

CLAUDIA COSTIN

LIMBAJ ȘI CULTURĂ

**Editura Universității „Ștefan cel Mare” din Suceava
2019**

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Rodica NAGY

Conf. univ. dr. Simona-Aida MANOLACHE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale

COSTIN, CLAUDIA

Limbaj și cultură / Claudia Costin. – Suceava: Editura Universității „Ștefan cel Mare” din Suceava, 2018

Bibliogr.

ISBN: 978-973-666-530-1

Coperta: Ing. Vlad TOMA

Procesare pe calculator: Iuliana CÎRSTIUC

CLAUDIA COSTIN

LIMBAJ ȘI CULTURĂ

CUPRINS

Cuvânt înainte	7
I. Limbajul	
Aspecte generale	9
Semnalele. Emitere și receptare	11
Variația culturală a limbajului	13
Stilurile sociale	15
Protolimbile și limbile cu origine comună	17
Multilingvismul	19
Limbaj și cultură sau despre metalimbaj	21
Cuvântul și existența umană	23
Proverbul – expresie a intuiției și experienței umane	25
II. Cultura	
Definire. Aspecte generale	31
Comportament uman și cultură	37
Cultură și societate	39
Componentele culturii	45
Simbolul. Elemente simbolice	55
Corpul. Construcție simbolică	66
Rolul culturii	73
Cultura consumatoristă	87
Bibliografie	91

CUVÂNT ÎNAINTE

Lucrarea intitulată *Limbaj și cultură* se adresează studenților de la Facultatea de Litere și Științe ale Comunicării și are la bază informațiile prezentate studenților din anul I de la nivelul studiilor de Licență, în cadrul orelor susținute în anul universitar 2017 – 2018 la Atelierul de Lingvistică – Limba Română, circumscris Proiectului ROSE.

Suportul de curs care ne dorim să fie un bun îndrumar științific pentru viitorii filologi este structurat în două ample capitole, primul fiind consacrat chestiunilor fundamentale despre LIMBAJ, precum variația limbajului din perspectivă culturală, stilurile sociale, limbile cu origine comună, multilingvismul, metalimbajul, valențele „cuvântului” în existența umană și câteva aspecte semnificative privitoare la Proverb, întrucât acesta este cea mai vie expresie a experienței existențiale și a intuiției omului din societatea tradițională, care poate constitui un suport moral puternic, mai ales în situațiile dificile cu care, nu de puține ori, ne confruntăm. Cel de-al doilea capitol, consacrat CULTURII, aduce în atenție aspecte generale vizând cultura primitivă, cultura populară, cultura minoră și cea majoră, cele trei componente culturale (cognitivă, normativă și simbolică), și rolul pe care aceasta îl are în existența și formarea noastră, în evoluția societății actuale care se îndreaptă către globalizare, societate care a cunoscut schimbări majore după 1990, adică după căderea comunismului în țările Europei de Est și de Sud-Est și a Cortinei de Fier.

Informațiile sunt prezentate din perspectivă antropologică și considerăm că aduc un plus de noutate în „orizontul de așteptare” al studenților, fiind complementare celor transmise la cursurile de Lingvistică

generală, Etnologie și folclor și, în general, la cursurile disciplinelor incluse în planurile de învățământ ale FLSC.

I. LIMBAJUL.

ASPECTE GENERALE

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 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.

SEMNALELE. EMITERE ȘI RECEPTARE

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 *Enciclopedie 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. Având la bază motivele de natură culturală, cercetătorii în lingvistică și antropologie culturală semnalează câteva diferențe lingvistice majore, și anume: dialectele, limba standard și limba vernaculară, stilurile sociale, protolimbile, limbile care „se înrudesc” având aceeași origine, și multilingvismul.

STILURILE SOCIALE

Atunci când se evaluează vorbirea trebuie avuți în vedere factorii extralingvistici: sociali, politici, istorici, geografici și economici.

De cele mai multe ori, în societate, modul în care o persoană se exprimă condiționează obținerea unui loc de muncă, a unei funcții, precum și a diferitelor resurse materiale. Limba standard, limba corectă, literară – ca forma cea mai îngrijită a unei limbi naționale – 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 sociale 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 CU ORIGINE COMUNĂ

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 *protolimbi*.

Transformările care s-au produs în timp, de la protolimbi 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, provenșala;
- ✚ germanica→de nord→daneza, norvegiana, suedeza; →de vest→engleza, germana, flamanda, olandeza, idiș, Frisiana;
- ✚ elena→greaca;
- ✚ albaneza
- ✚ armeană
- ✚ baltica→letoniana, lituaniana;
- ✚ slava→bulgara, ceha, poloneza, rusa, ucraineana, slovacă, slovena, sârbo-croata, macedoneana;
- ✚ indo-iraniana→persana→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 6 miliarde de oameni. În cursul istoriei umanității zeci de mii de limbi au dispărut. În Europa Occidentală, o dată 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 pre-columbiene 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 1 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 a altă limbă decât cea maternă, familia în care nu se vorbește doar o limbă, 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 (peste 7 milioane de locuitori) și în special în orașul canadian 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.

LIMBAJ ȘI CULTURĂ SAU DESPRE METALIMBAJ

Cercetătorul de origine estoniană Iuri Mihailovici Lotman (1922-1993), autor al unei studii de referință în domeniul semioticii (*Lecții de poetică structurală, Studii de tipologie a culturii, Cultură și explozie*), consideră că este necesară stabilirea unui limbaj specific, teoretic/tehnic pentru definirea și explicarea aspectelor semnificative ale culturii. El afirmă că toate elementele de cultură, inclusiv operele de artă (pictură, muzică, sculptură etc.) au un limbaj propriu care nu poate fi folosit însă pentru prezentarea lor riguroasă, pentru decodarea universului de simboluri pe care acestea îl conțin. De aceea, este nevoie de un „vocabular de specialitate” pe care semioticianul îl numește „metalimbaj”. Dar, constată el, chiar și metalimbajul se dovedește limitat, restrictiv, din cauza complexității și a diversității aspectelor culturale. Prin urmare, se impune interferența mai multor limbaje care, prin asocieri și comparativism, să poată reliefa imaginea de ansamblu, integrală a faptelor culturale. Lotman sugerează ca înaintea analizei comparative să se stabilească funcțiile invariante, constantele din cadrul fiecărei culturi și, pe baza acestora, trăsăturile definitorii ale culturilor respective. Se ajunge astfel la observarea și definirea „tipologiei” culturale, prin „metalimbaj”: „ideea fundamentală a tipologiei constă în aceea de a realiza descrieri uniforme și, implicit, comparabile între ele, ale tuturor sistemelor culturale, inclusiv, firește, a culturii de care ține însuși autorul descrierii. Este definit, așadar, obiectivul primordial al studierii tipologice a literaturii și culturii: elaborarea unui metalimbaj pentru descrierea lor”¹. Pentru a studia tipologia culturii – cultura fiind din perspectiva

¹ Iuri M. Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, Editura Univers, București, 1974, p. 104.

lui Lotman un „sistem semiotic secund” –, cercetătorul trebuie să apeleze la aparatul teoretic al semioticii generale: *cod, semn, mesaj, simbol, text, structură, funcție*, principiul *sintagmatic* și principiul *paradigmatic*, întrucât „în orice sistem semiotic, semnul (unitatea dintre semnificant și semnificat) alcătuiește un text prin combinarea cu celelalte semne potrivit cu legile sintagmaticii. Spre deosebire de aceasta, semnificatul (conținutul) este transmis în artă de *întreaga* structură modelatoare a operei literare, cu alte cuvinte – textul devine semn, iar entitățile ce alcătuiesc textul, cuvintele care acționează în limbă ca semne independente, devin elemente ale semnului în poezie (în genere, în literatură)”².

² Iuri M. Lotman, *Lecții de poetică structurală*, Editura Univers, București, 1970, p. 57.

CUVÂNTUL ȘI EXISTENȚA UMANĂ

Dincolo de rolul extrem de important pe care cuvântul îl are în dobândirea și/sau transmiterea cunoașterii, în buna funcționare a relațiilor interumane, cuvântul reprezintă o modalitate „de ieșire din ipseitate”.

Cuvântul reprezintă pentru orice persoană o carte de vizită, cel mai elocvent mod de „a ieși la larg, în lume”, pentru că este purtătorul unui mesaj, însă este și un mijloc de a pătrunde în universul labirintic al celorlalți și al fiecăruia dintre noi.

Cuvântul își are „istoria” lui și este purtător de istorie, are o poveste în spatele căreia se află o altă poveste, relevând emoții, trăiri, sentimente, gânduri din diverse momente ale existenței și ale evoluției noastre. Orice discurs sau dialog cu Celălalt/Ceilalți „ilustrează ori sugerează, măcar, istoria individului. După cum literatura transferă dramele istoriei generale în evenimente estetice bazate pe momente esențiale din evoluția omenească, yoy așa orice cuvânt trimis în lume codifică acte și trăiri produse în conștiința ființei ori exilate în locul ferecat, sub prag”³.

Fără îndoială, așa cum specialiștii în lingvistică, neurolingvistică, psihanaliză, au demonstrat, cuvintele au legătură cu manifestările subconștiente și „conotează informații în orice stadiu al evoluției lor și în orice formă”⁴. Psihanalistul Jacques Lacan, în studiul *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis (Funcția și câmpul vorbirii și limbajului în psihanaliză)*, opinează că există două tipuri de vorbire, și anume: vorbirea *vidă*

³ Doina Ruști, *Mesajul subliminal în comunicarea actuală*, Editura Tritonic, București, 2005, p. 32.

⁴ *Ibidem*.

și vorbirea *plină*. Primul tip de vorbire se caracterizează prin incoerență, bâlbâială, lapsusuri, dar și prin utilizarea așa-numitului limbaj „de lemn”, șablonard. În antinomie cu aceasta este vorbirea *plină*, clară, coerentă, articulată, „purtătoare a ideii”⁵. De reținut este faptul că în ambele cazuri emițătorul transmite un mesaj⁶.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Relevant pentru cele două tipuri de vorbire și pentru evoluția de la vorbirea *vidă* la cea *plină* considerăm că este filmul britanic *Discursul regelui* (*The King's Speech*) realizat în anul 2010 de regizorul Tom Hooper cu o distribuție remarcabilă: Colin Firth, Helena Bonham Carter, Geoffrey Rush.

