice care, după opinia lui Margaret Mead, sunt:

- a) „intensitatea aparte a trăirilor, în raport cu alte acțiuni repetitive;
- b) caracterul social al comportamentelor rituale;
- c) perceperea ca un instrument de contracarare a situațiilor de criză;
- d) caracterul tradițional;
- e) caracterul conștient al participării(«o acțiune nu este ritual dacă participanții nu sunt conștienți că este un ritual»);
- f) continuitatea: ritualul nu este eficient dacă nu e performat continuu. În același timp, ritualul oferă posibilitatea experimentării continuității unei societăți și construirii identității sale”¹⁰⁶.

La acestea se pot adăuga expresivitatea, ordinea (ritul este întotdeauna organizat, având început și sfârșit), „stilizarea_comportamentelor” (”acțiunile și simbolurile sunt extraordinare sau obișnuite, dar folosite în moduri neobișnuite”- așa cum consideră S.F.Moore și B.Myerhoff¹⁰⁷).

În ceea ce privește clasificarea riturilor, antropologii au păreri diferite și, de aceea, tipologiile propuse (de exemplu, de către A.Wallace, L.V.Thomas, G.Lewis, C.Bell) nu sunt nici complete și nici întru totul coerente. Ele reflectă complexitatea unui ”teritoriu cultural”, cum este cel al riturilor.

O clasificare ce poate fi considerată completă, clară, coerentă a riturilor este realizată de antropologul român Mihai Coman (prezentată în volumul *Introducere în antropologia culturală*). El stabilește următoarele categorii:

- a) magia- aceasta fiind definită ca acțiune rituală care are drept scop influențarea lumii înconjurătoare prin stăpânirea unor forțe supranaturale. Formele de ritual incluse magiei sunt: vrăjitoria, șamanismul, vindecarea magică, practicile divinatorii etc. ;

¹⁰⁶ Mihai Coman, *op.cit.*, pp. 47-48.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 48.

b) ofrandele și sacrificiile- acestea sunt definite ca un sistem de acțiuni ceremoniale, prin care se creează o relație specifică între doi termeni (unul din plan uman, altul din plan supranatural) prin intermediul unei entități distruse / înstrăinate în actul sacrificial;

c) riturile de trecere- ele sunt definite ca acte simbolice care marchează cultural procesul de evoluție sau de transformare a omului, a societății, a naturii, de la o stare la alta. Riturile de trecere din cadrul colectivității evidențiază intrările / ieșirile din lumea militară, profesională, politică. Riturile de trecere ale unei societăți încearcă să dirijeze crizele politice și să consacre intrarea într-o nouă etapă / epocă.

d) riturile în mișcare: sunt paradele, procesiunile și pelerinajele.

Paradele și procesiunile sunt mișcări de mulțimi care etalează un obiect considerat a fi sacru (religios sau laic) și devoțiunea mulțimii.

Pelerinajele sunt călătorii individuale sau în grup, către un loc considerat sacru sau cu puteri neobișnuite, care pot genera o schimbare (cu valență benefică) în existența pelerinilor;

e) sărbătorile și carnavalurile: sunt manifestări care celebrează un eveniment, loc, personaj, fenomen și care declanșează activități cu valoare expresivă.

În timpul carnavalurilor, normele sociale sunt întrerupte, performându-se activități simbolice aflate în antinomie cu acestea.

f) riturile politice: reprezintă ansamblul riturilor care impun ordinea și ierarhiile existente în societate sau care, dimpotrivă, le contestă, ridiculizându-le. În prima categorie includem comemorările, celebrările periodice, inaugurările, instaurările etc. Din a doua categorie fac parte demonstrațiile, mitingurile, riturile de violență etc.¹⁰⁸

Rituri de trecere- în lumea modernă

Riturile de trecere ale vieții- cele tradiționale, consacrate în timp (naștere, inițiere, căsătorie, moarte)- au cunoscut în societatea modernă și postmodernă numeroase transformări care, așa cum opinează etnologul Pierre Centlivres, implică:

a) reducerea sau eliminarea însemnelor sacralității;

b) renunțarea la costumația ceremonială, la tatuaje rituale, în reliefarea trecerii de la un stadiu la altul, de la o etapă la alta;

¹⁰⁸ *Ibidem*, pp. 53-54.

c) lipsa participării întregii colectivități; în mediul urban participă, de obicei, membrii familiei, prieteni, colegi din spațiul de desfășurare a activității;

d) liderul ceremonial al grupului își pierde importanța simbolică, în centrul desfășurării evenimentului aflându-se cel care suferă ritul de trecere;

e) augmentarea valorilor locale în detrimentul celor recunoscute, dominante și chiar contestarea acestora;

f) mutația riturilor de trecere de la momentele tradiționale, confirmate de cutumă la momente ale evoluției sociale, politice, profesionale, precum: promovări, pensionări, intrarea într-o grupare, o "societate" sau, în cazul adolescenților, intrarea în "gașcă".

Riturile de trecere ale lumii moderne au fost create pe modelul secvențelor(schemelor) riturilor tradiționale de trecere ale vieții și acestea sunt respectate de ființa umană, în mod conștient și acceptate deliberat, pentru că acest fapt îi asigură statutul de ființă socială și sociabilă, altfel riscând alienarea(înstrăinarea).

Astfel, au fost create rituri de inițiere în școli militare, sportive, școli de artă, în echipe sportive, în anumite profesii cu grad ridicat de pericol(marină, aviație, salvamar, salvamont, pompieri, foraje, conducere auto etc.). De asemenea, există ceremonii de intrare într-un anumit mediu și de desprindere din acesta, exemple în acest sens fiind festivitatea de deschidere a anului școlar, a anului universitar, balul bobocilor, examene, cursuri festive la absolvire, banchet / petrecere la finalizarea studiilor sau la împlinirea unui anumit număr de ani de la finalizarea acestora. Importante sunt, pe lângă riturile de intrare, și riturile de integrare(într-un anumit mediu, într-o altă instituție) și riturile de despărțire(la schimbarea unui loc de muncă, la pensionare etc.).

Cert este că riturile se impun prin practicare și numai respectându-se unele condiții.

O definiție structurală a riturilor de trecere a fost formulată la începutul secolului XX de Arnold van Gennep și aceasta este valabilă și astăzi: "Viața individuală constă într-o serie de etape ale căror scopuri și începuturi formează ansambluri de același ordin: naștere, pubertate socială, căsătorie, paternitate, studii, specializare în profesii, moarte. Fiecărui din aceste ansambluri i se adaptează ceremonii al căror obiectiv este identic: să ajute individul să treacă de la o situație determinată la o alta tot determinată". Etapele reliefate de van Gennep în parcurgerea acestui proces sunt: despărțirea de grup, marginalizarea și reintegrarea

într-un nou grup, individul căpătând un nou statut. Aceste secvențe ritualice pot fi observate în cadrul tuturor riturilor de trecere.

De exemplu, cercetătoarea Monique Segre, studiind *Ritualuri într-o instituție de artă*, precum Școala de Bele-Arte din Paris, după modelul lui van Gennep stabilește ca secvențe standard ale riturilor de trecere *izolarea, marginalizarea și integrarea*.

