

COLLEGIUM

Sociologie • Antropologie

Collegium. Sociologie. Antropologie – serie coordonată de
Lazăr Vlăsceanu și Liviu Chelcea și inițiată de Elisabeta
Stănciulescu.

© 2009 by Editura POLIROM

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;

P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României :

GAVRILUȚĂ, NICU

Antropologie socială și culturală / Nicu Gavriluță – Iași:

Polirom, 2009

Bibliogr.

Index

ISBN 978-973-46-1392-2

316

Printed in ROMANIA

Nicu Gavriluță

**ANTROPOLOGIE
SOCIALĂ
ȘI CULTURALĂ**

POLIROM
2009

Nicu Gavriluță (n. 1963) este profesor universitar doctor și decan al Facultății de Filosofie și Științe Social-Politice din cadrul Universității „Al.I. Cuza”, Iași. Sociolog, antropolog și eseist. Din 2007 este conducător de doctorat în sociologie. Susține cursuri de sociologia religiilor, antropologie socială și culturală, religie și asistență socială. Este membru al Asociației Naționale a Sociologilor din România, director de programe al Societății Academice de Cercetare a Religiilor și Ideologiilor (SACRI) și al Fundației Academice AXIS din Iași. Coordonează Seminarul de Cercetare Interdisciplinară a Religiilor și Ideologiilor (SCIRI) Iași și este redactor al revistei *Journal for the Study of Religions and Ideologies* (www.jsri.ro). A publicat volumele : *Imaginarul social al tranziției românești* (2001), *Fractalii și timpul social* (2003), *Hermeneutica simbolismului religios* (2003), *Mișcări religioase orientale. O perspectivă socio-antropologică asupra globalizării practicilor yoga* (2006), *România în starea bardo. Publicistică și dialoguri culturale* (2006). De același autor, la Editura Polirom au apărut : *Mentalități și ritualuri magico-religioase* (1998) și *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale* (2000).

Unicei mele „clone”, Maria Lucia

Cuprins

<i>Introducere</i>	11
--------------------------	----

Partea I

Antropologia socială și culturală.

Definiții și obiecte de studiu

1. Definiții ale antropologiei generale	19
2. Definiții ale antropologiei sociale și culturale	23
3. Obiectele de studiu ale antropologiei sociale și culturale	27
4. Alteritatea. Ipostazele sociale și stereotipurile	30
4.1. Stereotipurile negative în reprezentarea alterității	33
4.2. Stereotipurile pozitive în reprezentarea alterității	36
5. Figura alterității în „hermeneutica creatoare” a lui Mircea Eliade	39
6. Actualitatea gândirii lui Eliade cu privire la „multiplicitatea experienței religioase”	43
7. Provocările alterității și noul dialog interreligios	53
8. Drumul către sine trece prin Celălalt. O necesară recompunere a dialogului intercivilizațional	56
9. Aculturația păgânism/creștinism. O interpretare antropologică	60
9.1. Motive mithraiste în creștinism	63
9.2. Cele două ipostaze moderne ale mithraismului	72
9.3. Analogiile orfico-creștine	76
9.4. Teoriile analogiilor orfico-creștine	83
9.5. Despre obsesiva denunțare a sincretismului orfico-creștin	84

9.6. Orfeu în arta creștină	87
9.7. Supraviețuiri ale orfismului în mentalul social actual	90

Partea a II-a

Marile curente antropologice

1. Evoluționismul	95
1.1. Aspecte generale	95
1.2. Fondatori ai evoluționismului antropologic : Lewis Henry Morgan și Edward Burnett Tylor	96
1.3. Neoevoluționismul clasic și contemporan	98
1.4. Evoluționismul darwinist. Argumente, contraargumente, falsuri și criza teoriei lui Charles Darwin	100
1.5. Evoluționismul social și cultural. Criterii de analiză	111
2. Mutaționismul	122
2.1. Mutaționismul în biologie	122
2.2. Mutaționismul în științele socioumane	123
2.3. Motivul antropologic al omului-mutant	125
3. Difuzionismul	131
3.1. Difuzionismul german	131
3.2. Difuzionismul britanic	132
3.3. Difuzionismul american	133
3.4. Difuzionismul francez	133
3.5. Modelele de analiză antropologică a difuzionismului	134
3.6. Wilhelm Schmidt – reprezentant al difuzionismului antropologic	136
4. Structuralismul	138
4.1. Structuralismul britanic	138
4.2. Structuralismul francez	142
4.3. Regulile de schimb matrimonial	147
4.4. Conceptele de bază ale sistemului de înrudire	150
4.5. Relația sistemelor de rudenie cu fenomenul politic ...	152
4.6. Mircea Eliade și critica structuralismului lui Claude Lévi-Strauss	156

Partea a III-a Antropologia culturii

1. Semantica culturii	161
2. Condițiile apariției culturii moderne	167
2.1. Marea cenzură reformistă a imaginarului social	168
2.2. Victoria surprinzătoare a mecanicii din fizica newtoniană	170
2.3. Industrializarea bazată pe diviziunea muncii	170
2.4. Unificarea tehnică a planetei	171
2.5. Invazia anorganicului, sinteticului și artificialului ...	171
3. Motivațiile individuale și sociale ale actului cultural	173
3.1. Cultura – „singura sursă certă a unei bucurii permanente”	173
3.2. Cultura – „adevărata formă de maturitate a spiritului”	174
3.3. Cultura – „spațiul privilegiat al adevăratei libertăți”	174
3.4. Cultura – „primat al posibilului asupra realului”	175
3.5. Cultura – „calea spre sacru”	175
4. Trăsăturile definitorii ale culturii	177
5. Tipuri de culturi	179
6. Cultura. Date constitutive	180
7. Cultura de masă	184
8. Kitsch-ul și manifestarea socială a ostentațiilor	190
9. Multiculturalismul. Aspecte antropologice	194

Partea a IV-a Trei provocări ale (post)modernității: sexualitatea, avortul și clonarea

1. Sexualitatea	201
1.1. Aristotel, hermeneutica sexualității și „masculul deformat”	201
1.2. Trupul și sexualitatea în mentalul social medieval	204
1.3. Misoginismul protestant – o limită a interpretării corpului și sexualității	207

1.4. Recuperarea trupului și a sexualității în hedonismul (post)modern. Transsexualismul, sindromul „mamelor mercenare” și procreația artificială	210
2. Avortul	217
2.1. Riscurile și costurile avorturilor	217
2.2. Avortul clandestin. Cauze și forme de manifestare	219
2.3. Argumentele pro-avort și contraargumentele creștinismului	222
2.4. Împrumutul de rinichi și avortul. Probleme de decizie	229
3. Clonarea	233
3.1. Structurile mitico-religioase ale clonării	233
3.2. Avantajele clonării	241
3.3. Dezavantajele clonării	246
3.4. Urmările juridice și sociale ale clonării umane	250
3.5. „Clonarea lui Iisus” și noua „hermeneutică” a textului testamentar	252
<i>Bibliografie selectivă</i>	259
<i>Index de termeni</i>	269
<i>Index de nume proprii</i>	277

Introducere

Volumul are la bază cursul de Antropologie socială și culturală ținut ani de zile studenților la Sociologie și Asistență Socială de la Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași. Încercarea mea a fost și este aceea de a le oferi lor și publicului larg informații fundamentale și, pe cât posibil, noi interpretări privind temele clasice și actuale ale antropologiei sociale și culturale. N-am uitat o clipă faptul că am în față tineri neinițiați, aflați la prima întâlnire cu antropologia. Tocmai de aceea o bună parte din conținutul acestei cărți are un caracter introductiv, elementar, asigurând minima inițiere în domeniu. De asemenea, sunt convins că mulți studenți nu vor mai avea pe parcursul celor trei ani de studiu la nivel de licență din sistemul Bologna șansa întâlnirii cu alte cursuri (speciale) de antropologie. Este motivul pentru care am păstrat în conținutul acestei cărți și altceva pe lângă o introducere necesară în studiul antropologiei sociale și culturale. Este vorba despre analogii inedite între fapte culturale și interpretări ale formelor simbolice care depășesc uneori cadrele firești ale unui simplu curs introductiv.

Scriind această carte, am fost conștient că virtualii cititori au la dispoziție lucrări similare publicate în România,

de introducere în fascinantul univers al antropologiei sociale și culturale. Acesta e motivul pentru care am încercat să nu mă suprapun cu publicațiile colegilor mei de specialitate. Din punct de vedere tematic, am reușit doar parțial: până la urmă în joc sunt subiectele clasice ale antropologiei sociale și culturale care nu pot fi ocolite. Teoretic și interpretativ însă, sper că am venit prin această lucrare cu un suflu nou, stimulat și fecund din punct de vedere spiritual. Dacă am reușit sau nu, cititorii sunt cei care vor hotărî...

Abordarea definițiilor și obiectelor de studiu specifice antropologiei sociale și culturale este una clasică. Noutatea vine însă din accentul special pus pe problematica *alterității*, un obiect de studiu privilegiat astăzi de antropologi, sociologi și de alți specialiști din științele umaniste și sociale. Am insistat – motivat, sper – pe interpretările date alterității de Mircea Eliade și Umberto Eco. Deși nu sunt de formație antropologi, cei doi au devenit, după 11 septembrie 2001, de o incontestabilă actualitate.

Unul dintre pariurile cărții este cel de a argumenta și ilustra în mod convingător fericita *unitate* dintre arhaic și (post)modern în antropologie. Am exemplificat respectiva temă și cu un subiect mai puțin abordat în lucrările recente de antropologie socială și culturală: *aculturația păgânism/creștinism*. Analiza din această secvență a cărții pleacă de la o serie de lucrări clasice și continuă cu cercetări recente, în măsură să convingă asupra inepuizabilei creativități a minții umane. Respectiva secțiune a cărții se vrea și o pledoarie convingătoare a tezei lui Mircea Eliade privind supraviețuirea în timp și istorie a unor motive, simboluri și fantasme mistico-religioase.

Partea a doua a lucrării, consacrată unora dintre marile curente antropologice, conține și ea o anumită doză de originalitate. Este vorba despre încercarea de a pune într-o legătură intimă și convingătoare sursele clasice, livești ale evoluționismului cu realitățile sociale și culturale actuale. Sunt apoi prezentate celelalte mari curente antropologice (mutaționismul, difuzionismul și structuralismul), privilegiind unele aspecte mai puțin comentate în literatura de specialitate românească. Exemplele trimit la interpretarea difuzionismului prin grila Kuhn → Feyerabend → Eliade → Culianu → Duerr; la mitologia contemporană a omului-mutant și la noile versiuni ale difuzionismului, la critica structuralismului din perspectiva fecundă a lui Mircea Eliade etc.

Următoarea secțiune a cărții are în atenție ipostazele clasice și moderne ale culturii, obiect emblematic de analiză al antropologiei sociale și culturale. Noutatea o constituie asumarea critică a ideilor unor autori mai puțin frecvențați de antropologii noștri (Alain Finkelkraut, de exemplu). Inedite pentru un curs de antropologie socială și culturală sunt și paginile referitoare la analiza condițiilor de apariție a culturii moderne din perspectiva teoriilor lui Ioan Petru Culianu. În spațiul antropologiei culturale de la noi, un plus de prospețime ține, cred, (și) de prezentarea motivațiilor individuale/sociale ale faptului cultural din perspectiva vie și incitantă oferită de Noica și Pleșu. Este, poate, una dintre cele mai interesante, vii și provocatoare analize a motivațiilor actului cultural pe care am întâlnit-o până acum. Cultura de masă și multiculturalismul sunt fenomene

cercetate în această carte și din alte perspective decât cele clasice, specifice literaturii de specialitate.

În sfârșit, ultima parte a lucrării își propune ceva special : încercarea de a desluși modul în care trei mari provocări ale lumii contemporane – sexualitatea, avortul și clonarea – reușesc (sau nu) să modifice datele clasice ale mentalului social, structura familiei nucleare și alte configurații ale micro- și macrosocialului etc. Sexualitatea și antropologia corpului sunt prezentate/interpretate din perspectiva teoriei binaro-fractalice a lui Ioan Petru Culianu. În acest joc hermeneutic, accentul cade pe invarianți și pe mecanismul de generare a multiplelor interpretări. O parte dintre acestea rămân (încă) virtuale, iar altele – veritabile hărți ale minții – se rulează în istorie, încercând să acopere cât mai mult teren.

Volumul abordează parțial subiectul unei veritabile *terra incognita* a cercetărilor socioantropologice de la noi : *manipulările genetice și consecințele lor sociale*. M-a interesat modul în care transsexualismul, sindromul „mamelor mercenare” și mai ales clonarea vor putea (eventual) să modifice într-un fel mentalitățile, structurile sociale, modelele clasice de tip familial etc. În ce măsură, prin aceste veritabile provocări ale (post)modernității, anumite fantasme mitico-religioase de tip soteriologic supraviețuiesc timpului ? Care sunt avantajele/dezavantajele clonării ? Ce consecințe socio-juridice va putea avea asupra familiei eventuala clonare umană ? Ce putem spune despre forma ultimă, blasfematoare a clonării Mântuitorului Iisus Hristos ? Toate acestea sunt întrebări care-și găsesc posibile răspunsuri în paginile cărții de față.

Volumul *Antropologie socială și culturală* oferă așadar o inedită îmbinare a datelor clasice ale antropologiei cu provocările (post)modernității, conținând elemente de bază ale antropologiei sociale și culturale, dar și interpretări inedite. Se adresează deopotrivă pasionatului neinițiat în misterele antropologiei sociale și culturale și expertului interesat de spectacolul intelectual al ideilor și interpretărilor actuale.

Autorul

PARTEA I

Antropologia socială și culturală.

Definiții și obiecte de studiu

1. Definiții ale antropologiei generale

Etimologic, termenul este format din cuvintele grecești *antropos* („om”) și *logos* („știință”). Așadar un sens de primă instanță al antropologiei este cel de „știință despre om”. Istoria acestei științe este destul de controversată.

Herodot a fost primul care a vorbit despre *natura omului* (*hé ántrópopeios phýsis*), în sensul că omului nu-i este dat să ocolească ceea ce îi este destinat să se întâmple. În opinia lui Ralph Linton, Herodot a fost nu numai părintele istoriei, ci și al etnologiei și antropologiei, în *Istoriile* sale fiind descrise, de exemplu, diferențele de mentalitate dintre greci și egipteni.

La Hipocrate, în *Despre natura omului*, întâlnim o încercare de conturare a unei schițe de *antropologie fizică* a omului. Conform autorului antic, omul ar fi constituit din sânge, bilă galbenă și bilă neagră. Principiile care alcătuiesc omul ar fi norma (*nomos*) și natura (*phýsis*).

Pentru Protagoras și, în general, pentru sofisti, omul este măsura tuturor lucrurilor. În fond, el nu este criteriul lucrurilor și al celor existente în genere, ci doar cel ce le ia

în stăpânire. *Tó metrón*, arată Mario Untersteiner, înseamnă în greaca veche „instrument pentru măsură”. Adevăratul criteriu al celor existente este Zeul.

Sintagma aristotelică *zoon politikon* a făcut într-adevăr carieră în istoria gândirii umane. Pentru autorul ei, omul este în măsură să-și depășească individualitatea într-o comunitate socială în vederea atingerii Binelui suprem. În afara comunității sociale, omul nu poate fi decât *fiară* sau *zeu*. De altfel, Aristotel este filosoful care a elaborat unul dintre primele proiecte de antropologie.

Perioada antică a avut în atenție omul și ipostazele sale culturale : mitologie, filosofie, muzică și medicină. Totuși, nu se putea vorbi despre existența *antropologiei* în sensul actual al termenului.

Una dintre primele încercări de definire a antropologiei ca știință apare în Franța anulul de grație 1874, în revista *L'Anthropologie*, sub semnătura lui P. Topinard. Acesta consideră că antropologia este o *ramură a istoriei naturale, care tratează omul și rasele umane*.

D. Mercier, în *Originea psihologiei contemporane* (1937), definea antropologia ca fiind *filosofia omului*. În acest sens, ea se află în antiteză cu psihologia, înțeleasă ca *filosofie a sufletului*.

Max Scheler, în *Philosophische Weltanschauung* (1929), consideră că antropologia filosofică studiază imaginea esențială a omului. Prin această știință se poate ajunge la principiile tuturor lucrurilor.

Georges Gusdarf afirmă, în *Traité de Métaphysique* (1953), că antropologia este un *grup al științelor umanului* : psihologie, istorie, sociologie. Toate acestea la un loc permit o *interpretare pozitivă* a comportamentelor individuale.

În *Sunt matematician*, Norbert Wiener consideră că antropologia și sociologia sunt în primul rând științe ale comunicației, intrând în câmpul general al ciberneticii.

Marcel Deschoux, în *Philosophische Anthropologie* (1970), definește antropologia sub semnul unui paradox : omul ca obiect de studiu al antropologiei își este dat sieși ca ființă conștientă, dar în același timp își scapă. El nu are nici cheia vieții sale organice, nici a celei spirituale. Omul este departe de a fi subiectul conștient al propriei istorii.

În *Eseu asupra condiției umane* (1973), Ion Biberi consideră că antropologia nu este un studiu parțial al ființei umane, ci relatează datele generale și esențiale ale omului și ale destinului său.

Claude Lévi-Strauss susținea, în *Antropologie structurală* (1978), că antropologul este astronomul științelor sociale, cel care trebuie să descopere sensul unor configurații foarte diferite, al unor simboluri și comportamente umane.

Michael C. Howard, în lucrarea sa *Antropologie culturală contemporană* (1989), definește antropologia ca fiind știința ce „urmărește să ofere o imagine completă și sistematică asupra umanității” (*apud* Mișu, 2002, p. 7).

În sfârșit, François Laplantine (2000, p. 35) este convins că :

Specificul antropologiei nu este legat nici de natura societăților studiate (societăți tradiționale pe care am putea să le opunem societăților „moderne”), nici de „obiecte” particulare (religia, economia, politica, orașul...), nici de teoriile utilizate (marxism, structuralism, funcționalism, interacționism...), ci de un proiect : *studiul omului în*

totalitatea sa, adică în toate societățile, sub toate aspectele, în toate stările și în toate epocile.

O ramură a antropologiei generale în măsură să ilustreze componentele sociale și culturale ale „omului în totalitatea sa” este (și) *antropologia socială și culturală*.

2. Definiții ale antropologiei sociale și culturale

Una dintre definițiile clasice ale *antropologiei sociale* este cea formulată de Claude Lévi-Strauss. Potrivit acestuia, antropologia socială este știința cunoașterii globale a omului,

cuprinzând subiectul în toată extinderea lui istorică și geografică, aspirând la o cunoaștere aplicabilă ansamblului dezvoltării umane de la hominizi la rasele moderne și căutând să ajungă la concluzii pozitive sau negative, valabile însă pentru toate societățile umane, de la marele oraș modern și până la cel mai mic trib melanezian (Lévi-Strauss, 1982, pp. 429-430).

Conform unei alte definiții, *antropologia socială* este considerată știința care se ocupă cu studiul „originii, dezvoltării, unității și diversității omului, considerat deopotrivă din perspectivă biologică și culturală” (Marghescu, 1999, p. 15). *Antropologia socială* studiază „cutumele, instituțiile sociale și valorile unui popor și modul în care ele interacționează” (*ibidem*, p. 17). Disciplina a apărut în Marea Britanie pentru a denumi catedra și specializarea lui Sir James Frazer. Remarcăm prezența temeinică a tradiției

britanice, în cazul căreia accentul cade pe social, înțeles ca subiect al culturii.

Conform altei definiții, *antropologia culturală* cercetează „toate domeniile care constituie natura umană : biologicul, societatea și cultura. Ea relevă totodată relațiile mutuale, foarte strânse dintre aceste domenii” (Mihu, 2002, p. 19).

Antropologia culturală este așadar o sintagmă ce numește tradiția cercetării antropologice din SUA. Aceasta cuprinde arheologia preistorică, lingvistica antropologică și studiul comparativ al culturilor și societăților umane. În acest sens, antropologia culturală cercetează următoarele domenii :

- cultura ca fenomen autonom, diferit de social și biologic ;
- istoria și difuziunea culturilor ;
- psihologia personalităților culturale.

Autori precum Maria Barbara Watson-Franke și Lawrence Watson vor lărgi obiectul de studiu al antropologiei culturale la *descrierea, explicarea și interpretarea* fenomenelor culturale. Cu timpul însă, *descrierea* a devenit obiectul specific al etnografiei, *explicarea* al etnologiei, iar *interpretarea* fenomenelor a rămas în sarcina hermeneuticii.

Așadar, condiția și statutul antropologiei au fost dintotdeauna speciale. O subliniază foarte bine profesorul Petru Ursache (2006). În esență, este vorba despre o reală controversă și o (ne)disimulată ambiguitate.

Pe de o parte, se recunoaște că metropolele au exercitat presiuni asupra țărilor exotice și înapoiate, pe de alta, se motivează că Vestul a împlinit o misiune civilizatoare, benefică. Sacrificiile au fost mari de ambele părți, dar

„necesare” ; pe de o parte, se susține cu suspectă îndârjire ideea unității relative a civilizațiilor împrăștiate pe Glob, pe de alta, se recunoaște că țările înapoiate au suferit fenomene radicale de aculturație (p. 61).

În acest sens, antropologia a fost într-adevăr „o știință colonială” : „Sunt semne că noua ei înfățișare în sistemul disciplinelor socioumane o recomandă drept o știință neo-colonială” (Ursache, 2006, p. 65). Această teză subtilă și curajoasă merită analizată.

La rândul său, Umberto Eco (2007) pune nașterea antropologiei culturale pe seama unui complex occidental în raport cu Ceilalți. Este vorba despre tentativa „de a lecui remușcarea Occidentului față de Ceilalți și mai ales față de acei Ceilalți care erau numiți sălbatici, societăți fără istorie, popoare primitive” (p. 253).

După ce, timp de mai multe secole, Occidentul i-a exploatat, i-a umilit și i-a ucis, acum, urmașii vechilor colonizatori, în chip de antropologi culturali,

încearcă să șteargă păcatele colonialismului, arătând că Celelalte culturi erau chiar culturi, cu credințele, riturile, obiceiurile lor, ogîndă fidelă a contextului în care luaseră naștere, și absolut organice, adică se bazează pe o logică a lor internă. Sarcina antropologului cultural era să demonstreze existența unor logici diferite de cele occidentale, care trebuiau luate în serios, iar nu disprețuite și reprimite (Eco, 2007, pp. 253-254).

În schimb, antropologia socială vede în cultură o caracteristică a grupului social, punând în legătură directă

fenomenul cultural și dimensiunea socialului. De data aceasta, în joc este tradiția britanică. În ceea ce ne privește, preluăm interpretarea lui Kroeber și Lévi-Strauss, care văd în antropologia socială și culturală *două fețe ale aceleiași realități*. Trebuie să fim atenți însă și la diferențele dintre cele două ipostaze ale antropologiei. Astfel, antropologia socială pune accentul pe o *abordare sincronică* (Claude Lévi-Strauss) a realității, iar antropologia culturală pe dimensiunea *diacronică* (cea referitoare la evoluția fenomenelor în timp).

Dincolo de aceste diferențe, există asemănări ce converg către existența mai multor obiecte de studiu ale antropologiei sociale și culturale.

3. Obiectele de studiu ale antropologiei sociale și culturale

O posibilă sinteză a ceea ce în timp a constituit obiectele de cercetare ale antropologiei sociale și culturale ar putea fi următoarea :

- a) Un prim obiect de studiu a fost *cultura primitivă, exotică*, intrată în atenția specialiștilor europeni odată cu descoperirea „Lumii Noi”. Aceste culturi au fost considerate „relicve”, insulele unor timpuri revolute, „salvate în deplina lor «autenticitate» de accidente ale istoriei occidentale” (Coman, 2003, p. 16). S-au studiat îndeosebi străvechile culturi ale Orientului, ale Americii de Nord și de Sud, ale Oceaniei, Africii și Australiei.
- b) Alt obiect de studiu al antropologiei sociale și culturale l-a constituit (și îl constituie încă) *societățile rurale (non)occidentale*. În spațiul est-european, în special în România, aceste societăți rurale se conservă mult mai bine, fapt ce ne obligă și la o cercetare antropologică de teren.
- c) *Subculturile imigranților* din marile metropole ale lumii contemporane constituie și ele un obiect de studiu al antropologiei sociale și culturale.

- d) *Categoriile sociale marginale* (*skin-heads*, persoanele din aziluri, copiii străzii, dependenții de droguri, rromii etc.) intră și ele în sfera de cercetare a antropologiei sociale și culturale.
- e) *Diverse categorii profesionale* (funcționari, medici, ingineri, sportivi, artiști, politicieni, jurnaliști etc.) fac obiectul de studiu al antropologiei sociale și culturale. Deseori, aceste realități sociale, situate astăzi chiar în centrul societăților occidentale, sunt cercetate cu ajutorul metodologiei și al ansamblului conceptual proprii investigațiilor antropologice clasice asupra comunităților vechi, exotice. Parafrazându-l pe N. Canclini, M. Coman (2003) vede aici o cercetare antropologică în manieră clasică, aplicată pe un domeniu actual, contemporan.
- f) Un alt obiect de cercetare permanent al antropologiei sociale și culturale este *eternul uman* – mai exact, acele cadre universale ale gândirii și comportamentului care pot explica „atât varietatea formelor de cultură, cât și unicitatea culturii și, prin aceasta, a umanității” (Coman, 2003, p. 19). Antropologia socială și culturală are în atenție așadar și datele esențiale privind conștiința umană.
- g) Printre alte obiecte de cercetare ale antropologiei sociale și culturale mai putem enumera : *tipologia relațiilor sociale și datele esențiale ale practicilor cotidiene, funcționalitatea simbolurilor sociale, situația centrelor de putere* etc.

Avându-se în vedere existența acestor diverse obiecte de cercetare, antropologia socială și culturală actuală este pusă în fața unui important pariu : acela de a se „defamiliariza” de cotidian, adică de a se distanța de ceea ce este cunoscut,

pentru a surprinde ipostazele noi ale exoticii, prezente chiar în interiorul comunităților occidentale, și nu la mari depărtări, ca în secolele trecute. Conform unei formulări foarte interesante a lui Mihai Coman (2003), ar fi vorba despre o glisare „între apropiat și îndepărtat, cunoscut și exotic, banal și semnificativ” (p. 20). Această permanentă glisare evidențiază în cele din urmă noile ipostaze ale unui permanent obiect de studiu antropologic : *alteritatea*.

Conform opiniei avizate a lui Marc Augé (1994b, *apud* Mihăilescu, 2007, p. 18), alteritatea este doar componenta unui obiect antropologic tripolar : „pluralitate, alteritate și identitate”. „Altfel spus, antropologiei i-a revenit rolul de a *gândi diferența prin descrierea diversității din perspectiva unei identități*.” (Mihăilescu, 2007, p. 18)

În excursul nostru antropologic, vom privilegia *alteritatea* ca obiect de studiu. Avem în acest sens o întreagă tradiție academică ce a avut în atenție ipostazele sociale ale alterității. Remarcăm eleganta echivalență a Celuilalt cu Omul, așa cum o stabilește la noi Vintilă Mihăilescu (2007, p. 16) :

ceea ce ar putea fi considerat constant în tot acest demers istoric al antropologiei este problema *Celuilalt ca Om*. *Omul* nu a existat și nu a devenit o problemă pentru sine decât în oglinda *Celuilalt*.

4. Alteritatea. Ipostazele sociale și stereotipurile

Cercetarea științifică a Celuilalt a provocat dintotdeauna atât fascinație și atracție, cât și repulsie, groază și frică. Cu alte cuvinte, figura alterității în antropologie¹ stă sub semnul a ceea ce se numește *coincidentia oppositorum*. Experiența alterității a fost trăită de navigator și negustor, de războinic și explorator, de misionar și colonizator, de turist și omul de știință (în special de antropolog)². Acesta din urmă a cercetat (pe rând sau concomitent) mai multe ipostaze ale alterității, cum ar fi :

-
1. Tema alterității a fost îndelung cercetată din perspective diverse și complementare. Recomandăm, în acest sens, următoarele lucrări: Grollet, 2005, pp. 54-55; Berthoud, 1992; Augé, 1994a; Augé, 1994b; Kilani, 1994; Galibert, 2006, pp. 13-125; C. Gavriluță, 2003 (în special pp. 210-218); N. Gavriluță, 2006 (în special capitolul „Hermeneutica și provocările alterității. Dialog cu Ștefan Afloroaei”, pp. 129-142); N. Gavriluță, 2003b (secțiunea „Despre tolerarea și acceptarea Celuilalt”, pp. 173-182).
 2. Pentru detalii, vezi Mihăilescu, 2007, în special secțiunea „Lungul drum al Occidentului către Celălalt”, pp. 51-66.

- *omul arhaic*, așa-zis primitiv, exotic. Exotismul reprezintă „evidența simultană a unei asemănări relative și a unei diferențe radicale” (Marc Augé) ;
- *supraviețuirea culturală a popoarelor indigene*. Într-o clară, bine ordonată și documentată lucrare, Silviu Coposescu (2006) surprinde acest fapt :

Mulți antropologi sunt preocupați de supraviețuirea popoarelor indigene, nu pentru că acestea ar constitui obiectul de studiu al cercetării antropologice, ci pentru că dispariția lor ar ridica unele probleme fundamentale ale drepturilor omului. Antropologii culturali consideră că populațiile indigene au fost afectate negativ, în ultimele secole, de „atacul” civilizației. Revoluția industrială europeană din secolul al XIX-lea a condus la explozia populației și a consumului. Pentru a satisface nevoile populației în creștere, s-a impus nevoia de control și exploatare a resurselor naturale (resursele din Asia și Africa au fost folosite pentru a alimenta fabricile din Europa) (p. 167).

- *arhaicul contemporan*. Expresia aparține antropologului Remo Guidieri (2008) și semnifică viața periferiei :

insule îndepărtate, sate pierdute în ținuturi tropicale și ghetouri ale orașelor industriale ; această „a doua societate” care, nici ea, la rândul său, nu se definește prin producție, oricât de marginală și de efemeră ar fi, ci în mod esențial printr-un mod de a fi consumist și adesea parazitar.

- *moartea exotismului*, urmată de cercetarea propriei culturi și a propriului Sine. În acest sens, este firească

prezența *actului de traducere atribuit culturilor*. O cultură particulară este transpusă în limbajul general al culturii moderne (M. Kilani). În acest caz, antropologia este garantul obiectivității, astfel încât doar prin intermediul cercetării antropologice a Celuilalt să putem să ne cunoaștem mai bine pe noi înșine ;

- *alteritatea internă* se referă la două dimensiuni : partea ascunsă din noi înșine și minoritatea etnică, sexuală, religioasă sau profesională dintr-o comunitate socială (de exemplu, artizanul, meșterul popular, rapsodul, arabul etc.). Ideea alterității interne este foarte clar exprimată (și) în textele antropologului Mondher Kilani (2002). Într-unul dintre eseurile sale („Pe urmele umanului”, publicat în revista *Passages*, nr. 32, 2002), el trimite clar la metafora animalității, cea care „conotează o alteritate internă ființei umane înseși” (Kilani, 2002). Este vorba despre omul (post)modern, occidental : „oricât de civilizat ar fi el, în om dormitează un animal care se poate trezi în orice clipă...” (p. 221). Ilustrarea mitologică a acestei alterități interne, a Celuilalt aflat în noi înșine, este *vârcolacul*, expresia celebră a metamorfozei om-animal. Firește, exemplele pot continua ;
- *alteritatea cosmică*, cercetată de „noul spirit antropologic” (Gilbert Durand).