PROVERBUL – EXPRESIE A INTUIȚIEI ȘI EXPERIENȚEI UMANE

O adevărată „filozofie” populară, privind existența umană în toate dimensiunile ei, este concentrată în proverbe. Așa cum opinează Ovidiu Papadima⁷, proverbele reprezintă „o formă de artă concentrată”. Cum această „artă” este legată de limbaj care este atât de variat, relevând un *modus videndi* și o *forma mentis* specifice fiecărei comunități umane, fiecărei etnii, fiecărui popor, întâlnim – potrivit părerii istoricului literar și folcloristului menționat – „tot atâtea forme de proverb câte forme de artă a cuvântului avem”.

Mai mult, după cum consideră Ralph Waldo Emerson⁸, proverbele constituie „sanctuarul intuiției”.

În spațiul cultural românesc, prima antologie de proverbe a fost realizată și tipărită de folcloristul I.C. Hîrșescu, în anul 1877, la Sibiu, cu titlul *Proverbele românilor*.

Proverbul, această specie literară de maximă concentrare lingvistică, a fost definit de I.C. Hîrșescu drept „expresiunea care conține o sentință sau o regulă de viață (...) care se bazează pe un adevăr sau o recunoștință deplină, se reprezintă cu o putere câștigată prin o experiență făcută în mai mulți ani, precum și cu consimțământul tuturor, fără ca să știe cineva de unde-și are originea, dacă se trage

⁷ Ovidiu Papadima (1909-1996) a fost istoric literar, folclorist și eseist, cunoscut prin studiile *O viziune românească asupra lumii* (1941), *Creatorii și lumea lor – schițe de critică literară* (1943), *Poezie și cunoaștere etnică* (1944), *Literatura populară română. Din istoria și poetica ei* (1968), *Ipostaze ale iluminismului românesc* (1975).

⁸ Ralph Waldo Emerson (1803-1882) a fost poet, și eseist american, liderul mișcării transcendentaliste din prima jumătate a secolului al XIX-lea, fiind cunoscut prin volumele sale de *Eseuri*.

din colibă sau din palat. Proverbul își manifestează adevărul pe față; deci nu-i poate veni nimănui în minte a se îndoi despre aceasta sau a aduce în contră argumente. Chiar regele Solomon, vorbind despre un adevăr pe stradă, prin aceasta ni se arată că mintea sănătoasă și ageră a omului îl recunoaște ca o <vox populi et dei>, unde nu mai are loc contrazicerea, care ar putea fi nebună, ba chiar nedreaptă. Din cauza aceasta au avut toate timpurile proverbele lor, care voiesc să zică: noi nu ne putem ocupa cu demonstrațiuni logice sau filozofice; ceea ce voim să zicem este clar ca lumina solară într-o zi senină”⁹.

Într-o anumită etapă a evoluției societății, ființa umană a devenit capabilă să se detașeze de orizontul strict material al existenței sale și, pe baza unei înțelepciuni acumulate în timp, dar și a experienței ontologice, a exprimat în manieră critică și autocritică idei circumscrise unui model cutumiar care trebuia respectat. Orice abatere de la acesta reprezenta, în societatea tradițională, o deviere inacceptabilă de la valorile spirituale străbune și, ca atare, trebuia sancționată. Astfel, proverbele, zicătorile, expresiile și locuțiunile proverbiale au reliefat personalitatea, maturitatea conștiinței omului, ajutându-i pe ceilalți în luarea deciziilor, în evitarea sau depășirea conflictelor, devenind, în timp, veritabile repere morale.

Selectând câteva dintre proverbele și zicătorile de largă circulație în spațiul mundan, încercăm o decodificare a acestora.

Astfel:

🦮 „Nu te încrede în tot câinele care dă din coadă.” – sugerează prudență, faptul că este necesar să fim precauți mai ales în cazul când unii dintre semenii noștri ne zâmbesc, ne laudă, deoarece în spatele afișatei bunăvoințe se poate ascunde ipocrizie, răutate, viclenie.

⁹ I. C. Hințescu, *Proverbele românilor*, Editura Facla, Timișoara, 1985, p. 32.

✚ „Calea de mijloc e cea mai bună.” – semnifică prudență, echilibru, apelul la simțul măsurii, al diplomației, întrucât aceasta este deosebit de importantă în derularea acțiunilor și în luarea deciziilor.

✚ „Când treci prin țara orbilor, închide și tu un ochi!” – reprezintă un sfat privind comportamentul care trebuie adoptat în anumite situații; pentru a evita unele riscuri, unele neplăceri, este bine să recurgem la diplomație, comprehensiune, toleranță. Pentru a depăși o situație mai puțin plăcută sau pentru a putea dialoga, coopera cu unele persoane, în anumite împrejurări este necesar să ne pliăm pe nivelul lor de înțelegere.

✚ „Capra care se desparte de turmă o mănâncă lupul.” – relevă pericolul ce poate fi generat de singurătate, de înstrăinare. Așa cum opina filozoful culturii Lucian Blaga, atunci „când ești prea mult singur te înstrăinezi și de tine însuși”. Omul există și ființează ca ființă socială, creatoare de cultură și de istorie. În afara cutumelor, a valorilor, a normelor transmise de-a lungul timpului de la o generație la alta, el nu poate evolua și rezista.

✚ „Urmează celui înțelept și te ia după cel drept!” – constituie un îndemn pentru buna alegere a drumului în viață; scopul parcurgerii acestuia este formarea personalității umane; experiența de viață a celor care au ajuns la adevărata împlinire reprezintă un model demn de urmat; însă, înțelepciunea nu conferă deplinătatea dezvoltării personalității; ea trebuie coroborată cu lupta pentru dreptate, întrucât aceasta conferă înalta conștiință și demnitate umană.

✚ „Cine seamănă vânt, culege furtună.” – reliefează relația de reflexivitate existentă între fapte și efectele produse de acestea; adeseori, malițiozitatea, atitudinile reprobabile ale unor persoane generează revolta și chiar dorința de răzbunare din partea celor afectați, jigniți.

✚ „Cinstește, ca să fii cinstit!” – sau „cum te porți așa mă port” sau „dă cu dreapta ca să primești cu stânga” – reliefează necesitatea adoptării unui comportament care să denote bunătate, comprehensiune, capacitate de dăruire, pentru că, printr-o nescrisă lege a echilibrului universal, ființa umană va fi „răsplătită” cu aceeași măsură.

✚ „Întrebarea moarte n-are.”/”Încercarea moarte n-are.” – evidențiază faptul că omul ar trebui să renunțe la orgoliu sau la prea multă timiditate, întrucât acela care nu solicită informațiile ce pot fi necesare sau nu dovedește curaj, nu are inițiativă pentru demararea unei acțiuni, va avea de pierdut și nu va ajunge departe.

✚ „Învățătura este ochiul minții.” – relevă importanța educației, a formării și a autoformării pe tot parcursul vieții, învățătura, cunoașterea lărgind orizontul și deschizând noi căi către împlinirea profesională și umană, în general; altfel, „neștiința este mama ignoranței”.

✚ „Cine știe puțin repetă mereu.” – reliefează ideea că omul mai puțin educat, mai puțin instruit, care deține puține informații, cunoștințe, este un om cu viziune limitată; mesajul acestui proverb poate fi foarte bine completat de afirmația lui Erasmus din Rotterdam¹⁰: „Mă tem de omul a cărui știință se bazează pe o singură carte”.

✚ „Educația e pâinea sufletului.” – scoate în evidență necesitatea educației în adevărata formare a ființei umane; educația îmbogățește mintea și înnobilează sufletul; un om ales este rezultatul unei educații alese. De altfel, ceea ce îi deosebește pe oameni este educația.

✚ „Fără drojdie, aluatul nu dospește.” – sugerează că fără fără implicare, fără pasiune, omul nu poate ajunge la împlinire adevărată, nu poate realiza performanțe.

¹⁰ Erasmus din Rotterdam a fost unul dintre filozofii, teologii, esești cei mai importanți din perioada Renașterii și a Reformei (secolele al XV-lea și al XVI-lea). A predat la Universitatea din Cambridge. Cea mai cunoscută dintre cărțile sale este *Laus Stultitiae (Elogiul nebuniei)*, publicată în anul 1509 și dedicată prietenului său, Thomas Morus. *Elogiul nebuniei* este o satiră la adresa imoralității reprezentanților bisericii occidentale și o apologie a pasiunii coborâte în nebunie a creștinului care trăiește cu adevărat în credință. Erasmus a fost și un foarte bun traducător al *Noului Testament*, din limba greacă în limba latină. Titlul traducerii este *Novum instrumentum omne* (1517-1524), aceasta fiind remarcabilă prin stilul elegant, clar și prin comentariile critice de o înaltă ținută științifică.

✚ „Dacă ai făcut bine cuiva, ferește-te de el!” – ne îndeamnă la prudență, la o atitudine rezervată, mai ales dacă, în mod dezinteresat am ajutat o persoană într-o anumită situație/împrejurare; de cele mai multe ori, semenii cărora li s-a făcut un bine se consideră „datori” față de persoana respectivă și, căutând căi de „revanșare”, o pot jigni sau îi pot crea neplăceri; pe de altă parte, nu puțini sunt acei oameni care, în mod voit, abuzează de ajutorul acordat, de binele ce a fost săvârșit în chip altruist.

✚ „Unde sunt copii, acolo nu e bârfă.” – revelează inocența, puritatea ființei umane, cu care se naște și pe care o păstrează în prima etapă a existenței sale, copilăria, „veselă și nevinovată”, cum o definește Ion Creangă, în memorabilele *Amintiri din copilărie*. Așa cum opinează Henry Ward Beecher, „copiii sunt mâinile cu care ne prindem de rai”. Inocența, permanentul spirit ludic, imaginația debordantă necoruptă de malițiozitate, toate conferă copilului un alt mod de a privi lucrurile, de a percepe universul înconjurător. Nu întâmplător, „copiii găsesc totul în nimic, oamenii găsesc nimic în tot” (Giacomo Leopardi).

✚ „Inimile ruginesc așa cum ruginește fierul.” – ne amintește că orice sentiment, oricât de puternic ar fi, dacă nu este întreținut, permanent cultivat, dacă este expus malițiozităților celor din jur, prejudecăților, conformismelor, se poate diminua, își poate pierde intensitatea, substanțialitatea și chiar poate dispărea odată cu trecerea timpului.