Izolarea(despărțirea de vechiul grup, separarea) constă în ruptura tânărului de colectivitatea din care făcuse parte și pătrunderea lui într-un spațiu nou, ”supraîncărcat de materiale și de elevi”, un teritoriu ostil, el nefiind încă acceptat de noul grup. Tânărul neofit trebuie să observe, să aibă inițiative(violente sau directe), să se facă acceptat și chiar să înfrunte noul grup. Este necesar să renunțe la vechile deprinderi, comportamente de elev aflat în grija altora și să adopte alte moduri de conduită față de colegi și profesor. În această etapă, tânărul ”e singur, părăsit, fără un loc al lui, confruntat cu vidul și singurătatea într-un mediu puțin confortabil, puțin primitiv, generator de nesiguranță, unde se trezește lipsit de identitate”¹⁰⁹.

Marginalizarea (limen, liminalitate) reprezintă o perioadă de rătăcire, de pierdere a reperelor, de singurătate, de descurajare, care poate determina părăsirea locului sau manifestări agresive.

Integrarea constă în acceptarea treptată a tânărului(studentului) de către noul grup și, odată cu aceasta, munca începe să îi fie recunoscută, apreciată, iar profesorii devin interesați de evoluția lui. Apar acum noi coduri de existență, noi relații și chiar ritualuri.

Un rit politic: investirea unui președinte

Acțiunile politice, indiferent de nivelul la care se desfășoară (național, european, mundan), circumscriu o serie de manifestări ritualice, fiind demonstrat că riturile generează emoții – nu de puține ori favorabile actanților sferei politicii. Ca atare, astfel de rituri pot fi organizate pentru afirmarea sau reafirmarea unor lideri, scopul fiind obținerea sau augmentarea încrederii și apoi obținerea votului decisiv. Desigur, elementele simbolice dețin în astfel de situații un rol semnificativ, căci, potrivit cercetării lui David Kertzer, „realitatea politică este în mare măsură expresia unor modalități simbolice, așa cum și-au dat seama mulți candidați pentru

¹⁰⁹ Monique Segre (coord.), *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, Editura Tritonic, București, , p. 176.

funcții politice. Crearea unui simbol, sau mai degrabă identificarea cu un simbol popular, poate deveni o unealtă foarte potentă în obținerea și menținerea puterii, fiindcă trăsătura esențială a simbolicului este zămisirea realității”¹¹⁰.

Investirea unui președinte, într-un stat democratic, este percepută ca o finalitate a unui drum pe parcursul căruia cel ce va fi ales trebuie să își dovedească toate calitățile necesare unui lider național. De aceea, candidații parcurg, în perioada campaniei electorale, ceea ce putem numi rituri de inițiere. Acestea încep din momentul cu o mare încărcătură simbolică a depunerii candidaturii, continuă cu acțiuni ce se derulează până la finalul campaniei (discursuri, participarea la dialoguri în mass-media, întâlniri cu electorii, implicarea în tot felul de acțiuni culturale, participarea la emisiuni organizate cu tot candidații etc.) și se încheie odată cu transmiterea oficială a rezultatului alegerilor. Rezultatul primului tur de scrutin scoate în evidență aspecte ale mentalului colectiv, întrucât promovează doar acei candidați care au inspirat încredere, care corespund în cea mai mare măsură orizontului de așteptare al maselor populare. Turul al doilea, decisiv, îl aduce învingător pe politicianul cel mai abil, care ajunge să fie considerat ideal pentru a conduce națiunea.

În România, după două mandate deținute de Traian Băsescu, în anul 2014, după turul al doilea, a fost ales președinte Klaus Weber Iohannis, fost primar al orașului Sibiu, oraș care în timpul unuia dintre mandatele sale a fost capitală culturală europeană. Proiectul electoral care a generat credibilitatea alegătorilor și care i-a adus voturi inclusiv din partea românilor din Diaspora, a fost numit „România lucrului bine făcut”. Iohannis a devenit în noiembrie 2014 al patrulea președinte al României post-decembriste. Istoricul Radu Ioanid, director al Departamentului de Arhivă al Muzeului Holocaustului din Washington, a afirmat atunci că românii au oferit Europei o lecție de veritabilă democrație, pentru că s-au aflat în opoziție cu „curentul” european, în condițiile în care în mai multe țări, inclusiv occidentale, ale miticului continent, xenofobia, demagogia și populismul se situau pe linie ascendentă: „Sunt absolut convins că România, prin alegerea acestui președinte, care nu e etnic român, care nu e creștin ortodox, a dat o lecție de democrație Europei și a mers contra curent în Europa”¹¹¹. Nu întâmplător, alegerea sa ca președinte al unui stat membru UE a fost considerată, pentru anul 2014, unul dintre evenimentele politice cele mai importante.

¹¹⁰ David Kertzer, pp. 17-18.

¹¹¹<https://www.dcnnews.ro/radu-ioanid-prin-alegerea-lui-iohannis-presedinte...>

Alegerile necesită, ca în oricare stat democratic al lumii, parcurgerea unor secvențe ritualice, după finalizarea actului de numărare a voturilor, și anume:

- confirmarea rezultatului alegerilor de către Președintele Curții Constituționale;

- validarea în funcția de președinte al României (în cazul de față Klaus Weber Iohannis – 54,43%); la ședința de înmânare a hotărârii președintelui ales este invitat, potrivit cutumei, președintele în funcție (Traian Băsescu, în 2014);

- ceremonia de investire, la Palatul Parlamentului României: sosirea președintelui ales (Klaus Weber Iohannis a sosit cu 25 de minute înainte de începerea solemnității, fiind întâmpinat de Președintele Senatului și Președintele Camerei Deputaților), deschiderea ceremoniei de către Președintele Camerei Deputaților, acordarea binecuvântării Bisericii Ortodoxe Române de către Patriarhul acesteia (slujba are valență simbolică, ea conferind putere și ocrotire din partea divinității, pe de o parte; pe de altă parte, în ochii poporului, cel ales se legitimează prin credință), depunerea jurământului de credință, rostit în fața camerelor reunite ale Parlamentului și în fața unei audiențe de 500 de persoane, ambasadori și oficialități. O premieră a reprezentat-o transmiterea acestui moment solemn în direct, în Spania, de televiziunea de stat TVE. Textul care constituie jurământul este în ansamblul său un simbol ce validează trecerea de la un nivel social la altul. Rostirea cuvintelor este însoțită de gestul ritualico-simbolic al așezării mâinii pe Biblie, mâna fiind acea parte a corpului care relevă puterea. Atingerea Bibliei – carte fundamentală a miturilor, a umanității – este un gest ritualic, gest care augmentează comuniunea ființei umane cu sacrul. Jurământul pe care îl depune un președinte ales are următorul conținut: „Jur să-mi dăruiesc toată puterea și priceperea pentru propășirea spirituală și materială a poporului român, să respect Constituția și legile țării, să apăr democrația, drepturile și libertățile fundamentale ale cetățenilor, suveranitatea, independența, unitatea și integritatea teritorială a României. Așa să-mi ajute Dumnezeu!”. Acest text sintetizează, de fapt, atributele funcției de președinte pe parcursul mandatului (5 ani).

- ceremonia continuă cu discursul noului președinte al țării. Din discursul de investire a lui Klaus Weber Iohannis prezentăm câteva fragmente pe care le considerăm relevante pentru intențiile sale în calitate de președinte: „Sunt recunoscător și onorat de încrederea pe care cetățenii României mi-au acordat-o, aceea de a fi președintele lor, și îi asigur că voi fi președintele tuturor românilor. Sunt profund mișcat de dragostea de țară care a stat în spatele participării la vot, de aspirația spre libertate și prosperitate a românilor.