Alina Branda observă cu îndreptățire că toate aceste ipostaze ale alterității se regăsesc în întreaga istorie a disciplinei, de la configurarea ei ca știință, trecând prin perioadele clasice (de maturitate) și ajungând la antropologia contemporană.

Importanța temei este bine sintetizată și de psihosociologul timișorean Alin Gavreliuc (2002) :

„Celălalt”, fie el individ sau grup, reprezintă instanța referențială în viața fiecăruia dintre noi și constituie *însoțitorul* nostru nemijlocit în cadrul unui destin în care sensul drumului și miza acestuia, intensitatea trăirii, împlinirea și recompensele simbolice se construiesc numai în condițiile *prezenței* sale (reale sau imagine) (p. 29)¹.

„În esență, modalitățile de raportare la alteritate și, implicit, de înțelegere a ei se constituie pe baza sesizării diferențelor vizavi de o identitate anume.” (Branda, 2002, p. 66) Într-adevăr, de cele mai multe ori, aceste diferențe sunt reprezentate sub semnul (uneori ultim) al negativității². Cu alte cuvinte, își fac apariția stereotipurile negative.

4.1. Stereotipurile negative în reprezentarea alterității

Antropologia socială și culturală a analizat stereotipurile negative, începând cu cele foarte vechi și ajungând la cele actuale. Iată câteva exemple în acest sens :

1. Tema alterității este prezentă și în alte capitole ale cărții lui Alin Gavreliuc (2002) : „Prezența «celuilalt»”, „Interacțiunea cu «celălalt»”, „Prejudecata și discriminarea sau raportarea stereotipă la «celălalt»” etc.
2. Pentru detalii, vezi Branda, 2002, pp. 67-84 ; Afloroaei, 1998 ; N. Gavriluță, 2003, pp. 173-182.

- Din scrierile lui Herodot, Strabon etc. aflăm că, pentru vechii greci, cei diferiți de ei erau stigmatizați cu termenul *barbari*.
- Slavii se refereau la neamurile germanice folosind cuvântul peiorativ *nemec*.
- Figurile negative ale lui *alter homo* erau întruchipate de străin și plebeu, de serv și de omul vulgar, de condamnat și de individul periculos etc.
- *Nomadul* resimte oroare față de omul civilizat, față de tot ce înseamnă casă, templu, cetate, oraș, instituție, edificiu etc.
- *Europeanul civilizator*, întruchipare în mentalul colectiv a eroului exemplar, l-a stigmatizat pe indianul nord-american ori sud-american drept „păgân”, „sălbatic”, „necivilizat”, „crud”, „tiranic” etc.
- *Francezul* obișnuit al anului de grație 1572 a negativizat până la diabolizare chipul semenului său hughenot (referința ultimă este la Noaptea Sfântului Bartolomeu, din 23/24 august 1572).
- Mulți dintre *europenii* și *americanii zilelor noastre* îi taxează pe *afgani* drept „oameni din corturi”, „dușmani ai creștinătății”. Invers, nu puțini musulmani văd în „oamenii din zgârie-nori” artizanii Diavolului pe pământ, iar America este văzută drept o creație malefică pe pământul lui Allah (vezi Oișteanu, 2001).
- *Țăranul macedonean* este reprezentat de unii autori britanici moderni ca fiind „posesorul unui intelect «imatur, neinstruit»” (Todorova, 2000, p. 186, *apud* Branda, 2002, p. 77). Sunt reactivate astfel (inclusiv astăzi)

clișeele și obsesiile etnocentriste ale autorilor vest-europeni, marcați profund de erorile Iluminismului și Pozitivismului.

- *Stigmatizarea levantinismului*, înțeles ca un Orient decăzut, fără spiritul adevăratului Orient al Azharului din Cairo sau „al cafenelelor din Haifa” (*ibidem*). Un asemenea Orient s-ar întrezări din gara Masaryk din Praga și ar fi unul „dezintegrat, un dezertor ce se trădează pe sine, fără fes, fără val, fără *Coran* : este un nou Orient artificial și înșelător, care a rupt legătura cu trecutul în mod deliberat și a renunțat la moștenirea sa antică” (*ibidem*)¹. La rândul său, tipul antropologic levantin este reprezentat drept unul al oamenilor cu „frunți înguste, priviri îndobitocite, urechi protuberante, buze groase...” (*ibidem*). Principalul lor „păcat” ar fi însă „lipsa tradiției”. Nu sunt nici orientali, nici europeni, ci niște figuri compozite, de o calitate discutabilă.

Toate aceste stereotipuri se reproduc în timp de la o generație la alta, sfârșind prin a fi, din nefericire, locuri comune în mentalul social occidental. Prejudecățile etnocentriste sunt apoi reluate, amplificate, uneori și cu participarea subiecților est-europeni. În orice caz, ele depășesc din punct de vedere cantitativ toate stereotipurile pozitive.

1. În acest loc, Alina Branda citează un autor suedez cu un volum publicat la Stockholm în 1927 și apoi tradus în SUA. Pentru amănunte, vezi Todorova, 2002, p. 197.

4.2. Stereotipurile pozitive în reprezentarea alterității

Stereotipurile pozitive sunt și ele prezente în fazele de început ale întâlnirii europeanului cu populațiile străine, exotice. Iată câteva exemple :

- *Vechii greci* „mai copti, precum stoicii (poate fiindcă unii dintre ei erau de sorginte feniciană), și-au dat seama curând că barbarii foloseau cuvinte diferite de cele grecești, care exprimau însă aceleași gânduri” (Eco, 2007, p. 253). Autorul continuă seria exemplelor :

Marco Polo a încercat să descrie cu un respect ieșit din comun obiceiuri și tradiții chinezești, marii maeștri ai teologiei creștine medievale încercau să obțină tălmăcirea textelor unor filosofi, medici și astrologi arabi, oamenii Renașterii chiar, au exagerat în tentativa lor de a recupera pierdute culegeri de proverbe orientale, începând cu caldeenii și terminând cu egiptenii, Montesquieu a încercat să priceapă felul în care un persan i-ar fi văzut pe francezi și antropologii moderni au avut drept punct de pornire în studiile lor relațiile salezienilor, care îi abordau direct pe bororo pentru a-i converti, dacă era posibil, dar și pentru a le pricepe modul de a gândi și a trăi – amintindu-și probabil de faptul că misionarii de odinioară nu izbutiseră să priceapă civilizațiile amerindiene, drept care încurajaseră exterminarea acestora.

Se impun două observații. Prima se referă la faptul că aceste reprezentări pozitive despre alteritatea

noneuropeană aparțin intelectualilor vremii. Ele nu definesc, asemenea stereotipurilor negative, reprezentarea comună a alterității. A doua observație trimite la concepția lui Eco conform căreia antropologia socială și culturală s-ar fi născut ca o formă de compensare academică a ororilor colonialismului.

Stereotipul Paradisului terestru. Cristofor Columb și-i reprezenta pe indienii nord-americani ca fiind locuitorii unui paradis terestru. Amerigo Vespucci, în *Mundus Novus*, idealizează stilul de viață al indigenilor americani. În ambele situații, avem de-a face cu o transpunere în timp și în istorie a Paradisului ancestral. Reușita acestei operații este amplificată și de exotismul ținuturilor mitologizate. Procesul de construcție socială a realității continuă, după cum bine observa Alina Branda (2002), cu dezvoltarea, plecând de la aceste locuri, a unor scenarii utopice (*Utopia* lui Thomas Morus și *Cetatea Soarelui* a lui Campanella sunt absolut sugestive în acest sens).

- *Stereotipul bunului sălbatic.* La rândul său, acesta a făcut carieră în Europa secolelor XVI-XVIII. El s-ar explica prin „luciditatea” analizei călătorului european sau a antropologului de mai târziu, dublată de noblețea și generozitatea europeanului: sălbaticul este numit „bun”, „perfect”, „desăvârșit”. Considerăm că această teză a Alinei Branda are o valabilitate limitată. Mai curând, ar fi vorba despre nostalgia europenilor aceluși timp după un ținut beatific, paradisiac, compensatoriu față de marasmul vieții cotidiene, trăsături pe care le-au atribuit pământurilor descoperite în perioada marilor expediții din secolele XV-XVII.

- *Imaginea* deseori *idilică* a Greciei în ochii vest-europeanului educat reprezintă un permanent și profund stereotip pozitiv al reprezentării alterității.
- Conotația preponderent pozitivă dată *ospitalității* în toate culturile lumii funcționează, alături de alte elemente ale mentalului social, ca un veritabil stereotip.

Astăzi, antropologia culturală și socială este dominată de o cu totul altă reprezentare a alterității, fapt care a devenit vizibil începând cu abordările teoretice și cu cercetările de teren ale anilor '60. Accentul cade pe dialogul intercultural-interreligios, unde partenerii au, în mod ideal, același statut spiritual. „Prin urmare, se poate spune că sensul alterității «se înmoaie», ea încetează să mai fie percepută ca o diferență inferioară și ostilă.” (Eco, 2007, p. 90)

Acceptarea alterității și dialogul real intercultural/interreligios pune în joc ceea ce s-a numit „Noul Umanism”.

5. Figura alterității în „hermeneutica creatoare” a lui Mircea Eliade

Expresia *Noul Umanism* a fost propusă într-un eseu semnat de Mircea Eliade (1986), apărut inițial în revista *Antaios* („Gedanken zu einem neuen Humanismus”, IV, pp. 113-119) și publicat în limba română în revista *Manuscriptum*.

Teza esențială a studiului eliadesc este cea conform căreia specificul Europei moderne este dat, printre altele, de „întâlnirea cu «necunoscutul», cu «străinul» și cu lumile lor atât de neobișnuit de străine, de exotice sau arhaice” (Eliade, 1986, p. 96). Acest necunoscut era reprezentat de popoarele Asiei, Africii, Oceaniei și Australiei. Mai precis, Eliade se gândea la acele seminții extraeuropene care, în final, își vor face apariția în istorie *pe un drum propriu, personal*, fără a imita simplist, mecanic și ineficace modalitatea occidentală de a face istorie.

Astăzi, după ce au provocat îndelung și fecund spiritul european, popoarele Asiei, Africii, Oceaniei și Australiei sfârșesc prin a nu-și mai asuma stigmatele marginalizării și excluderii din istorie, cu care au fost „onorate” timp de mai

multe secole de către unii cercetători occidentali, devenind parteneri și competitori reali în ceea ce se numește acum „procesul complex al construirii Noii Europe”. Or, acest fapt realmente istoric obligă Europa să-și schimbe atitudinea față de Celălalt, care nu mai este perceput și reprezentat sub semnul exclusivist al negativității (din moment ce îmi este diferit, îmi este obligatoriu și inferior). Inevitabil, viziunea europocentristă, egocentrică, trufașă și sfidătoare cu privire la reprezentarea alterității va trebui să fie o realitate de domeniul trecutului. Celălalt va deveni într-un final semenul meu, egalul meu, indiferent de religie, rasă sau naționalitate. Această acceptare a alterității va duce și la o mai bună cunoaștere de sine, iar, în final, la construirea unei Europe multietnice, diversificate politic și religios.

Această nouă atitudine a europeanului cultivat față de provocările alterității neeuropene este numită de Eliade „Noul Umanism”. Gândit în categoriile temporalității, „Noul Umanism” nu e o noutate, putând să apară cu mult înaintea sfârșitului de secol XX. O veritabilă provocare în acest sens a reprezentat-o Renașterea :

Descoperirile astronomice și geografice ale Renașterii au modificat nu numai imaginea asupra lumii și concepția despre spațiu, ele au asigurat pentru cel puțin trei secole primatul științific, economic și politic al Occidentului și, în același timp, au deschis calea spre unitatea netăgăduită a lumii (Eliade, 1986).

Odată cu aceste descoperiri și cu cele care au urmat, imaginea de sine a Europei s-a schimbat. Confruntarea cu alteritatea s-a dovedit a fi una cu adevărat creativă. Pe plan

spiritual, observă Eliade (1986), ea a dus și la (re)descoperirea „multiplicității experienței religioase”, „care fusese pierdută datorită victoriei creștinismului” (p. 97).

Prin urmare, „Noul Umanism” european ar fi în măsură să accepte și să interpreteze corect datele spirituale pe care le presupune multiplicitatea experienței religioase. Este vorba despre mitologii arhaice care au supraviețuit în (post)modernitate, simboluri stranie și reprezentări inedite ale divinității. Împreună, toate acestea ilustrează diversele moduri de a fi ale omului în istorie. Deși nu definesc în mod esențial mentalul social și religios al omului european, ele au totuși rostul lor : *stimulează imaginația și îmbogățesc spiritul*. Raportarea adecvată la ele obligă la ceea ce Eliade numea *hermeneutica creatoare*. Definind hermeneutica drept o artă specială a căutării sensurilor și semnificațiilor, autorul român o numește „creatoare”, ținând cont de formidabila provocare a minții pe care o fac cu puțință revelațiile exotice, simbolurile stranie, ritualurile vechi, necreștine. Printr-un asemenea tip de interpretare, tâlcurile ascunse ale unor figuri religioase sunt dezvăluite și înțelese corect (vezi, în acest sens, convorbirile lui Eliade cu Claude-Henri Rocquet, 1990, pp. 111-117) :

Cu alte cuvinte, noi trebuie – și s-a făcut un început în acest sens – să întâmpinăm simbolurile, miturile, riturile Oceaniei sau ale Africii cu același respect, cu aceeași dorință de a învăța pe care am manifestat-o față de creațiile culturale ale Occidentului. Oricât de înspăimântătoare sau copilărești ar putea să pară unele aspecte ale miturilor și riturilor, ele nu sunt mai puțin expresia unor situații fundamentale, a unor oameni care aparțin unor societăți de alt

tip și care sunt purtate de alte forțe istorice decât cele care au determinat istoria lumii apusene (Eliade, 1986, p. 98).

Mai mult chiar, aceste noi forțe istorice pot să modifice conștiința europeană în sensul acceptării Celuilalt, a cunoașterii de sine și a unei mai bune relaționări cu semenul neoccidental. El și-a făcut deja simțită din plin prezența în istoria occidentală.

Iată succint convingerea ultimă a lui Mircea Eliade cu privire la reprezentarea alterității în contextul „Noului Umanism” european. Indiscutabil, ea este una profund optimistă. Nu este vorba însă nici pe departe despre un optimism naiv, lipsit de viziune. Eliade însuși se arată deseori sceptic în privința șanselor imediate ale unei asemenea înnoiri a mentalității europene cu privire la alteritate. Ea este de dorit, dar mai este mult până să devină o realitate pretutindeni. În termenii istoricului român al religiilor, „ar fi tragic și naiv să se creadă că el [dialogul – n.n.] ar putea progresa neconținut pe baza nivelului spiritual contemporan” (p. 99). Este vorba despre dialogul interreligios, condiția esențială a unei noi reprezentări a alterității.

6. Actualitatea gândirii lui Eliade cu privire la „multiplicitatea experienței religioase”

Textul lui Mircea Eliade a fost scris în perioada anilor '70. De atunci până astăzi, situația s-a schimbat semnificativ. Ne propunem să analizăm în ce măsură ideile lui Eliade cu privire la „Noul Umanism” al Europei sunt confirmate sau infirmate la ora actuală.

O primă convingere a lui Eliade a fost aceea că descoperirea *multiplicității experienței religioase* a marcat totuși profund partea a doua a secolului XX. Ea ar urma să definească în mod esențial și următorul secol. Într-adevăr, viața religioasă actuală nu mai stă sub semnul dominanței religiei unice. Există în Europa actuală un veritabil mozaic de religii, practici și credințe, fiecare dintre acestea asumându-și *adevărul* unei căi spre absolut.

La ora actuală, în mentalul social occidental, ideea potrivit căreia o anumită religie (creștinismul) ar deține monopolul soteriologic nu mai este valabilă. Europa Occidentală oferă mai curând imaginea unui *puzzle religios*,

fiecare piesă ilustrând un drum personal spre absolut. Nu discutăm autenticitatea sau neautenticitatea diverselor versiuni soteriologice oferite, pentru că acest lucru îl poate face teologul sau cel ce se crede investit cu un anume „mandat divin” în acest sens. Constatăm doar că experiența religioasă s-a diversificat, ajungându-se până la disoluția ideii de cale unică spre mântuire.

Această realitate a fost sugestiv surprinsă în spațiul românesc de Anca Manolescu (1999b) printr-o inedită interpretare a parabolei celor trei inele. Saladin, vestitul sultan, dorea să-l constrângă elegant, dar eficient pe evreul Melchisedec să-i ofere bani. Prin urmare, Saladin îl supune pe cămătar unui ingenios test. Pur și simplu, îi cere să indice precis care dintre cele trei religii monoteiste – iudaismul, creștinismul și islamismul – este cea adevărată. Inspirat, abilul cămătar răspunde printr-o parabolă : cândva, într-o familie nobilă, un inel de mare preț era dăruit fiului moștenitor ca semn al recunoașterii și vredniciei. La un moment dat, apar trei fii moștenitori, fiecare dintre ei la fel de îndreptățit la moștenirea tatălui. Atunci, bătrânul rege recurge la un artificiu : ordonă să i se facă două copii ale inelului. Bijutierul și-a făcut treaba atât de bine, încât nici măcar bătrânul tată nu mai știa care este inelul veritabil ! În ceea ce-i privește pe cei trei fii, fiecare dintre ei avea convingerea că inelul pe care-l deținea era cel *adevărat*. Adevărat, dar nu singurul adevărat ! Pentru ei nu se punea deloc problema deținerii doar de către unul singur a inelului autentic. Trăiau împreună acceptându-se reciproc, fără a fi marcați de obsesia monopolului adevărului unic. Concluzia este formulată astfel de Anca Manolescu (1999b) : „Nu

există un judecător uman care să decreteze ierarhii și să impună clasificări revelațiilor divine, așezându-se, evident, în vârful lor” (p. 11).

O asemenea înțelegere a multiplicității experienței religioase este în spiritul gândirii lui Mircea Eliade. Devenirea ei întru realitate obligă însă la o profundă cunoaștere a alterității. Or, această performanță continuă să fie privilegiul specialiștilor și al unei părți a intelectualității. În rest, cei mai mulți dintre noi continuăm să ne raportăm în mod superficial la exotismul proferat de o anumită ipostază a alterității. Altfel spus, mizăm în continuare *doar* pe autenticitatea unui singur inel.

Această idee a fost surprinsă foarte bine de sociologul francez Alain Touraine (1997) :

Suntem plasați în fața celorlalți ca în fața vitrinelor unui muzeu. Recunoaștem prezența unor culturi diferite de a noastră, capacitatea lor de a ține un discurs despre lume, despre ființa umană și despre viață, în timp ce originalitatea acestor creații culturale ne impune respectul și ne stârnește dorința de a le cunoaște ; dar nu reușim să comunicăm cu ele, adică să trăim în aceeași societate cu ele. Ne aflăm pe drumuri paralele și nu putem, în cel mai bun caz, decât să ne salutăm cordial ; interacțiunea rămâne la fel de imposibilă, tot așa cum faptul că știm că limba chineză este o limbă de cultură nu ne ajută să avem o conversație cu vorbitorii acestei limbi dacă nu am învățat-o în prealabil (p. 453).

Aș remarca mai întâi suprapunerea de sens a lui Alain Touraine între *a comunica* și *a trăi în societate*. Grație

toleranței și respectului reciproc, poți trăi împreună cu semenul tău neoccidental în aceeași comunitate sau societate. Comunicarea se poate face de cele mai multe ori superficial, prin învățarea reciprocă a unei limbi de circulație internațională. Nu mai amintim aici de „obligăția” Celuilalt de a cunoaște limba țării adoptive, condiție esențială pentru dobândirea cetățeniei. Or, o veritabilă comunicare se face, în interpretarea lui Eliade, prin exercițiul reciproc al „hermeneuticii creatoare”. Însă o asemenea probă culturală continuă să fie și astăzi foarte dificilă pentru cei mai mulți dintre noi.

În concluzie, asumarea profundă a multiplicității experienței religioase și a comunicării subtile cu Celălalt continuă să fie apanajul unui grup restrâns de intelectuali. În actuala condiție spirituală a umanității, cum spunea Mircea Eliade, ea rămâne o imposibilitate, dacă o privim la nivel amplu, social. Credem că aici istoricul religiilor de la Chicago are perfectă dreptate. Totuși, s-au făcut importanți pași înainte : este vorba despre respectul social provocat de figurile exotice ale alterității și despre reala dorință de a le cunoaște, chiar dacă această cunoaștere se face de cele mai multe ori în manieră comercială, speculându-se senzaționalul și succesul de piață. Faptul acesta atenuează totuși în mod semnificativ din negativitatea dezlănțuită odată cu dominanța europocentrismului în lume.

Mai mult chiar, simpla recunoaștere și respectare a multiplicității experienței religioase nu duce întotdeauna la reușita unui dialog interconfesional și interreligios. Asumarea multiplicității experienței religioase este o condiție necesară, dar nu și suficientă a dialogului. Ea trebuie să fie

dublată de o reală disponibilitate spirituală de a crede în șansa soteriologică a Celuilalt. Această deschidere fecundă spre miracolul soteriologiei Celuilalt nu obligă deloc la anularea propriei credințe. Căile spre Dumnezeu sunt diverse și nici un muritor nu mai devine astăzi credibil atunci când anunță profetic deținerea secretului unic al mântuirii și al accederii spre ținuturile lumii de dincolo. Cu un asemenea tip de mentalitate, dialogul interreligios ar fi dintru început compromis.

Credem că o condiție importantă a dialogului interreligios este cea referitoare la clarificarea și acceptarea diferențelor. Vom exemplifica această situație cu două reprezentări clasice ale divinității : cea *hindusă* și cea *creștină*.

În orice caz, Brahman nu este gândit în sensul de persoană, ci mai degrabă ca Fundamentul Existenței, pură potență în termeni aristotelici (opusul Dumnezeului Occidental, care este, mai degrabă, gândit ca actualizare pură). Aceasta contrastează cu înțelegerea iudeo-creștină a divinității ca persoană. De aceea, termenul grecesc *Theos* (înrudit cu latinescul *Deus*, ambii traduși în engleză prin *God* – *Dumnezeu*), incluzând astfel noțiunea de divinitate *personală*, conduce spre conceptul de teism, întrucât afirmă un Dumnezeu personal. Se poate astfel spune că conceptul de Dumnezeu este personal, teist, câtă vreme noțiunea de *Brahman* este non-personală, non-teistă (Swidler, 2002, pp. 179-180).

În joc sunt două mari experiențe religioase diferite, dar autentice : cea creștină și cea hindusă. Pot dialoga între ei purtătorii unor asemenea experiențe ? Da, cu condiția să

accepte gândirea Celuilalt ca fiind la fel de autentică și reală pentru ambii. Or, dialogul interreligios din Europa actuală încearcă să dea o șansă gândirii religioase a Celuilalt. Cetățeanul Uniunii Europene de origine asiatică sau islamică intră acum în dialogul interreligios pe aceeași poziție cu semenul său creștin. Întrebarea e dacă are și el aceeași deschidere spre experiența religioasă, creștină, a europeanului.

Am putea observa aici două efecte perverse ale acestui tip de dialog. Primul se referă la *sincretism*. Este vorba despre contopirea celor două reprezentări ale divinității (hindusă și creștină) într-una singură. Această manieră New Age de reprezentare a absolutului câștigă tot mai mult teren în Europa actuală, inclusiv în România. Eliade dădea totuși o șansă sincretismului religios, înțelegându-l ca pe o cale ocolită spre centrul propriei tradiții religioase a celui care experimentează absolutul într-o asemenea formulă compozită. Timpul actual dă dreptate și acestei observații eliadești, cu diferența că multe spirite cu o sensibilitate religioasă mai specială rămân blocate într-o formulă alambicată de raportare la absolut, fără să mai reușească să parcurgă, asemenea Fiului Rătăcitor, drumul spre propriul centru până la capăt.

Al doilea efect pervers al dialogului interreligios actual și al „Noului Umanism” visat de Eliade este *reacția de tip bumerang* a acceptării alterității religioase. Ex-europenii orientali sau islamici actuali nu mai sunt simpli parteneri ai dialogului interreligios. Ei sfârșesc prin a-și impune punctul de vedere, amintind de *teroarea istoriei* exercitată de colonizatorii europeni, iar unii dintre ei devin cetățeni ai Europei Unite.

Emigrația către vestul european a reconfigurat esențial vechile figuri ale alterității. Celălalt nu mai este acum „păgânul” situat la mare distanță, ci aproapele de fiecare zi. Problema pe care antropologia culturală nu a rezolvat-o este ce facem atunci când membrul unei culturi, ale cărei principii am învățat să le respectăm, vine să trăiască la noi acasă (Eco, 2007, p. 258). Acceptarea lui conduce, la limită, către respingerea mea. Eu, creștin romano-catolic, ortodox sau protestant, sunt „scos” din Constituția Uniunii Europene, în sensul că nu mi se menționează precis originea europeană, adică cea creștină.

Este un mare neajuns al acestei Constituții că nu menționează rădăcinile creștine ale Europei. Marea majoritate a cetățenilor de pe continent, catolici, ortodocși și protestanți, doreau ca în preambulul actului să fie menționate rădăcinile creștine ale Europei. Cine oare dictează aici dacă avem sau nu avem o identitate europeană? (Andru, 2005, p. 163)

Întrebarea este, evident, retorică. Vasile Andru numește acest fenomen al excluderii voite a creștinismului din proiectul Constituției UE drept *ateism diplomatic*. El este promovat de stânga europeană, de (neo)marxiști și de fanii modelului „politicii corecte” de inspirație europeană, dar dominant în anumite ținuturi din Statele Unite ale Americii. Justificările ateismului diplomatic sunt diverse: încercarea de a nu-i supăra pe europenii necreștini, o anume „imaturitate ecumenică la nivel de administrație clericală” (Andru, 2005) etc. Autorul mai amintește și de criza creștinismului

contemporan, fapt care a dus la apariția unor ipostaze absolut inedite și necanonice (existența în Basarabia a doi mitropoliți ortodocși : unul roșu, iar altul tricolor).

Prin urmare, în Europa actuală există o reală problemă a dialogului interconfesional și interreligios. El se manifestă mai curând la nivel de administrație clericală și de diplomatie. Și astăzi poți întâlni oriunde „un cleric creștin înjurând un buddhist” sau poți vedea „că un politician «globalizant» disprețuiește rădăcinile noastre creștine” (Andru, 2005). În aceste condiții, „Noul Umanism” pe care-l dorea Eliade nu poate deveni (încă) realitate. Istoria și hermeneutica religiilor n-au ajuns nici pe departe vârful de lance al dialogului dintre culturi și religii. Îl „acceptăm” atât de mult pe Celălalt neeuropean, încât suntem dispuși să ștergem cu buretele propria istorie europeană. Oficial vorbind, nu mai ținem seama de „unificarea” europeană realizată de Imperiul Roman și nici de admirabila reunificare înfăptuită de celebrii „atleți ai lui Hristos”, Sfinții Petru și Pavel. În aceste condiții, noi, europenii, riscăm să ne pierdem identitatea și, paradoxal, să dispărem ca parteneri ai dialogului interreligios, chiar cei care l-am inițiat. Într-o Europă dintotdeauna creștină, Celălalt neeuropean sfârșește uneori prin a fi privilegiat, mai ales atunci când este vorba despre apartenență și convingeri religioase.

Situația pare să se schimbe odată cu alegerea ca Papă a cardinalului Joseph Ratzinger. Poate că parlamentarii democrat-creștini de la Bruxelles au devenit în sfârșit sensibili la repetatele solicitări papale ca în Constituția Europeană să fie menționate originea și moștenirea creștină a Europei. Aceasta cu atât mai mult cu cât un singur vot împotriva

Constituției Europene, venit din partea unui stat membru, ar transforma-o în pură istorie. Or, 50-60% dintre cetățenii francezi sunt împotriva acestei legi europene (cel puțin așa arătau datele unui sondaj de opinie realizat cu câteva săptămâni înaintea votului național din Franța). Așadar ar fi posibil ca temerile fostului președinte Jacques Chirac referitoare la anularea actului Constituției Europene să se confirme. Asta nu înseamnă, cum anunța tendențios fostul președinte francez, că Franța ar ieși din istorie. Dimpotrivă, afirmarea Constituției creștine a Europei ar revigora politica europeană și ar putea crea condițiile realizării unui dialog interreligios și multicultural.

Un alt efect pervers al acceptării în Europa a alterității religioase este *revolta* minorităților confesionale, urmată de pretenția acceptării stilului lor de viață, ignorând stilul creștin occidental. Umberto Eco (2007) surprinde și el această problemă atunci când comentează – metaforic, dar sugestiv – decizia unor animiști din Mali de a locui în Occident :

În realitate, majoritatea reacțiilor rasiste din Occident nu se datorează faptului că niște animiști trăiesc în Mali (este de-ajuns să stea la casa lor, spune de fapt Liga Nordului), ci venirii animiștilor să locuiască la noi (p. 358).

Întrebările lui Umberto Eco în privința acestei noi provocări a alterității sunt, credem noi, absolut firești :

N-am nimic cu animiștii sau cu cei care vor să se roage cu fața spre Mecca, dar ce ne facem dacă vor să poarte *chador*-ul, dacă vor să-și mutilizeze genital copilele, dacă

(așa cum se întâmplă în cazul unor secte occidentale) refuză transfuzia de sânge pentru copiii lor bolnavi, dacă ultimul canibal din Noua Guinee (presupunând că mai trăiește) vrea să emigreze la noi și să-și facă o friptură de flăcău măcar duminică?

Răspunsurile oferite de gânditorul italian sunt sugestive. Ele au fost deja avansate de antropologii și sociologii religiilor. În ceea ce-l privește pe canibal, „locul lui e la închisoare”. Fetele purtătoare de *chador* pot să-și respecte tradiția, cu condiția de a nu încălca legile statului respectiv. Eco afirmă că infibulația rămâne în continuare o problemă deschisă. La fel de reală rămâne și dorința femeilor musulmane „de a apărea pe fotografia din pașaport cu *burka*”. Soluția avansată de Eco este aceea de a nu accepta derogări de la legile occidentale privind criteriile de identificare a cetățenilor. De ce? Cel puțin din respect pentru țara-gazdă. „Când am vizitat o moschee, mi-am scos pantofii, din respect pentru legile și uzanțele țării-gazdă”, scrie Umberto Eco.