Dincolo de înțelepciunea mentalului colectiv tradițional, reflectat în proverbe și zicători, demne de a fi comentate și reținute considerăm că sunt „cuvintele” de înțelepciune ale savantului Albert Einstein. Dintre maximele formulate de el, supunem atenției următoarele:

✚ „A devenit cumplit de evident că tehnologia ne-a depășit umanitatea.”

✚ „Dacă dorim să continuăm a trăi pe această planetă, este nevoie de o schimbare de atitudine.”

✚ „Important este să nu te oprești din a-ți pune întrebări.”

✚ „Mintea umană trebuie să construiască întâi formele, independent, înainte de a le putea găsi în lucruri.”

✚ „Arta supremă a profesorului este de a trezi bucuria exprimării creatoare și bucuria cunoașterii.”

✚ „Scopul educației ar trebui să fie pregătirea unor oameni care să acționeze și să gândească independent și care, în același timp, să vadă în slujirea comunității realizarea supremă a vieții lor.”

✚ „Adevăratul semn al inteligenței nu sunt cunoștințele, ci imaginația.”

✚ „Relativitatea se aplică la fizică, nu la etică.”

✚ „Priviți adânc în propria Ființă și apoi veți înțelege totul mai bine!”

✚ „Un om trebuie să învețe să înțeleagă rațiunile ființelor umane, iluziile lor și suferințele lor.”

✚ „Valoarea unui om rezidă în ceea ce oferă el și nu în ceea ce este capabil să primească.”

✚ „Viața însăși este magie, iar dacă nu crezi asta, măcar încearcă să o trăiești ca pe ceva magic.”

✚ „Niciodată să nu privești studiul ca pe o datorie, ci ca pe un prilej, demn de invidiat, care te învață ce înseamnă influența eliberatoare a frumuseții pe tărâmul spiritului, pentru bucuria ta personală și beneficiul comunității căreia îi va aparține munca ta de mai târziu.”

II. CULTURA

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 definire 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 definire 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.”¹¹

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, înșușite și transmise prin simboluri, constituind realizările distincte ale grupurilor umane, inclusiv materializarea lor în produse”¹².

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.

¹¹ Apud Achim Mihu, *Antropologia culturală*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 89.

¹² *Ibidem*, pp.89-91.

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 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”¹³.

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”¹⁴.

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

¹³ I. M. Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, Editura Univers, București, 1974, p. 16.

¹⁴ Mircea Eliade, *Convorbiri cu Lucian Blaga*, în vol. *Lucian Blaga – cunoaștere și creație*, Editura Cartea Românească, București, 1987, p. 484.

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”¹⁵. 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.

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”¹⁶.

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

¹⁵ Pavel Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 52.

¹⁶ *Ibidem*, p. 53.

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 sălbătice fructele crescute spontan în natură: de fapt sălbătice 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”¹⁷.

Cultura primitivă este cea care precede cultura populară. În timp ce prima aparține unei societăți care nu cunoaște scrisul, cealaltă „se dezvoltă într-o

¹⁷ Apud Giuseppe Cocchiara, *Istoria folcloristicii europene. Europa în căutare de sine*, Editura Saeculum I. O., București, 2004, p. 20.

societate dualistă din punct de vedere cultural, care acceptă în paralel cultura orală și cultura scrisă.”¹⁸ 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 sătești 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.

¹⁸ Pavel Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 57.

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 vieții”¹⁹. 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

¹⁹ 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.

„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”²⁰.

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

Comportament uman și cultură

Creator și, totodată „consumator” de cultură, omul se detașează în plan mundan de toate celelalte ființe. Nota definitorie a culturii, *învățarea*, determină o distanțare între comportamentul biologic și cel cultural.

Cultura circumscrie fapte, idei, creații, pe care le învață, le dezvoltă, le valorizează indivizii care fac parte dintr-o anumită comunitate. Deci, ființa umană învață cultura colectivității al cărei membru este. Cercetările efectuate de antropologi în ultimul secol reliefează faptul că elementele culturale sunt dobândite în mod inconștient, prin imitare, obicei și determinare. Astfel, încă din copilărie, omul trebuie să își însușească limbajul, regulile igienice și alimentare,

²⁰ D. Caracostea, *Poezia tradițională română. Balada populară și doina. II*, Editura pentru Literatură, București, 1969, p. 72.

ritualurile, cântecele, dansurile etc., care constituie moștenirea culturală a unei comunități, asigurând durabilitatea acesteia în timp.

Preocuparea deosebită a unor cercetători asupra actului învățării la om și la alte ființe a evidențiat diferența pe care acesta o produce și, ca atare, faptul că numai ființa umană este și poate fi cu adevărat una culturală. În acest sens, foarte cunoscut în lumea științifică este experimentul pe care doi antropologi americani, soții Kellogg, l-au realizat, pe care îl relatează Ralph L. Beals și Harry Hoijer în studiul *Introducción a la antropología* (Madrid, 1976). Pentru a constata deosebirea și asemănările dintre oameni și animale în ceea ce privește capacitatea de învățare, soții Kellogg au crescut împreună cu fiul lor, Donald, un cimpanzeu pe care l-au numit Gua. Amândoi aveau aceeași vârstă. Cercetătorii i-au tratat identic, oferindu-le aceeași hrană, îmbrăcăminte și educație. Cimpanzeul a învățat la fel de repede ca și copilul, mai mult, datorită maturizării sale mai rapide, uneori asimila noțiunile mai ușor. O perioadă de timp ei utilizau aceleași sunete pentru a marca stările de foame, sete, disconfort fizic sau pentru a exprima anumite dorințe. Diferențierea clară s-a produs din momentul în care copilul a învățat și a început să folosească limbajul, acesta permițându-i altfel încadrarea lui în mediul uman, comparativ cu puiul de cimpanzeu pentru care însușirea limbajului s-a dovedit imposibilă. Concluzia este aceea că animalele, deși sunt capabile de învățare, de fapt, de anumite forme de instruire, nu sunt creatoare de cultură, aspect subliniat de Ralph L. Beals și Harry Hoijer: „în ciuda similitudinilor dintre învățarea umană și cea animală, nu este mai puțin adevărat că nicio specie animală nu a dezvoltat o cultură. Folosirea uneltelor de către animale, de exemplu, este non – progresivă: nicio societate animală nu dezvoltă tehnicile sale dincolo de un nivel foarte rudimentar... și nici nu a dezvoltat limbajul într-o asemenea măsură încât individul să poată comunica experiența sa privată altora. Temeiul acestor diferențe rezidă în faptul că

originea și dezvoltarea culturii sunt dependente de crearea și folosirea simbolurilor”²¹.

Instruirea, învățarea reprezintă un atribut al culturii, căruia i se adaugă simbolurile. De folosirea acestora este dependent comportamentul uman.

Comportamentul ființei umane este, prin excelență, unul simbolic, iar comportamentul simbolic este un comportament specific doar omului.

Cultură și societate

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

²¹ Apud Georgeta Marghescu, *Introducere în antropologia culturală*, Editura Fundației „România de Măine”, București, 1999, p. 122.

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.

De preocuparea permanentă a specialiștilor în domeniu, care au elaborat concepte specifice pentru definirea aspectelor constitutive ale culturii, precum: elementul cultural, instituția culturală. Dintre acestea, atenția antropologilor s-a îndreptat mai mult asupra complexului cultural și a instituției culturale.

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”²². 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 narrative 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 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

²² Georgeta Marghescu, *Introducere în antropologia culturală*, Editura Fundației „România de Măine, București, 1999, p.133.

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”²³. La fel ca și cultura minoră, cea majoră, susține filozoful, poate „să dăinuiască indefinit de mult timp, chiar mii de ani”²⁴. O altă trăsătură care deosebește cele 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.

²³ Lucian Blaga, *Opere*, vol. 9, *Trilogia culturii*, Editura Minerva, București, 1985, p. 338.

²⁴ *Ibidem*, p. 343.

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.

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 acțiune 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”²⁵. 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 societate și pedepsit (în unele comunități chiar cu moartea), pentru ca valorile societății să nu se afle în pericol. Canibalismul, incestul, infanticidul, hoția,

²⁵ Achim Mihu, *Antropologia culturală*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p.92.

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 animal 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 definirii 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”²⁶. 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”²⁷ în care mitul, limbajul, religia și arta sunt elemente componente, sunt fire diferite „care țin rețeaua simbolică, țesătura încălцитă a experienței umane”²⁸. 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,

²⁶ Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filozofia culturii umane*, ed. cit., p. 43.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

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»²⁹.

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

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

Așa cum susține Doina Ruști, „orice simbol concentrează asociații meteforice, mesaje, informații despre lumea care l-a creat, este impus prin evoluție istorică și oferă mai multe niveluri de interpretare”³⁰.

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 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 aceluiași 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.

²⁹ *Ibidem*, p. 44.

³⁰ Doina Ruști, *Dicționar de simboluri din opera lui Mircea Eliade*, Editura Tritonic, București, 2005, p.9.

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 Sperantia 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 încântat sultanul 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 dăruie 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 învârtește 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-nvârtește 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 învântească. Eu, ca să mă țin tot dârz, îi arăt că și eu o să-l învântesc 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 grozav 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»”.

Pe aceeași coordonată a valenței simbolice gestuale, paraverbale, se situează și snoava din spațiul cultural sârbo-croat, intitulată *Nastratin Hoge* și *franțuzul*:

„A venit odată un franțuz la Istanbul și cere să-l primească la Curte împăratul. Acesta îl primește frumos, iar franțuzul îi spune că s-ar turci, dac-ar putea cineva să-i ghicească gândul. Caută împăratul în sus și-n jos, un poate descoperi pe nimeni care să vorbească cu un om așa de învățat și cu atât mai puțin pe cineva care să-i ghicească gândurile. În strădania căutărilor, cineva pomenește numele lui Nastratin-Hoge; dacă nici el un-i ghicește franțuzului gândul, altcineva nici atâta! Împăratul trimite repede slugile după dânsul. Îl caută mult. Peste puțină de găsit. Căci Nastratin încăleca în fiecare zi măgarul și hoinărea prin Istanbul, pe unde avea treabă. Iar în ziua aceea lăsase măgarul în

voie, ca să-l ducă dobitocul de bun proeresul lui. Abia într-un târziu îl găsesc slujitorii stăpânirii și-i spun că împăratul îl cheamă numaidecât la palat. Nastratin întoarce măgarul și se îndreaptă spre curțile crăiești. Era flămând ca un lup, căci un mâncase toată ziua, ca atunci când umbli după mintea măgarului. Și iată că acum dă peste dânsul un necaz încă și mai mare, căci doar se știe că nu-i a bine când te cheamă împăratul. Și cu toate că poftirea un-i cam venea la socoteală, Nastratin descalecă de pe măgar, pe care îl leagă la poartă, și se înfățișează împăratului. Acesta îi spune ce-i și cum și de ce-l chemase. Lui Nastratin un-i pare deloc bine, căci cum ar putea ghici gândurile altuia? Se apără că un știe franțuzește, dar oamenii împăratului tăbărăsc asupra lui ca măcar prin semne să se înțeleagă, și așa îl silesc să primească.