Vă mulțumesc vouă, tuturor concetățenilor mei, pentru că ați arătat lumii întregi adevărata față a României. La 25 de ani după căderea comunismului ați făcut încă o dată să triumfe democrația și participarea (...).

Mi-aș dori ca la sfârșitul mandatului meu corupția să nu mai figureze pe agenda publică, instituțiile să funcționeze pentru cetățeni, iar oamenii politici să fi înțeleși în mod definitiv că se află în serviciul public și nu pentru interese personale sau de grup (...).

Îmi pun întreaga putere și pricepere la dispoziția poporului român, ca peste cinci ani să putem spune că România este țara care a uimit lumea prin transformarea și reconstrucția ei”¹¹².

Ceremonialul de investitură se încheie în această etapă prin intonarea imnului național, acesta relevând ideea de conștiință națională și legitimând ritualul în cadrul societății.

Urmează drumul ritualic al noului președinte de la Palatul Parlamentului către locația atribuită numai președintelui, Palatul Cotroceni, unde a fost întâmpinat de fostul președinte, Traian Băsescu, și soția sa. În acest timp, afară erau simpatizanți ai lui Traian Băsescu, care îi mulțumeau, dar și protestatari. La Cotroceni a fost intonat imnul țării, apoi Klauss Iohannis a primit Colanul, cel mai înalt însemn al statului român.

Mult mai complex este ritualul de investire a președintelui Statelor Unite ale Americii. Locul atribuit președintelui, Casa Albă, a devenit unul simbolic nu doar pentru America, ci pentru întreaga lume. Drumul parcurs până la Casa Albă este simbolic și are valență inițiativă.

Sub semnele simbolului s-a aflat întreaga campanie electorală a lui Barak Obama, din prima candidatură. Astfel, anunțul privind depunerea candidaturii sale și discursul inaugural al campaniei au avut loc în fața clădirii din Springfield, unde în anul 1858 Abraham Lincoln a declanșat lupta pentru abolirea sclaviei¹¹³ și suprimarea rasismului. Fără îndoială, spațiul acesta cu încărcătură istorico-simbolică era cel mai potrivit pentru un candidat de culoare. De altfel, și amintirea în mod repetat în discursurile sale din timpul campaniei electorale pentru primul mandat a acțiunilor lui Martin Luther King* augmentează acest aspect. Primul discurs în calitatea de învingător în alegerile prezidențiale l-a ținut, nu întâmplător, la Chicago, capitala statului Illinois, pe care l-a reprezentat în Senatul SUA, discurs în care a elogiât spiritul democratic american: „Statele Unite ale Americii sunt țara

¹¹² www.presidency.ro/ro/presedinte/klaus-iohannis

¹¹³ Cf. Cronică română, ediție online din 12 februarie 2007.

unde totul este posibil(...), iar în seara aceasta voi ați dovedit acest lucru”. „YES, WE CAN!” a fost un leit-motiv al discursului de atunci – cu un puternic impact emoțional - al primului președinte de culoare din America.

Ceremonia de investire a președintelui SUA respectă, chiar și după mai bine de două secole, întregul ritual care începe prin deplasarea acestuia la Washington, cu trenul, însoțit de membrii familiei. La data de 20 ianuarie (așa cum s-a stabilit în 1933 printr-un amendament la Constituția SUA) noul președinte depune jurământul în fața Capitoliului (care este sediul guvernului pentru Congresul SUA), unde un număr impresionant de oameni se adună, la fel ca la un pelerinaj, pentru a participa la desfășurarea acestui moment ritualic deosebit. Comparativ cu depunerea jurământului de către președintele României, la Palatul Parlamentului, deci într-un spațiu închis, în fața aleșilor și a unui număr restrâns de persoane prezente, același moment solemn are loc în America într-un spațiu deschis, relevând dimensiunea veritabilei și secularei democrații occidentale de peste Atlantic. Prin arhitectura și destinația sa, Capitoliul din Washington devine simbol al puterii, iar prin „transfer magic” aceasta îi va fi transmisă noului lider al Americii. Mai mult, rostirea jurământului în fața tuturor celor care doresc să asiste reliefează ideea de egalitate între președinte și popor, toți fiind supuși legilor Constituției.

Barack Obama a depus jurământul, în prezența a două milioane de oameni, pe Biblia folosită de Abraham Lincoln (în 1861), modelul său, care i-a fost pusă la dispoziție de Biblioteca Congresului american. Textul are conținut simplu, însumând prerogativele președintelui: „Jur solemn că voi îndeplini cu credință atribuțiile funcției de președinte al Statelor Unite ale Americii și voi face tot ce îmi stă în putere să păstrez, să protejez și să apăr Constituția Statelor Unite ale Americii”.

Riturile în mișcare

Riturile în mișcare sunt manifestări simbolice, care implică mișcarea în spațiu a unor grupuri / mase de oameni. Astfel de rituri sunt: pelerinajele, paradele, procesiunile, demonstrațiile, crosurile, procesiunile dansante etc.

1) Procesiunile și paradele

Acestea se definesc ca rituri ce se desfășoară într-un timp și un spațiu limitate, determinate și cu ”actori mai clar diferențiați” decât în celelalte rituri în mișcare.

Între procesiune și paradă este dificil a se stabili o demarcație foarte clară, întrucât elementele uneia se pot regăsi și în cealaltă. În acest sens, opinia formulată de R. Grimes ni se pare relevantă: *”De obicei, procesiunile și paradele sunt diferențiate prin considerarea primelor ca manifestări sacre și a celor din urmă ca manifestări profane. Distincția nu este foarte utilă, deoarece procesiunile par să penduleze între aceste domenii, ca și între alte sisteme de clasificare. Poate că ar trebui să considerăm paradele și procesiunile drept manifestări ale aceleiași clase de acțiuni, una fiind definită prin caracterul celebratoriu, iar cealaltă prin aspectul solemn”*¹¹⁴.

Într-adevăr, spre deosebire de parade, procesiunile(cunoscute încă din antichitate) pot avea caracter religios sau laic. Ele pot fi momente autonome sau secvențe circumscrise unui amplu proces ritualic(când sunt integrate sărbătorilor calendaristice). Procesiunile se desfășoară fie pe un traseu circular(este cazul celor de factură religioasă) fie pe unul linear(aici se încadrează cele de înmormântare, cele care precedau sacrificiile).

Indiferent că procesiunea este religioasă sau laică, scenariul are loc în public și este expus un element simbolic(de exemplu, moaștele unor sfinți, steagul, o icoană, un portret etc.).

Tipice procesiunii sunt mersul pe jos, cântecele, rugăciunile, privirea întregului ansamblu, toate acestea primind o puternică încărcătură simbolică.

Paradele se desfășoară numai linear, participanții evidențiindu-se prin costumație, prin purtarea anumitor însemne.

Și procesiunile și paradele au ca principală funcție reliefaarea unui sistem axiologic, a unor norme, ierarhii definitorii în organizarea societății, pe care le pot afirma sau contesta.