Ar mai fi o soluție pentru problema fotografiilor din pașaport cu vălul pe față: *negocierea*. Eco (2007) observă că, din moment ce oricum fotografiile nu sunt prea fidele, ar putea „fi concepute carduri magnetice care să reacționeze la amprenta degetului mare, iar cine vrea acest tratament privilegiat să plătească eventualul suprapreț” (p. 259).

Concluzia ar fi că acceptarea și tolerarea alterității rămân în continuare o problemă deschisă. Rezolvarea ei presupune stabilirea unor criterii sau parametri de toleranță, cum îi numește Umberto Eco. Nu orice poate fi tolerat. Există, în mod firesc, anumite limite din acest punct de vedere. Ele delimitează în mod necesar tolerabilul de intolerabil.

7. Provocările alterității și noul dialog interreligios

O altă miză importantă a noului dialog interreligios, foarte actuală în opinia lui Mircea Eliade, este aceea că acceptarea alterității va duce la o mai bună cunoaștere de sine și la o deschidere mult mai profundă a minților occidentale spre nivele de realitate inaccesibile în mod obișnuit. Eliade (1986) scria că încercarea de comparare a omului occidental cu „Ceilalți”

îl ajută chiar să se cunoască pe sine însuși. Efortul de a înțelege în mod corect moduri de gândire străine Occidentului, adică în primul rând descifrarea miturilor și a simbolurilor, conduce la o lărgire considerabilă a conștiinței (p. 98).

Până în momentul de față, ceea ce Eliade numea „lărgirea considerabilă a conștiinței” pare a fi apanajul unui cerc de specialiști relativ restrâns. La nivel social, abordarea eurocentristă și egoistă a dialogului interreligios de către occidentali continuă să marcheze profund atitudinea noastră față de Celălalt neoccidental. Iată, în acest sens, pertinenta observație a unui credincios hindus :

Ați uitat deja că ceea ce voi numiți „dialog între credințe” este o caracteristică destul de nouă în modul dumneavoastră

de înțelegere și de practicare a creștinismului? Până acum câțiva ani, și încă și astăzi, relațiile voastre cu noi s-au limitat fie doar la planul social, fie la predici menite să ne convertească la *dharma* voastră... Întrucât dumneavoastră respingeți total, în mod violent sau în taină, în funcție de caz, toate problemele legate de *dharma* (Swidler, 2002, p. 176).

Din moment ce este dificil să găsești întotdeauna *puncte comune* ale dialogului, firesc ar fi ca noi, occidentalii, să tratăm cu atenție și pasiune creațiile spirituale neoccidentale. Să acceptăm ca premise ale dialogului chiar diferențele ultime, metafizice ale sistemelor religioase. În afara Europei, aceste creații spirituale au adus în prim-plan un alt mod de a face istorie, în mare măsură diferit de cel oficial recunoscut în spațiul occidental. În Europa, de la Reformă încoace, el a trecut pe un plan istoric secund. Însă oricând poate fi reactivat și folosit în (re)construcția identității naționale și europene. Prin urmare, acest mod special de a gândi și reprezenta istoria continuă să ne definească, iar întâlnirea cu Celălalt neoccidental este cea care ne poate face și mai conștienți de importanța și puterea lui.

În termenii lui Simone Weil, „forțele istorice” ale modului neoccidental de a face istorie sunt prezente explicit în religiile necreștine ale lumii și implicit în creștinism.

Fiecare religie e o combinație originală de adevăruri explicite și de adevăruri implicite; ceea ce e explicit într-una e implicit prezent într-o alta. Adeziunea implicită la un adevăr poate avea tot atâta putere ca și cea explicită,

câteodată cu mai multă putere (Simone Weil, *Attente de Dieu*, apud Manolescu, 1999a).

Peste timp, ideea a fost preluată de Anca Manolescu într-un excelent studiu (1999a). Cercetătoarea observa cu finețe complementaritatea mai multor elemente constitutive ale religiilor lumii. În vederea dialogului interreligios și în spiritul „Noului Umanism” al lui Eliade, ea propunea o *hermeneutică transconfesională*. Marele ei pariu ar fi acela de „a descoperi complementaritățile diverselor perspective (fără a le desființa)” (p. 572), de a surprinde dozajul optim de „evidență și discreție, de articulat și nonarticulat, de lumină și mister prin care Adevărul a ales să i se comunice” Eliade (1986, p. 97).

Această comunicare a Adevărului nu (mai) este apanajul unei anume religii. Dialogul interreligios și „Noul Umanism” nu mai pot fi gândite de pe poziția avantajoasă a unei religii „superioare”, în raport cu altele „inferioare”. Important ar fi, susține Anca Manolescu, să reactivăm catolicitatea (în sens de universalitate) fiecărei religii și să ne înțelegem mai bine „propriul drum cu ajutorul Celuilalt” (Eliade, 1986, p. 97).

8. Drumul către sine trece prin Celălalt. O necesară recompunere a dialogului intercivilizațional

În toate scrierile lui Mircea Eliade, literare sau științifice, putem lesne regăsi această încercare de înțelegere a căii personale cu ajutorul Celuilalt. În cazul lui Eliade, Celălalt a fost reprezentat de *omul tradițional* est-european (în ale cărui resurse spirituale și religioase Eliade credea necondiționat), de *practicantul yoga* sau de *șamanul* Asiei Septentrionale, de *omul religios* australian, oceanic sau nord- și sud-american. Fiecare dintre aceștia venea cu o anume încărcătură spirituală, cu o istorie specifică, dar și cu o civilizație anume. Credem că geniul lui Eliade a stat și în faptul că a surprins *esența ultimă* a întâlnirii cu celălalt : *spiritualitatea religioasă*. Mai exact, importanța pe care o au miturile, riturile și simbolurile unei anumite culturi. În primul rând, acestea trebuie înțelese pentru a comunica veritabil cu Celălalt. Or, majoritatea subiecților ce regizează întâlnirile din lumea de azi (politicieni, juriști, diplomați, militari etc.) mizează pe cu totul altceva : pe interese

economice și strategii militare, pe scheme diplomatice superficiale, învățate mecanic în instituțiile europene și, ceea ce este și mai grav, pe o infatuare și o sfidare a tot ce este exotice și necunoscut sau, mai rău, neprofitabil. Toate aceste date sunt suficiente pentru a asigura o splendidă rată a dialogului și pentru o nedefinită amânare a spiritului „Noului Umanism”, cel despre care Eliade a scris pagini revelatoare.

Cu adevărat semnificativ e faptul că în spatele puterilor politice care fac jocurile lumii contemporane există grupuri de intelectuali specializați în studiul comunităților exotice, necreștine. La fel de adevărat e că vocea lor nu se poate face suficient de bine auzită. Acest fapt a fost remarcat la noi de Alexandru Paleologu atunci când a scris despre blocarea dialogului dintre politicienii americani și specialiștii în civilizațiile balcanice sau islamice. Motivația oficială a refuzului consilierii culturale a fost aceea că primul cuvânt în abordarea noului, exotului și necunoscutului îl au politicienii, economiștii și militarii. Din nefericire, ei sunt „purătorii de drapele” ai întâlnirilor cu Celălalt neoccidental.

Or, aceste întâlniri sunt departe de a se epuiza doar în planurile amintite mai sus (politic, diplomatic, economic, financiar și militar). Ele continuă *cu adevărat* la un nivel mult mai profund: *spiritual* și *religios*. În fond, de aici ar trebui să înceapă dialogul. Mircea Eliade a înțeles acest fapt, anticipând o temă ce avea să facă o carieră mondială în anii '90. Este vorba despre „ciocnirea civilizațiilor”, sintagmă care-l va face celebru pe Samuel Huntington. În anii '80, istoricul român al religiilor scria că „întâlnirea sau ciocnirea a două civilizații este în ultimă analiză întâlnirea

a două atitudini spirituale, ba chiar a două religii”. Răspunsul lui Eliade la această „ciocnire a civilizațiilor” este limpede formulat: foarte multă istorie a religiilor și hermeneutică. De ce? Pentru că aceste civilizații vor fi analizate „mai ușor pe câmpul reprezentărilor și al comportamentelor religioase” (Eliade, 1986).

Din păcate, Mircea Eliade nu a dezvoltat suficient acest subiect. Peste timp, Samuel Huntington îl va relua (bineînțeles, nementionându-l pe Eliade). În spiritul gândirii lui Eliade, Huntington va demonstra că întâlnirea civilizațiilor nu se va sfârși cu formarea uneia singure. O civilizație unică ar presupune, în concepția lui Huntington, valori, practici sociale și instituții comune, *limbă unică* și o *religie universală*. Or, toate acestea sunt cu neputință de realizat acum, chiar dacă ne aflăm în plin proces de globalizare. Limba comună, de exemplu, este doar una de comunicare largă și nu ilustrează o civilizație unică, mondială, indiferent de sensul pe care noi îl putem da acesteia. În termenii lui Samuel Huntington (1998), engleza este doar „un mod de a reproduce diferențele lingvistice și culturale, și nu un mod de a le elimina” (p. 88).

Se păstrează de asemenea și diferențele religioase. Ele s-au accentuat odată cu conflictele interetnice și cu mișcările fundamentaliste. S-au impus categoric două mari religii monoteiste: creștinismul și islamismul. Așadar, dialogul interreligios și „Noul Umanism” nu pot face abstracție de ele.

În concluzie, gândirea lui Eliade cu privire la „Noul Umanism” și la dialogul interreligios continuă să fie de mare actualitate. Practic, începutul mileniu al III-lea nu

infirmă nimic din ceea ce istoricul și hermeneutul Eliade a scris cu privire la „Noul Umanism” european și la dialogul interreligios. Cărțile lui ar putea să devină adevărate manuale pentru creatorii oficiali ai noii Europe. Avem însă convingerea că această dulce utopie ne lasă în continuare să visăm și la o altfel de Europă decât cea intens mediatizată de artizanii noului ateism politic și diplomatic.

9. Aculturația păgânism/creștinism.

O interpretare antropologică

Un alt obiect actual al antropologiei sociale și culturale este *aculturația*. În această lucrare îi vom da aculturației sensul prezentat de antropologul și sociologul Gheorghiță Geană în *Dicționarul de sociologie*. Aculturația ar fi „procesul de interacțiune a două culturi sau tipuri de cultură, aflate în răstimp într-un contact reciproc” (Zamfir, Vlăsceanu, 1993, p. 18). Fenomenul presupune „schimbări fie în ambele culturi, fie în una din ele, și anume în aceea mai puțin încheată, mai puțin evoluată sau mai mică în privința ariei de desfășurare” (*ibidem*).

Putem exemplifica fenomenul aculturației cu date recente culese pe teren de către antropologi. Astfel,

în Singapore, fetișurile sunt depuse în frigider pentru a le păstra eficacitatea ; la Bangkok, jandarmii care își fac tura de noapte prin oraș recurg la rituri divinatorii pentru a îmblânzi pericolul ; într-o regiune melaneziană este aprobată în unanimitate o mișcare împotriva uraganului care s-a abătut asupra arhipelagului ; pietrele îngropate în vechile situri funerare exhumate de către arheologi în Polinezia produc, odată ce sunt fixate de sârma ghimpată

care înconjoară pășunile, electricitate în firele metalice...
(Guidieri, 2008, p. 24).

*

În această secțiune a cărții vom ilustra aculturația sau culturile aflate în contact cu mithraismul și orfismul (înțelese ca expresii ale culturii populare precreștine), respectiv cultura creștină aflată pe atunci în plină expansiune. Interesant pentru un antropolog social și cultural este faptul că anumite elemente rituale sau expresii simbolice au rămas în cultura creștină supraviețuind trecerii timpului (uneori până astăzi) în forme noi, unele inedite. „Creștinismul a înglobat, deseori cu mare dezinvoltură, rituri și mituri păgâne și forme de politeism care supraviețuiesc în religiozitatea populară.” (Eco, 2007, p. 286)

Tema este tratată, printre alții, de Arthur Weigall într-o lucrare cu titlu semnificativ: *The Paganism in Our Christianity*. Supoziția cărții are o formulare realmente incendiară: templele zeilor antici au fost distruse, altarele profanate și abandonate, dar aceste făpturi divine au sfârșit prin a se refugia în Biserica și teologia creștină! Creștinismul a ajuns astăzi „o ultimă fortăreață rămasă sub puterea zeilor antici” (Weigall, 2003, p. 2). Suntem în mare măsură purtătorii unor mituri și arhetipuri vechi, precreștine. Camuflate și tănuite până la uitare, ele lucrează totuși discret și eficient la nivelul mentalului social. Permanența și puterea lor de supraviețuire te îndreptătesc să crezi că natura umană este și acum, în modernitatea târzie, suficient de stranie și necunoscută.

Cartea lui Arthur Weigall este un argument convingător în acest sens. Ea continuă să provoace spiritele conformiste sau suficient de relaxate cu apropieri realmente spectaculoase între *Păgânism și creștinism*.

Creștinismul își atribuie, fără a conștientiza faptul, mai multe istorisiri miraculoase din mitologia păgână, pe care le încorporează în viața lui Iisus. Legenda nașterii într-o peșteră și a adorației păstorilor provine din mithraism. Povestea stelei de la Răsărit provine din cultul lui Adonis ; minunea preschimbării apei în vin, din cel al lui Dionysos. Folosirea clopotelor, a lumânărilor și a apei sfințite este de origine mithraică. Același lucru se poate spune despre utilizarea catacombelor și alegerea colinei Vaticanului ca loc sfânt. Ritul care constă în spălarea în sângele mielului exista în diverse religii păgâne. Cât despre „Noua Naștere”, aceasta era o expresie împrumutată, printre altele, din cultul lui Isis (Weigall, 2003, p. 7).

Aceste interferențe sacre sunt anunțate succint de autor și în alte pagini ale cărții.

De-a lungul secolelor, numeroși idoli păgâni din Antichitate au fost asimilați de Biserică. Astfel, Castor și Pollux au devenit Sfântul Cozma și Sfântul Damian. Dionysos, ale cărui atribute au fost parțial transferate Sfântului Ioan Botezătorul, își păstrează poziția la Saint-Denis, în apropierea Parisului. Diana Illythra este în prezent Sainte-Ylie din Dole (Basses-Alpes) sub numele Sainte Victoire (Sfânta Victoria) etc. (Weigall, 2003, p. 8)

Totuși, în opinia lui Weigall, multe elemente precreștine prezente substanțial în religia creștină țin mai curând de *mithraism* și de *orfism*.

9.1. Motive mithraiste în creștinism

Relația dintre mithraism și creștinism reține atenția într-un mod cu totul special în cartea lui Arthur Weigall. Autorul întrevide o strânsă condiționare și o influență substanțială exercitate de mithraism asupra creștinismului. Cum s-ar explica toate acestea ? Prin faptul că religia creștină a apărut într-un mediu social și cultural pe deplin saturat de ritualuri și practici mithraice, care nu puteau fi ignorate. A le accepta direct, necondiționat ar fi însemnat diminuarea considerabilă a originalității creștinismului ; a le respinge și stigmatiza ar fi reprezentat – aparent – soluția firească, perfect îndreptățită din punct de vedere creștin.

Ei bine, oficialitățile creștinismului au ales în bună parte această ultimă soluție. Ea s-a dovedit, în termenii lui Culiianu, *cea mai nefericită din întreaga multitudine de soluții pe care creștinul ar fi putut să le adopte în acel timp*. De ce ? Pentru simplul fapt că aceste imagini, motive și reprezentări mithraice, odată ce au fost alungate pe ușă, s-au întors pe fereastră, sfârșind prin a locui semnificativ inconștientul anumitor persoane, grupuri sau seminții creștine. Mai mult, soluția aleasă de creștinismul oficial timpuriu i-a redus la tăcere pe cei care nu puteau sub nici un chip s-o accepte. Vom reveni mai târziu asupra acestui aspect.

Dezvăluind neîmplinirile alegerii creștine, Weigall crede totuși până la urmă în trecerea firească, normală, la nivelul mentalităților sociale, de la mithraism la creștinism. „Această credință a fost practic absorbită de creștinism, astfel încât Iisus l-a înlocuit pe Mithra în adorația oamenilor, fără să fi existat propriu-zis vreun hiatus în această trecere.” (Weigall, 2003, p. 39) Afirmatia dă de înțeles că ar fi existat anumite compatibilități, afinități structurale între cele două religii. Pentru a vedea dacă într-adevăr supoziția este veridică, ar fi necesar mai întâi să urmărim câteva elemente de bază ale mithraismului.

Astfel, în opinia lui Charles Autran (1995), numele zeului Mithra ar fi apărut pentru prima dată pe tăblițele cu litere cuneiforme descoperite la Boghaz Kevi, provenind din Capadocia secolului al XV-lea î.Hr. Această divinitate și-a făcut din plin simțită prezența în epoca indoeuropeană. Nu întâmplător, în anumite reprezentări, ea apare asociată cu Indra și Varuna, numiți chiar frații săi. Etimologia zeului Mithra în această triadă este una cu totul specială. Numele său se traduce prin „contract”, dar și prin „prieten”. În persană, *mīhr* înseamnă „soare”. Mithra apare în acest sens ca *Sol Invictus*, distingându-se clar de Sûrya, zeul Soarelui. Înțelesul persan al numelui trimite totuși la condiția de Mijlocitor al lui Mithra. Asimilat uneori cu Soarele, el devenea „Intermediarul, Mediatorul între forța supremă și lumea creată de ea” (Autran, 1995, p. 75).

Acest „Fiu al Cerului” prezintă o mitologie a nașterii cu totul remarcabilă. Mithra s-a născut dintr-o stâncă, pe malul unui fluviu, în apropierea unui arbore sfânt. Miracolul venirii sale pe lume a fost sesizat de anumiți păstori aflați în

preajmă. Aceștia, în semn de aleasă prețuire, s-au apropiat, oferindu-i tânărului zeu trufandale. Faptul venirii sale pe lume a fost interpretat și simbolic. Astfel, piatra generatoare, dătătoare de viață ar fi un simbol universal de energie. Prin urmare, cultul lui Mithra face parte dintre scenariile străvechi ale Pământului-Mamă.

Dincolo de orice joc al interpretărilor posibile, foarte mulți exegeți serioși ai sacrului au apropiat nașterea zeului Mithra de miracolul venirii pe lume a Mântuitorului creștin. Autran le plasează chiar pe amândouă într-un scenariu comun, propriu unui anumit orizont mental al timpului. În *Paganism in Our Christianity*, Weigall justifică apropierea dintre mithraism și creștinism pe baza unor *motive comune* în cele două scenarii ale nașterii. Ambii s-au născut miraculos, fără procreere, în amândouă situațiile apar păstorii și călătorii ce oferă daruri în semn de recunoaștere. Locul nașterii este pentru Mithra și Iisus oarecum asemănător : *stânca*, respectiv *grotă*.

Întrucât mithraismul nu a avut șansa creștinismului de a se impune în istorie, a sfârșit prin a supraviețui oarecum travestit în ritualurile, discursul și practicile simbolice creștine. Cuvintele Sfântului Pavel : „Aceeși băutură duhovnicească au băut, pentru că beau din *piatra* [subl. n.] duhovnicească ce îi urma. Iar piatra era Hristos” (1, Corinteni X, 4) sunt motive mithraice creștinate. Noua religie a lui Iisus a apărut într-un univers istorico-simbolic încărcat de motive și ritualuri mithraice pe care nu putea să le ignore. Ideea se întrevede și în anumite edificii clasice ale creștinismului. Colina Vaticanului, scrie Weigall, a fost consacrată de Apostolul Petru drept „stâncă” a creștinismului. Or, se pare că acolo ar fi existat înainte de apariția creștinismului chiar un loc de adorare a zeului Mithra...

Faptul devine explicabil dacă avem în atenție neobișnuita putere de răspândire și prozelitism a acestei religii. La apogeul său, ea a cuprins ținuturile din „Scoția până în Mesopotamia, din Africa de Nord și Spania până în Europa Centrală și în Balcani” (Eliade, 1988, p. 318). În secolele III-IV, cultul iranian al zeului Mithra a prins foarte bine în Imperiul Roman. Aici el era o religie „a soldaților prin excelență”, impresionând puternic „prin disciplina, temperanța și morala membrilor săi, virtuți care reaminteau de vechea tradiție romană” (*ibidem*). Așa s-ar putea explica și supraviețuirea unor elemente din acest cult în creștinismul roman timpuriu, de care amintește Weigall.

Istoricii, antropologii și sociologii comparațiști ai analogiilor păgâno-creștine nu s-au oprit numai la aceste aspecte oarecum generale. Au aprofundat tema punând față în față anumite motive și practici simbolice proprii atât scenariului mithraic, cât și celui creștin. Este adevărat că mulți dintre ei au fost mai sensibili la ceea ce *apropie* cele două religii decât la ceea ce le desparte. *Inițierea*, de exemplu, presupunea în mithraism consacrarea cu fierul roșu pe frunte sau purificarea cu o făclie aprinsă. „În inițierea în gradul *leo* se turna miere în palmele candidatului și i se ungea cu miere limba.” (Eliade, 1988, p. 316) Or, se știe bine, în creștinism miera este un aliment privilegiat al sfinților și al nou-născuților. Faptul poate fi interpretat și simbolic: nou-născutul este cel inițiat, consacrat prin mijlocirea unor ritualuri. Participarea la formele ultime, elevate ale unui cult religios echivala astfel pentru neofit cu începerea unei vieți noi. Doar în acest sens el era un nou-născut.

Pe de altă parte, Soarele are o poziție cu totul privilegiată în mithraism. S-a mers cu interpretarea până acolo încât astrul zilei a ajuns să fie înțeles drept simbolul prim al zeului Mithra¹. Weigall este convins că expresiile, stereotipurile lingvistice proprii ceremoniilor mithraice se pot regăsi ușor „în epistole și în Evanghelii” (Weigall, 2003, p. 39). „Astfel, desemnarea Domnului Iisus ca «Soare care răsare din înălțime» (Luca I, 78), «de lumină» (2 Corinteni IV, 6; Efeseni V, 13, 14; I Tesaloniceni V, 5 etc.), de «soare al dreptății» (Maleahi IV, 2), precum și alte expresii analoge provin din frazeologia mithraică.” (*ibidem*)

Un alt motiv propriu atât scenariului mithraic, cât și celui creștin este cel al sacrificării unui animal : un *taur* în mithraism și un *miel* în creștinism. Weigall (2003) apropie surprinzător și chiar convingător cele două sacrificii :

Din sângele acestui sacrificiu s-a născut pacea în lume și belșugul simbolizat de coarnele taurului (coarnele abundenței). Taurul pare să reprezinte lumea sau omenirea, ceea ce implică învingerea lumii de către Mithra, aidoma lui Hristos. Însă, în scrierile persane primitive, Mithra este el însuși taur : zeul se sacrifică astfel pe sine, ceea ce amintește de concepția creștină. Mai târziu, taurul a fost înlocuit cu un berbec, dar berbecul din zodiac, Ares, asociat cu Mithra, a fost la rândul său înlocuit cu un miel din zodiacul persan (Bundalish II, 2), astfel încât era sacrificat un miel, la fel ca în concepția pascală a lui Iisus (pp. 39-40).

-
1. Considerăm că interpretările care echivalează Soarele cu zeul Mithra sunt totuși neconvingătoare, naturaliste și complet dezavuate de noile orientări în istoria, antropologia și sociologia religiilor.

Altfel spus, sacrificiul creștin al mielului își are originea în mithraism ! Creștinismul a preluat doar o secvență ritualică păgână pe care a resemnificat-o. Evident, s-a avut în atenție și sacrificiul mielului din mentalitatea și practicile religioase ale vechilor evrei.

Cu timpul, mielul a devenit însuși Iisus. Nu întâmplător, în secolul al VII-lea, Biserica creștină a încercat fără succes să desființeze reprezentarea lui Hristos printr-un miel, tocmai dată fiind originea păgână a acestei practici ritualice. Se vede că nu a reușit, din moment ce mielul continuă să ocupe un loc privilegiat în simbolistica și practica creștină contemporane¹.

O altă temă mithraică reluată în creștinism este cea a *botezului*. El făcea parte dintr-un amplu ritual de inițiere numit *sacramentum*. Acesta se întemeia pe depunerea unui jurământ ce presupunea consacrarea cu apă și, deseori, însemnarea soldaților cu un fier roșu pe frunte. Motivele apei, vinului și pâinii au fost reluate și investite cu alte sensuri în creștinismul contemporan.

*

Deși simpatizat și susținut de mai mulți împărați romani (Dioclețian, Iulian etc.), mithraismul a dispărut oficial în urma edictului împăratului Grațian din 382. Importanța sa

1. Mai există în ritualul creștin contemporan anumite motive care, în opinia lui A. Weigall, ar putea fi revendicate de tradițiile precreștine. *Pâinea* și *vinul* sunt doar două dintre ele. În rituurile zeului Mithra, acestuia i se oferea apă și vin. Ultimul conferea neofitiților anumite puteri apotropaice, dar și ultima șansă : dobândirea nemuririi.

spirituală a fost însă mai mult decât remarcabilă. Această religie ne-a pus în fața cultului unui mare zeu,

care este atât Soțul, cât și Fiul unei Fecioare Imaculate ; o adorație a ciobanilor într-o peșteră ; un Mithra *mediator*, foarte aproape de Logos ; o serie de jurăminte sacre ; un *botez*, o confirmare, o comunicare chiar, în care vinul, apa și pâinea constituie obiectul esențial al unui banchet mistic destinat să-i confere celui inițiat salvarea și viața eternă prin victoria asupra puterilor malefice de pe pământ (Autran, 1995, p. 87).

Prin urmare, măreția și grandoarea sa nu pot fi astăzi refuzate decât de spiritele ignorante și exclusiviste. Nu întâmplător s-a spus că, dacă lumea n-ar fi fost creștină, ar fi fost cu siguranță mithraistă...

S-a întâmplat însă ca religia lui Mithra să nu cunoască amploarea și succesul social al creștinismului. Unii istorici ai religiilor explică acest fapt incontestabil prin caracterul „ocult” și „savant”, propriu numai unei anumite aristocrații spirituale, pe care l-a avut dintotdeauna mithraismul. În schimb, creștinismul „pare să nu fi avut niciodată, nici chiar la începuturi, un asemenea caracter” (Autran, p. 86). Cu toate acestea, arată M. Eliade, există niște apropieri tulburătoare între mistica și ritualurile mithraice, respectiv cele creștine. Ele au fost mult mai evidente în primele două secole ale creștinismului.

Astfel, teologilor creștini din secolele II-III,

marcarea cu fierul roșu pe frunte le reamintea de *signatio*, rit care completa sacramentul baptismal : în plus, începând

cu secolul al II-lea cele două religii sărbătoreau nașterea zeului lor în aceeași zi (25 decembrie) și împărțeau credințe asemănătoare cu privire la sfârșitul Lumii, judecata de apoi și învierea trupurilor (Eliade, 1988, p. 319).

Astăzi, aceste apropieri sunt fie uitate, fie inactuale. Din fericire, ele continuă să provoace anumite minți cultivate ale timpului nostru. Nu se sfiesc să repună în discuție, pe baza argumentelor, adevăruri considerate de mulți infailibile. Acestea se referă în primul rând la anumite idei și reprezentări, numite nu fără o anumită malițiozitate păgâne, prezente și resemnificate în actualul creștinism.

Evident, acești intelectuali aparțin unor tradiții și mentalități de cele mai multe ori creștine. Nu de puține ori și le asumă considerându-se ei înșiși creștini. Întrebările ar fi atunci următoarele :

- Oare nu comit acești autori o faptă intolerabilă scormonind în cenușa unor adevăruri oficiale ?
- N-ar trebui să răsufle ușurați pe motiv că au apus timpurile în care s-ar fi perpelit cu siguranță la flăcările rugului ?
- În ultimă instanță, dorința acestor scriitori contemporani nu se întoarce chiar împotriva lor, din moment ce dinamitează adevărurile propriei religii ?

Am fi tentați să răspundem negativ. Curiozitatea lor ni se pare pe deplin justificată. Or, în cele din urmă, textele lor nonconformiste sfârșesc prin a face un imens serviciu chiar creștinismului. Contestarea unor imagini și reprezentări

aparent clare, evidente, ale creștinismului nu face decât să confirme până la urmă măreția și grandoarea religiei lui Hristos. Ea este *cu adevărat* pusă în pericol doar de către acele personaje blazate și conformiste, confiscate parcă pentru totdeauna de limbajul de lemn al unei ceremonii și indiferente la solicitările mai deosebite ale tinerelor generații.

Ar fi realmente ridicol și inutil să aruncăm astăzi anatema asupra unor autori precum J. Wach și J.M. Kitagawa, H. Zimmer și A. Coomaraswamy, A. Weigall și R. Guénon, M. Eliade și V. Lovinescu, I.P. Culianu și H.P. Duerr, pe motiv că au îndrăznit să pună în discuție anumite „locuri comune” din creștinism. Dimpotrivă, ar trebui să le fim recunoscători. Ei ne-au pus în față și reversul unor „adevăruri”, provocându-ne să le regândim.

Din nefericire, continuă să fie puțini cei care au înțeles, de exemplu, că Mircea Eliade, studiind și practicând yoga în India, redactându-și acolo teza de doctorat, a făcut, în ultimă instanță, un exemplar act de *cultură românească*! Simbolismul religios indian l-a deschis către fascinantul univers al spiritualității creștine. A înțeles, mult mai bine decât mulți contemporani, că există un fond arhaic, neolitic chiar, care dezvăluie „unitatea fundamentală nu numai a Europei, dar și a întregului ecumen care se întinde din Portugalia până în China și din Scandinavia până în Ceylon” (Eliade, 1990, p. 54). Doar regăsind acest fond putem deveni, în sfârșit, prin practicile noastre culturale, europeni și universali.

Lecția acestor autori, în primul rând a lui Eliade, Weigall și Culianu, este aceea că nu mai putem spune astăzi ceva semnificativ lumii contemporane dacă vom continua să

refuzăm în permanență alteritatea, prezența altor tradiții și spiritualități, considerându-ne singurii aleși ai lui Dumnezeu. Acest fapt esențial nu presupune, așa cum s-ar putea înțelege, acceptarea sincretismului. Timpul contemporan oferă mai curând argumente în favoarea revigorării vechilor tradiții și forme religioase decât pentru amestecarea și transformarea lor într-o religie unică. Trebuie ca aceste tradiții și simboluri sacre să fie recunoscute și acceptate, fără a fi ierarhizate după criteriile minții și puterii omenești.

9.2. Două ipostaze moderne ale mithraismului

Se pune în mod firesc întrebarea: cum ar mai putea fi astăzi actuale aceste tradiții? Referitor la mithraism, trebuie să avem în atenție universul *symbolic* sau pe cel *oniric* al lumii moderne. Doar la acest nivel al realității mithraismul cred că mai poate spune ceva omului contemporan.