Intră Nastratin într-o sală și se așază pe divan. Nu trece mult și iată-l pe franțuz, care ia loc în fața lui. În cameră un mai era nimeni altcineva, ca să nu-i stingherească în timpul convorbirii. Franțuzul îl privește pe Nastratin și face un cerc cu mâna în fața sa, iar Nastratin poartă și el mâna: parc-ar tăia cercul în jumătate. Apoi franțuzul întinde mâna în fața cercului aceluia și, cu un deget ridicat în sus, o mișcă de câteva ori; iar Nastratin înalță și el mâna deasupra, ca și cum ar turna ceva pe cercul acela. Se miră franțuzul și scoate un ou din buzunar; iar Nastratin scoate și el o bucată de brânză, pe care o întinde spre străin. Sare franțuzul și se duce de-a dreptul la împărat.

– A ghicit tot ce-am gândit, zice, acum turcește-mă cum știi!

– Cum s-a întâmplat? Întreabă împăratul.

– Uite cum: eu fac un cerc în fața mea, parc-aș spune: pământul e rotund. Iar el dă pe jumătate, ceea ce înseamnă: jumătate e apă. Eu iar arăt cum din pământ cresc tot felul de ierburi, iar el cu mâna de sus arată cum plouă și că, fără ploaie, un poate crește nimic. Eu scot din buzunar un ou, gândindu-mă: iată, așa-i pământul; iar el scoate o bucată de brânză, adică, așa-i când ninge.

Iese franțuzul, iar împăratul îl cheamă pe Nastratin și-l laudă; apoi îl întreabă cum de a ghicit gândurile franțuzului?

– Hm, foarte ușor, spune Nastratin. El face un cerc în față, de parc-ar spune: am o plăcintă bună; iar eu, cum sunt flămând, abia aștept și o jumătățesc

în fața mea, gândind: jumătate mie, jumătate ție! Franțuzul iar face cu mâna în jos, ca atunci când mesteci în pilaf și spui: am un pilaf bun; iar eu arăt cu mâna de sus ca și cum aș spune: pune grăsime, pune grăsime multă! El întinde un ou spunând parcă: uite, o să facem și ochiuri, iar eu îi arăt o bucată de brânză – uite, zic, să facem și papară!

Râde împăratul de înțelepciunea lui Nastratin, îl dăruiește și-l lasă să plece. Și de atunci a rămas vorba: *s-au înțeles ca franțuzul cu Nastratin...*”.

Din cele două texte prezentate mai sus, se poate constata că reprezentarea gestuală, figurativă este strâns legată de manifestări sociale, de nivelul cultural al ființei umane, de identitatea culturală a spațiului din care aceasta provine, de normele sociale și cutumiare pe care le moștenește și pe care trebuie să le respecte, de gradul de evoluție al societății, dar și al propriei personalități și, de asemenea, de calitatea umană. Oameni diferiți ca mod de viață și înclinații pot avea privilegiul individual al creației simbolice.

SIMBOLUL. ELEMENTE SIMBOLICE

Noi, oamenii, trăim într-un univers de simboluri purtătoare de semnificații greu de decodat uneori. În marea lor majoritate, gesturile, cuvintele, imaginile sunt investite cu valențe simbolice. Potrivit opiniei lui Luc Benoist, „în planul ideilor, un simbol este tot un element de legătură, încărcat de meditație și analogie. El unește elemente contradictorii și reduce opozițiile. Nimic nu poate fi înțeles, nici comunicat fără participarea sa. De el depinde logica de vreme ce face apel la conceptul de echivalență, iar matematica nici ea, cu cifrele sale, nu se exprimă decât în simboluri”³¹.

Greu de sesizat este coeziunea simbolului, care se desfășoară „în condițiile ireductibilității calitative”³² dintre componentele sale, care sunt „imaginea” și sensul”. Daniel Cojanu consideră că „într-un anume sens, se poate spune despre coeziunea internă a simbolului că se întemeiază tocmai pe incomensurabilitatea elementelor sale. Acesta este paradoxul simbolului care ne îndreptățește să privim simbolul ca pe un substitut semnificativ arbitrar, ci ca pe un dispozitiv ireductibil la convenții și coduri, adică să îl privim asemenea celui care se slujea eficient de simboluri în activitățile sale”³³.

Decodarea simbolului necesită o reconstituire a evoluției gândului, care nu este deloc facilă, având în vedere că ideile, sentimentele, trăirile, emoțiile etc. sunt atât de diferite de la o ființă umană la alta, de la o situație la alta. Multitudinea semnelor/simbolurilor l-a determinat pe Ivan Evseev să considere

³¹ Luc Benoist, *Semne, simboluri și mituri*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 6.

³² Daniel Cojanu, *Ipostaze ale simbolului în lumea tradițională*, Editura Lumen, Iași, 2009, p. 12.

³³ *Ibidem*.

că suntem înconjurați de o „poliglosie” a lor, iar lărgirea orizontului nostru cultural „presupune extinderea capacității de interpretare a unui număr cât mai mare de semne de diferite tipuri”³⁴.

De reținut este faptul că gândirea simbolică este specifică, la modul general, omului, indiferent de vârstă și de aptitudini și este considerată anterioară limbajului. Ideea este susținută de Mircea Eliade. Din perspectiva istoricului religiilor, „gândirea simbolică nu este apanajul exclusiv al copilului, al poetului sau al dezechilibratului; ea e consubstanțială ființei umane: precedă limbajul și gândirea discursivă. Simbolul revelează anumite aspecte ale realității – cele mai profunde – care resping orice alt mijloc de cunoaștere. Imaginile, simbolurile, miturile nu sunt creații arbitrare ale psihicului; ele răspund unei necesități și îndeplinesc o funcție: dezvăluirea celor mai secrete modalități ale ființei”³⁵.

În ceea ce privește trăsăturile simbolului, Ivan Evseev, în studiul *Cuvânt – simbol – mit*, îl consideră un „semn” care se distinge prin „maxima deschidere informațională”, printr-o „marcă reprezentativă”, prin păstrarea polivalenței și a ambiguității semantice în orice context. Mai mult, „simbolul este un semn care se identifică cu obiectul simbolizat”, „un semn profund marcat axiologic”, „activ și paradigmatic”, „ambivalent”, „puternic centrat antropologic”, „un semn unificator și totalizator” care are „o puternică încărcătură afectivă” și care „vizează laturile fundamentale ale existenței”³⁶.

Din momentul în care a început să devină creator de cultură, omul – singura ființă de pe pământ capabilă să distingă „materia consumabilă” de „materia comunicabilă”³⁷ – a fost capabil să creeze și semnele, simbolurile care, de-a lungul timpului, au sublimat existența sa. Astfel, pe treapta evolutivă, el a devenit „*homo significans* – omul creator și beneficiar de semen”, care „trăiește

³⁴ Ivan Evseev, *Cuvânt – simbol – mit*, Editura Facla, Timișoara, 1983, p. 23.

³⁵ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 92.

³⁶ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 8.

³⁷ Henri Wald, *Homo significans*, Editura Enciclopedică, București, 1970, p. 34.

mereu în două lumi paralele și interdependente: în lumea obiectelor și în lumea semnelor”³⁸.

Aria simbolurilor este extreme de extinsă, ele existând în toate domeniile. Însă, ele sunt, după cum apreciază Luc Benoist, limitate: „chiar și simbolurile au limitele lor. Dar, înainte de a fi statornice, astfel de imagini mentale sunt ghidul nostru interior, însăși materia vieții noastre. Această gesticulație patetică, acest cinema neîntrerupt, acest teatru de umbre care ne animă în secret conștiința va putea veni la viață numai dacă am primit inițierea într-un sistem de semne capabil de a fi înțeles și dacă, precum Orfeu, avem puterea de a ne elibera cântul. Prin acest alfabet al simbolurilor și al riturilor se definește o civilizație”³⁹.

Funcția simbolului în existența umană este deosebit de importantă, pentru că el, strâns legat de mit și de ritual, definește coordonata axiologică umană și instituie universul imaginar colectiv: „simbolul, înrudit genetic și funcțional cu mitul și cu ritualul religios, instituie o lume a imaginarului, adesea infinit mai bogată și mai frumoasă decât lumea contingentului imediat, a ontosului dominat de legile necesității implacabile. [...] Purtător al memoriei colective, simbolul a exercitat o puternică și permanentă acțiune modelatoare asupra societății și individului, fiind un reper moral, etalon axiologic și exemplu în acțiune”⁴⁰.

Din vastul univers al simbolurilor, selectăm câteva pe care le întâlnim în mod curent și cu care existența noastră se află în intimă coalescență:

LUNA – este simbol celest, cu „funcție de arhetip”, „principiu de clasificare a lumii”⁴¹. Ea este asociată femininului, renașterii naturii, fertilității.

³⁸ *Ibidem*, p. 5.

³⁹ Luc Benoist, *op. cit.*, p. 136.

⁴⁰ Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Editura Amarcord, Timișoara, 1994, p. 6.

⁴¹ Ivan Evseev, *Enciclopedia semnelor și simbolurilor culturale*, Editura Amarcord, Timișoara, 1999, p. 254.

Este simbol al bogăției; de aceea, la noi, la români, oamenii obișnuiau să îi arate „lunii noi” banii din buzunare sau să îi ofere diverse ofrande alimentare.

Luna nouă era momentul propice pentru fetele care își făceau farmece de ursită.