Un rit în mișcare: Sărbătoarea Cuvioasei Paraschiva

Societatea contemporană, postmodernă, postindustrială, aflată într-o permanentă căutare de sine, a unei noi ordini axiologice și încercare de redimensionare a legăturii cu transcendentul, este încărcată de rituri și mituri. Acestea, aflate în relație de interdependență, întrucât mitul legitimează ritul și îi asigură un adevărat sens, iar ritul substanțializează mitul, conferindu-i atributul

¹¹⁴ Apud Mihai Coman, *Introducere în antropologia culturală . Mitul și ritul*, Editura Polirom, Iași, p. 185.

durabilității, al permanenței de-a lungul vremurilor, sunt „sisteme” simbolice care sublimează existența umană.

Este cunoscut faptul că, spre deosebire de mit, prin excelență conectat la limbaj și relevant, așa cum opinează Claude – Lévi Strauss, ca „metalimbaj”, ritul este semnificat prin gesturi și obiecte cu valență simbolică, manifestându-se și existând prin acțiune.

Apărut în acea etapă din istoria omenirii pe care James Frazer o denumește a „magiei pure și nealterate”, ritul a fost inventat de ființa umană pentru a răspunde, la nivel pragmatic, în „orizontul de așteptare”, atât unor necesități existențiale cât și unor problematici de factură gnoseologică.

Simplificat sau, dimpotrivă, îmbogățit, reactualizat, reinventat, ritul – fie că este vorba de cel arhaic, religios, social sau politic, rit în mișcare sau de trecere – prin intermediul lui „acum”, al prezentului, încearcă identificarea a ceea ce a fost cu ceea ce va fi, a trecutului cu viitorul, conectează memoria individuală la cea colectivă, revalorizează circumscrierea omului unei comunități, instituții, societăți, unei ordini sociale care funcționează după anumite legi, principii, norme, valori. Dintotdeauna oferind ordine ființelor umane, „ritul, fie că e vorba de cel autentic, arhaic sau, în zilele noastre, de un metisaj sincretic, nu poate fi calificat ca un lucru ce supraviețuiește, ci pur și simplu ca unul ce trăiește prin el însuși”¹¹⁵.

Poate mai mult ca în secolele anterioare, în lumea contemporană, ritul, în diversele sale forme de manifestare, adăugând uneori elemente noi la cele tradiționale, se caracterizează printr-o deosebită vitalitate care îi asigură un loc bine definit în cadrul fenomenelor socio-culturale. Evoluția tehnico-științifică atât de accelerată în ultimele decenii ale secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea nu a estompat dimensiunea mitico-ritualică a ființei umane care tot mai mult se simte legată de ceea ce o apropie de experiența directă, revelatoare a tradiției și a unei *forma mentis* specifice unei colectivități, unei societăți.

Tiparele subiectivității se pierd în acțiunea spectaculară, simbolică a ritului investit cu funcție cathartică, moralizatoare și de estompare a acceleratei tendințe de uniformizare a lumii.

Ritul revelează, prin dinamica și simbolistica sa, complexitatea modelelor, a expresiilor culturale și articulează dialogul omului cu lumea, cu transcendența al cărei mister se cere cercetat, decriptat, comunicat. Așa cum consideră Pascal

¹¹⁵ Claude Karnoouh, *Adio Diferenței. Eseu asupra modernității târzii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p.151.

Lardellier, „ca spațiu și timp deosebit, ritul poate fi considerat un context de comunicare „la un dublu nivel”: la cel al membrilor ritului între ei și la nivelul ansamblului acestora spre valori și reprezentări mitice: ceea ce impune ritul, în mod fundamental, ca un principiu de mediere”¹¹⁶.

Pregătirea colectivă a ritului, care implică stabilirea foarte clară a secvențelor acestuia, dar și a obiectelor, a elementelor cu valență simbolică și participarea la desfășurarea lui înlesnesc o mult mai bună comunicare socio-culturală, reafirmă ordinea socială, dar mai ales cea valorică.

Actanții – în categoria acestora încadrându-se atât „actorii”, participanții *de facto*, cât și cei care asistă, diferiți însă de spectatorii la teatru, film, operă, numiți de Pascal Lardellier „spect-actori” – relaționează, comunică și *se* comunică, pentru a performa acțiunea ritualică până la sublimarea realității și a duratei temporale obiective și sacralizarea/ resacralizarea unui orizont spațial. Ca atare, toți cei implicați în derularea ritului, participanți în mod direct și indirect/ activi și pasivi, legitimează un proces colectiv cu o puternică încărcătură simbolică, pe care îl sustrage din timpul obișnuit, din realitatea imediată, conferindu-i atributul istoricității. În acest sens, Pascal Lardellier, în studiul *Teoria legăturii ritualice. Antropologie și comunicare* opinează următoarele: „Învestit fizic și social de către rit, cel care participă la derularea acestuia în cel mai înalt grad nu este cu nimic reductibil la un figurant mut și inert. Acest „spect-actor” nu este martorul obiectiv al științei empirice...El este un martor în sensul pe care îl are termenul în creștinismul antic: cel căruia i se cere să se convertească la o nouă definire a realității, căreia să-i servească apoi drept medium și să-i devină instrumentul de propagare. El atestă o existență de care am putea să ne îndoim, asigură *veridicitatea* a ceea ce a văzut. Această mărturie certifică autenticitatea unui moment unic, pentru că este istoric, care înrădăcinează această experiență în individ și îl înscrie în spațiul public în sânul căruia ritul se desfășoară. „S-a întâmplat, l-am văzut, l-am trăit...”, ar putea afirma martorii ritului. „Mai întâi privirea mea și apoi memoria și cuvântul meu atestă acest lucru””¹¹⁷.

Considerăm că vitalitatea, spectacularitatea și extraordinara investire simbolică a ritului ar fi putut să își piardă din substanțialitate, în societatea postmodernă, societate a culturii de consum, în care ideea globalizării pare a câștiga tot mai mult teren, dacă secvențe din evoluția unor rituri de trecere, rituri în mișcare

¹¹⁶ Pascal Lardellier, *Teoria legăturii ritualice. Antropologie și comunicare*, Editura Tritonic, București, 2009, p.103.

¹¹⁷ *Ibidem*, p.185.

(parade, pelerinaje, procesiuni), rituri politice și, uneori, chiar riturile în plenitudinea lor nu ar fi fost/ nu ar fi transmise, retransmise, popularizate prin mijloacele de comunicare în masă.

În România zilelor noastre, la fel ca în toate țările cu statut democratic, de cele mai multe ori majoritatea posturilor de televiziune și de radio transmit/retransmit simultan acțiuni ritualice semnificative, reliefând importanța istorică, socială, colectivă a acestora. În presa scrisă și în cea audio – vizuală, ele sunt relatate pe un ton încărcat de emotivitate, într-un stil atât de convingător încât „actorii” pasivi, cei care citesc, văd, ascultă cele prezentate, au impresia că desfășurarea ritualică reprezintă ceva unic, inconfundabil, de o importanță capitală pentru comunitate, pentru societate.

Transmisiile mediatice ale riturilor din zilele noastre augmentează importanța lor la nivelul mentalului colectiv și, totodată, le conferă caracter universal. De asemenea, între mass – media și rit se creează o legătură de tip pragmatic, întrucât mijloacele de comunicare în masă reprezintă garantul indubitabil al existenței și al performării riturilor. Învestirea în funcție a președintelui unui stat, parada militară, sărbătorirea zilei naționale, căsătorii regale, procesiuni, pelerinaje către locuri considerate sacre (Ierusalim, Lourdes, Vatican, Fatima, Santiago de Compostella) sunt câteva exemple de rituri trăite colectiv de zeci de mii sau milioane de indivizi, care direct sau indirect creează un moment al Istoriei, evidențiază identități socio – culturale, religioase și politice și regenerează aspirații, idealuri.