Carl Gustav Jung nota într-o lucrare (1998) visul straniu al unui pacient de-al său. Exista

un dom gotic imens aproape în întregime în întuneric. Se ținea o liturghie solemnă. Deodată se prăbușește tot perețele navei laterale a bisericii. O lumină solară orbitoare și, odată cu ea, o cireadă de *tauri* [subl. n.] și voci pătrund în incinta bisericii (p. 132).

Or, știm bine că taurul era simbolul privilegiat al zeului Mithra. Odată alungat din viața religioasă a comunității, ei

continuă să supraviețuiască la nivelul viselor, fanteziilor etc. Situația descrisă de pacientul doctorului Jung poate fi considerată un argument în sensul prezenței vii, actuale a mithraismului la nivelul universului imaginar al omului modern.

Deși cultul zeului Mithra a dispărut oficial odată cu impunerea creștinismului, totuși, el continuă să marcheze semnificativ mentalul omului european. Aparițiile sale sunt însă acum fulgurante, episodice și de puține ori conștientizate. Mithraismul va supraviețui sub forma unor fantasmе și simboluri la nivelul universurilor onirice și al „inconștientului colectiv”.

Fantasma stranie din 1906 a unui paranoic austriac cerțat de doctorul Jung este mai mult decât semnificativă. Omul suferea din tinerețe de o anume schizofrenie incurabilă. Având studii elementare și profesând ani de zile într-o instituție banală, personajul lui Jung nu s-a distins niciodată printr-o înzestrare spirituală specială. Cu atât mai mult, el a dovedit o remarcabilă incultură și inapetență în materie de mitologie și religie. Ritualurile și simbolurile mithraice nu-i spuneau absolut nimic.

Totuși, se pare că o fantasmă mithraică străveche a ales în zorii secolului XX un asemenea personaj obscur pentru a se revela. Pe drept cuvânt, faptul poate să surprindă. Cu toate acestea, după cum bine arăta M. Eliade, nu de puține ori, sacrul se ocultează și se revelează în și prin mijlocirea ultimei făpturi profane. Uneori, pentru a ajunge la prezență, el poate alege chiar formele decăzute, patologice. În situația relatată de Jung, fantasma sacră a mithraismului a ales, pentru a se manifesta, paranoia unui biet funcționar austriac. Faptul nu trebuie să ne mire, el putând fi citit și sub forma

unei probe, încercări, la care suntem uneori supuși. Dacă nu ne dovedim în stare să-i recunoaștem prezența camuflată, atunci este cu atât mai rău pentru noi. Oricum, viziunea din cultul zeului Mithra nu și-a pierdut cu nimic din mister și măreție alegând un bolnav din secolul XX pentru a se întrupa în această lume.

Iată însă relatarea lui Jung (1994) :

Într-o zi l-am întâlnit în timp ce se afla la fereastră și, mișcând capul în stânga și-n dreapta, clipea privind în soare. M-a rugat să fac și eu la fel, promițându-mi că voi vedea ceva foarte interesant. Când l-am întrebat ce vede, s-a arătat surprins că eu nu văd nimic : „Nu se poate să nu vedeți penisul soarelui când îmi mișc capul înapoi și-ncoace, se mișcă și el și astfel se naște vântul” (p. 30).

Complet surprins și înmărmurit, Jung se va mulțumi doar să-și noteze strania relatare a pacientului său. Tălcul ei ascuns îl va pricepe doar câțiva ani mai târziu, studiind un text al filologului Albrecht Dieterich. Acesta s-a ocupat în carte de un papirus grecesc aflat în Biblioteca Națională din Paris. El conținea o liturghie dedicată zeului Mithra. Iată o secvență din conținutul ei :

Cu fața la soare inspiră de trei ori, cât de adânc poți și vei vedea că te ridici și pășești spre înalt, așa încât poți crede că te afli în mijlocul oceanului aerian... drumul zeilor vizibili va fi arătat de zeul soare, tatăl meu : tot astfel va deveni vizibil și așa-numitul tub, originea vântului de serviciu. Căci vei vedea atârând din discul solar ceva ca un tub, și anume, când este îndreptat înspre regiunile de

vest, apare întotdeauna vântul de est ; când este produs celălalt vânt datorită orientării spre regiunile din est, vei vedea în mod asemănător după regiunea aceuia întoarcerea (mișcarea în continuare) a chipului (Jung, pp. 30-31).

Analogia dintre scenariul liturgic al zeului Mithra și relatarea viziunii pacientului schizofrenic din 1906 este mai mult decât evidentă. Cum s-ar putea explica aceasta ? Personal, n-aș îndrăzni să ofer răspunsuri. Sunt convins că acestea ar cădea pe lângă subiect, din moment ce un fenomen sacru se cere înțeles *doar din interiorul acestuia*. De aceea mă mulțumesc să constat și să prezint faptele.

Aceste două manifestări ale mithraismului în plin secol XX pot părea excentrice pentru niște spirite pozitivistice și conformiste. Constatarea existenței lor pe baza unor surse serioase ni se pare suficient de optimistă și reconfortantă. Optimistă pentru că mă obligă să cred în puterea și capacitatea unor creații spirituale de a învinge timpul. Reconfortantă deoarece îmi prezintă o secvență din creativitatea inepuizabilă și deseori imprevizibilă a minții omenești. Care dintre întrupările ei în Timp și în Istorie sunt mai bune sau mai adevărate, doar bunul Dumnezeu poate să o spună. Sau poate nici El...

Pe de altă parte, ne-am complăcut îndelung până acum în deliciile mărunte – dar utile – ale manualelor școlare și în păguboasa învățătură conform căreia „numai popoarele care au drept cărți sfinte Vechiul și Noul Testament, adică indoeuropenii și vecinii lor foarte apropiați, au întemeiat «civilizația»”. O asemenea convingere este falsă și total ineficientă din punct de vedere spiritual. Cercetările recente

de hermeneutică a formelor simbolice, de istorie și sociologie a religiilor, de lingvistică și antropologie demonstrează exact contrariul. Realitatea culturală este mult mai diversă și deseori necunoscută, circumscriindu-se unei ample și fascinante simfonii. Toate seminițele lumii participă într-un fel sau altul la interpretarea și desăvârșirea ei.

9.3. Analogiile orfico-creștine

O altă ipostază specifică aculturației păgânism/creștinism se referă la orfism. Originile lui Orfeu și cele ale orfismului continuă să fie și astăzi controversate. În opinia unor exegeți, Orfeu ar fi preexistat propriului cult, fiind un zeu-vulpe totemic (S. Reinach), o divinitate htoniană sau pur și simplu un „demon” al vegetației și al apelor curgătoare. Întotdeauna Orfeu era simbolizat de „cântărețul divin din țiteră”, melodiile sale având o putere neobișnuită: stăpâneau natura și dezvăluiau oamenilor originea zeilor și a întregului univers.

În ceea ce privește originile orfismului, André Boulanger (1992) invocă mai multe ipoteze. Una dintre ele se referă la Atena secolului al VI-lea î.Hr. Aici ar fi fost leagănul mitologiei orfice. Teoria este suficient de cunoscută și, prin urmare, nu vom mai insista asupra ei.

O altă ipoteză plasează începuturile orfismului în ținuturile Traciei. Ea îi are ca autori pe Strabon și Plutarh. Această teorie nu a avut totuși forța de persuasiune a celei precedente. I s-a reproșat în permanență faptul că există în orfism anumite motive pe deplin necunoscute tracilor. Ele

s-ar referi la *conștiința păcatului* și la *nevoia de purificare*, la *mântuire* și la *ideea pedepselor infernale*.

A treia ipoteză plasează începuturile cultului orfic în Egipt, iar a patra în religiile iraniene (R. Eisler).

Dincolo de aceste controverse legate în special de originea orfismului, rămâne în discuție relația propriu-zisă dintre orfism și creștinism. Ea stă în centrul atenției în cartea lui Arthur Weigall (2003). Evident, autorul regăsește multe supoziții orfice în creștinismul timpuriu. Ideea a reținut însă și atenția altor autori. A. Boulanger, de exemplu, nu se arată deloc surprins atunci când regăsește în creștinismul roman elemente orfice mai mult decât evidente. Împăratul Alexandru Sever nu va surprinde pe nimeni dintre apropiații săi atunci când va așeza în capela sa particulară imaginea lui Hristos alături de cea a lui Orfeu. Exista deci în mentalul social al timpului suficientă cunoaștere și familiaritate cu orfismul. Asta înseamnă că, de fapt, cultul lui Dionysos a fost cunoscut și practicat în Iudeea precreștină. Susținătorul acestei teorii a fost profesorul italian V. Macchioro. Iată, în opinia lui Boulanger, argumentele autorului italian. Primul dintre acestea se referă la descoperirea imaginii lui Dionysos (identificat cu Zagreus) pe o monedă aflată în circulație în cetățile de coastă ale Feniciei. Însă argumentul este astăzi insuficient de puternic pentru a convinge o comunitate științifică.

Al doilea argument îi aduce în atenție pe locuitorii ținuturilor ebraice care „adorau ca divinitate principală pe Dusares, identificat de greci cu Dionysos” (Boulanger, 1992, p. 61).

Cel de-al treilea argument este extras din prima apologie a lui Iustin, scrisă în jurul anului 152. Ea menționează faptul că demonii, aflând de venirea lui Hristos, s-au grăbit să născocască mitul lui Dionysos-Zagreus și să-l răspândească apoi printre greci. Macchioro consideră că, prin urmare, iudeii știau de Zagreus.

Totuși, teoria profesorului Macchioro – apreciat în mod special de M. Eliade – nu a putut deveni pe deplin credibilă. De exemplu, A. Boulanger subliniază faptul că, în perioada secolelor al VI-lea î.Hr. – al IV-lea d.Hr., în ținuturile Iudeii se celebra mai curând cultul lui Thamuz-Adonis decât cel al lui Zagreus: „Avem toate motivele să credem că orfismul a rămas necunoscut celor dintâi comunități creștine” (Boulanger, 1992, p. 76).

Cu toate acestea, istoria și sociologia religiilor a regăsit *analogii* semnificative între personajele centrale ale celor două culte: Iisus și Zagreus. Una dintre ele a fost amintită atunci când ne-am referit la apologetul Iustin. Reluându-i scrierile, putem întâlni ideea conform căreia demonii au plagiat „moartea și învierea lui Hristos înainte ca ele să aibă loc, dar fără a îndrăzni totuși să includă în mit și răstignirea” (Boulanger, 1992, pp. 81-82). E curioasă această frică a demonilor. Totuși, teoria inspirată de apologetul Iustin continuă să fie, din punctul nostru de vedere, mai mult decât neconvingătoare.

O altă analogie dintre Hristos și Zagreus este cea a identificării lor și a situării alături de Zeul suprem. Ambii stau în dreapta Tatălui Ceresc, simbolizând autoritatea, puterea și stăpânirea ultimă.

O secvență stranie din prima Epistolă către Corinteni (II, 6) invocă o altă apropiere dintre creștinism și orfism. În această epistolă, Apostolul Pavel scrie :

Ci propovăduim înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o *mai înainte de veci* [subl. n.], spre slava noastră,
Pe care nici unul dintre stăpânitorii acestui veac n-a cunoscut-o, căci, dacă ar fi cunoscut-o, n-ar fi răstignit pe Domnul slavei.

Din perspectivă gnostică și apocaliptică, „stăpânitorii acestui veac” sunt puterile nevăzute, *îngerii* sau *demonii*, cei care L-au răstignit pe Fiul lui Dumnezeu fără a-L recunoaște. Interesantă este concluzia acestui raționament : a existat dintru început o dramă cosmică undeva în ținuturile siderale, dramă în cadrul căreia manifestarea terestră a lui Iisus a fost doar deznodământul. Mai mult, „stăpânitorii acestui veac” despre care vorbește textul apostolic nu ar fi decât expresia creștină a „titanilor” din mitul orfic.

Obsesia analogiilor a mers până într-acolo încât s-au găsit apropieri între *inițierea* orfică și cea creștină. Entuziastul admirator al ideii de analogie inițiativă a fost același V. Macchioro. „Renașterii prin unirea cu Dionysos îi corespunde renașterea prin unirea cu Hristos : inițierii care aduce beatitudinea, botezul care aduce mântuirea.” (Boulanger, 1992, p. 88) Seria apropiierilor continuă :

La fel cum orficul dobândește natura însăși a lui Dionysos, creștinul se contopește cu natura spirituală a lui Hristos ; urmarea pildei lui Dionysos este fundamentul misticii

orifice, la fel cum urmarea pildei lui Hristos este fundamentul misticii creștine (*ibidem*).

Seducătoare și fascinantă această teorie a lui V. Macchioro. Totuși, ea nu l-a convins pe un autor precum André Boulanger. De ce? Pentru că cel mai vechi text care ne permite să facem o apropiere între mistica orfică și cea creștină este cel al lui Proclus și este *posterior* cu cinci secole scrierilor Sfântului Pavel. Ar conține pur și simplu reinterpretările și deformările târzii ale neoplatonicienilor săvârșite cu scopul de a „dovedi” plagiatul creștinismului.

Un alt tip de analogie în stilul lui Weigall a fost prezentat de M. Eliade în *Morfologia religiilor*¹. Anumite motive orifice din creștinismul timpuriu pot fi puse pe seama învățăturilor Sfântului Pavel. Apostolul din Tars a trăit într-un spațiu marcat de un puternic sincretism religios.

Zeci de culturi mistice își aveau acolo templele și credincioșii. Cultul lui Attis, Osiris, Adonis erau în floare. Exista și un zeu local, Sandron, care se aseamăna mult cu ceilalți zei misterici. Avem motive să credem că așezămintele orifice nu puteau lipsi. E peste putință ca Pavel, un bărbat cu o profundă și arzătoare viață interioară, torturat de misticism, să nu fi cunoscut, chiar fără să fie inițiat direct, unele din aceste culturi (Eliade, 1993, p. 83).

1. Mircea Eliade nu a publicat niciodată o carte cu acest titlu. Totuși, Mircea Handoca a reunit mai multe texte din tinerețe ale istoricului religiilor, pe care le-a publicat sub acest titlu în anul 1993.

Urmându-l pe profesorul italian Macchioro, Eliade arată că acest fapt poate fi argumentat ținând cont de anumite fragmente neotestamentare :

- a) Hristos moare pentru descătușarea omului de păcatul adamic (*Ep. Rom.* V, VI, IX, X, XII, XIV, XV, XVII, XVIII, XIX).
- b) Omul se poate mântui murind și renăscând în El (VI-XI).
- c) Trupul e sălașul păcatului (VII, V, VI, XIV, XV, XVII-XXV).
- d) Renăscând în Hristos, păcatul e mântuit în trup (VIII, I-V, X, XI, XIII, XIV).

Ei bine, toate aceste idei pauline sunt orfice, afirmă Eliade, influențat de Macchioro. Intuind imensele posibilități mistice ale lui Hristos, Sfântul Pavel ar fi adaptat scenariul mistic al inițierii orfice noii religii creștine. Reușita lui poate justifica și unele fapte istorice, cum ar fi surprinzătoarele succese ale Apostolului printre seminișile necreștine, față de nenumăratele încercări ratate de prozelitism printre evrei.

Urmărindu-se scenariul acesta al analogiilor dintre orfism și creștinism, s-a avut în atenție și motivul *lumii de dincolo*. Origen era convins că toate sufletele vor ajunge, mai devreme sau mai târziu, la mântuire, „consecința firească a unei idei orfice trecută apoi în pitagorism : întoarcerea sufletelor în patria lor cerească după un anumit număr de renașteri” (Boulanger, 1992, p. 115). Or, creștinismul a respins categoric această idee.

În schimb, se pare că imaginarul creștin a preluat – conștient sau nu – alte motive orfice. Unul dintre acestea ar

fi cel al *răscrucii* sau al *răspântiei de drum*. Aceasta desparte întotdeauna două căi : una a beatitudinii ultime, desăvârșite, iar alta a damnării și chinurilor infernale. Un alt motiv orfic prezent în scenariul creștin ar fi cel al *izvorului cu apă rece* din care sufletul defunctului își potolește setea. *Insulele preafericțiilor*, împodobite cu verdeață veșnică, sunt preluate, în opinia lui A. Boulanger, tot din orfismul originar.

Dincolo de prezența argumentată/neargumentată a acestor motive orfice în mistica și practica creștină, se remarcă într-un mod cu totul aparte ideea unui posibil *sincretism* între Orfeu și Hristos, specific unei grupări gnostice al cărui nume s-ar fi pierdut deja. Supoziția se întemeiază pe o realitate istorică atât cât se poate de pozitivă. Este vorba despre reprezentarea de pe piatra unui inel din hematit, păstrată acum la Muzeul din Berlin. Ea înfățișează un obscur personaj răstignit pe o cruce având în vârf o semilună. Deasupra lui sunt dispuse sub formă de semicerc șapte stele. Apare alături și o inscripție al cărei conținut corect ar trebui să fie, în opinia lui A. Boulanger, următorul : „Orfeu al misterelor bahice”. Ei bine, acest straniu personaj este „identificat pe de-a-ntregul cu Mesia răstignit” (Boulanger, 1992, p. 132). Acest fapt mi se pare provocator și demn de a fi studiat cu cea mai mare seriozitate de spiritele interesate de istoria și sociologia religiilor, de antropologia sacrului sau de etnologia religioasă.

9.4. Teoriile analogiilor orfico-creștine

În opinia lui A. Boulanger, trei ar fi ipotezele ce ar explica într-o măsură apreciabilă analogiile dintre orfism și creștinism.

Prima dintre ele se referă la faptul că Orfeu e un motiv absolut convențional în arta funerară păgână și care s-a perpetuat *fără vreo semnificație specială* în creștinismul timpuriu. Din punctul nostru de vedere, ipoteza este departe de a fi una convingătoare. Contraargumentele s-ar putea referi la prezența unor reprezentări orfice în cimitirele creștinismului timpuriu aflate la mare distanță unele de altele. În acest caz, n-ar fi vorba despre o preluare cu iz ornamental, lipsită de orice sens/semnificație mai profund(ă). Orfeu apare în arta creștină a catacombelor nu în virtutea unei imitații inerte, stereotipe a vechiului orfism, ci mai curând grație gustului rafinat al unor spirite creștine cu înțelegere și respect față de cultura clasică și neatinsă de mania exclusivismului religios.

A doua teorie care încearcă să justifice analogiile orfico-creștine se referă, pe scurt, la faptul că artiștii și creștinii primelor veacuri l-ar fi acceptat pe Orfeu drept un *profet păgân* ce anunța venirea creștinismului. La limită, Orfeu ar fi un fel de apostol creștin *avant la lettre* !

În sfârșit, cea de-a treia teorie – singura acceptată și de A. Boulanger – pune întreaga analogie orfism/creștinism doar pe seama *ideii de nemurire a sufletului*. Ea ar fi prezentă mai întâi în orfism, apoi reluată de creștinism. A. Boulanger duce ideea și mai departe. Astfel, toate cultele

de mistere ce ofereau participanților posibilitatea nemuririi spirituale și-l asumau pe Orfeu drept întemeietorul lor. Însă creștinii primelor secole „au asimilat virtutea magică a cântului lui Orfeu acțiunii suverane exercitată de Iisus asupra inimilor prin vorbele și revelația lui” (Boulanger, 1992, p. 147).

Probabil că a existat un asemenea transfer simbolic de la Orfeu la Iisus, dar analogiile orfismului cu creștinismul merg mult mai departe. În joc ar fi chiar „veritabile afinități de natură” (*ibidem*, p. 152) și, în acest caz, supozițiile lui Arthur Weigall (2003) nu ar mai fi deloc lipsite de îndreptățire. Ambele religii presupun, pe lângă diferențele incontestabile, anumite revelații: ideea păcatului originar și a mântuirii, convingerea că împărăția lor nu este în această lume, stigmatizarea trupului, glorificarea sufletului și, nu în ultimul rând, o puritate cu totul aparte a ritualurilor. Creștinismul preia aceste motive oferindu-le semnificații realmente originale. Nimeni nu le contestă. Totuși, continuă să fie mulți cei care, din diverse motive, neagă orice posibilă filiație spirituală a creștinismului cu alte religii. Pentru ei, aceste pagini pot fi și o serioasă provocare.

9.5. Despre obsesiva denunțare a sincrētismului orfico-creștin

Analogia orfismului cu creștinismul n-ar trebui să pară deloc umilitoare pentru acesta din urmă. La timpul său, orfismul a avut o subtilitate spirituală și o noblete cu totul deosebite. Boulanger (1992) afirma:

Am fi chiar înclinați să credem, dată fiind preocuparea pentru dreptate pe care doctrina orfică ne-o dezvăluie, cu venerația ei pentru viața universală, că inițiații în misterele sale ar fi trebuit să fie cei mai curați, cei mai drepecți și cei mai virtuoși dintre greci (p. 154).

Or, dincolo de analogiile invocate, continuă să fie mult mai mult reținute astăzi *diferențele* remarcabile dintre religia orfică și cea creștină. Ele aduc în atenție un anumit tip de relație existentă între orfism și creștinism. În opinia lui A. Boulanger, această relație a fost una mediată, mijlocită. Mai exact, orfismul nu a mai existat ca religie propriu-zisă în timpul creștinismului timpuriu. Dimpotrivă, el supraviețuia la modul livresc, doar în textele accesibile învățaților timpului. Majoritatea acestora nu erau originale, ci oferite în varianta interpretativă a savanților evrei din Alexandria. Prin urmare, ceea ce învățații creștini ai primelor secole numeau orfism pare să nu fi fost decât o imagine palidă a ceea ce a fost cândva cu adevărat orfismul.

O altă diferență camuflată sub semnul unei asemănări aparente este cea referitoare la *moartea și învierea zeului* în orfism și creștinism. În joc ar fi o simplă coincidență a aceluiași motiv în ambele religii, „căci ar fi un lucru nescotit să presupunem că moartea lui Hristos ar fi fost imaginată de creștini ca o imitație a celei a lui Zagreus, Osiris sau Attis” (Boulanger, 1992). Sunt diferențe esențiale între aceste morți, „cu toate că, aparent, țelul este același : pentru creștin să se unească, prin botez, cu Hristos, pentru orfic să devină Dionysos...” (*ibidem*, 155). O primă diferență este aceea că Zagreus al orficilor nu este, asemenea lui Iisus, o victimă voluntară : „Dionysos nu se oferă ca

mântuitor... pentru că oamenii nu există înaintea «patimilor» sale” (Sorel, 1998, p. 95). În schimb, Iisus a consimțit,

pentru a înfăptui țelul de mântuire al părintelui său, să fie asemenea omului pământesc, să îmbrace carnea păcătoasă, să plătească tribut păcatului, cu toate că el nu era întinat de vreunul, să îndure ceea ce e hărăzit tuturor oamenilor – moartea – și aceasta în cel mai rușinos chip (Boulanger, 1992, p. 85).

Într-adevăr, mai târziu, oamenii au avut grijă să reînvie păcatul, însă Iisus a demonstrat un fapt uluitor: păcatul omenesc, chiar și cel originar, poate fi învins.

Diferențe esențiale există și în modul cum este conceput *sufletul* în cele două religii. Raynal Sorel surprinde bine acest fapt atunci când scrie că „teologia paulină afirma că sufletul omenesc nu este divin, în sens orfic, adică platonician ca termen, ci este sediul harului, habitacul inspirației lui Dumnezeu” (Sorel, 1998, p. 153). Aproximarea între „teologia platonice” și revelația creștină a încercat-o, printre alții, și Marcilio Ficino¹.

Altfel spus, orfismul pune accentul în mod special pe nemurirea sufletului², iar creștinismul pe prezența harului

1. În *Theologia platonice de immortalitate animorum*, încercând să apropie orfismul de creștinism, Marcilio Ficino îl va cita pe Orfeu imediat după Hermes Trismegistul. În viziunea autorului italian, Orfeu anunță ideea creștină a cunoașterii lui Dumnezeu prin atributele Creației.

2. Iată, în acest sens, un fragment edificator din lucrarea lui Raynal Sorel (1998): „Omul are un *suflet nemuritor* [subl. n.], dar

divin. În ambele situații însă, sufletul este nemuritor și capabil să reînvie după moarte¹.

9.6. Orfeu în arta creștină

Am amintit până acum prezența unor elemente orfice în arta creștină. Ea a determinat un adevărat joc al interpretărilor posibile. A dorit creștinismul arta orfică? S-a insinuat aceasta subversiv în catacombe? Poate fi vorba despre un autentic orfism în reprezentările creștinismului timpuriu? Oare această artă a lui Orfeu are, în cele din urmă, vreo semnificație în sfera creștină? Răspunsurile oferite au fost diverse și doar de puține ori complementare. De cele mai multe ori, ele nu făceau decât să exprime atitudinile diferite până la contrarietate ale diferiților exegeți ai creștinismului.

originea sa este maculată de o pată divină. Pata cere salvarea prin purificare, iar nemurirea impune asimilarea cu divinul. Această dublă tensiune, esență a «antropologiei» orfice, își găsește soluția într-o asceză a cărei practicare zilnică permite accesul la ultima treaptă a *inițierii în mistere* instituită de Orfeu” (p. 111).

1. Ideea învierii sufletului este prezentă atât în orfism, cât și în creștinism. În mitologia orfică există variante ale mitului lui Dionysos Zagreus în care tânărul zeu ucis de Titani este *reînviat* fie de zeița Demetra, fie de alte zeițe. Raynal Sorel (1998) este convins de faptul că apologeții creștini cunoșteau destul de bine episodul orfic al reînvierii zeului asasinat. L-au tăinuit însă cu aleasă iscusință, tocmai pentru a marca și mai bine noutatea creștinismului. „Autorii creștini s-au abținut să răspândească versiunea conform căreia pruncul Dionysos a revenit la viață pentru a nu trebui să spună că acesta ar fi putut «reînvia».” (p. 86)

Arthur Weigall (2003) pledează pentru o anumită continuitate a spiritului orfic în creștinismul timpuriu, iar argumentele sale pot fi regăsite cu ușurință în mai multe pagini ale cărții. Motivul a reținut însă atenția și altor autori. André Boulanger (1992) este doar unul dintre ei. În opinia lui, simpla prezență pe un sarcofag din perioada creștinismului timpuriu a figurii lui Orfeu poate spune foarte multe despre mentalitățile sociale ale timpului: una este să cumperi un asemenea sarcofag știind că el nu deranjează cu nimic convențiile și bunele maniere ale timpului și alta este să-l pictezi *liber* (fără să fii constrâns de nimeni) pe Orfeu în catacombe, acolo unde până și ultima viețuitoare respiră aerul creștinismului. Or, eroul cultului orfic pictat în catacombe nu apare sub nici un chip creștinat. Dimpotrivă, el poartă un veșmânt frigian și mantie de cântăreț din țiteră. Am putea crede, la limită, că acei oameni țineau cu orice chip „ca în picturile lor să fie recunoscut eroul păgân” (Boulanger, 1992, p. 145). Acest „erou păgân” apare sub aceeași ipostază în toate frescele catacombelor din primele patru secole ale creștinismului.

Pe de altă parte, *stelele funerare* din Muzeul Central din Atena și de la Muzeul din Constantinopol păstrează aceleași figurații ale lui Orfeu. El apare cu „o bonetă frigiană pe cap, cu torsul dezgolit, cu picioarele înfășurate în faldurile unei mantii” (*ibidem*, p. 140). Totuși, stela funerară din Constantinopol are gravată la baza ei o cruce. Ea poate fi însă și o intervenție creștină târzie.

Începând cu secolul al IV-lea d.Hr., va dispărea din Occident figura orfică a cântărețului din țiteră. „Această eliminare treptată se datorează, evident, zelului învățaților

creștini ce își dau silința să rupă orice legătură cu păgânismul”. (*ibidem*, p. 142) Magicianul muzicii va fi schimbat cu figura Bunului Păstor, motiv prin excelență biblic. Iahve și Iisus sunt deseori reprezentați sub chipul unui cioban, iar animalele orfice vor fi înlocuite cu oile creștine. În mentalul social se impune imaginea cu totul aparte a „păstorului cântând din syrinx căruia, mai apoi, îi va lua locul Hristos cu nimbul de aur, în strălucirea slavei sale cerești, sau David cântând din harfă” (*ibidem*).

În concluzie, anumite imagini și reprezentări orfice supraviețuiesc incontestabil și astăzi în arta creștină, fiind însă resemnificate, travestite în haină nouă și, din această cauză, mai greu de recunoscut la prima vedere. Prezența lor devine un argument cât se poate de serios pentru cercetările științifice ale fenomenului religios referitoare la unitatea și puterea de creație specifice lui *homo religiosus* din preistorie și până astăzi. Privite doar cu „ochelarii de cal” ai bigotului sau ai zelotului, aceste fascinante motive de creativitate universală sunt inferioare sau superioare, bune sau rele, creștine sau păgâne, adevărate sau false, demonice sau mântuitoare. În schimb, pentru orice om educat, ele pot da seamă doar împreună de ceea ce astăzi Joseph Mitsuo Kitagawa numește „unitatea spiritului uman” și, în fond, a tuturor religiilor umanității de ieri și de azi.

9.7. Supraviețuiri ale orfismului în mentalul social actual

Asemenea altor ritualuri, credințe și practici simbolice, orfismul continuă să-l provoace și astăzi pe omul modern. Alungat din sfera diurnă a cotidianului, el supraviețuiește la nivelul inconștientului (individual/social), al viselor și fanteziilor pe care nici o realitate (post)modernă sau tehnologică nu au reușit să le extirpe din mentalul omului modern.

Cred că *doar* la un asemenea nivel mai putem discuta acum despre actualitatea orfismului. Nu negăm totuși *posibilitatea* descoperirii și păstrării cu sfințenie a unor texte și ritualuri orifice de către anumiți specialiști ai sacrului din secolul XXI. Nu avem însă argumente serioase pentru a susține o astfel de supoziție.

De aceea am preluat ideea lui M. Eliade referitoare la prezența camuflată la nivelul imaginarului social a unor motive necreștine. Interesându-ne aici de orfism, ne-am oprit asupra a două dintre ipostazele sale moderne.

9.7.1. Stilul orfic în pictură

În perioada modernă, o neașteptată transformare a cunoscut-o orfismul, care a trecut de la ansamblul de ritualuri practicate la începuturi la subzistența în diferite forme mentale și culturale. Una dintre ele este cea picturală.

În 1912, Apollinaire aplica termenul *orfism* picturii intitulate *Les fenêtres* a lui Robert Delaunay. Nuanțele

culorilor acestui tablou simbolizau armoniile unei muzici imaginare, ce deschidea spre „glasul luminii”. Era în joc o creație specială, care spărga toate canoanele picturii cubiste. Neputând fi taxată într-un fel sau altul, arta lui Delaunay a fost numită „orfică”. Sorel (1998) afirmă că „«orfismul» lui Apollinaire este cu siguranță un epifenomen care interesează istoria esteticii. Totuși, alegând acest cuvânt pentru a desemna o *transgresiune* (aici, a practicii picturale), Apollinaire regăsea suflul originar al orfismului” (p. 156).