Pe timpul lunii pline se culegeau plantele medicinale, bune pentru tot felul de leacuri și se preparau tincturile, licorile. Oamenii din popor credeau că pe timpul lunii pline duhurile feminine (de ex., Ielele, Știma apei, Strigoaicele) sunt foarte active.

Așa cum opinează Ivan Evseev, „simbolismul lunar a legat într-un tot unitar nașterea, devenirea, moartea, femeia, fecunditatea, viața prenatală și cea de dincolo, ciclurile vieții umane și ciclurile cosmice”⁴². Divinitățile lunare din mitologii (Hecate, Persephone, Hermes, Selene) sunt și divinități htoniene.

Primele calendare au fost, nu întâmplător, calendare lunare, pentru că astrul nopții, după ce dispare timp de trei nopți, revine și, de aceea, mentalul colectiv arhaic o considera primul mort care reînvie.

ROȘU – este culoarea focului, a sângelui, simbol al iubirii, al vieții, al căldurii, al speranței, al sacrificiului, al vigoriei. Lumea arhaică din diverse arii geografice atribuia acestei culori puteri supranaturale. Astfel, pentru a nu se îmbolnăvi și pentru a nu fi atinși de nimic rău, membrii unor triburi din Africa de Nord și indienii din America precolumbiană, își pictau pielea cu vopsea roșie. Chiar și astăzi, multe popoare cred că dacă un fir roșu este pus la o mână, acesta apără persoana respectivă de deochi.

În simbolică există și un roșu „htonian și nocturn, infernal și devorant, un roșu al focului din adâncurile pământului și al sângelui impur”⁴³. Acesta semnifică maladivul, răul, forțele malefice, ostile ființei umane. În folclorul literar românesc, îndeosebi în basme, această culoare are valență negativă, demonică. De

⁴² *Ibidem*, p. 255.

⁴³ *Ibidem*, p. 410.

exemplu, în basmul lui Creangă, *Povestea lui Harap-Alb*, opozantul eroului, Spânul (omul roșu), reprezintă adevăratul pericol, o „piază rea”.

ALB – semnifică fie absența, fie suma culorilor, fiind asociată luminii, purității, divinității, vieții diurne, dar și morții și vidului. Forma derivată „dalb” („florile dalbe”) din folclorul nostru simbolizează puritatea absolută, frumusețea unică. În mitologia universală, albul este asociat cu roșul sau cu negrul. Lumea aceasta, terestră este considerată „lumea albă”, iar lumea de dincolo, lumea morții este numită „lumea neagră”. ”Albul, ca absență a oricărei culori vizibile sau ca amestec al tuturor culorilor, își dezvăluie ambivalența în credințele despre ființele albe și benefice (îngerii, zeii, zânele, Albă ca Zăpada etc.), dar și despre albul livid (al strigoilor, stafiilor, al *Balenei albe* din opera lui Melville etc.)”⁴⁴.

Culoarea alb este folosită în riturile de inițiere, în prima fază, cea a luptei împotriva morții. În această situație ea este o culoare a stării de grație, „a transfigurării care uluiește, trezind facultatea de înțelegere și depășind-o în același timp”⁴⁵.

MASA – simbolizează cerul, dar și un centru spiritual (îi amintește pe cei 12 apostoli în jurul Cinei celei de Taină). Ca atare, „așezarea în jurul mesei (rotunde) e o participare colectivă la o realitate transcendentă, la un principiu unificator”⁴⁶. La fel ca majoritatea simbolurilor, masa are semnificație ambivalentă: în sens biologic și spiritual, este loc al revitalizării, însă este și locul pe care se așază trupul unei persoane decedate; în Antichitate, masa era altarul pe care se făceau sacrificii. La români, pe parcursul unui an calendaristic sunt organizate mai multe mese rituale, prilejuite de importante sărbători religioase, precum Crăciunul, Boboteaza, Floriile, Sărbătorile Pascale etc.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁵ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. 1, Editura Artemis, București, 1994, p. 78.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 272.

Mesele prilejuite de aceste sărbători devin adevărate „altare ale familiei, iar orice participant la festin sau un simplu obiect așezat pe masă se încarcă de sacralitate”⁴⁷. Potrivit credinței străvechi, la aceste mese rituale participă și spiritele strămoșilor, de aceea lor li se rezervă un loc special sau un tacâm aparte. Resturile de la mesele ritualice se dădeau animalelor din gospodăria țărănească sau se puneau la rădăcina pomilor, deoarece se credea că acestea ar fi încărcate cu „mana” (putere benefică).

ARBORELE – reprezintă în mitologia universală un *axis mundi*, unind cerul, pământul și lumea subterană. Este simbol al regenerării naturii, al timpului reînnoit, al ascensiunii, al evoluției vieții, prin excelență un simbol al verticalității. În spațiul cultural românesc, stejarul, bradul, teiul, salcia, fagul sunt considerați arbori cosmici, arbori sacri. Pomul vieții îl întruchipează pe Dumnezeu, supremul Creator din care izvorăște viața.

IZVORUL – simbolizează puritatea, sursa existenței, a „apei vii”, geneza puterii, a cunoașterii, a geniului. Izvorul, la fel ca fântâna, reprezintă ideea de maternitate. Este asociat zeităților feminine, Ielelor și Rusalcelor în spațiul românesc. Textele mitologice și folclorice circumscriu motivul transformării unei frumoase fete în izvor sau fântână. Apa neînceptă, apă curată de izvor, poate avea valențe apotropaice, ajutând la vindecarea bolilor trupești și sufletești și era nelipsită în ritualurile de magie albă. În unele texte literare (de exemplu, balada *Meșterul Manole* și basmul eminescian *Făt-Frumos din Lacrimă*), izvorul este simbol al masculinității, al permanentei înnoiri, al intimei coalescențe cu cosmicul.

LACUL – semnifică, în vechile mitologii, „ochiul pământului” prin care cei care trăiesc subteran pot vedea ceea ce se întâmplă în lumea noastră. În

⁴⁷ *Ibidem*.

concepția galilor, a celților, lacurile reprezentau fie zeițăți metamorfozate, fie sălașuri ale zeilor. De aceea, practicau un gest ritualic de aruncare în apele lacurilor a unor obiecte prețioase, din aur și argint, sau a trofeelor dobândite în urma unei bătălii, acestea constituind darurile pe care le făceau divinităților pe care le adulau. În mitologiile altor popoare, printre care și cea românească, lacul era considerat lăcaș al duhurilor malefice (de exemplu, Știma apei), al balaurilor, dar și al zânelor, al nimfelor. În folclorul popoarelor europene întâlnim legende despre orașe, palate, biserici, comori deosebite care au fost acoperite de apele lacurilor. În acest sens, Ivan Evseev opinează că „nu este exclus să avem aici amintirea colectivă a vechilor așezări lacustre răspândite cândva pe toată întinderea Europei”⁴⁸. Pentru mentalul colectiv arhaic românesc, lacul era asociat legăturii cu „lumea de dincolo”. Potrivit credinței populare românești, dacă o persoană însetată ar fi băut apă dintr-un lac, trebuia să lase pe malul lui o bucățică, un semn din haine, pentru ca, dacă lacul nu era curat, să nu se prindă de persoana respectivă nimic rău.

MAREA – este „imagine arhetipală a oricărui început și a oricărui sfârșit, a vieții și a morții, pentru că toate ies din mare (= stihie primordială) și se întorc acolo”⁴⁹. În mitologiile popoarelor din Antichitate marea era sălaș al zeițăților, al monștilor. Marea era considerată calea sufletelor către lumea cealaltă.

În Vechiul Testament este relevată ideea că marea a fost creată de Dumnezeu și, ca atare, ea trebuie să îi fie supusă, că El o poate seca, pentru ca Israel să o poată străbate, că îi poate stârni furtunile și tot El le poate potoli.

În mitologia română, marea este lăcașul unor ființe demonice, precum Fetele mării, Dulful mării, Faraonoaicele și spațiu al lumii de dincolo. În mare pot fi exorcizate spiritele malefice și bolile, așa cum apare în unele descântece.

⁴⁸ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 236.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 269.

În viziunea lui Eminescu din romanul *Geniu pustiu*, ea este spațiu al cosmicității, al reflectării cerului: „fiecare val reflectă în fruntea sa un soare, iar marea împrumută de la cer culoarea sa, seninul geniului său – și le reflectă în visul său cel adânc și luciu”.

LABIRINTUL – este simbol al apărării unei comori de mare preț, despre care știu doar cei inițiați. După opinia lui Jean Chevalier și Alain Gheerbrant, „labirintul este, înainte de toate, o încrucișare de drumuri dintre care unele sunt fără ieșire și constituie fundături, prin mijlocul cărora trebuie să descoperi drumul ce duce în centrul acestei ciudate pânze de păianjen (...) Dar acest traseu complex se regăsește în stare naturală în anumite peșteri preistorice străbătute de o rețea de culoare de acces”⁵⁰. De asemenea, labirintul semnifică o cale către inițiere, fiind reprezentat pe pardoseala unor catedrale (de exemplu, Catedrala din Chartres, Franța). Cu această valență este cunoscut sub numele de „drumul Ierusalimului”. În paradigma psihologicului simbolizează „căutarea centrului spiritual, al credinței, această căutare fiind legată de rătăcirii și pericole”⁵¹. Poate avea funcție militară (apărarea unui teritoriu) sau religioasă (apărarea împotriva spiritelor malefice), accesul în labirint fiind permis doar inițiatului. Ideea de labirint este, în general, asociată căutării primejdioase a luminii, a unei soluții salvatoare, a ieșirii din haos, din dezordine ontologică, căutării sinelui.

La origine, labirintul a fost palatul construit de Dedal, în Creta, din porunca regelui Minos, pentru închiderea Minotaurului. Această ființă mitică monstruoasă a fost ucisă de Tezeu, iar ieșirea eroului din labirint a fost posibilă doar cu ajutorul firului Ariadnei.

LAURUL (DAFINUL) – este asociat ideii de nemurire. Latinii au făcut din laur o emblemă a gloriei militare, sportive și spirituale. El era

⁵⁰ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 191.

⁵¹ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 235.

consacrat zeului Apollo și, de aceea, se credea că are proprietăți divinatorii. Din acest motiv frunzele de dafin erau mestecate sau arse de preotesele Phitii de la Oracolul din Delphi și de alți prezicători. Laurul își păstrează tot timpul prospețimea și de aceea se planta pe morminte sau se puneau crenguțe pe sicrie, marcând ideea de nemurire a sufletului.