Dintre numeroasele rituri existente actualmente, atenția noastră se oprește la un complex rit în mișcare, care cumulează elemente specifice procesiunii și pelerinajului. Este vorba despre Sărbătoarea Cuvioasei Paraschiva, desfășurată anual la Iași, pe data de 14 octombrie. În fiecare an, această sărbătoare religioasă reunește sute de mii de oameni simpli, credincioși, care vin din aproape toate zonele României și din străinătate, pentru a se închina la moaștele Sfintei Paraschiva. Acestea au fost aduse de la Constantinopol la Iași în anul 1641 de către Vasile Lupu, domnitorul de la acea dată al Moldovei. Relicvele au fost așezate în biserica Mănăstirii „Sfinții Trei Ierarhi”, iar de la sfârșitul secolului al XIX – lea au fost mutate, în urma unui incendiu, în Catedrala Mitropolitană ieșeană, unde se află și în prezent. De mai bine de jumătate de secol, moaștele Cuvioasei sunt scoase pe 14 octombrie în curtea din fața Catedralei Mitropolitane, într-un loc amenajat special pentru ca pelerinii să se poată ruga și să le poată atinge. Exceptând perioada comunistă când desfășurarea unui astfel de rit în mișcare nu era posibilă în întreaga sa dimensiune, din cauza conotației religioase, din 1990, dar mai ales în ultimul

deceniu, orașul Iași a devenit an de an, în prima jumătate a lunii octombrie, un spațiu al pelerinajului, un centru spiritual, religios, unde cei care vin visează la o legătură indisolubilă cu ceva ce există dincolo de lumea materială, palpabilă, obișnuită, visează la comunicarea cu sacrul.

Aducerea relicvelor sfinte dintr-un spațiu închis (biserica) într-unul deschis (platoul din fața Catedralei), procesiunea cu acestea pe străzile din zona centrală a Iașului (str. Sf. Andrei - str. Palat – Biserica Sf. Nicolae Domnesc – Bulevardul Ștefan cel Mare și Sfânt), rugăciunile, slujbele religioase, sfințirea apei în curtea Catedralei Mitropolitane, concertele de muzică psaltică, evidențierea unor obiecte de cult (cruciulițe, iconițe, brățări etc.) de către cei veniți în pelerinaj, toate acestea primesc o valență simbolică neobișnuită. În mod deosebit, „transferul” relicvelor sacre din interior în exterior, pentru a fi accesibile numerosului public de vârste diferite, aparținând diverselor medii sociale și culturale, venit special ca să le atingă, realizează, la rândul lor, în plan mitico – magic, un „transfer” de putere, de valoare, asupra mentalului colectiv. Persoane care au venit să se roage la moaștele Cuvioasei Paraschiva cred atât de mult în „răspunsul” pozitiv la doleanțele lor, încât își ordonează în așa fel gândurile și acțiunile încât rezultatul să fie cel așteptat, cel pe care îl consideră binemeritat. Unui reporter de la postul de televiziune Antena 1, o femeie simplă, provenind din mediul rural, îi mărturisea că anual vine la Iași, pentru că „Mă ajută Sfânta întotdeauna”, iar alta declara: „Când vin la Iași mă simt mai ușoară”. În cotidianul Ziarul de Iași, din 12 octombrie 2011, o ziaristă reliefa emoția reală și bucuria pelerinilor care se închinaseră la Sfintele Moaște. De exemplu, după acest moment ritualic unic, înălțător, purificator, o doamnă din zona Vrancea a afirmat următoarele: „Am venit aici pentru suflet. Am bărbatul acasă și mă grăbesc să mă întorc să-l duc la dializă. Sper să-l mai găsesc. Nici copiii nu o duc mai bine. Citostatice, chimioterapie, astea nu erau înainte, n-ar trebui să fie nici acum”. „Nu trebuia să ajungem 2011 să fim cerșetori în țara noastră”. Constatăm, din aceste declarații ale pelerinilor, că mesajele clare, transparente, exprimă un punct de vedere comun privind relația cu transcendența și încrederea că în timpul desfășurării ritului aceasta este mai aproape de oameni, ascultând rugile și necesitățile lor existențiale.

Oamenii aceștia simpli, care în preajma zilei de 14 octombrie îndură frig, foame și ore de nesomn pentru ca minunile Cuvioasei să se reverse asupra lor, trec printr-un moment semnificativ de transformare a Sinelui, căci după călătoria lor și „contactul” cu sacrul, se întorc încrezători că vor depăși mai ușor dificultățile vieții.

În opoziție cu această secvență a ritului în mișcare (procesiunea și închinarea pelerinilor la Sfintele Moaște) există celelalte secvențe mult mai animate și mai ancorate în dimensiunea profană. Vernisaje, expoziții de carte, de fotografie, concerte de muzică pop, rock etc., conferințe pe teme religioase sau laice, lansări de carte, conferințe de presă și întâlniri televizate cu figuri ale vieții politice locale și naționale, focul de artificii de la închiderea oficială a Zilelor Iașului completează nivelul simbolic cu cel funcțional al amplului sistem ritualic. Diferența dintre

„universurile” umane este vizibilă, într-o anumită măsură surprinzătoare și în alta spectaculoasă. De o parte se situează adevărații pelerini, cei care vin în Iași cu un scop bine definit, să se roage la racla Sfintei Paraschiva, iar de altă parte se află indivizii aflați în căutarea unor momente de divertisment. Cu toate acestea, analizând fenomenul în întreaga sa desfășurare, am constatat că latura religioasă rămâne dominantă. Acest aspect se datorează, în mare măsură, păstrării unei tradiții, influenței puternice pe care instituția – Patriarhia Română, Mitropolia Moldovei și Bucovinei – o exercită asupra mentalității colective și, firește, coroborării politicului cu religiosul, demonstrat fiind faptul că prin ritual sfera politică domină socialul. Faptul este revelator prin modul cum se desfășura procesiunea cu trei secole în urmă. Despre aceasta, Radu Păun, în studiul *Scenă și simbol: reprezentării ale puterii în Vechiul Regim românesc*, afirmă: „În ajunul sărbătorii Sfintei Paraschiva (14 octombrie), ocrotitoarea capitalei și a întregii Moldove, Curtea se mută la Trei Ierarhi, biserica unde se află moaștele sfintei. Oamenii domniei instalează aici un palat mobil (saivan), în fapt, o construcție efemeră care figurează simbioza constitutivă dintre putere și sacru. Centrul capitalei nu mai este deci, măcar pentru o vreme, Palatul domnesc, ci chiar reședința sfintei, care-i face domnului «favoarea» de a-l găzdui în propria-i curte. Acesta este terenul unde va avea loc un adevărat «schumb de vizite» între cei doi aleși. În dimineața marii sărbători, domnul se îndreaptă spre biserică urmat de un întreg alai, în vreme ce fiecare etapă a acestui drum inițiat este anunțată orașenilor prin sunetul clopotelor: este cel dintâi semnal al celebrării și primul moment în care puterea își asociază prezența marelui eveniment liturgic. Monarhul intră în biserică, iar corul și înaltul cler cântă imnul *axion* («vrednic este»). După cântarea întru slava sfintei (*slavoslovia*), alaiul întreg iese, iar racla cu relicva este dusă în curte de către patru preoți. Acesta este începutul celebrării publice: racla sfintei înconjoară de trei ori biserica, fiind urmată de alaiul condus de principe și de mitropolit. [...] Această etapă odată încheiată, este rândul sfintei să «întoarcă vizita» monarhului. Racla este instalată în mijlocul Curții improvizate în fața bisericii, iar ordinea în actul de devoțiune reproduce ierarhia charismelor și puterilor: «și merge întâi mitropolitul de sărută moaștele, se miruiește mitropolitul». Gestul arhierelui este un gest săvârșitor, iar atingerea sa aduce asupra principelui harul divin, reconfirmat prin actul încoronării. Exemplul capilor țării este îndeaproape urmat de marii boieri, al căror privilegiu de a fi cei mai apropiați de alesul Domnului le dă dreptul de a se apropia primii de oamenii acestuia. Spectacolul puterii este acum pe cale să se încheie: voievodul și mitropolitul intră în biserică pentru slujbă, în vreme ce moaștele rămân afară «pentru sărutarea norodului»¹¹⁸.