9.7.2. *Mântuirea prin orfici*

Am adaptat aici titlul unei celebre cărți a lui Léon Bloy tocmai pentru a nuanța cea de-a doua ipostază modernă a orfismului, prezentată de Mircea Eliade în nuvela *În curtea la Dionis*.

Străvechiul mit orfic al iubirii neobișnuite dintre Orfeu și Euridice se regăsește acum camuflat în mitologia desacralizată din Bucureștiul anilor '20. Numai că, de această dată, varianta clasică este răsturnată, inversată. Euridice este cea care-l caută la nesfârșit pe Orfeu, rătăcit și de nerecunoscut chiar de el însuși. Orfeul modern este camuflat într-un poet amnezic, stăpânit total de duhul poeziei mântuitoare. Poezia nu mai este acum un simplu instrument de cunoaștere metafizică, nici măcar o tehnică mistică de apropiere de Dumnezeu, ci singura cale de salvare care ne-a mai rămas : „Am încercat tot : religie, morală, profetism, revoluție, știință, tehnologie. Am încercat, pe rând sau împreună, toate aceste metode, și nici una n-a reușit” (Eliade, 1991, p. 195).

Or, crearea *adevăratului om* prin muzică și poezie trebuie să înceapă nu cu spiritele cărturărești și elevate, ci cu oamenii „de foarte jos... care petrec noaptea în grădini și restaurante” (*ibidem*, p. 209). Aici își va trăi exilul Euridice, ascunsă sub chipul unei fermecătoare și melancolice cântărețe de mahala. Ea nu face decât să ducă la bun sfârșit dorința lui Orfeu de a trezi spiritul omenirii prin muzica și poezia sa. Cei doi se vor întâlni și se vor recunoaște într-un alt univers imaginar, care pentru oamenii obișnuiți aparține doar morții.

Nu știm însă dacă în Hadesul postmodern, camuflat sub jocurile cotidianului din proza lui Eliade, Orfeu a respectat interdicția privirii în urmă. Altfel spus, nu ar fi imposibil ca cele două personaje ale mitului să rătăcească la nesfârșit în lumea noastră creștină, căutându-se reciproc și alegându-ne pe noi pentru a-și juca în travesti această dramă a destinului...

Aceste ipostaze mithraiste și orfice ale aculturației păgânism/creștinism dau seamă într-o bună măsură de fascinanta și misterioasa creativitate a spiritului religios, dar și de provocatoarea supraviețuire în timp și istorie a spiritualității religioase. Această stranie și neliniștitoare idee pare să se actualizeze la nesfârșit prin misterul vieții fiecăruia dintre noi. Numai așa străvechii zei păgâni se vor elibera din ruinele templelor distruse și din altarele pângărite, devenind, în sfârșit, cu adevărat nemuritori.

În concluzie, tema antropologică a *aculturației* se dovedește astăzi deosebit de actuală. Întâlnirea clasică a creștinismului cu păgânismul este doar o ipostază a ei. Alte ipostaze ale acestui complex și fascinant fenomen vor putea fi regăsite (și) în cuprinsul marilor curențe antropologice.

PARTEA A II-A

Marile curențe antropologice

1. Evoluționismul

1.1. Aspecte generale

Așa cum arăta foarte bine Gabriel Troc (2006), evoluționismul

este primul curent prin care antropologia se va defini ca știință socială în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, reprezentând momentul autonomizării discursului antropologic ca discurs distinct, ce are un obiect precis: „omul primitiv” și societatea sa (p. 234).

Trebuie precizat încă de la început că ideea de evoluție a societății a apărut înaintea paradigmei evoluției biologice. De exemplu, iluminiștii secolului al XVIII-lea – Turgot în *Les progrès de l'esprit humain*, Condorcet în *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* – își anunțau public credința în „luminile” rațiunii și în progresul infinit al speciei umane.

Încă de la apariția ei, în secolul al XIX-lea, antropologia s-a situat pe o poziție evoluționistă, datorită influenței mai multor factori :

- a) Occidentul tehnologic era considerat „superior”. Rezultă de aici progresul științific și tehnic infinit și ideea de superioritate a civilizației occidentale.

- b) Datele etnografice bogate. Începând cu secolele XVI-XVII, nu se mai putea crede în figura „bunului sălbatic” ce trăia în stare naturală. S-au impus atunci ideile privind unicitatea „genului” și a istoriei umane.
- c) Antropologia era gândită ca fenomen al expansiunii coloniale a Occidentului. Evoluționismul „a apărut ca o ideologie justificatoare a colonizării” (Géraud, Leservoisier, Pottier, 2001, p. 118), în sensul că popoarele coloniale nu mai erau în afara istoriei, ci în interiorul ei.

1.2. Fondatori ai evoluționismului antropologic : Lewis Henry Morgan și Edward Burnett Tylor

Vârsta de aur a evoluționismului antropologic este marcată de activitatea și scrierile a doi mari fondatori ai antropologiei : americanul Lewis Henry Morgan și englezul Edward Burnett Tylor.

Lewis Henry Morgan (1818-1881) este considerat un întemeietor al antropologiei și un precursor al etnografiei moderne. Este autorul unei monografii asupra irochezilor (1851), având și preocupări pentru studiul parentalității. În cercetarea sa, Morgan a pus accentul pe studiul terminologic, înțelegând că acesta funcționează ca un sistem. De asemenea, a făcut distincția între sistemele *descriptive* și cele *clasificatoare*, înaintând ideea evoluționistă potrivit căreia semnificația datelor observate într-o societate actuală se întrevăd doar într-o perspectivă globală a lumii. În

lucrarea sa fundamentală, *Ancient Society* (1877), Morgan afirmă că societatea umană cunoaște trei stadii : sălbăticia, barbaria și civilizația.

Edward Burnett Tylor a fost primul profesor care a predat antropologia culturală la Universitatea Oxford. El a folosit pentru prima dată termenul *anthropology* pentru a desemna disciplina franceză numită *etnologie*. De asemenea, profesorul englez a propus formula evoluționistă *animism-politeism-monoteism*, însă a creditat și ideea difuzionistă a „împrumuturilor culturale”. Printre temele predilecte de cercetare ale lui Tylor, menționăm jocurile în vechile culturi, precum și legăturile dintre reședința postmaritală, descendență și obiceiuri. Inspirându-se din modelul oferit de scrierile lui Darwin privind evoluția speciilor, Tylor a susținut ideea evoluției seriale a vechilor culturi spre progres și civilizație, scriind în 1871 lucrarea *Primitive culture*, în care consideră că *animismul este forma elementară a religiei*, existând „oriunde este o credință în suflet, stafii, demoni, draci, zei sau categorii similare de fenomene” (Mihu, 2002, p. 50).

Un alt gânditor care poate fi considerat fondator al antropologiei este J.E. Frazer. Plecând de la tezele lui Tylor, el a devenit un evoluționist convins, propunând ecuația culturală : *magie-religie-știință*. În opinia lui Frazer, una dintre consecințele acestei ecuații ar fi faptul că civilizația modernă este net superioară celorlalte tipuri istorice de civilizație. Temele principale abordate în celebra sa lucrare *Creanga de aur* (1898-1935, în 13 volume) sunt : totemismul, exogamia, magia, regele divin și tabuul.

1.3. Neoevoluționismul clasic și contemporan

Începând cu mijlocul anilor '50, istoricismul și evoluționismul au fost dezavuate. Pierderea prestigiului de care se bucurau s-a datorat, printre altele, și începerii procesului de decolonizare. În SUA însă, ca o continuare a tradiției, s-a conturat orientarea neoevoluționismului, prin opera unor autori precum Julien Steward și Leslie White. Steward, fost discipol al lui Kroeber, a fost cel care a fondat *ecologia culturală*, fiind interesat în mod special de influența condițiilor materiale asupra culturii. În acest sens, Steward consideră că un sistem cultural este format dintr-un *nucleu cultural* (cunoștințe tehnice, diviziunea muncii, dispozitive socio-culturale) și *trăsături secundare* (inovații locale, elemente de împrumut, determinări ale mediului specific). De asemenea, Steward afirmă că evoluția se bazează pe creșterea gradului de complexitate a modurilor de adaptare ecologică, distingând în acest sens trei tipuri ecologice și tot atâtea linii de evoluție, rezultând un *evoluționism multiliniar*. În centrul său se află miezul cultural (*cultural core*), care cuprinde „modelele sociale, politice și religioase ce pot fi determinate empiric și care nu constituie culturile în totalitatea lor” (Mihu, 2002, p. 76).

Leslie White a fost un susținător fidel al evoluționismului secolului al XIX-lea (Morgan, Taylor, dar și Marx și Engels), respingând relativismul cultural promovat de Boas, precum și reduționismul biologic al lui Herbert Spencer. În replică,

White propune o lege a evoluției care chiar îi poartă numele. Conform acesteia, *gradul de evoluție culturală a unei societăți depinde de cantitatea de energie disponibilă pentru fiecare individ în parte*. Prin această teză, precum și prin faptul că susține ideea potrivit căreia *simbolul este cheia descifrării comportamentelor umane și a culturii în genere*, White se situează în rândul *materialiștilor culturali* și al *culturologilor*.

Tot în rândul materialiştilor culturali se plasează și evoluționiștii contemporani. Îl amintim în acest sens pe Richard Dawkins, cu tezele sale despre existența evoluției universale în absența oricărui plan divin. Ochiul uman, un exemplu preferat de Dawkins (1987, *apud* Barbour, 2006, pp. 150-153), este departe de a fi un organ perfect. El este

„cablat învers”, în sensul că nervii ies din retină pe partea opusă cristalinului, necesitând un orificiu de ieșire și blocând astfel trecerea luminii („punctul mort”). Nici un proiectant avizat nu l-ar fi realizat astfel, însă modificările evolutive trebuie să pornească întotdeauna de la ceea ce este disponibil și să îmbunătățească acel ceva, chiar dacă rezultatul nu va corespunde cu necesitate celui mai eficient proiect.

Într-o primă instanță, argumentele biologului american par convingătoare. Numai că un virtual inginer divin al ochiului uman ar putea lucra după un alt plan decât cel inteligibil minții umane. La fel și realitatea durerii și a suferinței, care sunt inegal, nedemocratic și „nedrept” distribuite în lume, pot fi înțelese într-un plan spiritual subtil,

inaccesibil științei experimentale și mentalității agnostice, atee sau materialiste.

Invocând doar argumentul „ADN-ului supraviețuitor” din exemplul cu ghepardul și gazela nu poți înțelege misterele creației divine (Dawkins, 1987, *apud* Barbour, 2006, p. 151), ci funcționezi în cadrele înguste de tip neoevoluționist bine sintetizate în expresia „Dacă știința nu descoperă un scop în univers, atunci chiar nu există un scop în univers” (*ibidem*).

În concluzie, versiunile clasice și cele actuale ale darwinismului sunt combinații de idei și teorii ce își au „setul de reguli” (Ioan Petru Culianu) în „Biblia” evoluționismului: *Originea speciilor* a lui Charles Darwin. Există precedente culturale ale acestei teorii pe care le vom avea în atenție în cele ce urmează.

1.4. Evoluționismul darwinist.

Argumente, contraargumente, falsuri și criza teoriei lui Charles Darwin

Teoria *transformismului* a apărut inițial sub forma *evoluționismului* și a *mutaționismului*. Primele idei evoluționiste pot fi regăsite la N. Cusanus, în sensul desfășurării, explicării și manifestării unui lucru. La Cusanus, evoluționismul reprezenta realizarea a ceea ce există deja în potență, la nivel virtual. De exemplu, „linia” este evoluția punctului, iar lumea este un Dumnezeu explicitat, manifestat. Și la Leibniz găsim exprimarea unor teze evoluționiste, gânditorul

german înțelegând evoluția ca fiind realizarea potențelor latente depozitate în ființa monadelor.

Într-un sens mai apropiat timpului nostru, ideea de *evoluție* apare în secolul al XVIII-lea. Naturalistul Maillet susținea că viața organică se poate modifica, poate lua orice formă, adaptându-se mediului. În timp ce Herder aplică explicațiile evoluționiste la istoria omenirii, Goethe încearcă și el, în anumite limite, să pună planul biologic sub incidența determinațiilor evoluționiste.

La începutul secolului al XIX-lea apare ideea transformismului, sub chipul unei teorii elaborate de Lamarck, în lucrările *Zoonomia* (1794) și *Filosofia zoologică* (1809). Autorul ia în calcul, fără a accentua însă, *influența mediului asupra organismului*, asupra modificării constituției acestuia (mediul fiind considerat un factor al evoluției), dar și *ten-dința spre perfecționare* inerentă vieții însăși.

1.4.1. *Charles Darwin și selecția naturală.*

Argumente și contraargumente

Potrivit lui Charles Darwin, ideea selecției naturale a fost afirmată pentru prima dată în filosofia greacă. Astfel, Empedocle susținea ideea conform căreia natura ar produce la întâmplare „organe” care încearcă să trăiască în separație : ochi, inimi, picioare, mâini etc. Aceste organe rezistă condițiilor de mediu doar combinându-se sub forma organismelor complexe. Natura și-ar selecta, cu alte cuvinte, propriile produse, eliminându-le pe cele inapte de a supraviețui. Această idee va fi argumentată științific și metodologic de

Darwin în celebra sa lucrare *Originea speciilor prin selecția naturală*.

Chiar de la afirmarea sa, evoluționismul darwinist a primit o serie de critici care au invocat mai multe tipuri de contraargumente :

- a) Una dintre critici are în vedere faptul că Darwin ar transpune în domeniul naturii un procedeu specific „selecției artificiale”. Însuși Darwin recunoaște că a folosit unele expresii metaforice care, susține el, nu trebuie înțelese *ad litteram* (de exemplu, expresia *afinitate electivă a elementelor*).
- b) Un alt contraargument enunțat împotriva evoluționismului darwinist este acela prin care se neagă faptul că selecția naturală ar produce însăși variabilitatea vieții, a speciilor și raselor. Totuși, Darwin arată că nu putem înțelege *cauzele profunde ale variabilității*, pe care nu le putem pune pe seama selecției naturale, care este mai curând un fenomen de suprafață.
- c) A treia critică adresată evoluționismului darwinist este legată de ateismul acestei teorii. Însă această acuză este desființată chiar de Darwin atunci când scrie despre existența unui Creator care ar fi însuflețit anumite forme biologice. Și, continuă Darwin, Creatorul a imprimat legile naturii, acestea făcând cu puțință ulterior selecția naturală (vezi Darwin, 1957, pp. 385-386).

În epoca actuală, o bună parte dintre antropologi și etnologi creditează în mod categoric ideea eșecului teoriei evoluționismului darwinist, căruia i s-a făcut o exhaustivă

radiografie critică. Astfel, s-a constatat că în celebra lucrare a lui Darwin există 800 de fraze care încep cu *să asumăm*, *să presupunem*. Deci teoria evoluționistă se pare că a fost gândită de Darwin mai mult ca o schiță filosofică, nu ca o certitudine științifică. În acest sens, într-o scrisoare adresată lui T.H. Huxley, Darwin însuși și-a numit teoria „Evanghelia Dracului”. Oarecum ciudat este că celebrul evoluționist a suferit în ultimii 20 de ani ai vieții de o boală misterioasă. Avea în permanență insomnii, o oboseală excesivă, dureri de cap și o anumită stare de depresie, medicii nereușind să-i pună un diagnostic clar. De altfel, chiar înainte de sfârșitul vieții, Darwin s-a reîntors la Biblie și la credință. ♦

1.4.2. *Dovezile evoluționiste și replicile creaționiste*

Ca replică la numeroasele critici aduse evoluționismului, au fost totuși invocate și o serie de dovezi care să argumenteze demersul acestei teorii. Una dintre aceste teze are în atenție *dovada anatomomorfologică*. Ea pune accentul pe asemănările dintre corpul uman și mamifere, conchizând că primul s-ar trage din ultimele. Într-adevăr, există o *homologie* (asemănare de structură) între aripile liliacului, membrele anterioare ale focii și mâinile omului, însă funcțiile lor sunt cu totul diferite.

O altă dovadă în favoarea evoluționismului este *mărturia embriologică* (asemănarea embrionilor în primele faze de dezvoltare), ce ar sta la baza tezei potrivit căreia omul,

mamiferele și peștii au o origine comună. Totuși, poate fi ușor demonstrată falsitatea acestei „mărturii” : orice embrion își are originea în unirea a două celule reproducătoare care, fiecare în parte, are jumătate din numărul cromozomilor. Forma embrionului este într-adevăr similară în primele faze ale dezvoltării, însă nu și celulele embrionului. Niciodată dintr-un embrion de rață nu se va dezvolta un leu sau un porc. Deci embrionii – departe de a fi un argument al evoluției – sunt mai curând dovada unui plan divin. Fiecare embrion are înscris în el a priori datele copilului care se va naște : forma capului, culoarea pielii, a părului și a ochilor, temperamentul etc. De altfel, acest argument embriologic este contrazis categoric și prin diferențele fundamentale care există în ceea ce privește numărul cromozomilor, structura celulară a omului și a celorlalte mamifere etc.

A treia dovadă adusă în favoarea evoluționismului a fost cea a *organelor rudimentare și a fenomenelor de atavism*. Faptul că omul are păr, vertebre codale, apendice vernicular, măsele de minte, pavilion al urechii a fost considerat de către evoluționiști o dovadă în favoarea originii sale animalice. S-a afirmat chiar că organismul uman este un „muzeu ambulant al Antichității”. Darwin, de exemplu, susținea că apendicele uman este un organ rudimentar, „fără folos, dar care «câteodată» cauzează moartea”. Astăzi, se știe însă foarte bine că apendicele nu este un accident al naturii, el având rolul de a proteja anumite organe de atacul cancerului. (Un mare procent dintre cei cărora le-a fost extirpat apendicele au făcut cancer la șira spinării, piept și plămâni.

De asemenea, s-a dovedit faptul că apendicele formează anticorpi contra unor diverși viruși.)

Un alt organ considerat o relicvă animalică inutilă a fost epifiza. Cercetările recente au dovedit însă că aceasta e o glandă endocrină care inhibă dezvoltarea glandelor sexuale și produce hormoni. De asemenea, s-a dovedit că epifiza are legătură prin nervi cu retina. Prin urmare, se poate afirma pe baze științifice că trupul omenesc nu este construit la întâmplare, iar fiecare parte constituie un element al unui sistem funcțional foarte bine pus la punct. Întreaga regie a acestei creații aparține, susțin creaționiștii, lui Dumnezeu.

Tot în sprijinul teoriei evoluționiste s-a adus și *argumentul genetic*. Prin încrucișări s-au obținut noi variații ale speciilor, iar cercetările de genetică modernă au dezvoltat această idee. Astfel, s-a constatat că, de fapt, membrana celulelor reproducătoare ale speciei are o anumită structură prin care se asigură protecția față de spermatozoizii altor specii. Dacă teoria evoluției ar fi adevărată și viețuitoarele ar proveni unele din altele, atunci nu ar mai trebui să existe această barieră genetică. În concluzie, încrucișările dintre specii nu sunt o dovadă a macroevoluției (trecerea de la o specie la alta), ci de microevoluție (obținerea unor rase noi în cadrul aceleiași specii).

1.4.3. Dezavuarea marilor falsuri evoluționiste

Dincolo de răsunătorul eșec al acestor patru argumente, evoluționismul a mai cunoscut în istorie și unele celebre falsuri, înfăptuite în special pentru a se susține cu orice preț

teoria lui Charles Darwin. Ele au reprezentat, pentru un anumit timp, victoria evoluționismului asupra realității¹.

Unul dintre acestea este *falsificarea clișeeilor cu embrioni*, al celebrului dascăl al evoluției Ernst Haeckel (1834-1919). În *Istoria creațiunii naturale* (1868), autorul german a încercat să dovedească faptul că embrionii omului sunt identici cu cei ai mamiferelor. Astfel, pe o pagină de hârtie a prezentat embrionii de om, câine și maimuță, iar pe alta embrionii de câine, găină și broască țestoasă. De fapt, Haeckel a tipărit cele trei figuri cu același clișeu. Trucul l-a mărturisit unor colegi de breaslă abia înaintea morții.

Un alt fals din istoria evoluționismului îl aduce în atenție pe celebrul *Ramapithecus*. Ideea existenței acestuia a fost susținută tocmai pentru a se argumenta *veriga lipsă* a trecerii de la maimuță la om. El a fost reconstituit pornindu-se doar de la câțiva dinți și câteva frânturi de falcă. După ceva timp, s-a descoperit că, de fapt, falca și dinții aparțineau unor cimpanzei din Africa.

Omul de Piltdown sau *Eoanthropus* (*eos* = „zori de zi”, *anthropos* = „om”) a fost botezat de Charles Dawson „omul începutului”. În 1912, savantul olandez descoperă într-o carieră de pietriș o mandibulă cu două măsele și o parte din craniu. Falca părea de maimuță, iar măselele și craniul de om. Imediat au fost declarate drept argumente veritabile ale

1. Detalii și amănunte despre acestea pot fi regăsite în mai multe lucrări de specialitate. Am folosit în acest sens volumul semnat de Henry M. Morris și Gary E. Parker (2000, pp. 225-240), iar unele informații le-am preluat (critic) din cartea lui Cristian Negureanu (f.a.).

existenței omului-maimuță. Descoperirea falsului a avut loc abia în 1953. S-a încercat atunci o nouă metodă de testare a fosilelor după cantitatea de fluor absorbită de oase din pământ. Scheletul omului din Piltdown nu avea pic de fluor în el. Dinții au fost umpluți în partea de jos pentru a fi deghizată forma lor originală. Culoarea închisă a oaselor s-a datorat nu vechimii lor, ci tratării cu bicromat de potasiu. Falca era a unei maimuțe moarte de 50 de ani, iar craniul era al unui simplu om.

Un alt fals îl reprezintă celebrul *Hespero Pithecus* sau *Omul de Nebraska*. Această creatură a fost reconstituită de către geologul Harold Cook în 1922, în urma descoperirii unui banal dinte în statul Nebraska. Antropologii evoluționiști au văzut în *Hespero Pithecus* mărturia existenței veritabilului om-maimuță având o vechime de peste un milion de ani. În 1927, o altă expediție a mers la fața locului pentru a găsi și alte fosile ale acestei rase de oameni-maimuță. Cercetătorii au dezgropat scheletul căruia îi aparținea dintele : era al unui porc sălbatic.

În anul 1981, Eugène Dubois, medic în armata olandeză din Insulele Indoneziei, descoperă de-a lungul unui râu din Java o bucată din partea superioară a unui craniu. A aproximat apoi capacitatea acestuia ca fiind de aproximativ 900 cm³, adică 2/3 din capacitatea craniului omului modern. Astfel și-a făcut apariția celebrul *Om de Java*. Mai târziu, el a fost numit *Pithecanthropus Erectus* (*pithecus* = „maimuță”, *antropos* = „om”, *erectus* = „a sta drept”). Descoperirea a fost expusă în 1895 în cadrul Congresului Internațional de Zoologie din Leyden. Atunci, părerile oamenilor de știință au fost împărțite : șapte cercetători britanici au susținut că

rămășițele aparțin pur și simplu unui om ; zece germani au considerat că avem de-a face doar cu niște banale oase de maimuță, iar oamenii de știință francezi, în număr de șapte, au văzut aici veriga lipsă a trecerii de la maimuță la om. Abia înaintea morții sale, Eugène Dubois și-a mărturisit falsul : oasele erau ale unui gibbon, și nicidecum ale unui exemplar de tranziție. Savantul evoluționist poseda de vreo 30 de ani veritabile cranii omenești descoperite în zona Java, pe care nu le-a făcut însă cunoscute tocmai pentru a rămâne în picioare teoria sa despre *Pithecantropus Erectus*.

Un alt mutant considerat mult timp dovada evoluției de la maimuță la om a fost *Omul de Heidelberg*. El a apărut din imaginația unor antropologi evoluționiști după o simplă falcă găsită în 1907 în albia râului Mauer din Germania. Concluzia a fost formulată imediat : avem de-a face cu o mărturie a trecerii de la animal la om. Mai târziu, antropologul Hadlicka a dezvăluit adevărul : falca avea pur și simplu dantură umană.

În sfârșit, un alt fals nu mai puțin celebru a fost *Omul de Neanderthal*. Dezgropată în 1856 pe valea Neanderthal a râului Dussel din Germania într-o scobitură a stâncii de calcar, această relicvă a fost supranumită argumentul ultim al evoluționismului. Conformația sa fizică s-ar fi pretat în mod desăvârșit la ceea ce savanții evoluționiști așteptau de la omul-maimuță. Datorită conformației picioarelor, acesta nu reușea să meargă drept decât cu mare greutate. Vechimea relicvei a fost aproximată la circa 25 000 de ani. Cu toate că au existat rețineri încă din anul descoperirii, *Omul de Neanderthal* a cunoscut totuși o glorie nemeritată în istoria evoluționismului. Abia mai târziu, între 1939 și 1947, s-a

demonstrat definitiv că, în fond, neanderthalienii nu erau jumătate maimuțe și jumătate oameni, ci oameni în toată firea. Ei nu mergeau pur și simplu din cauza deficienței de vitamina D, fapt ce a dus la o malformație a oaselor (rahitism). La această absență se mai adaugă și lipsa iodului din alimente, în special pentru primii neanderthalieni, ce ar fi provenit „din ținuturile aspre din interiorul Europei...” (Morris, Parker, 2000, p. 226). Dovada faptului că în joc ar fi anomalii ale ținuturilor europene este și diferența pe care o aveau neanderthalienii din Palestina. Ei nu aveau aceleași caracteristici ca semenii lor europeni, având un volum al craniului puțin mai mare decât media actuală și „o cultură, artă și religie bine dezvoltate” (*ibidem*).

Astăzi, evoluționiștii sunt întru totul de acord cu creaționiștii: neanderthalienii erau doar niște oameni ai câmpiei, care nu difereau mai mult de tipurile actuale decât diferă astăzi o populație de alta (*ibidem*).

*

Acestea sunt doar o parte dintre falsele „verigi-lipsă” demascate la timpul lor de biologii creaționiști¹. Cu toate acestea, în spațiul cultural românesc persistă și astăzi idei și credințe de natură exclusiv evoluționistă. Ele continuă să fie un obiect tabu al disciplinelor de liceu și chiar al unor cursuri universitare. Faptul se explică în primul rând prin absența surselor recente de informație, dar și prin persistența unor clișee și sloganuri materialiste specifice epocii comuniste.

1. Pentru detalii, vezi Morris, Parker, 2000, pp. 225-240.

Dezavuarea acestor idei și credințe evoluționiste a făcut obiectul unui clar și convingător studiu, semnat de biofizicianul Firmilian Gherasim și matematicianul Ion Vlăduță (2002). În mod firesc, cercetările creaționiste ar trebui predate în școala românească alături de cele evoluționiste, lăsându-l pe elevul informat să decidă, dar în cunoștință de cauză. Ceea ce se predă în general acum în învățământul românesc cu privire la originea omului se poate rezuma prin formula : „Ești liber să crezi în Dumnezeu, dar faptele și lumea științifică sunt de partea evoluționismului ! ”. Formula este nu numai o imensă minciună – deseori alimentată de comoditate și ignoranță –, dar și un imens pericol social.

Cu totul alta este situația în țările civilizate, care n-au cunoscut „binefacerile” totalitarismului comunist. De exemplu, un sondaj GALLUP din 14 noiembrie 1992 referitor la problema originii omului prezenta următoarea structură a opiniilor publice : 47% dintre subiecți acceptau crearea divină a omului (deci perspectiva creaționistă) ; 40% adoptau punctul de vedere centrist (calea de mijloc), conform căruia omul s-a dezvoltat de-a lungul a milioane de ani din specii mai puțin avansate de viață, dar Dumnezeu a făcut cu puțință întregul proces (ca și creația lumii, de altfel) ; în sfârșit, doar 9% dintre americani mai erau convingși de veridicitatea punctului de vedere clasic, darwinist. Interesant este faptul că, dintre cei 9%, 4% sunt femei, iar 4% afro-americani (vezi numărul din *Washington Times* din 14 noiembrie 1992). 53% din populația feminină a SUA are convingeri creaționiste ; la fel, 53% dintre americanii de culoare. În funcție de criteriul nivelului de pregătire, putem constata că, dintre cei cu studii superioare, 54% adoptă

punctul de vedere centrist. De asemenea, această cale de mijloc, care încearcă să împace evoluționismul clasic cu creaționismul, este împărtășită de 50 % dintre americanii cu venituri ridicate (peste 50 000 de dolari pe an).

Oricum, este limpede, credința în Dumnezeu se cifrează în America la cca 90 %. Aceste sondaje realizate de impecabila organizație GALLUP pot fi corelate cu altele. Din totalul populației americane, 40 % merge săptămânal la un lăcaș de rugăciune. Fapt remarcabil : de la 1930 încoace, cifra a rămas constantă. (Nemoianu, 1997, p. 177)

În concluzie, controversele centrate pe motivul evoluționism *versus* creaționism au avut un puternic impact social. Mai mult decât atât, unele criterii evoluționiste au fost aplicate vieții sociale cu scopul de a-i explica și justifica evoluția. Ideea de bază era următoarea :

plecând de la o origine simplă, fiecare popor sau instituție a devenit din ce în ce mai complexe, trecând prin mai multe stadii de dezvoltare. Similitudinile cu evoluția speciilor naturale sunt mai mult decât evidente (Panea, 2000, p. 52).

1.5. Evoluționismul social și cultural.

Criterii de analiză

Din spațiul consacrat exclusiv biologicului, evoluționismul a fost cu timpul transferat în lumea socială și culturală. Inițial s-a discutat despre existența unui *darwinism social*,

ce și-ar avea originea în *Descendența omului și selecția naturală*. Astfel, în *Principii de sociologie*,

Herbert Spencer propune un evoluționism „mineral”, „biologic” și „social”, ce devine ulterior coloana vertebrală a evoluționismului uniliniar, cultivat cu sârg de pozitiviști și enciclopediști (Vedinaș, 2007, p. 38).

În cartea amintită, Charles Darwin anunță deja primele idei ale *eugenismului* de mai târziu. Conform părintelui fondator al evoluționismului, *cei ce nu pot evita sărăcia ar trebui să renunțe la căsătorie*. De ce? Pentru că sărăcia lor antrenează un rău și mai mare: *nepăsarea în familie*. La limită, ar trebui să creăm toate condițiile ca indivizii inferiori să nu aibă nici o șansă în a-i înlocui pe cei superiori (în acest caz, termenii *inferior* și *superior* au înțelesuri pur sociale). Cu timpul, această convingere darwinistă a fost preluată de către învățați remarcabili, precum Georges Vacher de Lapouge și Gustave le Bon, Alexis Carrel și Charles Richet.