Poporul roman a preluat simbolistica dafinului și a extins-o în domeniul militar. Este cunoscut faptul că împăratul Iulius Cezar, la toate ceremoniile importante, își punea pe cap cununa de laur. Mai târziu, în Europa, unii dintre regi au preluat gestul. De exemplu, în Regatul Unit al Marii Britanii, chipul reginei Elisabeta a II-a apărea pe monede cu cununa de laur. Astăzi, cununa de laur a devenit simbolică pentru renumitele firme de automobile Alfa-Romeo, Mercedes-Benz și Fiat.

MUNTELE – se circumscrie, prin înălțime și verticalitate, simbolismului transcendenței; este punctul întâlnirii pământului cu cerul, capătul ascensiunii ființei umane, sălaș al zeilor, centru al lumii. Aproape toate popoarele au în cultura tradițională un munte considerat sacru: Olimp la vechii greci – locul unde stăteau Zeus și alți zei, Kogaionon la daci – unde trăia Zamolxe, Sinai la evrei – unde Moise a primit de la Dumnezeu Tablele Legii, muntele Purgatoriului, pe al cărui vârf Dante a situat paradisul terestru.

În folclorul românesc, asemenea mării, muntele poate deveni locul unde sunt exorcizate bolile și spiritele rele (Muma-Pădurii, strigoi, moroi, draci).

OCHIUL – este simbol al cunoașterii, al percepției universale. Adesea, în mitologie apare al treilea ochi, frontal (al lui Shiva), semn al cunoașterii totale. El era asociat luminii divine. În multe mituri și basme, ochiul unor divinități, al unor ființe fabuloase, avea puterea de a pârjoli un spațiu, de a încremeni ființele.

Înscris într-un triunghi, el este simbol creștin și masonic. La masoni, el semnifică Soarele, Cuvântul sau îl reprezintă pe Marele Arhitect al Universului.

Potrivit opiniei lui Ivan Evseev, „deschiderea ochilor e asemuită nașterii omului și începutului cunoașterii lumii din jur, tot așa cum închiderea lor este legată de moartea omului”⁵².

În folclorul românesc, ochiul este asociat oglinzii, ambele fiind căi de ieșire și de intrare a sufletului din lumea celor vii în lumea de dincolo și invers. De aceea, în ceremonialul funerar există un gest ritualic obligatoriu de închidere a ochilor unei persoane decedate și de acoperire a oglinzilor din casa acesteia. Încă vie este credința în puterea magică a privirii unor oameni cu puteri demonice, care pot provoca deochiul (îmbolnăvirea).

PATRU – reprezintă numărul simbolic al planetei noastre, al omului ca ființă pământească, al organizării ce se opune haosului. Acestui număr îi corespund crucea, pătratul și cubul.

Se asociază punctelor cardinale, anotimpurilor, celor patru vârste ale omului. La cele mai multe popoare, patru este un număr încărcat cu sacralitate. De exemplu, în cultura vedică, 4 erau zeii (Indra, Varuna, Kubera, Jama) care păzeau orizonturile pământului, pentru a-l feri de dezastre. Unii zei (Perkunas la baltici, Huan-di la chinezi) aveau patru fețe ce reprezentau anotimpurile anului. În *Biblie*, este număr al armoniei, al stabilității. În cartea fundamentală a miturilor (*Biblia*) se vorbește de patru mari profeți, de patru râuri care străbăteau Edenul, patru Evangheliile și patru evangheliști. De asemenea, numele lui Yahwe cuprinde patru litere (YHWH).

Patru este principiu al femininului, al terestrului, comparativ cu trei care conotează principiul masculin, ceresc.

Pentru mentalul colectiv tradițional românesc, patru este număr fast (de exemplu, românii cred că trifoiul cu patru foi aduce noroc).

Potrivit psihanalistului Carl Gustav Jung (*Psihologie și alchimie*), inconștientul colectiv conține 4 arhetipuri feminine, care semnifică treptele evolutive ale unei persoane: Eva – semnifică instinctele, Helena – reprezintă

⁵² *Ibidem*, p. 335.

senzualitatea, Sf. Maria – marchează devoțiunea, iar Mona Lisa – semnifică înțelepciunea.

TREI – este cifră a perfecțiunii, a totalității, a ordinii desăvârșite, fiind prezentă la toate nivelurile (fizic, psihic, macro- și microcosmic). Semnifică principiul masculin (Yang), activ, creator, celest. În mitologia hindusă întâlnim triada divină supremă (principiul Trimurti): Brahma – Vișnu – Shiva, iar în filozofia creștină Sfânta Treime (Dumnezeu-Tatăl – Sfântul Duh – Dumnezeu-Fiul) ca simbol al Totului, al Universului, al Perfecțiunii.

Trei este, adesea, în basme, număr al încercărilor eroului.

Structura de bază a unei propoziții este formată din trei componente: subiect – predicat – obiect (complement).

Timpul are trei dimensiuni: trecut – prezent – viitor.

În *Biblie*, această cifră apare frecvent: sunt trei porunci scrise pe Tablele Legii, lui Avram îi apar trei îngeri, la nașterea lui Iisus vin trei magi, pe Golgota erau trei cruci, Iisus a stat crucificat timp de trei ore etc.

În folclorul nostru este numărul cel mai des folosit. Lazăr Șăineanu notează în *Basmele române* că „împăratul are mai totdeauna 3 feciori sau 3 fete și isprăvile eroului sunt obișnuit în număr de trei. Tovarășii lui Făt-Frumos (fie năzdrăvani, fie câini) sunt iar 3 și în cale întâmpină 3 draci care se ceartă pentru 3 lucruri minunate. Trecând pe la cele 3 sfinte (obișnuit Sfânta Miercuri, Sfânta Vineri și Sfânta Duminică, mai rar Sfânta Luni și Sfânta Sâmbătă), ele îi dau 3 talismane spre a scăpa de urmărirea demonului. Soldatul viteaz trebuie să petreacă 3 nopți în casa oropsită, tot 3 nopți veghează feciorii pe mormântul tatălui lor și iar 3 nopți păzește eroul iapa năzdrăvană. Darurile ce le capătă de la Dumnezeu sunt iarăși în număr de 3, ca și hainele cerute de copilă spre a fugi din casa nelegiuitului ei părinte. (...) În sfârșit, numărul 3 figurează în basme la fiecare pas: persoanele, lucrurile și incidentele se prezintă continuu sub formă triplă”⁵³.

⁵³ Lazăr Șăineanu, *Basmele române*, Editura Minerva, București, 1973, pp. 39-40.

ȘAPTE – este numărul totalității cosmice, al perfecțiunii, armoniei, norocului. În *Apocalipsa* lui Ioan este număr crucial: 7 regi, 7 trompete, 7 biserici, 7 stele. Vechii greci îl sărbătoreau pe Apollo în a șaptea zi a fiecărei luni, iar lira lui avea 7 strune. Pentru egipteni, era cifră a vieții veșnice. Frecvent întâlnit este în basmele noastre populare: 7 zmei, 7 cămări, 7 părți ale lumii etc.

Corpul. Construcție simbolică

Studiat, din cele mai vechi timpuri, din perspectivă antropologică, biologică, socială etc., corpul uman, dificil de definit, este o necunoscută. Cercetările antropologice din ultimul veac au reliefat că, de fapt, corpul omului este o construcție simbolică, acest aspect fiind probat de numeroasele reprezentări, prin care s-a încercat să i se dea un sens, și caracterul lor insolit și chiar contradictoriu, de la o societate la alta.

Cunoașterea legată de corp și de reprezentările lui sunt determinate de situația socială, de concepția asupra lumii și de ceea ce înțelege fiecare individ prin „persoană”. În esență, corpul este un mijloc de comunicare, un receptor de mesaje și un emitent al codurilor culturale..

În societățile occidentale este admisă concepția care își găsește formularea în anatomo-fiziologie, adică în științele biomedicale. Aceasta se bazează pe o anumită concepție asupra persoanei, și anume aceea care îl face pe om să spună „corpul meu”, după un model al posesiunii.

Reprezentarea a fost generată de apariția și evoluția individualismului în cadrul societăților occidentale, de existența aceluia „homme nouveau” despre care vorbește Robert Muchembled, „maître de lui-même dans ses attitudes corporelles, sa vie familiale ou son intimité domestique, se façonne dans cette culture d'intense culpabilisation personnelle et collective. Au XVIIe siècle, un puissant sens du péché prélude aux refoulements de la chair et des pulsions.

Cependant, la cause réelle de l'évolution est moins morale ou religieuse que sociale et politique”.

Corpul funcționează ca o frontieră ce delimitează prezența subiectului, a individului în fața celorlalți, fiind factor de individuație. În comparație cu societățile moderne, occidentale, în societățile tradiționale, de tip comunitar, corpul nu există ca element de individuație, deoarece individul nu se distinge de grup, el contopindu-se cu cosmosul, cu natura, cu comunitatea căreia îi aparține.

Astăzi se produce din ce în ce mai mult o separare între tipurile de cunoaștere populară a corpului, existente și active încă, mai ales prin tradițiile de vindecare, și cultura savantă, biomedicală. Știința biomedicală este reprezentarea oficială a corpului omenesc, predată în universități, și care stă la baza medicinei moderne, a cercetărilor din laboratoare. Totuși, în lumea contemporană, fiecare persoană are o cunoaștere destul de vagă a propriului său corp. Cunoștințele acumulate în anii de studii sau prin lectură, prin contactul cu instituțiile medicale, prin vizionarea unor emisiuni prezentate în mass-media, sunt adesea confuze, superficiale, rudimentare. De aceea, omul modern, cel al societății post-industriale, chiar din marile orașe, recurge uneori, în special pentru vindecare, la practici populare asupra cărora planează bănuiala de șarlatanie, de superstiție, de ignoranță. Din cercetările efectuate, s-a constatat că, adeseori, căutând vindecarea pe altă cale din cauza eșecului științelor medicale, ființa umană, la contactul cu bioterapeutul, cu vindecătorul, cu homeopatul, a avut revelația unei imagini a corpului său mult mai demnă de interes decât cea furnizată de știința biomedicală. În dialogul cu vindecătorul, ființa umană a reușit să descopere dimensiunea simbolică a corpului său și a relației lui cu natura, cu mediul înconjurător.