¹¹⁸Radu Păun, *Scenă și simbol: reprezentării ale puterii în Vechiul Regim românesc*, în Constanța Vintilă- Ghițulescu, Maria Pakucs Willcocks(coord.), *Spectacolul public între tradiție și modernitate: Sărbători, ceremonialuri, pelerinaje și suplicii*, Institutul Cultural Român, București, 2007, pp.104-106.

Remarcăm că în constituirea procesiunii și în ordinea apropierei de moaște, ordine ce relevă Puterea religioasă și politică, nu s-au produs mutații majore. Public se exprimă și se confirmă ierarhiile, sistemul de valori și normele specifice unei ordini sociale. În afara valențelor tradiționale, păstrătoare și transmițătoare ale bogatei și importante simbolistici religioase, astăzi mass-media deține cel mai important rol în promovarea acestui rit în mișcare. Transmiterea integrală a slujbei din ziua de 14 octombrie și a altor evenimente ce se desfășoară la Zilele municipiului Iași, organizate de Mitropolia Moldovei și Bucovinei, la posturile de radio și de televiziune Trinitas, interviuri cu participanții activi la procesiune sau la întregul rit în mișcare, transmise de TV Iași, Antena 1, TVR, Pro TV etc., îi transformă pe ascultători și pe spectatori în martori și conferă evenimentului o imagine vie, memorabilă. Presa scrisă și audio – vizuală oferă celor ce nu pot participa direct la eveniment o „compensație”. Trăirea din fața micului ecran devine aproape la fel de intensă, de încărcată de emotivitate, ca și în curtea Catedralei Mitropolitane ieșene și, de aceea, televiziunea încearcă prin spectacularizare să le ofere, persoanelor care vizionează, echivalentul experienței pelerinilor. Mai mult, mass – media „monumentalizează”(Pascal Lardellier) ritul în mișcare care se desfășoară la Iași, creând acea imagine pe care memoria colectivă să o păstreze și să o transmită mai departe.

Efectul acestui rit, eveniment comunicațional simbolic, reafirmă rolul și puterea mass – media în societatea contemporană românească, întrucât transmiterea în direct sau retransmiterea lui atrage mari audiențe și declanșează mobilizarea publicului. Pentru o perioadă scurtă de timp se întrerupe ritmul existențial cotidian și se creează un moment cu o semnificație simbolică deosebită, ce rămâne în memoria afectivă a fiecărui individ care urmărește transmisia/retransmisia. Pe cale mediatică se legitimează și se amplifică rolul și scopul procesiunii și al pelerinajului, comunicarea cu sacralul, dar și cea interumană, precum și modalitățile de performare ritualice.

Sărbătoarea Cuvioasei Paraschiva, sfântă considerată ocrotitoarea orașului Iași și a întregii Moldove, a devenit în ultimul deceniu, grație mass – media din România, dintr-o „metaforă” individuală o amplă „metaforă” colectivă, socială care preamărește o tradiție religioasă seculară.

Pelerinajul la Mănăstirea Prislop

Mănăstirea Prislop din județul Hunedoara, unde este înhumat preotul Arsenie Boca, constituie de câțiva ani un loc de pelerinaj pentru credincioși din întreaga țară, numărul celor care ajung în acest spațiu, în care legendarul face

concurență elementului religios, la data de 29 noiembrie (când monahul a decedat) – și nu numai -, devenind tot mai impresionant odată cu trecerea timpului (peste 40.000 de oameni la data morții Lui Arsenie Boca – 29 noiembrie – și aproximativ un milion de oameni anual). Mii și chiar zeci de mii de oameni merg, indiferent de anotimp, la mormântul lui Arsenie Boca, situat lângă o cărare de munte împrejmuțată de brazi, pentru a-i atinge crucea și a se ruga acolo, iar unii dintre pelerini au declarat că l-au simțit pe părinte în apropierea lor și că rugăciunile le-au fost ascultate.

Șirurile lungi de autoturisme parcate pe o distanță de 12 kilometri, mai ales în timpul zilelor de vară, constituie o realitate. Ce anume a generat un astfel de „fenomen” în toți acești ani de după perioada postdecembristă? Fără îndoială, nu curiozitatea acelor care străbat sute de kilometri pentru a ajunge acolo! Este vorba, desigur, de aura legendară care l-a învăluit pe Arsenie Boca încă din timpul vieții, prin atitudinea de opozant al regimului comunist, dar, mai ales, prin zvonurile răspândite despre „minunile” întâmplate în ziua înmormântării sale: crucea de stele apărută în miezul zilei, vindecarea miraculoasă a unei tinere suferinde de scleroză în plăci, care atunci s-a ridicat din scaunul cu roțile, sau cea unui copil bolnav de leucemie care i-a atins racla.

De asemenea, s-a vehiculat după 1990 că monahul ar fi prevestit evenimentele din decembrie 1989. În volumul *Alte mărturii despre Părintele Arsenie Boca* (ediție îngrijită de Ion Cismileanu), publicat la Editura Agaton, Făgăraș, în anul 2008, se afirmă următoarele: „Înainte de a se sfârși zilele, la părintele a fost o verișoară și el i-a spus: «Vezi că eu mor și nu va trece mult timp și în România va fi vărsare de sânge». Au trecut numai trei săptămâni și a început Revoluția. În toată țara mulți tineri și-au pierdut viața”.

În aceeași carte este inserată mărturisirea Maicii Starețe (Marina Lupou) de la Mănăstirea Bic din județul Sălaj despre capacitățile extrasenzoriale deosebite, despre calitățile șamanice ale preotului Arsenie Boca. Ea consideră că acesta putea să ofere sfaturi credincioșilor în timpul visului. Astfel, ea relatează că avea mama bolnavă de cancer în stadiu terminal, iar sora ei, de asemenea, se afla în stare maladivă. Din acest motiv, ea a fost nevoită să plece de la Mănăstirea Prislop – unde se afla atunci – pentru a le ajuta. Într-una din zile, când nu era în casă, mama ei s-a prăbușit din cauza durerilor, iar sora sa nu îi putea oferi ajutorul. Cele două femei suferinde s-au speriat și l-au strigat pe părintele Arsenie Boca și în acel moment el a apărut îmbrăcat în vestmintele preoțești, cu o cruce în mână, spunând: „Nu vă fie frică, noi suntem alături de voi”. Încurajată de aceste cuvinte și de acea prezență inexplicabilă pe cale rațională, sora maicii Marina și-a ridicat mama.