Alexis Carrel, de exemplu, a fost unul dintre laureații Premiului Nobel. El solicita, pe urmele lui Darwin, nevoia de a aprofunda inegalitățile organice și sociale dintre oameni. Nu trebuie, spune el, să lăsăm oamenii mediocri să se înmulțească nepermis, deoarece faptul acesta ar duce la o degenerare ireversibilă a speciei umane. Ar trebui să căutăm copiii cu potențialurile cele mai ridicate și să le asigurăm o dezvoltare completă, desăvârșită. Ar rezulta de aici o veritabilă *aristocrație nonereditară*. Din punct de vedere social, ea s-ar întâlni

totuși mult mai frecvent în familiile bune decât în cele sărace, obișuite.

Charles Richet a fost distins, la rândul său, cu Premiul Nobel pentru biologie și medicină. Urmând îndeaproape teoriile lui Darwin, el și-a făcut deseori publică nemulțumirea față de sistemul social al timpului său. Îi reproșa acestuia faptul că asigură pentru copiii mediocri șanse mult mai mari de reușită. Altfel spus, îi avantajează nejustificat. Copiii unui milionar, de exemplu, pot fi slabi din punct de vedere fizic, dezagreabili la înfățișare și cu capacități intelectuale sub limită. Totuși, datorită condițiilor deosebite asigurate de familie, ei vor sfârși prin a avea în viață o mentalitate de învingător. În mod normal, ei ar trebui să fi fost primele victime ale selecției naturale și sociale.

Tot de la textele lui Charles Darwin se revendică și discipline precum *sociobiologia* și *etologia evolutivă*. Prima dintre ele a fost întemeiată de profesorul Edward Wilson, de la Universitatea Harvard. Ea reprezintă studiul sistematic al bazei biologice proprii comportamentului social. Această știință de graniță invocă motive precum cel al genelor homosexualității, care s-ar transmite de la o generație la alta. Faptul ca atare are consecințe sociale și culturale cu totul deosebite, asupra cărora vom reveni. Etologia evolutivă ar putea fi definită, pe scurt, drept știința comportamentului uman și animal. Printre reprezentanții săi cei mai cunoscuți se numără Konrad Lorenz, Karl von Frisch și Nikolas Tinbergen. Toți trei susțin existența unui *caracter înăscut* propriu comportamentului. Dincolo de acesta,

ar exista și anumite ritualuri prezente în lumea animală și umană, în virtutea cărora speciile se protejează reciproc¹.

Dincolo de aceste științe de graniță create pe baza scrierilor darwiniste, există astăzi și un evoluționism propriu lumii sociale și culturale. Întrebarea esențială conținută în toate variantele acestui tip de evoluționism este următoarea : care ar fi de fapt *criteriul* în virtutea căruia putem accepta în societate și cultură existența unei evoluții ? Răspunsurile sunt diferite.

Astfel, Francis Galton² pune la baza evoluției sociale și culturale existența *geniului*. În lucrarea sa *Geniul ereditar*,

-
1. Se evită astfel uciderea adversarului din aceeași specie pe motiv că ar fi pusă în pericol populația genetică. Lupul, de exemplu, are anumite semne rituale de supunere în virtutea cărora nu este atacat de semenii săi. La rândul său, câinele polar practică ritualul execuției în gol a adversarului, mimând pur și simplu sfâșierea acestuia.
 2. Francis Galton (1822-1911) a fost unul dintre apropiații lui Darwin. Împreună cu fiul cel mai mare al acestuia, Leonard Darwin, Galton înființează Societatea de Educație Eugenică. Convingerile sale eugeniste au fost publicate pentru prima dată în revista *Biometrica* (1901), iar apoi în revista *Eugenica* (1909). Galton a avut preocupări de matematică și statistică, a inventat metoda identificării indivizilor cu ajutorul amprentelor digitale și a inițiat folosirea pe scară socială a hărților meteorologice. Cu toate acestea, numele său a rămas în istoria evoluționismului ca fiind legat de instituționalizarea practicilor eugenice. Ce este însă eugenia ? Pe scurt, aceasta reprezintă *știința îmbunătățirii raselor și populațiilor umane prin controlul reproducerii*. În înțelegerea vieții sociale, Francis Galton pleacă de la existența unei constante numite *valoare civică*. Ea are măreția și importanța unor variabile somatometrice : înălțimea și greutatea corporală. Această valoare

el propune un model de analiză comparativă a raselor umane în funcție de numărul oamenilor de geniu existenți la un milion de locuitori. Am putea constata astfel că atenienii din epoca lui Pericle erau cu două grade mai sus pe scara

civică se regăsește în cuprinsul oricărei societăți. În funcție de ea se delimitează absolut toate categoriile sociale. Galton afirmă că, dacă ne-am imagina societatea sub forma unei piramide, atunci ar trebui să recunoaștem existența la baza acesteia a săracilor și a celor prost plătiți, a criminalilor și a marginalilor. Mijlocul piramidei sociale ar fi format din muncitori calificați și din micii comercianți. În sfârșit, în vârful piramidei s-ar situa funcționarii superiori și specialiștii. Până aici, nimic deosebit. Numai că, în viziunea lui Francis Galton, această *valoare socială întemeiată pe venă se preia și se transmite genetic*. Prin urmare, copiii născuți în familii sărace nu ar avea nici o șansă de reușită în viață. Soluția logică ar fi, în opinia lui Galton, împiedicarea reproducerii celor săraci, dar și a nebunilor, debililor mintali, a criminalilor și a celor stigmatizați. Învățăământul de stat, instituții precum cantinele săracilor și pensiile plătite bătrânilor nu ar face, în ultimă instanță, decât să încurajeze reproducerea indivizilor cu valoare genetică inferioară. Această teorie a lui Francis Galton a avut ecouri sociale surprinzătoare. Astfel, Societatea pentru Educație Eugenică (înființată la Londra în 1880) avea drept scop „stimularea fecundității de calitate bună și micșorarea ratei natalității celor inferiori”. George Adami, vicecancelarul Universității din Liverpool, propunea ca, la vârsta de 18 ani fiecărei persoane să i se aplice un test genetic. Fizicul și inteligența de cea mai bună calitate s-ar fi încadrat în categoria A1. În SUA, ecourile eugenismului de tip galtonian au fost și ele foarte mari. Începând cu 1905, în universitățile americane s-au predat cursuri de eugenie. În 1914, de exemplu, existau 44 de asemenea cursuri. În anii '60 s-a constatat o disoluție a mișcării eugenice predată în mediile universitare. Recent, ea a revenit în actualitate.

socială decât englezii ! Aceștia s-ar fi situat însă mult mai bine în raport cu africanii ș.a.m.d. Ideea lui Galton a fost preluată și comentată în fel și chip. S-a insistat astfel asupra condiției sociale în funcție de care geniile ar putea fi cunoscute. Pe de altă parte, s-a avut în atenție, prin C. Wissler, modelul sau patternul pe care un geniu anume l-ar face posibil (de exemplu, patternul de tip imperial pus în joc, printre alții, de Napoleon Bonaparte). Un alt fapt deosebit ce a reținut atenția evoluționiștilor culturali a fost și inegala distribuție a geniilor în istorie și în spațiile sociale. S-a constatat că ar exista în timp o distribuție perfect nedemocratică a acestora : geniile se concentrează mai curând în anumite epoci istorice și doar în unele regiuni. De ce ? Leslie White oferă un posibil răspuns. Culturile în linii mari rămân neschimbate, iar în societate ele nu cresc într-un ritm uniform. Există mai curând o schimbare pe termen lung, lentă, urmată apoi de o creștere puternică, viguroasă, motivată de apariția unor invenții (metalurgia, alfabetul, motorul cu aburi, calculatorul etc.). Mai mult, ca să apară un geniu, ar fi necesară și o anumită sinteză de elemente culturale. Astfel, un Newton în neolitic ar fi absolut de negândit, pentru simplul motiv că o acumulare culturală lipsea cu desăvârșire pe atunci. White formulează în acest sens o *lege a sintezei treptate*, prin care explică apariția geniilor în istorie. Ea presupune o acumulare culturală treptată, periodică, dar și o sintonie a creației culturale.

*

Ideea geniului ca un criteriu al evoluției a fost reluată în discursul eugenic de tip pozitiv¹. Conform acestuia, noi, modernii, ar trebui să favorizăm științific reproducerea constantă a unor indivizi cu patrimoniu genetic superior. Ideea a fost luată în serios, printre alții, și de americanul Muller, laureat al Premiului Nobel pentru descoperirea mutagenezei artificiale, în 1927. El a solicitat crearea unei bănci de spermă pentru toți laureații Premiului Nobel. Primind celebrul trofeu, aceștia trebuiau să livreze absolut gratuit o anumită cantitate din prețiosul lor lichid seminal. Femeile doritoare puteau fi inseminate artificial cu „spermă genială”, obținându-se astfel progenituri de excepție. Într-o sută de ani, credea Muller, vom avea de-a face cu o prezență extraordinară a genilor în societate. Astăzi, în mod evident, asemenea idei sunt total neconvingătoare.

Un alt criteriu în raport cu care antropologii ar putea cuantifica existența ideii de evoluție în societate și cultură are în atenție *sistemul tehnologic*. Promotorul său a fost

-
1. Există în literatura de specialitate și un eugenism de tip negativ. El vizează îndepărtarea de la reproducere a oamenilor cu gene nefavorabile. În cazul când într-o familie de acest tip ar fi fost totuși conceput un copil, avortul putea fi admis fără nici o reținere. Situația se repetă și astăzi în cazul unor boli genetice deosebit de grave. De exemplu, Trisomia 21 (mongoloismul) prezintă un pericol deosebit de grav, prin faptul că este decelabilă la copil. Cataracta congenitală presupune, la rândul ei, abținerea părinților de a da naștere unor copii, deoarece aceștia ar fi destinați unei orbiri iminente.

Leslie White. El a mers până într-acolo încât a definit istoria tuturor civilizațiilor în raport cu dezvoltarea tehnologică și cu energia socială pe care aceasta o poate mobiliza. Autorul propune chiar și o *ecuație evoluționistă a culturii* : $E \times T = C$, unde C reprezintă gradul dezvoltării culturale a unui sistem social, E definește energia mobilizată pe parcursul unui an, iar T este eficiența mijloacelor folosite pentru utilizarea energiei respective. În concluzie, întreaga umanitate ar fi evoluat de la primul tip de energie (cea umană) până la formele cele mai rafinate ale energiilor contemporane luate din natură.

Un al treilea criteriu de analiză a evoluției sociale și culturale ar fi, în opinia lui Gordon Childe, *surplusul economic*. Alături de el, cu un rol absolut secundar, ar figura și *timpul liber*. Gordon Childe analizează societatea prin simpla succesiune a trei mari revoluții : neolitică, urbană și, în sfârșit, industrială. În toate trei ar exista o relație evidentă între surplus și evoluție. Așadar surplusul economic determinat de eficiența tehnologică a momentului ar face cu putință evoluția. *Cu cât surplusul este mai mic, cu atât munca pentru subzistență este mai mare și respectiva societate este situată mai jos pe scara evoluției*. La limită, surplusul presupune consacrarea întregii munci doar subzistenței. Faptul ar fi prezent, în opinia unora, în comunitățile tradiționale vechi, unde se trăia la nivelul minim de subzistență.

Alți antropologi, dimpotrivă, sunt convinși că, în ciuda mediului ostil, membrii comunităților tradiționale nu consacrau mai mult de 12-19 ore săptămânal producerii hranei. Sunt aici în joc doar tipuri de filosofie economică. Prima

dintre ele se numește *eficiența muncii* și este întemeiată pe reducerea timpului de muncă și creșterea timpului acordat relaxării. Cealaltă are în centru ideea de *eficiență a pământului*, care duce în ultimă instanță la surplus, și nu la creșterea timpului liber. Doar aceasta din urmă s-a dovedit în măsură să provoace evoluția socială. Odată cu creșterea supraprodusului, respectiva comunitate se înscrie pe celebra *scară a evoluției sociale*. Ea poate continua atunci când societatea optează pentru *economiile de capitalizare* sau, dimpotrivă, poate stagna când sistemul se blochează într-un model totalitar, care generează apariția *subeconomiilor redistributive* (formula îi aparține sociologului român Ilie Bădescu – vezi Bădescu, Dungăciu, Baltasiu, 1997, pp. 122-148). Acțiunea negativă a economiilor redistributive sfârșește prin a anula supraprodusul și a zădărnici acumularea. În istorie, subeconomiile redistributive au avut o prezență constantă. Ele au numit fie comerțul de speculă (bișnița), fie capitalismul de început etc.

În sfârșit, al patrulea criteriu de analiză a evoluției ar fi *acumularea și maximizarea capitalului la nivel social*. El a fost propus de Ilie Bădescu și poate fi regăsit inclusiv în societatea românească actuală. Industria turismului, de exemplu, ar putea fi foarte eficientă într-o țară dacă am lua în considerare nivelul de dezvoltare al capitalului. Însă ea nu poate să dea seamă în nici un caz de gradul de civilizație al acelei țări. Capitalul va fi investit și reinvestit în beneficiul personal sau în interesul de grup al proprietarilor. Se conturează astfel existența unei crize la nivelul societății occidentale între filosofia economică ce pune în joc o proporție a muncii și capitalului ce rezultă, pe de o parte, din

postindustrialismul organicist și, pe de altă parte, din organizarea socială, politică și culturală foarte eterogenă, dar situată în afara oligarhiilor de tip democratic.

În toate aceste situații s-ar impune, în viziunea lui Ilie Bădescu, o regândire și o restructurare a ideii clasice de progres și evoluție în societate. Progresul n-ar mai trebui gândit ca o simplă linie continuă de trecere de la inferior la superior, de la simplu la complex. Apar noi legi ale progresului social. M.D. Sahlins și E.L. Service, în *Evoluție și cultură* (1960), formulează una dintre legile evoluției: cu cât este mai specializată o formă culturală, politică sau economică într-un anumit stadiu de evoluție, cu atât este mai mic potențialul ei de a trece la stadiul următor. Aceiași autori prezintă și *legea întreruperii filogenetice a progresului și a deplasării spațiale a liniei evolutive*. Pentru a fi înțeleasă, această lege trebuie ilustrată cu exemple istorice. Astfel, Anglia ajunsă la un anumit nivel al dezvoltării industriale s-a oprit din progresul ei, acesta deplasându-se spațial spre Germania. Așa se explică faptul că aceasta din urmă a devenit mai eficientă din punct de vedere industrial tocmai datorită „meritelor împrumutului”. Grecia, la rândul ei, s-a dezvoltat cultural până la un stadiu anume, apoi progresul s-a orientat brusc spre Roma Antică, atingând nivele absolut remarcabile de eficacitate și specializare. Exemplele pot fi mai multe, dacă luăm în considerare și relațiile contemporane ale Occidentului european cu SUA și cu alte state ale lumii.

În concluzie, la ora actuală, evoluționismul inspirat din scrierile părinților fondatori (în frunte cu Charles Darwin) se află într-o veritabilă criză. Teoria creaționistă sau cea

mixtă, care îmbină evoluția cu prezența lui Dumnezeu în lume, au o priză socială tot mai mare. Cu toate acestea, antropologia socială și culturală mai păstrează legi și modele, practici și teorii de inspirație clasic-evoluționistă. Ele continuă să fie convingătoare pentru mințile modelate ireversibil de fantasmеle progresului economic și ale evoluției tehnice, creatoare.

Interesul școlii evoluționiste este, prin urmare, esențialmente istoric. Este vorba de intelectualii evoluționiști, care, prin curiozitatea și inteligența lor, au pus bazele disciplinei și care, prin întrebările lor fundamentale, își vor fi incitat elevii în a aduna din ce în ce mai multe materiale. (Delilege, 2007, p. 58)

Prezența acestor idei și materiale se regăsește, în versiuni mai mult sau mai puțin diferite, și în cuprinsul altei mari școli antropologice : *mutaționismul*.

2. Mutaționismul

2.1. Mutaționismul în biologie

Teoria mutaționismului a fost propusă de Hugo de Vries în scrieri precum *Teoria mutațiilor* (1901), *Specii, varietăți și geneza lor prin mutații* (1906). Dacă evoluționismul se întemeiea pe *continuitatea* transformării speciilor, mutaționismul accentuează conceptul de *discontinuitate*. Transformările esențiale ale vieții s-ar efectua brusc, prin „mutații”.

Primul care a formulat ideea mutaționismului a fost Louis Dolco, cel care publica în 1893 un studiu despre *Legile evoluției*. Conform acestuia, evoluția vieții este ireversibilă și limitată, iar mutațiile dau dintr-odată specii diferite, ce rămân constante până la o nouă mutație (ideea va fi corelată cu descoperirile lui Mendel asupra eredității). Materialul empiric pe care De Vries și-a întemeiat argumentarea îl constituie planta *oenothera lamarckiana*, o specie cu o capacitate mutațională excepțională. Cercetătorul a urmărit cultura acestei plante timp de 15 ani înainte de a-și publica teoria. De Vries a generalizat rezultatele referitoare la această specie asupra tuturor celorlalte. Prin *salturi*, planta s-a modificat, dând naștere unor specii noi.

Acestea s-au produs brusc, fără faze intermediare. Speciile noi sunt constante chiar din momentul apariției lor. Cu timpul, ideea mutaționistă a fost transpusă și în științele socioumane.

2.2. Mutaționismul în științele socioumane

Ideea mutațiilor, a *evoluției prin salturi* va dezavua semnificativ teza progresului infinit și a evoluției continue. În domeniul științelor socioumane, ideea evoluției prin salturi a făcut de asemenea o impresionantă carieră.

Astfel, Karl Popper, în *Mizeria istoricismului*, respinge ideea conform căreia progresul științific din domeniul umanist ar avea un caracter cumulativ și ireversibil. În domeniul spiritului, etapa nouă nu este neapărat superioară celei vechi. Acest mod de a gândi era specific paradigmei culturale prezente în Europa Centrală și de Vest din 1600 până în 1945. Astăzi, ea nu mai este valabilă, fiind criticată de-a lungul timpului de autori precum Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Hans Peter Duerr, Ioan Petru Culianu și Mircea Eliade.

În *Structura revoluțiilor științifice* (1962), Thomas Kuhn va substitui ideea de *evoluție* cu cea de *revoluție*. Revoluția nu face decât să înlocuiască o paradigmă cu alta. Revoluția există, dar numai în interiorul paradigmei. Oare noua paradigmă este superioară celeilalte? Nu, ea este pur și simplu *incomensurabilă*. De exemplu, concepția fizică a lui Aristotel nu este superioară, dar nici inferioară celei newtoniene. Ea este doar *diferită*. Manualul de fizică este cel care ne

prezintă faptele dintr-o perspectivă evolutivă, în viziunea unui progres rațional, cumulativ. În realitate, lucrurile nu stau deloc așa : există o diferență între *contextul descoperirii* (în care accentul cade pe irațional și intuiție) și *contextul argumentării* (în care efectul de raționalitate este aplicat *post facto*). În concluzie, manualul trădează misterul și inefabilul unei descoperiri, urmând un canon cuminte, banal și adesea stereotip.

Paul Feyerabend, în celebra lucrare *Asupra metodei*, duce la limită ideea paradigmatelor incomensurabile a lui Thomas Kuhn. Prin urmare, progresul continuu, evolutiv este atât de rar prezent în științele umane, încât, pentru a-i admite existența, trebuie să recurgem la ideea de maximă generalitate conform căreia „merge orice”. Pentru a argumenta o idee poți apela la orice : la vechile mituri, la domeniul prejudecăților moderne, la elucubrațiile experților, la fantezia nebunilor. „Știința de azi poate deveni fabula de mâine, iar mitul cel mai ridicol poate în cele din urmă să devină cea mai solidă piesă a științei.” (Feyerabend, 1978, p. 52, *apud* Culianu, 2002, p. 155) Altfel spus, „un mit indian, un ritual voodoo, o ședință de magie din Florența, în secolul al XVI-lea, un oracol la populația joruba, toate acestea să fie explorate” (*ibidem*, p. 156).

Ideea progresului continuu și a evoluției cumulative au fost dezavuate și de Mircea Eliade. De exemplu, scrie Eliade, chimia nu apare din alchimie, așa cum se străduiesc să argumenteze manualele de școală. Cele două paradigme sunt distincte și incomensurabile. Acest exemplu argumentează o idee mai timpurie a savantului român, prezentă în *Cosmologie și alchimie babiloniană* : „istoria vieții mentale

a omenirii, departe de a însemna o neconținută evoluție, e străbătută și de un ritm al degradării și al morții intuițiilor fundamentale” (Eliade, 1937, p. 18, *apud* Culianu, 2002, p. 158).

În antropologia germană, Hans Peter Duerr va fi cel care va ilustra convingător ideea mutațiilor sau a paradigmelor incomensurabile. Urmându-l pe Eliade, autorul german a studiat din interior *mentalul social* al vânătorilor nord-americieni. El apare cu totul diferit față de „melancolia agricultorilor” și față de „depersonalizarea” misticilor cosmici.

Dincolo de aceste aplicații, teoria mutaționistă a cunoscut o insolită versiune grație ilustrării sale în mitologia modernă a omului perfect. A mutantului, cu alte cuvinte.

2.3. Motivul antropologic al omului-mutant

În lucrarea *The nature of Living Things*, savanții americani Brooke Worth și Robert Enders considerau că, sub o influență încă misterioasă, gruparea umană a genelor poate cunoaște o mutație spectaculoasă, rezultând o nouă rasă umană, dotată cu puteri intelectuale superioare. De exemplu, *copiii-minune* își pierd de obicei calitățile odată cu trecerea la vârsta adultă. În urma acestei spectaculoase mutații, realitatea s-ar putea schimba: copiii pot deveni adulți-minune, cu o capacitate intelectuală de 30 de ori mai mare decât a unui om normal bine dotat. Stresul, maladiile psihomotorii și cancerul nu-i vor mai putea marca semnificativ. Odată cu

această posibilitate pusă în discuție de autorii americani se reactivează și mitul antropologic al omului-mutant. Conform cercetărilor, el se întemeiază și pe influența specială pe care următorii factori o pot avea asupra omului actual :

- tehnicile mentale ;
- produsele chimice care activează memoria, reducând efortul la 0 ;
- noua teorie a informației ;
- exploziile atomice. Acestea au efecte dezastruoase în 99% dintre cazuri. Este însă cu puțință ca în 1% dintre situații acțiunea radioactivității atomice să ducă la apariția unor exemplare umane absolut geniale.

De aici începe jocul speculațiilor. Asemenea mutanți ar putea să stăpânească timpul și spațiul și să situeze o operațiune intelectuală dincolo de infinit. Dacă astăzi ar exista asemenea exemplare umane, atunci ele ar fi prea inteligente pentru a nu se ascunde. Altfel, ar risca să provoace neînțelegeri și invidie, ostilitate și amenințări. Ar trebui să-și asume și riscurile exilului.

Unii dintre cei mai renumiți savanți au fost citați în această cheie mutaționistă. De exemplu, matematicianul Leonhard Euler (1707-1782) putea să recite, imediat după ce învățase să citească, toate cărțile care-i treceau prin fața ochilor. De asemenea, Euler cunoștea foarte bine discipline extrem de diverse, găsind idei matematice revoluționare, inclusiv în textele lui Vergiliu.

Mitul omului-mutant apare foarte clar și interesant interpretat și în anumite nuvele fantastice ale lui Mircea Eliade. Una dintre ele este *Tinerețe fără bătrânețe*, în care autorul

pune în scenă motivul mutantului prin personajul său Dominic Matei. Lovit de trăsnet chiar în creștetul capului și ars în mare măsură, Dominic Matei revine la viață miraculos, dobândind capacități fizice și mai ales intelectuale cu totul deosebite.

Interesant este că Mircea Eliade însuși nu-și consideră nuvela o simplă ficțiune, susținând că ea s-ar întemeia pe anumite cazuri reale. Însă toate acestea, scrie Eliade, se cer înțelese în spiritul taoismului sau în cel al filosofiei vedanta din India. Conform acestora, contrariile, dacă sunt privite dintr-o perspectivă mai înaltă, se anulează. În absolut, binele și răul își pierd sensul, iar ființa coincide cu neființa. Or, în orizontul acestei gândiri, războaiele atomice trebuie, dacă nu justificate, cel puțin acceptate. Există, din acest punct de vedere, un straniu optimism, conform căruia catastrofele nucleare ale viitorului au un sens: *mutația speciei umane și apariția supraomului*.

Distrugerea popoarelor și civilizațiilor, transformarea unei mari părți a planetei în pustiu pot fi imensul preț pe care-l vom plăti pentru a termina cu trecutul și a forța viitoarea apariție a supraomului. O cantitate enormă de electricitate – descărcată în câteva ore sau minute – „va putea modifica structura psihomentală a lui *homo sapiens*”. Cum prețul pentru noua structură psihomentală a lui *homo sapiens* este enorm (și nu merită plătit!), ar fi de dorit ca saltul antropologic să se producă pe o altă cale.

Frecvența mutațiilor genetice ar putea fi o asemenea cale. În acest sens, P. Luth vedea omul viitorului apărând în sute de ani. Portretul-robot al acestuia ar fi următorul: fața mică, ascuțită, de obicei și chelie, ochi mici, bătrânicos,

cu simțul mirosului atenuat și afectivitate redusă. La rândul lor, E. Lott și A. Wercinski consideră că o nouă specie umană ar putea să apară în următorii 40 000 de ani. Charles Darwin însuși era mai sceptic, stabilind termenul apariției unei noi mutații la nivelul speciei umane la 1 000 000 de ani.

Această justificată rezervă a majorității oamenilor de știință este motivată și de necesitatea existenței unor condiții absolut esențiale pentru noul model uman :

- necesitatea apariției unui număr important de mutații genetice ;
- situația privilegiată în care genele care au suferit mutații speciale să fie în măsură să fie transmise urmașilor fără a fi „marcate” de genele normale.

Prin urmare, un asemenea grup uman ar trebui să trăiască izolat, iar indivizii normali n-ar mai putea supraviețui. Or, o nouă mutație cum a fost cea de la 48 la 46 de cromozomi este puțin probabil să se mai repete, cu atât mai mult cu cât căsătoriile între rudele apropiate sunt astăzi interzise în cea mai mare parte a lumii. Distanțele sunt anulate, iar indivizii deosebiți din punct de vedere genetic nu mai sunt acum eliminați.

Așadar, omul actual ar mai putea avea această înfățișare milioane de ani de-acum înainte. Cu toate acestea, noile tehnici de manipulare a materialului genetic uman au readus în discuție posibilitățile apariției omului-mutant. Una dintre ele este *clonarea*. În esență, aceasta se bazează pe intervenția umană în cadrul reproducerii asexuate. Dacă intervenim în privința unui ovul fecundat care începe să se

dividă, despărțind celulele în două grupuri, rezultă doi gemeni asemănători. La limită, speculează unii autori, am putea fabrica astfel copii fidele ale genilor.

Ideea este însă falsă. Nu știm ce se întâmplă la nivel de embrion și dacă nu va rezulta cumva o clonă mediocră! Experimentele (ne)oficiale duc la eșecuri, pentru că moleculele de ADN suferă transformări și pentru că nu este suficient să operezi doar asupra nucleului. Acesta nu poartă întreaga informație genetică. În speranța reușitei în încercarea de creare a unui mutant uman, se încearcă astăzi clonări între animale care să producă, prin inginerie genetică, specii care n-au mai trăit pe pământ (de exemplu, celulele unui cadavru de mamut bine congelat transplantate în ovule fecundate de elefant indian).

Abia în 1997 s-a putut ajunge la rezultate concrete, atunci când ADN-ul a putut fi clonat, adică multiplicat în serii de indivizi identici din punct de vedere genetic. S-au clonat două oi, Dolly și Polly, ambele animale rezultând în urma unei combinații între ADN-ul animal și cel uman, astfel încât s-a obținut o oaie producătoare de lapte matern uman. Însă acest succes al ingineriei genetice a fost sancționat în mod solidar de către bisericile din întreaga lume. Astfel, creștinii au declarat că vor exclude din comunitatea mistică a Bisericii, adică de la împărțășania cu Hristos, pe toți cei ce ar duce mai departe experimentul clonării, încercând să cloneze oameni în scopuri neacceptate de etica și morala creștină.

În concluzie, teoria antropologică a mutaționismului încearcă să explice în variantă antievoluționistă multe dintre realitățile lumii contemporane. Mai mult, ea este invocată

și în scenariile ficționale ale creării unui nou model uman, superior celui vechi din toate punctele de vedere. Tot ca o critică a modelului uman evoluționist a apărut și un alt mare curent antropologic : *difuzionismul*.

3. Difuzionismul

Acest curent antropologic a apărut la sfârșitul secolului al XIX-lea și s-a dorit a fi o critică a evoluționismului. Ambele orientări aveau în comun recunoașterea unor *trăsături comune* ale societăților și culturilor. Diferența este că evoluționiștii le puneau pe seama legilor evoluției specifice societăților ajunse la același stadiu de dezvoltare, iar difuzioniștii le explicau prin „împrumuturi” și „difuziune” culturală, „pornind de la un număr limitat de «focare culturale»” (Géraud, Leservoisier, Pottier, 2001, p. 127). Aceste „arii culturale unice” au permis o cercetare difuzionistă de tip *ideografic*, adică una care să pună accentul pe *unicitatea și individualitatea cazurilor studiate*.

O expresie clasică a difuzionismului o reprezintă școala de limbă germană. Vom avea în atenție câteva elemente care ilustrează în mod semnificativ specificul acestei școli.

3.1. Difuzionismul german

Această orientare este reprezentată de profesorii și cercetătorii care au dovedit că au diverse pasiuni și interese științifice strict individualizate. Astfel, E. Ratzel s-a interesat

în mod special de distribuția geografică a unor elemente tehnice (modul de fabricare a arcurilor și săgeților în Africa), în timp ce G. Gerland a cercetat cu predilecție fenomenul difuziunii și pe cel al migrațiilor. De asemenea, Leo Frobenius a dezvoltat teoria „cercurilor culturale” și a formulat „ipoteza influențelor mediteraneene asupra civilizațiilor africane” (Géraud, Leservoisier, Pottier, 2001, p. 128), iar Wilhelm Schmidt a fost preocupat în mod special de geneza „ideii de Dumnezeu”. Printre autorii mai importanți ai difuzionismului german îi mai putem aminti de asemenea pe Fritz Graebner, W. Koppers și Paul Schebesta.

Tezele fundamentale ale școlii difuzioniste de limbă germană ar putea fi sintetizate astfel : s-a dezavuat motivul societăților anistorice și s-a argumentat importanța contactelor dintre culturi ; s-a privilegiat în mod excesiv istoricismul și superficialitatea unor analogii și interpretări.

O altă expresie clasică a difuzionismului antropologic este cea britanică.

3.2. Difuzionismul britanic

Prin G. Elliot-Smith, curentul difuzionist a cunoscut în Anglia o expresie de limită. Este vorba despre *hiperdifuzionism*. Acesta susținea că vechiul Egipt este leagănul tuturor civilizațiilor. Astfel, susținătorii difuzionismului din spațiul britanic considerau că apariția civilizației „nu s-a putut produce decât o dată în istoria omenirii, și anume acum 4 000 de ani, datorită condițiilor extrem de favorabile create de peridiocitatea creșterii apelor Nilului” (Géraud, Leservoisier,

Pottier, 2001). Evident, astăzi o asemenea interpretare este cu totul depășită. Cu toate acestea, în istoria antropologiei ea are o importanță specială. Aceasta se cere înțeleasă în contextul istoric, cultural și social specific perioadei respective.