În tradițiile populare, cunoștințele despre corp sunt deseori vagi, bazându-se mai mult pe intuiții, pe corespondențe, pe percepții care nu izolează corpul de cosmos, ci, dimpotrivă, îl situează în armonie cu cosmicul.

Numeroase sunt încă acele concepții despre corp care domină explicațiile unor maladii sau tulburări și care circumscriu ființa umană guvernării cosmice. De exemplu, o formă a medicinei teoretizate de Paracelsus în secolul al XVI-lea, se

regăsește în credințele populare și, potrivit acesteia, un element mineral sau vegetal se presupune că ajută la vindecarea unei afecțiuni, dacă are în forma, în funcționarea sau în substanța sa anumite similitudini cu organul atins sau cu manifestările maladiei (de exemplu, jaspul roșu oprește hemoragiile, castanele de India favorizează dispariția hemoroizilor etc.). Concepția aceasta există sub o formă oarecum asemănătoare la bazele homeopatiei, care promovează o viziune astrologică a corpului, ce înscrie organele sub influența planetelor, printr-o structură de corespondențe. Prin urmare, omul este văzut ca un microcosmos. Aceiași constituenți intră în alcătuirea universului, iar legile care controlează comportamentul uman se bazează pe calitățile sau pe mișcările astrelor. Prin punerea mâinilor, „vraciul” transmite o energie care regenerează zonele bolnave și readuce corpul în armonie cu fluxurile din mediul său. Atunci corpul omului devine un câmp de forță supus unor modificări pe care vindecătorul le poate îndepărta.

Alți vindecători, prin rugăciunea pe care o rostesc, însoțită de gesturi precise, făcute de-a lungul corpului pacientului, reordonează forțele energetice care ușurează suferința. Aceștia nu dețin, în general, cunoștințe despre corpul omenesc, în viziunea lor având importanță doar credința investită în acțiunile lor.

Apelul individului la astfel de vindecători și de practici populare produce, de fapt, o schimbare a viziunii asupra corpului, aflată în deplină discontinuitate cu cea anterioară, căci, din mulțimea de cunoștințe existente, omul oscilează de la unele la altele, fără a găsi vreodată ceea ce ar putea să îi convină perfect.

Cert este că în fiecare individ există un sentiment puternic al locuirii în mod natural într-un corp de care nu se poate disocia. Prin acțiunile de zi cu zi ale ființei umane, corpul devine invizibil, repetă în mod ritualic aceleași acțiuni, gesturi și situații. Astfel, misterul consistenței propriului corp se risipește prin recurența acelorași semne.

În societățile occidentale, se promovează o simbolizare a corpului, care trebuie înțeleasă ca o „ținere la distanță”. Există suficiente rituri de evitare (cum ar fi: a nu-l atinge pe celălalt decât în circumstanțe speciale, a nu-ți arăta corpul gol sau parțial dezgolit decât în anumite împrejurări precise, permise) sau de

reglementare a contactului fizic(strângeri de mână, îmbrățișări, distanță între fețe și corpuri cu ocazia interacțiunilor etc.).

Se cuvine menționat că orice societate presupune o ritualizare a activităților corporale.În fiecare moment, individul simbolizează prin corpul său (mimică, gesturi, privire, voce) un anumit raport al sinelui cu lumea. În acest sens, indiferent de tipul de societate, corpul semnifică mereu prezentul. Însă, fiecare societate poate alege să-l pună în umbra sau în lumina sociabilității. Ea poate alege între dans și privire, între beție și spectacol, între includerea și excluderea modalităților senzoriale ale condiției umane.

Societățile occidentale moderne au ales distanța, situând pe un loc privilegiat privirea, lăsând deoparte mirosul, pipăitul, auzul etc. Însă, această atitudine de evitare a punerilor în joc ale corpului nu a fost reperabilă în istoria occidentală atât de ușor.În acest sens, cercetătorul Norbert Elias, în studiul *La civilisation des moeurs*, publicat în 1973, arată că înainte și după Renaștere, pentru clasele sociale îndepărtate de burghezie, corpul nu reprezenta obiectul unei ritualizări impunând ținerea sa la distanță (de exemplu: se scuipa, se râgâia, se făceau nevoile în fața lumii, se atinge corpul celuilalt fără a se considera un gest deplasat). Numeroase sărbători, dar și alte acțiuni ofereau ocazia unor petreceri orgiastice, de libertate deplină a manifestării corporale. Sexualitatea nu era criticată, înfierată, așa cum se va întâmpla în secolele următoare.

Clasele sociale care alcătuiau societatea medievală și renescentistă au fost deschise manifestărilor corpului, întrucât acesta era considerat locul esențial al existenței umane și nu un simplu obiect care trebuie ignorat sau chiar discreditat.

Paradoxal, ființa occidentală, pe parcursul existenței sale cotidiene, își exprimă implicit voința de a nu-și simți corpul, de a-l uita, deși publicitatea îl expune tot mai mult, arătând zone ale corpului marcate anterior de cea mai mare discreție (de exemplu, publicitatea care se face în mass-media pentru lenjeria de corp, pentru tampoane, pentru hârtie igienică, pentru diverse unguente, tratamente pentru slăbit, etc.).

În fața conștiinței occidentalului, în perioada modernă, corpul nu transpare cu adevărat decât în momente de criză, de exces: durere, suferință, oboseală, imposibilitate fizică de a face ceva, tandrețe, sexualitate etc.

Astăzi, când corpul relevă prețuirea de tip narcisist, dar și iubirea pentru celălalt, când, în plină societate consumatoristă, a devenit un instrument al interrelațiilor umane, tăcerea s-a disipat. Însă, dialogul, comunicarea reală, pe de o parte, a corpului despre propria individualitate, imagine și substanțialitate, și, pe de altă parte, a relației sale cu Eul, cu Sinele, este departe de a fi o reușită.

În societatea postmodernă, când corpul este un bun de consum și mai puțin un „model”, și ca atare nu mai transmite un mesaj despre veritabilul SINE/EU, alienarea a devenit un „simptom” „la modă”. Și atunci, corpului, misterioasă și minunată „Cutie a Pandorei”, nu îi rămâne decât să rățăcească sub cerul înstelat, neîncetând să caute adevărata dimensiune valorică.

Un aspect important care ne-a atras atenția este cel privitor la mentalitatea colectivă tradițională românească față de corpul uman, reflectată în credințe și superstiții înregistrate la începutul secolului al XX-lea de către cunoscutul etnograf Gh. F. Căușanu în cartea *Superstițiile poporului român. În asemănare cu ale altor popoare vechi și noi*.

Deși corpul în sine nu constituie un subiect distinct, anumite aspecte sunt relevate în capitole precum *Cadavrul. Întrebuițarea lui, Cântatul și jălirea la morți. Umblarea «cu capul gol» și Tabu*.

Atenția pe care românul o acorda trupului unei persoane decedate reliefează, în bună măsură, concepția sa că acesta este încărcat cu o doză de sacralitate, ființa umană fiind, prin definiție, creația lui Dumnezeu. Astfel, nu întâmplător exista credința că fiecare parte componentă a trupului omenesc, „fiecare oscior al lui este «bun de ceva», este bun de magie, sau de purtat ca

talisman”⁵⁴. Ca atare, părți ale corpului, după moartea unei persoane, își găseau utilizarea în actele magice – benefice sau malefice –, ceea ce în timpul vieții nu se întâmpla. De exemplu, craniul (numit hârcă în popor), cel care a fost centrul gândirii, al înțelegerii, al înțelepciunii, devenea post-mortem „regina cupelor magice, dând băuturii vrăjitoarești virtuți deosebite”⁵⁵ sau, dimpotrivă, putea crea o stare maladivă, căci „apa băută din hârcă omenească face din om bun – zdravăn, un neom: îl tâmpește”⁵⁶. Mâna deținea și ea un rol însemnat în practicile magice, fiind întrebuințată cu predilecție în actele de tâlhărie, de hoție. În acest sens, Gh. F. Ciaușanu notează următoarele: „La români, se crede că hoții înconjură cu o mână de mort, de trei ori, casa pe care au de gând s-o jefuiască. Prin aceasta cred ei a cuprinde pe toți cei din casă, așa că ei pot «opera» în liniște. Alții (hoți) pun mâna de mort la căpătâiul celui ce trebuie jefuit: are să doarmă până după plecarea lor”⁵⁷.

Imaginea despre propriul trup al țăranului și despre cea a unui cadavru deveneau antinomice în cazul medicinei și al produselor farmaceutice, întrucât exista credința că medicamentele „sunt «spurcate», fiindcă sunt făcute ca săpunul, pe la spițerii, din grăsimea, «osânza» oamenilor care mor pe la spitale. De aici naște scârba, greața ce o are țăranul când este silit să ia o linguriță de «doftorie». Chiar și doctorii sunt priviți cu groază, ca niște casapi de carne omenească”⁵⁸.

Leacuri magice le erau făcute femeilor cărora le murea un copil la naștere, de vrăjitoare care dezgropau copii decedați de puțin timp și le scoteau ochiul drept sau le tăiau mâna și piciorul drept. Toate acestea explică, de altfel, profanările de morminte care se desfășurau adesea în secolele anterioare.

⁵⁴ Gh.F.Ciaușanu, *Superstițiile poporului român. În asemănare cu ale altor popoare vechi și noi*, Editura SAECULUM I.O., București, 2001, p. 123.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 127.

O viziune tradițională asupra corpului și, de aici, a relației omului cu o persoană decedată putem desprinde din atitudinea vestimentară în cadrul obiceiului de înmormântare. Este știut faptul – consemnat de Dimitrie Cantemir în secolul al XVIII-lea în *Descriptio Moldaviae (Descrierea Moldovei)* – că țăranii români umblau cu capul descoperit după moartea unei rude, timp de 40 de zile. Semnificația capului descoperit o reprezintă respectul față de cel trecut în „lumea de dincolo”. Obiceiul „dezgolirii”, al „descoperirii” îl întâlnim și la alte popoare. De exemplu, opinează Gh. F. Ciaușanu, la vechii greci „mortul era urmat de femei în pielea goală”⁵⁹, iar la romani și la israeliți „femeile mergeau după mort cu picioarele goale”⁶⁰. Trupul gol credem că simbolizează în acest caz marea suferință, căci durerea, goliciunea sufletească generată de dispariția unui semen este augmentată prin goliciunea corpului, iar piciorul gol marchează o ruptură care se produce la nivel social și sentimental, sufletesc.