Conform relatărilor, prin puterea credinței Arsenie Boca îi vindeca pe cei suferinzi. Mărturisirile subiecților implicați direct sau indirect par a fi fragmente desprinse din Noul Testament, ce revelează „minuni” asemenea aceloră săvârșite de Iisus. În acest sens, exemplul următor din *Alte mărturii despre Părintele Arsenie Boca* îl considerăm elocvent: „un orb a stat o lună de zile la mănăstire și cânta o

cântare despre pace. Într-o zi, după vecernie, după ce au ieșit toți din biserică, părintele Arsenie l-a luat pe orb afară și i-a zis să se uite în sus și să-i spună dacă vede ceva și i-a răspuns că parcă zărește ceva. A doua zi, după vecernie, din nou l-a luat și i-a zis să privească spre cer, iar orbul i-a zis că vede mai bine. În a treia zi orbul a văzut și mai binne. În circa o săptămână orbul s-a vindecat”.

În general, paginile cărții abundă de mărturii vizând „faptele” deosebite, benefice ale lui Arsenie Boca, de la sfaturile pentru urmarea profesiei la alungarea secetei din satul Ludișor – asemenea unui solomonar - , până la vindecările miraculoase ale unor persoane suferind de cancer, de paralizie, de cecitate sau de alte afecțiuni. La acestea se adaugă alte enigmatice „întâmplări” din anii comunismului, dintre care amintim următoarele: în anul 1959, un reprezentant al legii a fost trimis să îl aresteze pe Arsenie Boca. Acesta i-a cerut timp pentru finalizarea rugăciunii. După ce a așteptat timp de o oră, milițianul respectiv a deschis ușa chiliei preotului și a constatat, plin de uimire, că încăperea era goală. Nu mai mică i-a fost uimirea când l-a găsit pe monah așteptând liniștit pe treptele sediului Miliției, pentru a fi arestat și anchetat. După un timp scurt de la acest fapt, el a fost trimis în detenție la Canal - Cernavodă și acolo i s-a transmis într-o noapte prin intermediul visului că mama i-a decedat. În ziua desfășurării ritualului de înmormântare, el a lipsit până seara și bătrânii din Vața de Sus au mărturisit ulterior că l-au văzut „în carne și oase” la căpătâiul mamei sale, la cimitir, rugându-se.

Toate acestea și numeroase alte „întâmplări” inserate în cărți dedicate monahului – Ioan Gînscă, *Părintele Arsenie Boca, mare îndrumător de suflete din secolul XX*, Editura Teognost, Cluj-Napoca, 2002; *Mărturii din Țara Făgărașului despre Pr. Arsenie Boca*, ediție îngrijită de Ion Cismileanu, Editura Agaton, Făgăraș, 2004; *Noi mărturii despre Părintele Arsenie Boca*, Editura Agaton, Făgăraș, 2005; Dan Lucinescu, *Părintele Arsenie Boca – un sfânt al zilelor noastre*, Editura Siaj, București, 2009 - , care se situează în paradigma miraculosului, i-au conferit de foarte devreme, din timpul vieții, o aură de legendă cu ascensiune în dimensiunea miticului, a sacralui. Ca atare, oamenii simpli i-au atribuit, mai ales după căderea regimului dictatorial, daruri divine, valențe sacrale și au transformat locul îngropării sale într-un *locus amoenus*, un fel de Ierusalim al românilor unde, potrivit relatărilor făcute de pelerini, iarba și florile nu se ofilesc nici în timpul iernilor aspre, geroase.

Fără a avea atributul tradiționalului, precum procesiunea augmentată prin pelerinaj la moaștele Cuvioasei Parascheva de la Iași, pelerinajul la Mănăstirea Prislop este poate mai complex, pentru că se desfășoară aproape permanent, nu doar la o anumită dată, așa cum se întâmplă în vechea capitală a Moldovei. Fie că este vorba de Iași sau de Prislop, dincolo de numărul impresionant al participanților, se relevă aceeași încărcătură magico-simbolică.

Cum poate fi explicat un astfel de „fenomen” în secolul al XXI-lea, în plină evoluție tehnico-științifică ?

Desigur, mass-media are un rol semnificativ prin transmiterea informațiilor live, a impresiilor actanților, cei mai mulți dintre ei crezând cu tărie în „răsplata” pe care o vor primi de la părintele Arsenie Boca pentru efortul lor. La acestea se adaugă emisiunile unor posturi de televiziune, precum România TV, B1 TV, Antena 3 ș.a., în care invitați sunt, uneori, monahi, preoți care l-au cunoscut pe Arsenie Boca, în care se pune accent pe profețiile sale (despre moartea lui Ceaușescu, despre un cutremur care va distruge capitala țării) sau pe „minunile” săvârșite antum și post-mortem. Pe de altă parte, tot mass-media audio-vizuală, prin emisiunile difuzate relevând veniturile impresionante pe care le obține lăcașul de cult, dimensiunea comercială care pune în conul de umbră valoarea simbolico-religioasă a pelerinajului, nu a reușit să influențeze mentalul colectiv în direcția opusă, a renunțării la acest rit în mișcare. Oameni din toate zonele României continuă să meargă la mormântul lui Arsenie Boca ca la un loc sacru, convinși că probleme de sănătate sau de natură sentimentală, financiară își vor găsi soluționarea printr-un ajutor dincolo de dimensiunea materială umană.

Un rol semnificativ îl deține internetul în păstrarea și chiar redimensionarea permanentă a pelerinajului la Mănăstirea Prislop din județul Hunedoara. Pe numeroase site-uri (www.adevarul.ro, www.realitatea.net, www.romaniatv.net, www.stirileprotv.ro, www.fundatiaarsenieboca.ro, www.sfantulardealului.ro, www.blogspot.com, www.lamaruta.ro, www.protv.ro, www.m.jurnalul.ro, www.librariaortodoxia.ro, www.m.click.ro, www.jurnalmm.ro, www.roncea.ro, www.stiripesurse.ro etc.) ne întâmpină, cu mici variațiuni, aceleași dezvăluiri din biografia și despre „minunile” celui numit de conștiința colectivă „Sfântul Ardealului”, „omul lui Dumnezeu”. Și iată cuvântul, ieșit „la larg în lume”, purtând cu sine un mesaj subtil, subliminal. Ca atare, afirmația Pr. Gheorghe Anitulesei : „La Prislop nu se aprinde focul credinței, ci focul iadului...Doamne ferește să cuprindă toată țara” (www.opritiraraciriledelaprislop.blogspot.com) sau cea a lui Marian Sultănoiu: „Societatea postdecembristă l-a transformat, post-mortem, pe Arsenie Boca – supranumit de creștini, pentru calitățile sale duhovnicești, «Sfântul Ardealului» - , din alesul lui Dumnezeu, într-un excepțional agent de vânzări. Trăiesc bine din folosința numelui său preoții BOR, agențiile de turism, primarii și politica, deopotrivă, din negoțul la tarabă, practicat în talciocul deschis la doi pași de mănăstire, dar și în orice alt colț al țării, asociații și ONG-uri care-i poartă numele , editori și edituri, librari și librării, rețeaua de carte bisericească, radiouri, televiziuni de știri, site-uri, rețelele de socializare, în sfârșit, oricine are un talent, cât de mic, ca să poată manufactura ceva cu chipul duhovnicului, cu familia, cu amintirile, cu picturile, cu vorbele, într-un cuvânt, cu cel mai neînsemnat lucru legat de acela care a fost Arsenie Boca” (din articolul „Până la Arsenie Boca te mănâncă vânzătorii ambulănți. Sfânta AFACERE din spatele credinței”, www.m.gandul.info, 25 iulie 2015) rămân „voci” izolate, chiar dacă transmit un mesaj care se adresează „celuilalt” și ...așteaptă un răspuns...