3.3. Difuzionismul american

Printre reprezentanții de seamă ai acestei orientări îi putem aminti pe F. Boas, R. Lowie, G. Wissler, A.C. Kroeber, E. Sapir și M.J. Herskovits. Aceștia au susținut, în general, faptul că fenomenele de împrumut și difuziune depind în mare măsură de datele societăților receptoare. Toți acești autori au definit în mod convingător și noțiunile de *etnie* și *trăsătură culturală*. Astfel, Herskovits a elaborat conceptul de *aculturație*, iar Wissler a formulat un alt concept fundamental al difuzionismului american: *aria cronologică*. La rândul său, Sapir este considerat primul care a lansat ideea de „serie culturală”. Aceste noțiuni și concepte vor face carieră în cadrul altei abordări clasice a difuzionismului: cea franceză.

3.4. Difuzionismul francez

Unul dintre reprezentanții cei mai de seamă ai acestuia, Georges Montandon, a elaborat *teoria ologenezei culturale*. Conform acesteia, apariția fenomenului cultural are la bază câțiva *germeni elementari* ce se desfac apoi în *ramuri culturale*. Ele pot fi, la rândul lor, *ramuri culturale întârziate*

(„primitive”) sau *ramuri culturale crescute fără limită* („culturi occidentaloides”).

Difuzionismul, spre deosebire de evoluționism, pune accentul pe fenomenul împrumutului în cultură, fenomen ce există datorită unui „focar de cultură” sau a unui „centru de difuziune”. O expresie elaborată a cunoscut și prin autori cum ar fi Robert Lowie și Alfred Kroeber. Ambii considerau că preluarea împrumutului ce caracterizează difuzionismul se petrece prin trierea și reținerea de către cultura receptoare doar a elementelor adaptabile. Astfel, ritmul difuziunii culturale depinde de *caracteristicile populației* (mărime, grad de omogenitate, organizare instituțională), de *densitatea relațiilor interpersonale*, de *controlul social* și de *specificul raporturilor de putere*. Toate împreună fac obiectul unor modele de analiză antropologică.

3.5. Modelele de analiză antropologică a difuzionismului

Un prim model de analiză antropologică a difuzionismului este cel *exponențial*. Potrivit acestuia, *ritmul difuziunii unei informații într-o populație numeroasă și omogenă este proporțional cu numărul de persoane deja informate*. Alt model de analiză este cel *logistic*. Acesta afirmă că *ritmul difuziunii unei informații într-o populație omogenă de dimensiuni reduse este proporțional atât cu numărul persoanelor informate, cât și cu numărul persoanelor receptoare*. Al treilea model este cel *similar distribuției statistice normale*. El

consideră că *ritmul difuziunii depinde de diferența dintre numărul persoanelor informate și a celor neinformate*.

Aceste trei modele de analiză a difuzionismului se aplică *populațiilor omogene*, însă în realitate avem de-a face cu *populații neomogene*. De aceea în practică s-a aplicat mai mult o combinație a celor trei modele de analiză, rezultând *modelele compozite*. În acest ultim caz se ia în seamă stratificarea socială, cercetându-se, de exemplu, *difuziunea unei modei* plecând mai întâi de la categoria superioară ierarhic, analizându-se apoi difuziunea în cadrul celorlalte categorii.

Modelele probabiliste de analiză antropologică iau în calcul *inovațiile* în raport cu două elemente: 1. *rezistența la schimbare* și 2. *probabilitatea contactelor dintre indivizi/unități sociale*, în funcție de aria geografică de răspândire a unei inovații, respectiv în funcție de *distanța dintre centru și celelalte unități sociale*.

În ceea ce privește *modelele comparative*, acestea pun accentul pe *receptivitatea față de un bun social* (de exemplu, învățământul universitar), în raport cu gradul său de disponibilitate și posibilitățile de acces ale persoanelor interesate.

Dincolo de aceste aspecte tehnice specifice modelelor de analiză antropologică, ilustrăm curentul clasic al difuzionismului cu un reprezentant al acestuia, austriacul Wilhelm Schmidt.

3.6. Wilhelm Schmidt – reprezentant al difuzionismului antropologic

Preotul Wilhelm Schmidt s-a impus în lumea culturală cu lucrarea clasică *Der Ursprung der Gottesidee* (1955). Schmidt pleacă de la teoria lui Andrew Lang privind existența unor „Mari Zei” la populațiile cele mai primitive. Autorul austriac s-a oprit asupra culturii australiene, surprinzând aici ideea credinței într-un Mare Zeu în cele mai vechi *straturi culturale*. Aplicând conceptul de *Kulturkreis* a lui Fritz Graebner, Schmidt a surprins existența mai multor nivele istorice care au preluat și (re)semnificat tradiția primordială. În acest sens, el a încercat să reconstituie acea religie primordială plecând de la originile reprezentate de triburile sud-est australiene, de triburile nord-asiatice și de cele nord-americane.

În cuprinsul acestor comunități, Schmidt a sesizat care este motivul existenței unui Mare Zeu, etern, omniscient, locuind în ținuturile siderale. Schmidt considera că acest Mare Zeu ar fi fost descoperit *printr-o căutare logică, rațională a cauzei ultime*. Aspectele iraționale ale sacrului (*tremendum, fascinans, majestas*) erau înțelese drept „degenerări” ulterioare ale religiei unice, primordiale. Gândind astfel, antropologul austriac a ignorat aspectul irațional și infailibil al întâlnirii omului cu sacrul, așa cum apare el de exemplu în opera lui Rudolf Otto.

Ideea marelui zeu va fi reluată și resemnificată în timp de către alți etnologi și antropologi. Astfel, K.Th. Preuss o va reinterpretă sub forma unei faze preanimiste din care ar

fi derivat magia și credința în marii zei. La rândul său, R.H. Thurnwald considera că la popoarele de păstori există credința în marii zei, iar theriomismul (sau sacralizarea animalelor) este specifică „culturilor culesului”. De asemenea, Thurnwald mai susținea că totemismul este specific culturilor de vânători, în timp ce animismul este prezent în societățile primilor agricultori.

*

Astăzi, curentul clasic al difuzionismului cunoaște expresii noi, (post)moderne. În contextul actual al modernizării, ele numesc „fluxul global de informații și idei” (Pribac, 2004, p. 83). „Muzica americană, cinematografia, televiziunea și elemente de *software* american (internet) sunt omniprezente pe Glob.” (*ibidem*) De aici rezultă și ipostazele noi ale difuzionismului: internetul, spațiile virtuale (cyberspace), cybersocietatea, mcdonaldizarea etc. (vezi Pribac, 2004, pp. 82-88).

Aceste teme ale difuzionismului cultural vor fi reluate/reinterpretate și de către alți specialiști în antropologia socială și culturală. O parte dintre ei ilustrează un alt mare curent antropologic: *structuralismul*.

4. Structuralismul

4.1. Structuralismul britanic

Printre cei mai reprezentativi autori ai structuralismului britanic îi menționăm pe A.R. Radcliffe-Brown și Kaspar Bronislaw Malinowski.

A.R. Radcliffe-Brown (1881-1955), antropolog englez licențiat la Cambridge, a fost influențat de scrierile lui Emile Durkheim. A studiat cu predilecție relațiile de rudenie, efectuând o serie de cercetări în Australia, considerând de altfel că antropologul trebuie să cerceteze societatea și cultura nu doar din birou, ci și prin cercetări de teren.

Din 1937 și până în 1946 a predat la Oxford și a ținut lecții la Chicago și în alte universități de pe glob. Este considerat unul dintre cei mai mari antropologi culturali pe care i-a avut Marea Britanie. (Mihu, 2002, p. 59)

Între 1906 și 1908, A.R. Radcliffe-Brown a făcut două călătorii în insulele Andaman, iar lucrarea lui de doctorat a avut ca temă principală moravurile indigenilor de aici. Dintre ideile principale promovate de A.R. Radcliffe-Brown, putem menționa :

- aspectele *vieții sociale* vor trebui clasificate nu după *specii* (metoda istorică), ci după *tipuri* (metoda structuralistă);
- modul în care elementele vieții sociale sunt aranjate între ele formează *structura socială*;
- ansamblul tuturor *rolurilor sociale* formează organizațiile;
- interacțiunea dintre *structura socială* (aspect ideatic) și *viața socială* (aspect concret) face cu puțință conceptul de *funcție*;
- activitatea socială are rolul de a menține și reproduce structura socială.

Totuși, sistemul structural se poate schimba, iar societatea supraviețuiește. Într-un studiu din 1941 consacrat *sistemelor de rudenie*, A.R. Radcliffe-Brown își expune teoria structurală asupra societății. Astfel, temeiul socialului ar fi reprezentat de *familia elementară* (bărbat, femeie, copii). Pornind de la această familie elementară, ar fi posibile trei tipuri de relații sociale :

1. *relații de gradul I* : părinte/copil, soț/soție ;
2. *relații de gradul II* : legăturile dintre două familii elementare prin existența unui individ comun (tatăl tatălui, fratele mamei, sora soției etc.) ;
3. *relații de gradul III* : stabilite de fiul fratelui tatălui și soția fratelui mamei.

Potrivit lui A.R. Radcliffe-Brown, esențial este sistemul *relațiilor diadice*. Comportamentul unei perechi poate oferi

mult mai multe date despre mentalitatea și obiceiurile unei societăți decât orice altceva. Antropologul englez s-a remarcat în antropologia socială printr-un „sistem clasificator” al relațiilor de rudenie, care se întemeiază pe principiul *echivalenței între frați* :

dacă mă găsesc într-o relație de un anume tip față de un individ, mă consider în același tip de relație față de fratele său ; la fel stau lucrurile față de o femeie și față de sora acesteia. În acest fel, fratele tatălui este privit ca un fel de tată, iar fiii acestuia sunt considerați frați.

Idei fundamentale ale structuralismului britanic au fost formulate și de Kaspar Branislaw Malinowski (1884-1942), antropolog polonez născut la Cracovia într-o familie de intelectuali, licențiat în științe exacte, domeniu în care și-a dat, de altfel, și doctoratul în 1908. A studiat psihologia la Leipzig și economia la Londra.

După ce s-a afirmat în antropologia culturală și a devenit o personalitate de mare prestigiu, a ținut cursuri la Școala de Economie din Londra și la Yale în SUA. Este considerat unul dintre fondatorii antropologiei culturale științifice (Mihu, 2002, p. 60).

În textele sale târzii, Malinowski cercetează relația directă dintre nevoile de bază ale organismului social și cultural și răspunsurile instituționale oferite acestora (Mihu, 2002, p. 61) :

<i>Nevoile de bază</i>	<i>Răspunsurile directe</i>
1. Nutriție	1. Comisariat
2. Reproducție	2. Căsătorie și familie
3. Confortul trupului	3. Locuință și îmbrăcăminte
4. Siguranță	4. Protecție și apărare
5. Relaxare	5. Sisteme de joacă și odihnă
6. Mișcare	6. Activități și sisteme de comunicație
7. Creștere	7. Calificare și ucenicie

Dincolo de toate acestea, există trei tipuri de nevoi sociale pe care toate culturile trebuie să le realizeze într-un fel sau altul : a) *nevoi biologice* (alimentația și procrearea) ; b) *nevoi instrumentale* (legea și educația) ; c) *nevoi integrative* (religia și arta). Sarcina antropologului este să cerceteze „modul în care cultura îndeplinește aceste nevoi ale diverselor societăți și totodată să deducă, acolo unde este posibil, cum se mențin trăsăturile și fenomenele culturale” (*ibidem*).

Alte teme predilecte în scrierile lui Malinowski sunt *ritualul kula* (un tip de comerț insular din Trobiand), *contactul cultural* (exemplificat prin întâlnirea africanilor cu misionarii creștini și administratorii europeni), *conceperea societății și a culturii ca totalități funcționale ce pot fi cunoscute (și) prin observație participativă*. Poziția lui Malinowski a fost taxată drept holist-metodologică. „O trăsătură culturală”, explică el, „nu poate fi studiată izolat, căci ceea ce îi dă sens este relația pe care ea o întreține cu celelalte elemente constitutive ale ansamblului cultural căruia îi aparține” (Géraud, Leservoisier, Pottier, 2001, p. 137). Pagini importante din opera lui Malinowski sunt consacrate analizei fenomenului magic. Absolventul în psihologie de

la Leipzig interpreta magia ca fiind un răspuns de consolare dat unor neliniști provocate de imperfecțiunile sistemului social. În timp, opera sa a primit numeroase critici, mai mult sau mai puțin îndreptățite.

Una dintre *criticile structuralismului britanic* a fost formulată de G.P. Murdock, în *Structura socială* (1949), care dezavuează ipotezele structurale ale lui A.R. Radcliffe-Brown, considerându-le „verbiaj erijat în relație cauzală”. A considera idei precum „echivalența între frați” sau „nevoia de integrare socială” ca fiind principii universale, necondiționate de situația socială nu este suficient pentru a explica *diferențele culturale* și deci acestea nu pot sta la baza unei analize științifice, comparative între culturi.

Un continuator al structuralismului britanic timpuriu a fost E.E. Evans-Pritchard, care a efectuat mai multe cercetări de teren asupra culturilor din nordul Africii. Evans-Pritchard publică în 1951 *Antropologia socială*, lucrare în care sintetizează principalele direcții ale antropologiei din deceniile 4 și 5 ale secolului XX. Din punct de vedere metodic, teoria trebuie corelată cu cercetarea de teren. Punând accentul pe generalizare, E.E. Evans-Pritchard face trecerea către structuralismul modern.

4.2. Structuralismul francez

Marcel Mauss (1872-1950), licențiat în filosofie la Paris și Bordeaux, este considerat unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai structuralismului francez. Fiind interesat în mod special de socioantropologia fenomenului religios,

Mauss a scris mai multe lucrări de referință în domeniul antropologiei: *Eseu despre dar*, *Teoria generală a magiei* (în colaborare cu Henri Hubert), *Eseu despre natură și funcția sacrificiului* (în colaborare cu Henri Hubert), *Manual de etnografie* etc. Mauss a încercat să-l depășească pe Emile Durkheim, explorând ceea ce se află dincolo de obiectivitatea conștiinței colective – altfel spus, formele simple, elementare ale minții umane. Astfel, a analizat fenomene sociale totale, cum sunt darul, magia și sacrificiul¹.

Un alt antropolog reprezentativ pentru structuralismul francez este Claude Lévi-Strauss² (1908-1988), etnolog și antropolog, director de studii la Ecole des Hautes Etudes și profesor la Collège de France. Lévi-Strauss a întreprins o serie de cercetări în America de Sud și Asia, îmbinând în cercetarea sa antropologia anglo-saxonă, sociologia franceză, filosofia, psihanaliza și lingvistica (mai exact, fonologia). Acest fapt poate fi exemplificat (și) cu tema clasică a *gândirii sălbatice*. Or, protagonistul ei, omul arhaic, nu trebuie separat în manieră maniheistă de cel modern.

Astfel, nimic nu servește să-l izolăm pe sălbatic de omul așa-zis civilizat. Ca să-l înțelegem, trebuie mai degrabă să-i pătrundem mintea. Această „gândire sălbatică” nu este cea a unei umanități arhaice sau primitive, ci este, dimpotrivă, „gândirea în stare sălbatică”, distinctă de gândirea cultivată, domesticită în vederea obținerii unui

-
1. Pentru detalii, vezi N. Gavriluță, 1998, pp. 111-169, 185-195.
 2. O analiză foarte clară și sintetică a gândirii antropologice a lui Claude Lévi-Strauss se regăsește în lucrarea lui Robert Deliège, 2008.

randament oarecare. Altfel spus, grație societăților primitive, avem acces la o gândire pură, necoruptă. (Deliège, 2008, p. 112)

În cercetarea societății, Lévi-Strauss aplică perspectiva *teoriei comunicației*, prezentând trei forme de comunicație, care sunt în același timp trei forme fundamentale de schimb :

1. regulile de rudenie (de exemplu, schimbul de femei între familii) (Deliège, 1996) ;
2. regulile economice (schimbul de bunuri și servicii) ;
3. regulile lingvistice (schimbul de mesaje).

Dintre aceste trei reguli, prima va fi privilegiată în mod deosebit în cercetarea lui Claude Lévi-Strauss. Lucrarea sa *Structurile elementare ale rudeniei* apare în același timp cu cea a lui G.P. Murdock (*Structura socială*, 1949). Avem de-a face cu două modalități simetrice de abordare a relațiilor de rudenie. Murdock analizează statistic aproximativ 250 de comunități cunoscute, extrăgând apoi anumite reguli pe care le aplică în mod deductiv. Lévi-Strauss pleacă de la un temei social, o „stihie” sociologică : *reciprocitatea*. Oamenii se raportează, *volens nolens*, unii la alții. Latura negativă a acestei reciprocități este *prohibiția incestului*. Astfel, în orice comunitate se instituie grupuri de *donatori* și grupuri de *primitori*. De obicei, obiectul donației este femeia. Toate *structurile de rudenie* au drept scop rezolvarea problemelor sociale și demografice pe care le presupune *schimbul de femei* (de exemplu, „cumpărarea soției” a lăsat urme și în civilizația europeană).

Marea încercare a lui Claude Lévi-Strauss a fost aceea de a ajunge la datele elementare, unice, invariabile și universale ale rudeniei și a altor fenomene sociale care își au fundamentul în mintea omenească. Sau, în termenii lui A. Mihu (2002, p. 68), „scopul ultim al studiilor sale [ale lui Claude Lévi-Strauss – n.n.] a fost acela de a dezvălui principiile de funcționare a minții”.

Pentru a-și exemplifica teza, Lévi-Strauss a privilegiat analiza formelor de înrudire umană. Ele au fost cercetate nu ca fenomene biologice, ci în calitate de realități culturale, sociale și chiar spirituale. Diversitatea formelor de înrudire ia forma unor norme culturale impuse nu din pasiune sau instinct, ci din motive sociale. De exemplu, în stabilirea unor relații de rudenie, esențială nu este relația biologică.

Un fiu care este adoptat este considerat consanguin (deci biologic) cu părintele adoptiv. Nici filiația, respectiv genealogia, nu e decisivă în relațiile de rudenie, deoarece relația de filiație poate fi pe linie de tată sau mamă, iar diversele culturi pot opta pentru o soluție sau alta. (Mihu, 2002, p. 69)

În cercetările sale, Claude Lévi-Strauss s-a distanțat semnificativ și de școala structuralistă britanică. Astfel, dacă pentru A.R. Radcliffe-Brown temeiul socialului e reprezentat de *familia elementară*, pentru Lévi-Strauss el era ipostaziat în *persoana tatălui*. În lucrarea *Analiza structurală în lingvistică și antropologie*, Lévi-Strauss pleacă de la un alt temei decât familia elementară. Fiind fondată pe căsătorie, aceasta nu reprezintă un punct de plecare, ci unul

de sosire, rezultând dintr-un schimb între grupuri pe care nici o necesitate biologică nu le apropie. *Etnologia structurală* pune accentul pe *regulile sistemului de înrudire*. Doar acestea ar putea constitui temeiul unei structuri sociale.

Modelul analizei lui Claude Lévi-Strauss este, în fond, unul lingvistic. Într-o ordine mai adâncă a realității, fenomenele sociale sunt înrudite cu fenomenele din lingvistică. Prin urmare, antropologul francez este convins de faptul că cercetarea antropologică și sociologică trebuie să ajungă la nivelul *micro* din lingvistică (*nivelul infrafonemic*). Ei bine, în domeniul socialului, nivelul infrafonemic e reprezentat de persoana tatălui. În raport cu el se pot orchestra *relații pozitive* (sexuale, de vârstă, afective etc.) și *negative* (excluzându-se în acest caz relațiile de alianță).

În structura socială există, în linii mari, două tipuri de sisteme :

1. *sistemul de denumiri* (unchi, tată etc.) ;
2. *sistemul de atitudini* (respect, datorie, afecțiune, ostilitate etc.).

La rândul lor, aceste atitudini pot fi :

- a) *difuze*, manifestate liber, într-un plan neinstituționalizat ;
- b) *stilizate*, adică exprimate instituțional, printr-un ceremonial bine determinat.

Aceeași structură socială mai conține, pe lângă sistemele amintite, și alte *microstructuri*. În opinia lui Lévi-Strauss, esențială este microstructura de rudenie. Ea se axează pe existența a trei tipuri de relații familiale :

1. *relația de consanguinitate* (de exemplu, văr-vară) ;
2. *relația de alianță* (soț-soție) ;
3. *relația de filiație* (tată-fiu).

În fond, aceste trei tipuri de relații presupun combinarea a patru elemente : frate, soră, tată și fiu. De exemplu, fratele cedează sora, primind în schimb o altă femeie. Lévi-Strauss observă că întotdeauna se respecta *regula prohibiției incestului*. În joc erau anumite reguli de schimb matrimonial, pe care le vom analiza în cele ce urmează.

4.3. Regulele de schimb matrimonial

4.3.1. *Regula exogamiei*

Conform acestei reguli, căsătoria este realizată în afara unui grup familial sau local. Persoana își alege partenerul din orice zonă geografică, fiind exclus orice grad de rudenie. În opinia lui C. Lévi-Strauss, impedimentele care există în comunitățile tradiționale în fața unui asemenea tip de căsătorie ar fi următoarele :

- *limitele teritoriale* (deplasarea anevoioasă, contactul sporadic și dificil cu alte comunități) ;
- *limitele generate de limbă* (dificultățile de comunicare) ;
- *limitele diferenței de culoare a pielii, de religie, de statut social al partenerilor* ;

- *limita legată de prejudecățile existente în relațiile cu un grup exterior.*

Exogamia generează și situații disfuncționale :

- plata pentru aducerea partenerului poate fi prea mare ;
- dificultăți de acomodare a celui venit dintr-o altă cultură (de exemplu, pentru a preîntâmpina o asemenea situație, în China erau admise plecările pentru o relație matrimonială dintr-o comunitate în alta doar în măsura în care în noua comunitate pătrundeau prin căsătorie cel puțin două persoane).

4.3.2. *Regula endogamiei*

Căsătoria este realizată în *interiorul* unui grup familial sau local, fără a se încălca regula prohibiției incestului. Alegerea partenerului aparține părinților sau grupului de rudenie, care pretind cunoașterea mai bună a noii familii. Pentru comunitățile tradiționale românești, universul endogamic cuprindea *satul de reședință* și *satele învecinate*.

Motivația fundamentală a endogamiei este *păstrarea purității sângelui*, a rasei și a culturii. În acest sens, poate fi adus ca exemplu *regimul de castă indian*, cel care conservă endogamia cultivând relațiile matrimoniale numai între indivizi din aceeași castă. În cazul în care se realizează totuși o căsătorie între indivizi proveniți din caste diferite, apar o serie de efecte și consecințe :

- a) cine părăsește casta de apartenență va cunoaște o „moarte socială” (pierderea drepturilor oferite castei din care

- face parte, neavând nici o șansă de a căpăta drepturile castei în care accede) ;
- b) copiii rezultați în urma unui asemenea tip de căsătorie vor fi etichetați ca fiind „fără castă”, iar ei se vor putea căsători doar cu cei aflați într-o situație similară ;
 - c) se admiteau uneori căsătorii și dincolo de limitele prescrise de o castă. Astfel, femeia care accedea prin căsătorie la o castă superioară nu numai că nu era cumpărată cu bani sau daruri, dar trebuia să ofere prin familie o plată însemnată partenerului.

Tot în India contemporană, sistemul social al castelor corespunde *vârstei ultime, întunecate* : crește numărul castelor inferioare, comparativ cu cel al castelor superioare (Deliège, 2004). Elitele castelor inferioare sunt salvate prin asimilarea în Islam.

Un alt exemplu este cel al căsătoriilor evreiești, care presupuneau *coreligiozitatea*. Cu timpul, au făcut excepție de la regulă bărbații, cu condiția ca femeia să devină iudaică.

Putem menționa și cazul egiptenilor. La ei, căsătoriile se realizau doar *între frați*, pentru a se putea păstra astfel puritatea sângelui.

De asemenea, și în spațiul tradițional românesc erau stigmatizate căsătoriile între categorii sociale diferite.

4.3.3. *Forme ale endogamiei*

1. În situația în care *moare soția*, familia din care provenea era obligată să „ofere” o altă femeie : o soră sau o rudă

apropiată. Obligativitatea se respecta și în cazul sterilității soției.

2. *Leviratul* : în situația în care soțul moare, soția sau soțiile acestuia vor fi moștenite de familia restrânsă a răposatului. În *Tratat de sociologia primitivilor*, Robert Lowie prezintă specificul leviratului în tribul Thonga. Cel decedat avea 5 soții. Ele au fost distribuite astfel :
 - prima soție este dată fratelui mai mare ;
 - a doua și a treia soție vor aparține celor doi frați care provin din mame diferite ;
 - a patra soție va fi „oferită” unui nepot ;
 - cea de-a cincea soție va aparține fiului răposatului, cu condiția ca aceasta să nu-i fie mamă.
3. *Avunculatul* ilustrează situația în care nepotul se căsătorește cu mătușa lui. Astfel, se oferă protecție mătușii care este văduvă. În triburile australiene existau sisteme de înrudire cu reguli foarte bine precizate :
 - obligativitatea căsătoriei între veri în cruciș (copiii unor frați de sex opus) ;
 - obligativitatea căsătoriei între veri în paralel (copiii unor frați de același sex).

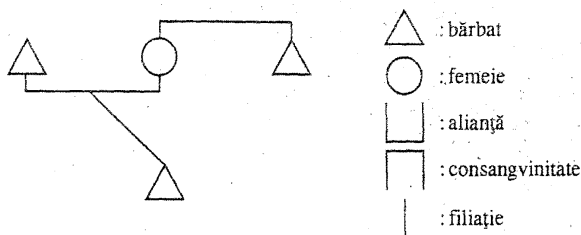
4.4. Conceptele de bază ale sistemului de înrudire

1. *Filiația*. Reprezintă relația unui individ cu părinții săi biologici sau presupuși a fi biologici (astăzi, sociali sau adoptivi).

2. *Grupul de filiație*. Este ansamblul indivizilor con-sanguini originari dintr-un strămoș comun. Acesta poate fi :
- *un personaj real* (descendență liniară) ;
 - *o entitate mitologică* : totemul (în cazul clanului).

Clasificarea grupurilor de filiație :

- a) *unice* : apartenența este stabilită cu referire la un singur părinte (tată – patriliar ; mamă – matri-liar) ;
 - b) *binare* : transmitere dublă, „combinând drepturile provenite de la tată cu cele de la mamă” (Géraud, Leservoisier, Pottier, 2001, p. 198) ;
 - c) *cognatice (nediferențiate)* : descendența este indis-tinctă.
3. *Grupuri de rezidență*. Reprezintă unitatea de populație stabilită într-un spațiu social bine determinat. Grupurile de rezidență pot fi clasificate în :
- a) *rezidență matrilocală* (la mamă) ;
 - b) *rezidență avunculocală* (la fratele mamei).
- Trebuie reținut că rezidența nu trebuie confundată cu filiația.
4. *Alianța* constituie ansamblul de reguli stabilite matri-monial, dar și cu grupul de descendenți. Se reflectă în ritualuri sociale, religioase, cosmogonice etc.
5. *Atomul de rudenie avunculară* a fost expus, printre alții, de Claude Lévi-Strauss. Acesta consideră că unitatea minimă de rudenie nu este familia nucleară, ci structura care-l înglobează și pe fratele mamei, conform urmă-toarei scheme :



Sursă : Géraud, Leservoisier, Pottier, 2001, p. 201.

Sunt aici cuprinse toate cele trei relații posibile :

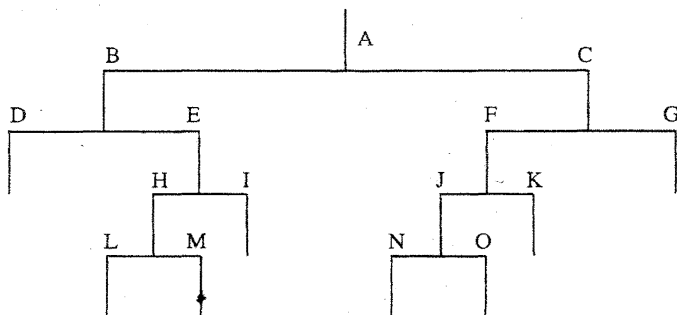
- a) alianță ;
- b) consanguinitate ;
- c) filiație.

6. *Regula prohibiției incestului.* Obligându-se să-și caute soții în altă parte, bărbații lasă libere „surorile” și „ficele”. Ele devin agenți ai înrudirii. Prin înrudire cu cineva cu statut social înalt se dobândește putere. Deseori, această putere era ilustrată social grație fenomenului politic existent pe atunci în comunitățile vechi, tradiționale și deseori exotice.

4.5. Relația sistemelor de rudenie cu fenomenul politic

Această relație a fost ilustrată în special de cercetările moderne de antropologie politică, care au avut ca obiect principal de studiu zona Africii. În cartea sa *The Nuer* (1937), Evans-Pritchard a descris modul de organizare a

populației nuer ca „sistem segmentar și acefal, lipsit de o autoritate centrală...” (Géraud, Leservoisier, Pottier, 2001, p. 211). Prezentăm mai jos diagrama sistemului de descendență liniară nuer (*ibidem*, pp. 222-223) :



Sursă : Géraud, Leservoisier, Pottier, 2001, p. 201.

Clanul A' este segmentat în două linii de descendență principale B și C.

B și C se subdivid la rândul lor în liniile D și E, respectiv F și G.

Dacă D intră în conflict cu G, atunci D și E fuzionează în linia superioară B, iar F și G în linia C.

Acest sistem al relațiilor de rudenie este ilustrat în proverbul arab : „Eu împotriva fraților mei ; frații mei și cu mine împotriva vărului meu ; verii mei, frații mei și cu mine împotriva lumii întregi ! ”.

J. Middleton și D. Tait clasifică societățile acefale în funcție de *structurile sociale de descendență*, care diferă, la rândul lor, în funcție de *gradul de rudenie* și *autonomia*

grupului de descendenți din aceeași sursă. Cei doi antropologi opun *modelului segmentar un model nilo-hamitic*, organizat în jurul *claselor de vârstă și de descendență* dintr-o sursă comună.

M. Gluckman a fost cel care a cercetat minuțios, din punctul de vedere al antropologiei politice, relația dintre puterea în acțiune și relațiile de rudenie, fiind interesat doar de societățile tradiționale. Teza principală promovată de Gluckman era următoarea: societățile tradiționale au un caracter conflictual, echilibrul lor fiind fragil. Ceremoniile și ritualurile sunt imagini, chipuri ale conflictului ce amenință ordinea. Or, prin efectul lor purificator, ceremoniile și ritualurile restabilesc ordinea. Instituțiile sociale ajung astfel să se reproducă întotdeauna.