O altă credință din spațiul cultural românesc, însă existentă și la vechii indieni, relevă necesitatea redobândirii curățeniei corporale, după înmormântarea cuiva, prin spălarea mâinilor, cu apă de izvor⁶¹, de către toți cei ce au fost prezenți la respectivul ritual.

În societatea arhaică românească, dar și a altor popoare ale lumii (eschimoși, australieni, columbieni, evrei etc.), corpul femeii se situa pe o paradigmă a negării și a izolării în perioada ciclului menstrual sau după nașterea unui copil. Trupul ei era considerat „spurcat”, necurat, iar femeia nu era demnă să atingă mâncarea, hainele celorlalți oameni și chiar persoanele apropiate (în special partenerii de viață)⁶².

⁵⁹ *Ibidem*, p. 165.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Cf. *Ibidem*, p. 239.

⁶² *Ibidem*, p. 240.

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 economii sau de ideologie». Cele mai periculoase conflicte culturale sunt cele ce iau naștere, de-a lungul liniilor de falie, între civilizații»⁶³.

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»⁶⁴. 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 trâmbițează din ce în ce mai mult propriile virtuți, instituții și propria cultură»⁶⁵.

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

⁶³ Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Editura Samizdat, București, f.a., p. 20.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 82.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 82-83.

reafirmarea Asiei: „...în Japonia anilor '80, dezvoltarea economică de succes acontrastat 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 Meiji 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”⁶⁶.

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”⁶⁷.

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 într-un tot diferit». Haiti este separat și de țările vorbitoare de engleză din Caraibe. Un comentator observa că

⁶⁶ *Ibidem*, p. 97.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 121.

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»⁶⁸.

Despre rolul culturii au fost formulate și alte opinii. Una dintre ele evidențiază semnificația valorilor culturale care impart țările în cele cu success 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»⁶⁹. 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»⁷⁰. 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 liniștiți⁷¹.

Studiind „spiritul capitalismului”, cercetătorul observă că adversarul acestuia îl constituie „acel gen de simțire și de comportare care ar putea fi numit

⁶⁸ *Ibidem*, p. 123.

⁶⁹ Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 27.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Cf. *Ibidem*, p. 28.

tradiționalism”⁷². 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”⁷³. 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”⁷⁴. 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, 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”⁷⁵. 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

⁷² *Ibidem*, p. 43.

⁷³ *Ibidem*, p. 42.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 171-172.

ideii de profesie, s-a născut (...) din spiritul ascezei creștine”⁷⁶. 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 celui 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”⁷⁷. 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 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,

⁷⁶ *Ibidem*, p. 180.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 181.

oameni fără inimă dedați plăcerilor; acest nimic își închipuie că ar fi urcat o treaptă neatinată vreodată de omenire» ar putea deveni adevăruri”⁷⁸.

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”⁷⁹. Modelul cel mai complex și cel mai maleabil, cu o tradiție deloc neglijabilă, este, firește, cel liberal, al cărui punct slab îl reprezintă perspectiva idealistă asupra politicii internaționale, dar care, în schimb, se distinge prin promovarea „păcii

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 181-182.

⁷⁹ Ewan Harrison, *Sistemul internațional după Războiul Rece. Strategii, instituții și reflexivitate*, Editura Institutul European, Iași, 2010, p. 27.

democratice”. Cu aceasta se asociază normele culturale și împreună pot să genereze „efecte de socializare care le încurajează răspândirea în sistemul internațional”⁸⁰. 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 coalițiilor sociale, politice și economice”⁸¹.

Lumea post Război Rece indubitabil este una schimbată, mai ales pentru statele-forță, cum sunt SUA, Germania, Japonia, China. Noul context social, politic și cultural fiind altul, diferit semnificativ de cel dinainte 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, Francisc 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

⁸⁰ *Ibidem*, p. 64.

⁸¹ *Ibidem*, p. 40.

înceteze să mai aibă pretenții ideologice, susținând că reprezintă forme de societate umană diferite și superioare”⁸². De exemplu, la data când scria studiul citat, Francis Fukuyama considera că Uniunea Sovietică se produsese schimbări semnificative: „criticile sistemului sovietic, permise de Gorbaciov, au fost atât de 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 înțeleseseră, 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”⁸³.

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”⁸⁴.

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

⁸² Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei?*, Editura Vremea S.C., București, 1994, p. 37.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 41.

rezolvate numai de către un stat puternic care să creeze «oameni» noi, pe baza exclusivismului național”⁸⁵.

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 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 adepte ale economiei de piață și împotriva controlului statului; și în climatul intelectual ai 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”⁸⁶.

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 revendicări 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

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 25-26.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 27.

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”⁸⁷.

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 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*.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 49.

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 isolate, 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

Cercetătorii consideră că fiecare cultură poate fi înțeleasă numai pe baza propriilor termeni, în raport cu istoria sa, cu credințele, valorile, practicile sale.

Fără îndoială, etnocentrismul este mult mai aproape de fiecare dintre noi, pentru că tendința naturală a ființei umane este de a acorda atribut axiologic culturii căreia îi aparține. Desigur, această atitudine era specifică societății tradiționale, astăzi fiind una de nedorit, în contextul profundelor mutații care se produc la nivel global. Primul pas pe care omul îl poate face în aprecierea diferenței este acela de a accepta că lucrurile sunt diferite în esența lor. Aceasta nu înseamnă că trebuie să ne placă sau să adoptăm ceea ce alte societăți dețin, ci să încercăm să le înțelegem și să le acceptăm ca atare.

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).

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”⁸⁸. 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 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

⁸⁸ Achim Mihu, *op. cit.*, p. 119.

înalte clădiri din New York („Gemenii”). S-a spus că atacul a fost unul terorist, 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 semnelor 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, rupți 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 semnată”, 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 malade, 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.

Cultura, în ansamblul ei, constituie pentru întreaga umanitate un tot integrat, specific fiecărui popor, fiecărei etnii, un ansamblu coerent, semnificativ și absolut necesar evoluției ființei umane – în particular - și evoluției societății – în general. Fără îndoială, din cultură nu trebuie excluse valorile, pentru că ele sunt elemente de bază, elemente definitorii în definirea și dialectica fenomenului cultural.

Cultura este oglinda care reflectă imaginea umanității, este cea ne permite, așa cum opinează Henry Ward Beecher, „să lucrăm pentru îmbunătățirea vieții întregii societăți”.

BIBLIOGRAFIE

- ALEXANDER, Jeffrey C.; SEIDMAN, Steven, *Cultură și societate. Dezbateri contemporane*, Editura Institutul European, Iași, 2001.
- BENOIST, Luc, *Semne, simboluri și mituri*, Traducere de Smaranda Bădiliță, Editura Humanitas, București, 1995.
- BOAS, Franz, *Race, Language and Culture*, New York, The University Press, 1982.
- CASSIRER, Ernst, *Eseu despre om. O introducere în filozofia culturii umane*, Traducere de Constantin Coșman, Editura Humanitas, București, 1994.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain, *Dicționar de simboluri*, vol. 1, Editura Artemis, București, 1994.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain, *Dicționar de simboluri*, vol. 2 – 3, Editura Artemis, București, 1995.
- COJANU, Daniel, *Ipostaze ale simbolului în lumea tradițională*, Editura Lumen, Iași, 2009.
- BLAGA, Lucian, *Opere*, vol. 9, *Trilogia culturii*, Ediție îngrijită de Dorli Blaga, Studiu introductiv de Al. Tănase, Editura Minerva, București, 1985.
- DURAND, Gilbert, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Traducere de Muguraș Constantinescu și Anișoara Bobocea, Editura Nemira, București, 1999.
- ELIADE, Mircea, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994.
- EVSEEV, Ivan, *Cuvânt – simbol – mit*, Editura Facla, Timișoara, 1983.
- EVSEEV, Ivan, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Editura Amarcord, Timișoara, 1994.
- EVSEEV, Ivan, *Enciclopedia semnelor și simbolurilor culturale*, Editura Amarcord, Timișoara, 1999.
- FERRÉOL, Gilles, *Dicționarul alterității și al relațiilor interculturale*, Editura Polirom, Iași, 2005.

- FOUCAULT, Michel, *Cuvintele și lucrurile. Arheologia științelor umane*, Traducere de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, Studiu introductiv de Mircea Martin, Editura Univers, București, 1996.
- GEANĂ, Gheorghiță, *Antropologia culturală. Un profil epistemologic*, Editura Criterion Publishing, București, 2005.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books-Harper Collins Publishers, USA, 1973.
- HUNTINGTON, Samuel P., *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Traducător: Radu Carp, Editura Samizdat, f.a.
- IONESCU-RUXĂNDROIU, Liliana, *Limbaj și comunicare. Elemente de pragmatică lingvistică*, Editura All, București, 2003.
- LEROI-GOURHAN, André, *Gestul și cuvântul*, vol. 1-2, Editura Meridiane, București, 1983.
- LOHISSE, Jean, *Comunicarea. De la transmiterea mecanică la interacțiune*, Traducere din limba franceză de Gabriela Scurtu Ilovan, Editura Polirom, Iași, 2002.
- LOTMAN, I. M., *Studii de tipologie a culturii*, Editura Univers, București, 1974.
- MIÈGE, Bernard, *Gândirea comunicatională*, Traducere de Maria Ivănescu, Editura Cartea Românească, București, 1998.
- ROGOJINARU, Adela, *Comunicare și cultură: aplicații interdisciplinare*, Editura Tritonic, București, 2006.
- RUȘTI, Doina, *Mesajul subliminal în comunicarea actuală*, Editura Tritonic, București, 2005.
- ȘĂINEANU, Lazăr, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și a tuturor popoarelor romanice*, Editura Minerva, București, 1973.
- TODOROV, Tzvetan, *Teorii ale simbolului*, Traducere de Mihai Murgu, Editura Univers, București, 1983.
- WALD, Henri, *Homo significans*, Editura Enciclopedică, București, 1970.
- WEBER, Max, *Teorie și metodă în științele culturii*, Editura Polirom, Iași, 2001.