Acest rit în mișcare din spațiul românesc, care după 1990 a căpătat tot mai mare amploare, va fi practicat cu și mai multă intensitate odată cu trecerea timpului, pentru că oameni aparținând diferitelor categorii sociale și vârste, dezamăgiți de o societate incapabilă să răspundă orizontului lor de așteptare, în permanenta căutare în labirintul interior, au găsit sau încearcă să găsească, dincolo de limitele umanului, ieșirea în lumină și ființare.

BIBLIOGRAFIE

- Alexander, Jeffrey C.; Seidman, Steven, *Cultură și societate. Dezbateri contemporane*, Editura Institutul European, Iași, 2001.
- Ankarloo, Bengt, *Magia și vrăjitoria în Europa din Evul Mediu până astăzi*, Editura Humanitas, București, 1997.
- Armstrong, Karen, *O scurtă istorie a mitului*, Editura LEDA, București, 2005.
- Bălăceanu-Stolnici, Constantin; Berescu, Magdalena, *Gândirea magică. Geneză și evoluție*, Editura Nemira, București, 2009.
- Boia, Lucian, *Sfârșitul Occidentului? Spre lumea de mâine*, Editura Humanitas, București, 2013.
- Bernea, Ernest, *Civilizația română sătească*, Editura Vremea, București, 2006.
- Blaga, Lucian, *Despre gândirea magică*, Editura Garamond, București, 1992.
- Blaga, Lucian, *Izvoade*, Editura Humanitas, București, 2002.

- Blaga, Lucian, *Zări și etape*, Editura Minerva, București, 1990.
- Branda, Alina, *Repere în antropologia culturală*, Editura Efes, Cluj-Napoca, 2002.
- Caillois, Roger, *Omul și sacrul*, Editura Nemira, București, 1997.
- Caillois, Roger, *Mitul și omul*, Editura Nemira, București, 2006.
- Coman, Mihai, *Introducere în antropologia culturală. Mitul și ritul*, Editura Polirom, Iași, 2008.
- Coman, Mihai, *Mass-media, mit și ritual*, Editura Polirom, Iași, 2003.
- Cuceu, Ion, *Alternative antropologice și etnologice în cercetarea culturilor: studii și comunicări*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2007.
- Eliade, Mircea, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, Editura Humanitas, București, 1997.
- Ferréol, Gilles, *Dicționarul alterității și al relațiilor interculturale*, Editura Polirom, Iași, 2005.
- Frigioiu, Nicolae, *Antropologie politică*, Editura Tritonic, București, 2009.
- Fukuyama, Francis, *Marea ruptură. Natura umană și refacerea ordinii sociale*, Editura Humanitas, București, 2011.
- Gavriliuță, Nicu, *Mentalități și ritualuri magico – religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacrului*, Editura Polirom, Iași, 1998.
- Gavriliuță, Cristina, *Socioantropologia fenomenelor divinatorii*, Editura Institutul European, Iași, 2008.
- Geană, Gheorghiță, *Antropologia culturală. Un profil epistemologic*, Editura Criterion Publishing, București, 2005.
- Girard, René, *Violența și sacrul*, Editura Nemira, București, 1995.
- Huntington, Samuel P., *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Editura Samizdat, f. a.

- Karnoouh, Claude, *Adio diferenței: eseu asupra modernității târzii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994.
- Kertzer, David, *Ritual, politică și putere*, Editura Univers, București, 2002.
- Lardellier, Pascal, *Teoria legăturii ritualice. Antropologie și comunicare*, Editura Tritonic, București, 2009.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropologie structurală*, Editura Politică, București, 1978.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropologia și problemele lumii moderne*, Editura Polirom, Iași, 2011.
- Lévi-Strauss, Claude, *Toți sîntem niște canibali*, Editura Polirom, Iași, 2014.
- Leroi-Gourhan, André, *Gestul și cuvântul*, vol. 1-2, Editura Meridiane, București, 1983.
- Malinowski, Bronislaw, *Magie, știință și religie*, Editura Moldova, Iași, 1993.
- Marghescu, Georgeta, *Introducere în antropologia culturală*, Editura Fundației „România de Măine”, București, 1999.
- Mauss, Marcel; Hubert, Henri, *Teoria generală a magiei*, Editura Polirom, Iași, 1996.
- Mauss, Marcel, *Eseu despre dar*, Editura Polirom, Iași, 1997.
- Mauss, Marcel, *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, Editura Polirom, Iași, 1997.
- Mercier, Mario, *Șamanism și șamani*, Editura Moldova, Iași, 1993.
- Mihăilescu, Vintilă (coord.), *Etnografii urbane. Cotidianul văzut de aproape*, Editura Polirom, Iași, 2009.
- Mihăilescu, Vintilă, *Antropologie. Cinci introduceri*, Editura Polirom, Iași, 2007.
- Mihu, Achim, *Antropologia culturală*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002.

- Oișteanu, Andrei, *Mythos și Logos: studii și eseuri de antropologie Culturală*, ediția a II-a, Editura Nemira, București, 1998.
- Otto, Rudolf, *Sacrul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002.
- Pavelescu, Gheorghe, *Magia la români: studii și cercetări despre magie, descântece și mana*, Editura Minerva, București, 1998.
- Popescu, Cristian-Tieriu, *Istoria mentalității românești*, Editura Universal DALSI, 2000.
- Revenge, Juan José, *Lumi oculte. O călătorie inițiativă printre vrăji, santería afro-cubaneză și voodoo*, Editura Litera Internațional, București, 2008.
- Rogojinaru, Adela, *Comunicare și cultură: aplicații interdisciplinare*, Editura Tritonic, București, 2006.
- Roux, Jean-Paul, *Mituri și simboluri*, Editura Meridiane, București, 1998.
- Segrè, Monique (coord.), *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000.
- Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, Paris, 1989.
- Todorov, Tzvetan, *Cucerirea Americii: problema celuilalt*, Editura Institutul European, Iași, 1994.
- Troc, Gabriel, *Postmodernismul în antropologia culturală*, Editura Polirom, Iași, 2006.
- Vintilă – Ghițulescu, Constanța; Pakucs Willcoks, Maria (coord.), *Spectacolul public între tradiție și modernitate: Sărbători, ceremonialuri, pelerinaje și suplicii*, Editura Institutul Cultural Român, București, 2007.
- Weber, Max, *Teorie și metodă în științele culturii*, Editura Polirom,

Iași, 2001.