Georges Balandier este autorul care a continuat și extins cercetarea asupra societăților moderne din perspectiva antropologiei politice. Temele predilecte de analiză ale lui Balandier sunt sistemul colonial, decolonizarea, sclavia, relațiile de putere în sistemul de descendență dintr-un strămoș comun și caracterul represiv al societăților tradiționale. În aria de cercetare a antropologului francez au mai intrat probleme cum ar fi exploatarea fraților mai mici de către primogeniți, relația statului modern cu confreriile religioase/misionare, clientelismul politic în Africa și rolul politic al vrăjitoriei.

Cercetări care pot fi circumscrise antropologiei politice putem regăsi și la E. Geller, care a studiat relația dintre modelul descendenței liniare și raporturile de dominare (la triburile berbere din regiunea marocană). Geller a putut observa care sunt cauzele ce fac în așa fel încât, în ciuda organizării segmentare, șefii de trib să se mențină la putere.

De fapt, este vorba de o anumită *autoritate religioasă* pe care o deţin anumite familii, reuşindu-se astfel evitarea conflictului în interiorului tribului.

Louis Dumont critică sistemul descendenţei, propunând în schimb ideea de alianţă. El a descoperit că există şi grupuri cognatice (de filiaţie nediferenţiată), bazate pe alianţă. În unele triburi arabe este practică căsătoria cu *verişoara paralelă patrilaterală*. Se formează astfel subunităţi sociale distincte de căsătoriile în exterior. Această căsătorie endogamică încalcă principiul filiaţiei unice, asociat cu regula exogamiei.

Analiza relaţiilor de rudenie a fost şi continuă să fie deosebit de importantă în cadrul cercetărilor antropologice. În societatea modernă, sistemul relaţiilor familiale este destul de restrâns şi precis circumscris, însă e completat de relaţiile de prietenie, profesionale şi de putere. Din corelarea acestor tipuri de relaţii rezultă un anumit status social (rolurile, drepturile şi obligaţiile sociale). În societăţile tradiţionale, statusul social era determinat de poziţia individului în cadrul sistemului relaţiilor de rudenie.

Cercetările de tip structuralist, axate pe motivul relaţiilor de rudenie, au stat şi în atenţia criticilor. Unul dintre aceştia a fost Mircea Eliade. El s-a concentrat în special pe critica operei lui Claude Lévi-Strauss.

4.6. Mircea Eliade și critica structuralismului lui Claude Lévi-Strauss

Sintetizând, putem spune că tezele istoricului român al religiilor cu privire la opera lui Claude Lévi-Strauss sunt următoarele :

- critica *istoricismului antropologic* și accentul pus pe istoria culturilor primitive, nu pe înțelegerea sensului lor ;
- critica cultivării unui „enciclopedism modern” : cibernetica și marxismul, teoria comunicației și lingvistica, muzica dodecafonică și arta abstractă.

Antropologul francez a fost un neopozitivist ce a exaltat dimensiunea materială a lumii, considerând că știința este materializată în lucruri, iar logica este prefigurată în natură. Potrivit lui Claude Lévi-Strauss, omul poate fi înțeles fără a fi luată în considerare și conștiința acestuia. Altfel spus, *Gândirea sălbatică* este „o carte de gândire fără gânditori, o logică fără logicieni”, conform splendidei formule a lui Eliade. Prin Claude Lévi-Strauss suntem martorii unei epifanii a lucrurilor, a ridicării naturii materiale la rang de realitate unică, atotcuprinzătoare.

Structuralismul francez a exprimat o reacție față de existențialism și o indiferență față de timpul istoric. Eliade consideră că în structuralism există o mitologie algebrică a materiei, una ce are o importanță spirituală cu totul aparte.

De altfel, anumite idei din opera lui Claude Lévi-Strauss l-au influențat și pe Ioan Petru Culianu în elaborarea hermeneuticii sale de tip fractalic¹. Această nouă metodologie a lui Culianu, parțial explicată în cărțile sale de după 1986, avea ca subiect privilegiat formele sociale de cultură, în special de cultură religioasă. Asupra semanticii și perspectivei antropologice a culturii – obiect de bază al antropologiei culturale – ne vom opri în cele ce urmează.

1. Pentru detalii, vezi N. Gavriluță, 2000, în special secțiunea „Culianu, structuralist?”.

PARTEA A III-A

Antropologia culturii

1. Semantica culturii

Există astăzi în literatura antropologică de specialitate mai multe sensuri date culturii. Unele sunt vechi, clasice, iar altele, dimpotrivă, sunt creații recente ale timpului modern. S-a întâmplat ca, nu de puține ori, anumite înțelesuri date acum fenomenului cultural să cadă în desuetudine, iar altele, vechi și aproape uitate, să revină cu o forță seducătoare. Altfel spus, n-am putea fi îndreptățiți sub nici o formă să disprețuim sau să ignorăm anumite ipostaze clasice ale culturii, în special metafizice, pe motiv că ar fi abstracte sau absolut irelevante pentru timpul modern.

Iată pe scurt câteva dintre interpretările oferite în timp actului cultural. Unele dintre ele interesează direct antropologia contemporană, iar altele aparțin fondului clasic al spiritualității universale. Prin această apartenență, ele nu s-au mumificat, n-au încremenit într-un timp apus, ci, dimpotrivă, au devenit eterne.

Pentru vechii greci, în profunzime, cultura se impunea sub forma conceptului de *paideia*. Ea reprezenta *educația totală*, adică a spiritului prin filosofie, a sufletului prin muzică și a trupului prin sport. Observăm faptul că actul cultural preia cu sine inclusiv trupul, transfigurându-l și

înnobilându-l. *Spiritul informează materia*. Suntem ceea ce gândim, iar într-un fel anume noi înșine ne creăm propria viață și moarte¹.

Conform majorității surselor, termenul modern *cultură* provine din latinescul *colere* („a cultiva pământul”, „a îngriji valorile”). De altfel, acest sens „agricol” a fost privilegiat chiar de Cicero în textele sale.

Voltaire va prelua termenul *colère*, resemnificându-l. Termenul *cultură* încetează să mai numească lucrul pământului, el semnificând acum o cultivare a minții, a judecăților și a însușirilor umane.

Un alt sens dat culturii este cel formulat de Edward B. Tylor în *Cultura primitivă* (1871). În opinia acestui autor, cultura ar fi „acel tot complex ce include cunoștințele, credințele, arta, dreptul, moravurile, datinile și oricare alte iscusințe și deprinderi dobândite de om ca membru al societății” (*apud* Geană, 2005, p. 130). În acest sens, cultura este echivalentă cu civilizația și reprezintă o caracteristică importantă a omului socializat. Definiția lui Tylor este prețuită și chiar fetișizată de mulți antropologi și sociologi ai culturii.

Spre deosebire de Tylor, antropologul F. Boas a privilegiat accepiunea particulară dată termenului *cultură*. În acest sens, se ia în calcul existența unei ample pluralități de sensuri, dar accentul este pus pe specificul acestora.

1. Această idee, regăsită la Constantin Noica, am dezvoltat-o în lucrarea N. Gavriluță, 1998; vezi în special capitolul „Forme maladive ale mentalității sociale: frica, servitutea și prostia”.

Antropologul A.R. Radcliffe-Brown (2000) începe prin a ilustra plastic sensul comun al culturii.

În engleza obișnuită, termenul *cultură*, asimilat cu ideea de cultivare, se referă la un proces pe care îl putem defini drept procesul în urma căruia – prin contactul cu alte persoane sau din cărți și lucrări de artă – o persoană dobândește cunoștințe, îndemnuri, idei, credințe, gusturi, sentimente (p. 12).

Apoi va privilegia un alt sens dat culturii: acela de *pattern* (model). Cultura ar cuprinde un șir întreg de *paradigme* ce funcționează în timpul istoric și care au marcat definitiv mentalul social al unor comunități sau societăți. „Telul clasic al antropologului era (și este, în măsura în care «clasic» înseamnă ceva peren) acela de a dezvălui sistemul de norme al unei comunități, adică patternul ei cultural.” (Geană, 2005, p. 134)

Talcot Parsons a insistat pe *aspectul simbolic* în definirea unei culturi. Prin mijlocirea simbolurilor, omul conferă o reală semnificație oricărui aspect din viața sa. La rândul său, Ralph Linton se arată atras mai curând de anumite clasificări oferite fenomenului cultural în general. Linton distinge între *cultura ideală* (ceea ce spun oamenii că trebuie să facă și că sunt) și *cultura reală* (ceea ce fac și sunt de fapt).

Infailibilitatea culturii a fost detaliul ce i-a reținut atenția socioantropologului francez Marc Augé. În opinia acestuia, o interpretare mult mai subtilă decât majoritatea celor culturaliste este următoarea: cultura este „ceea ce rămâne dintr-o societate după ce a fost pe deplin explicată”.

Sociologul german Ferdinand Tönnies prețuia în mod deosebit formulele ultime, elevate ale actului cultural. Pentru el, cultura adevărată este cea a „republicii savante”, a specialiștilor și experților. Trei ar fi caracteristicile unei asemenea „republici savante” :

- *izolarea*. Ea se referă la situația în care relațiile culturale nu se extind dincolo de grupul celor inițiați în tainele culturii. Este apanajul de lux al făpturilor umane educate ;
- *esoterismul*. Acesta nu are în vedere atât de mult condiția socială a savanților, faptul că ei ar fi ascunși într-un adevărat „colegiu invizibil”, ferit de ochii tuturor profanilor, ci mai curând limbajul criptic, cifrat, al elitei culturale ;
- *ortodoxia* „republicii savante” nu are nimic de-a face cu o anumită confesiune din religia creștină. Ortodox este savantul care viețuiește la infinit în canoanele unei specializări stricte.

Un loc de o importanță specială în antropologia culturală îl ocupă americanul Clifford Geertz. Din punctul său de vedere, cultura ar fi un ansamblu de texte ce se cer a fi interpretate.

În sfârșit, Alain Finkielkraut (*Înfrângerea gândirii*, 1987) se impune astăzi printr-o lucidă și realistă analiză a culturii sub forma ei democratică, aflată la îndemâna tuturor. Este vorba despre *cultura de masă*. Evident, Finkielkraut nu este singurul autor ce radiografiază harta culturii contemporane. Credem însă că încercarea lui este mai convingătoare decât a altor antropologi sau specialiști în științele umaniste.

Astfel, cultura încetează să mai fie astăzi *viața trăită prin gândire și laolaltă cu gândirea*. Metafizica culturii – practică, de exemplu, de Martin Heidegger – este un exercițiu de gândire subtil, ce interesează doar spiritele cu adevărat rafinate și... snobii. În schimb, practicile clasice ale culturii au început să fie astăzi revendicate de „industria” timpului liber. Locul lecturii pe textele originale, al meditației și contemplației pare a fi luat acum de *videomanie*, de *show-business* și *music-hall* și, nu în ultimul rând, de *modă* și *publicitate*. Ele se insinuează astăzi în spațiul, altădată privilegiat, al culturii.

Se pare că în centrul atenției nu se află omul cărților, ci Măria-Sa Consumatorul, după cum afirmă Alain Finkielkraut. În schimbul unei sume de bani, consumatorului îi este permis orice. Lumea valorilor s-a întors oarecum pe dos. Barbaria sporește la adăpostul culturii. Viciul a devenit valoare, publicitatea a luat locul ascezei, iar politica pe cel al religiei din Evul Mediu.

Sociologii au întrevăzut de mult această răsturnare formidabilă a valorilor la nivelul societăților occidentale. Au „profețit” trecerea de la suprimarea timpului liber la rentabilizarea acestuia. S-a descoperit profitabilitatea și utilitatea inutilului. La limită, omul modern a ajuns să scoată bani din orice, lumea fiind investită periodic cu pofte și plăceri. Cultura clasică a ajuns la nivelul cheltuielilor inutile („Ce-o mai fi și asta?”), iar orice distracție a fost ridicată la rang de demnitate culturală.

Cine este personajul care întrupează astăzi cultura de masă? Evident, *omul democratic*. Eliberat în sfârșit de strămoși, de părinți și de transcendență, acesta e preocupat

în primul rând de libertatea și interesele sale. Neputând înțelege importanța culturii clasice, omul democratic se mulțumește doar cu valorile comerciale, distribuite cu maximă generozitate de mijloacele mass-media.

Se întâmplă totuși un fapt ciudat, bine remarcat de Alain Finkielkraut. Astăzi, întreaga cultură este pusă la dispoziția tuturor. „Întreruperea artizanală a Enciclopediștilor fiind preschimbată în cărți de buzunar, videocasete și bănci de date, nu mai există obstacol material în calea difuzării Luminilor” (Finkielkraut, 1992, pp. 102-103). Cu toate acestea, atunci când tehnica modernă – prin televiziune, calculatoare etc. – livrează contra cost cultură în toate căminele, „logica însăși a consumului distruge cultura. Cuvântul rămâne, însă e golit de orice idee formativă, de deschidere spre lume și de grijă pentru suflet” (*ibidem*, p. 103). În cel mai bun caz, cultura se oficializează la nivel instituțional. Modernitatea a adus cu sine o importantă doză de disoluție a conținutului paideic din faptul cultural ca atare. S-a trecut de la cultura greacă, de tip paideic, la o cultură de tip modern.

2. Condițiile apariției culturii moderne

Dincolo de sensurile pe care faptul cultural le dobândește în timp, există astăzi cu certitudine o cultură de tip modern unanim acceptată. Ea este bazată pe știință și experiment, pe inducție și pragmatism. Este dificil și riscant de stabilit dacă această cultură este mai bună sau mai rea decât cea clasică, întemeiată pe inițiere și simbol, pe mitologie și revelație. Cert este faptul că întreaga cultură modernă a apărut în Europa Occidentală ca urmare a unor condiții cu totul speciale care se pare că nu au mai fost întâlnite până atunci în alte părți ale lumii. O parte dintre aceste condiții ar putea fi sintetizate după cum urmează.

2.1. Marea cenzură reformistă a imaginarului social

Până la apariția Reformei protestante, în Europa Occidentală, supremația o dețineau disciplinele spiritului, cum ar fi astrologia, alchimia și magia¹. După M. Luther și J. Calvin, ele au fost trecute la index, încetând să mai ocupe scena publică a vieții culturale. De ce? Sociologii marxiști au oferit, în general, două răspunsuri. Primul se referea la faptul că evoluția tehnică de tip Galilei le-ar fi făcut inutile. Prin urmare, au fost eliminate.

Nimic mai fals. Ioan Petru Culianu a deconstruit această supozitie vulgară a marxiștilor, arătând că, de fapt, N. Copernic a gândit un univers de tip heliocentric plecând de la un model pitagoreic, nu de la o anumită cucerire a tehnicii. N. Cusanus, savant și filosof remarcabil, a afirmat infinitatea universului folosindu-se doar de propriile intuiții. Tehnica are, evident, importanța ei. Dar nici pe departe nu e una absolută, așa cum o vedeau sociologii marxiști.

Al doilea răspuns oferit de sociologia marxistă era transpus într-un limbaj economic: disciplinele renaștentiste ar fi dispărut pentru că n-ar fi avut „valoare de întrebuintare”. Altfel spus, ele n-ar mai fi fost bune la nimic!

Explicația este una la fel de falsă și neconvingătoare, întemeiată pe o vicleană omitere a unor fapte culturale de

1. Vezi, în acest sens, excelenta carte a lui Culianu, 1994, în special partea a III-a: „Sfârșit de partidă”. Tema este reluată în N. Gavriluță, 2000, pp. 139-150.

excepție. Nu s-a spus, de pildă, că astrologia, dincolo de anumite eșecuri, cercetări și reformulări, avea o „valoare de întrebuintare” cât se poate de pozitivă. Ea prevăzuse epidemia de ciumă din secolul al XIV-lea, nașterea și activitatea lui Martin Luther, Revoluția Franceză din 1789. La rândul ei, magia, pe lângă tehnicile și ritualurile sale specifice, conținea și anumite cunoștințe tehnice referitoare la pirotehnică și stereografie, medicină și chiar „manipularea” maselor.

Prin urmare, dispariția din prim-planul culturii a magiei, alchimiei și astrologiei s-ar putea explica prin altceva. În opinia lui Ioan Petru Culianu, disoluția acestor formidabile discipline spirituale ține de marea *cenzură a imaginarului social*. Exista un context politic și social în Europa secolelor XV-XVII saturat de puritanismul religios și de vânătoreea de vrăjitoare. Erau acceptate doar Biblia și comentariul lui Toma din Aquino în privința acesteia. Cine încerca să-și facă publice pasiunile și înzestrările spirituale de altă natură risca să sfârșească în flăcările rugului.

Această cenzură acerbă a Bisericii Catolice a transformat radical gândirea socială a vremii. Din cauza fricii, oamenii și-au pierdut imaginația și facultatea de a gândi prin calități. Reluându-l pe Durkheim, am putea spune că o parte a conștiinței sociale s-a întărit enorm: cea consacrată cantitativului, experimentului, faptului pozitiv. Oamenii au cunoscut astfel o mutație spectaculoasă. La fel și imaginarul social. S-a întâmplat ca faimoasa „muscă apteră”, cum o numește Culianu, adică *spiritul științific*, să se impună spectaculos și ireversibil, făcând astfel posibilă extraordinara carieră europeană a științei moderne.

2.2. Victoria surprinzătoare a mecanicii din fizica newtoniană

Manualele de liceu și unele cursuri universitare continuă să ni-l înfățișeze pe Isaac Newton drept un corifeu al experimentului fizic. El a descoperit legea gravitației și legile cosmice care guvernează imensele corpuri cerești.

Numai că Newton, așa cum este prezentat în manuale, e o umbră palidă a adevăratului gânditor. M. Eliade (1988) arată că, de fapt, Newton a fost ultimul mare savant european care a elaborat proiectul unei științe totale. Aceasta ar fi cuprins la un loc filosofia lui Platon, alchimia, astrologia, dar și cercetarea de tip experimental. E adevărat că Newton a descoperit legile care guvernează macrocosmosul, dar, pentru a-și explica legile specifice microcosmosului, a studiat intens alchimia. Aceste preocupări au rămas „secrete”, fără a le dezvălui contemporanilor săi, tocmai pentru că avea capul pe umeri și dorea să și-l păstreze acolo...

Ei bine, din eșecul proiectului newtonian s-a născut, într-un fel sau altul, știința modernă.

2.3. Industrializarea bazată pe diviziunea muncii

O altă condiție ce a marcat definitiv nașterea modernității este ceea ce sociologii numesc *industrializarea bazată pe diviziunea muncii*, un subiect căruia i s-a dedicat și Emile Durkheim (*Diviziunea muncii sociale*, 2008).

„Industrializarea a presupus, într-o anumită măsură, ceea ce Max Weber numea «dezvrăjirea» lumii prin calcul rațional, predictibilitate, impersonalitate sau prin estetica funcțională a clădirilor și obiectelor industriale.” (Chelcea, 2008, p. 365)

2.4. Unificarea tehnică a planetei

Prin actualele mijloace de comunicare, *unificarea tehnică a planetei* a contribuit esențial la geneza culturii de tip modern. Spațiul și timpul firești au fost aproape anulate, în sensul că au fost stăpânite de tehnica modernă. Cultura a putut să devină astfel planșetară.

2.5. Invazia anorganicului, sinteticului și artificialului

O altă condiție pe care antropologul o poate avea în atenție atunci când discută despre geneza culturii moderne se referă la hipertrofierea, *invazia anorganicului, sinteticului și artificialului*.

Ideea este bine surprinsă de Andrei Pleșu în *Minima moralia*, atunci când scrie că „săptămâni întregi, milioane de oameni nu mai pun piciorul pe pământ adevărat, ci pe asfalt, linoleum, piatră artificială, sticlă compactă”. Prin urmare, se înregistrează uitarea naturii și îndepărtarea de ea, de simțul naturalului și de cel al firescului. Întâlnirile cu natura ajung să fie rare, episodice, consumându-se stupid,

sub forma unor „sărbători duminicale”. Acest fapt a schimbat în mod esențial mentalul social, deschizându-l către modelul culturii de larg consum.

Astăzi, cultura modernă a devenit parte integrantă a societății europene, și nu numai. În interiorul ei continuă să existe anumite justificări – individuale sau sociale – pentru actul cultural. Să vedem așadar ce anume îl determină pe omul contemporan să mai practice cultura. Din punctul nostru de vedere, cele mai vii și mai adevărate răspunsuri nu le-a oferit un antropolog, ci filosoful român Constantin Noica, ale cărui idei le reproducem în continuare în interpretarea lui Andrei Pleșu din *Minima moralia*.

3. Motivațiile individuale și sociale ale actului cultural

3.1. Cultura – „singura sursă certă a unei bucurii permanente”

Această superbă formulare îi aparține lui Constantin Noica. Spre deosebire de simpla plăcere, bucuria preia și tristețile omului, salvându-le din perspectiva mai înaltă a spiritului sau din cea a credinței. Or, asemenea bucurie veșnică poate fi dăruită doar de adevărata și marea cultură. Ea te ajută să justifici metafizic răul care te încearcă, să faci binele din rău atunci când nu ai altceva la dispoziție. În acest sens, cultura poate funcționa și ca o subtilă și eficientă terapie socială. Asumându-ți astfel cultura, ai „o satisfacție pe care o poți avea fără să depinzi de alții” (Pleșu, 2008, p. 93).

3.2. Cultura – „adevărata formă de maturitate a spiritului”

Așa cum, prin sport, trupul poate ajunge la maturitate deplină, tot astfel spiritul se maturizează exersând actul cultural. Acesta oferă posibilitatea *înțelegerii* a tot ceea ce se întâmplă, salvând aparențele și dezvăluind misterul sacru pe care lumea îl camuflează deseori. „Cultura trage totul în sus, salvează – cu grație – aparențele. Expresia asta – «a salva aparențele» – a apărut în literatura platoniciană în sensul de «a găsi justificarea aparențelor».” (Pleșu, 2008, p. 93)

3.3. Cultura – „spațiul privilegiat al adevăratei libertăți”

Evident, un asemenea gen de libertate nu se referă la societate, politică etc. *Singura libertate adevărată este cea interioară*. Eliade arată că, la limită, ea poate fi obținută și într-un sistem politic totalitar sau poate fi pierdută în condițiile celei mai mature democrații! Altfel spus, este o libertate situată dincolo de Timp și de Istorie.

Or, astăzi, cultura este cea care mai poate oferi șansa de a lupta împotriva Timpului și a Istoriei, obținând „plinitudinea în istorie și eternitatea în timp” (Mircea Eliade). De exemplu, citind o carte, trăim simultan mai multe vieți și mai multe experiențe spirituale. Cartea devine astfel, în opinia lui Eliade, un *timp concentrat* (Eliade, 1992a, pp. 43-50). Pentru omul modern, cultura poate funcționa (uneori) și ca o

epifanie. Nu întâmplător, Eliade folosea bine-cunoscuta metaforă a „cerului tapițat cu cărți”. Totuși, o asemenea formă de practică culturală, deși rară și profund individuală, cred că va putea schimba semnificativ în viitor mentalul social suficient de bine atins de „efectele perverse” (Boudon) ale globalizării și crizei mondiale.

3.4. Cultura – „primat al posibilului asupra realului”

Mai există și o altfel de motivație, aparent neașteptată, dată actului cultural. „Nu ești mulțumit cu realul, plonjezi în posibil și intri în ordine.” (Pleșu, 2008, p. 95) Ratările realului pragmatic sunt compensate uneori de faptele culturale. Andrei Pleșu afirmă că în această situație s-ar putea regăsi și *cultura omului esopic*. Acesta este personajul care își compensează un handicap sau o boală fizică printr-o faptă pur spirituală și culturală. Deși încercarea are de foarte puține ori sorți de izbândă (vezi cazul lui Aristotel, al lui Paganini etc.), totuși, ea rămâne o practică culturală modernă deosebit de interesantă.

3.5. Cultura – „calea spre sacru”

Există însă și o motivație culturală, din fericire, deseori solicitată de tinerii educați din România postdecembristă. Ei se arată interesați, iar unii chiar fascinați de apropierea culturii de religie.

Întrebarea este următoarea : *în ce situație cultura poate deveni asemenea cultului religios* ? Pentru a putea răspunde, trebuie să precizăm că sunt multe cazuri când un om de cultură dorește să fie credincios. Dorește, dar nu poate. Unul dintre ei a fost Emil Cioran. Atunci ce-i rămâne de făcut celui care n-a avut șansa întâlnirii directe cu sacrul ? Poate cel mult își asumă faptul cultural ca pe cea mai bună *mijlocire* spre absolut, în condițiile în care îi lipsește nemijlocirea însăși ! În acest caz, arată A. Pleșu, sensul culturii este dat de ceea ce este dincolo de ea – în ultimă instanță, de Dumnezeu.

De multe ori, aceste cinci motivații ale faptului cultural pot să lipsească. În aceste condiții, practica culturală devine suspectă. În spatele ei se poate ascunde un consum ostentativ de semne sociale, care ne face numai să părem ceea ce, de fapt, nu suntem. Altfel spus, cultura se democratizează, luând chipurile sociale analizate astăzi de sociologi și antropologi. În acest caz, accentul cade în special pe trăsăturile culturii, pe tipologiile și datele constitutive ale acesteia.

4. Trăsăturile definitorii ale culturii

O foarte reușită clasificare a trăsăturilor actului cultural regăsim în lucrarea Georgetei Marghescu, *Introducere în antropologia culturală*¹.

Primele două caracteristici ale culturii sunt *universalitatea* și *particularitatea*. Ele trebuie analizate separat, dar și din perspectiva interdependenței dintre ele. Astfel, cultura este proprie individului/colectivității, definind în mod esențial un anumit fel de viață. Apare natura duală a culturii, cea de ordine *ideală* și *fenomenală*. Antropologii au privilegiat în cercetările lor un aspect sau altul, esențială fiind totuși, până la urmă, relația dintre cele două dimensiuni.

F. Boas scrie despre *originea inconștientă a culturii și limbajului*, ce definește a treia caracteristică a culturii. Elementul lingvistic și gramatica universală nu sunt conștientizate permanent. Ele sunt însă reale și eficiente, definind în mod special natura umană. Comportamentul uman este modelat inconștient, existând mai degrabă modele culturale pe care omul le resimte, decât le cunoaște pe cale rațională.

O altă trăsătură a culturii a fost subliniată de Felix Keesing. Acesta susține că doar cunoscând alte culturi

1. Pentru detalii, vezi Marghescu, 1999, în special pp. 117-126.

conștientizăm specificul propriei culturi, ceea ce relevă *caracterul autodefinitoriu* al acesteia.

Se poate vorbi și despre un *caracter învățat* al culturii, reprezentând elementul comportamentului uman asumat prin procesul de învățare (prin condiționare, conștiință și imitație se preia zestrea „naturală” a culturii), un rol important în acest sens avându-l limbajul.

De asemenea, este foarte evident *caracterul împărtășit* al culturii. Achizițiile culturale (proiecte, cutume, obiceiuri, mentalități, diverse practici ale vieții comunitare) sunt împărtășite de toți membrii grupului sau de o parte dintre aceștia. În acest sens, important ar fi nu cât de mult împărtășești celorlalți, ci capacitatea de a împărtăși bunurile culturale.

Analizele asupra fenomenului cultural au mai scos la iveală *caracterul patternizat* al acesteia. Un comportament repetat devine recunoscutibil, ajungând *model*. Culturile sunt structurate în funcție de regularitățile comportamentale pe care le conțin și care se transmit intergenerațional. *Caracterul simbolic* se referă la înțelegerea sensurilor cu care este investit un simbol, reprezentând calea regală de accedere la profunzimile actului cultural. În sfârșit, *caracterul funcțional* are în atenție faptul că actul cultural împlinește anumite nevoi sociale, psihice și spirituale.

5. Tipuri de culturi

O parte dintre cercetările antropologice asupra culturii relevă existența mai multor tipologii. Prezintă următoarea ierarhizare a faptului cultural, după sinteza Georgetei Marghescu¹:

- *culturile materiale*: obiectele fizice, artefactele etc.;
- *culturile nonmateriale*: idei, credințe, valori și instituții;
- *cultura reală*: în opinia lui Ralph Linton, aceasta ar fi un ansamblu de elemente observabile ce cuprind comportamentele și actele cotidiene;
- *cultura ideală*: în antiteză cu cea reală, definește un corpus de norme și reguli, cutume, prejudecăți și superstiții ce trebuie admise și respectate;
- *cultura explicită*: cea evidentă, situată „la lumina zilei”, având un caracter deschis;
- *cultura implicită (ascunsă)*: cea care trebuie căutată și interpretată pentru a i se putea dezvălui sensurile oculte.

Evident, lista acestor categorii culturale este mult mai lungă. Majoritatea lucrărilor de specialitate din România și din străinătate conțin nuanțe și detalii pe marginea acestora.

1. Vezi Marghescu, 1999, pp. 127-130.

6. Cultura. Date constitutive

Antropologii clasici, morfologiști și difuzioniști „au tratat cultura ca pe o entitate decompozabilă în elemente-părți, a căror variație poate fi urmărită în spațiu și timp (geografic și istoric)” (Geană, 2005, p. 137).

La o analiză de ansamblu, putem distinge mai multe date constitutive ale culturii. Prezentăm succint doar unele dintre ele¹.

- *Elementul cultural*. Este cea mai redusă componentă a unei culturi, putând fi identificată, izolată, descrisă și analizată (de exemplu, *arealele culturale*, *zonele de contact*, *interferențele*).
- *Complexul cultural*. Se referă la acele *elemente interdependente* prezente în mai multe culturi (de exemplu, *povestirile populare*). Difuzioniștii germani vorbeau despre *Kulturcomplex*, iar antropologii americani foloseau sintagma *Trait-complex*. Aceste complexe culturale (*culture complexes*) pot fi sugestiv exemplificate prin fenomene precum „totemismul, cultura orezului, tracțiunea cu câini, exogamia sau divinizarea soarelui” (Geană, 2005, p. 137).

1. Pentru amănunte, vezi Marghescu, 1999, pp. 133-137.

- *Faptul cultural*. Este un concept clasic privind cultura. Cuprinde *artefacte* (elemente ale mediului artificial, creat de om în prelungirea celui natural), *sociofacte* (elemente ale raportului cultură-societate) și *mentifacte* (lumea ideală a valorilor).
- *Stratul cultural*. Este constituit din elementele culturale introduse într-o anumită epocă în cadrul unei culturi.
- *Mediul cultural*. Reprezintă ansamblul rezultatelor (artefactelor) transformării naturii de către om, fiind un „mediu secundar vital” (Malinowski). Un caracter distinctiv al omului constă în capacitatea sa de a-și „prelungi” organismul (prin diferite „unelte”).
- *Instituția culturală*. Este un sistem organizat ce are în vedere comportamentul unui grup social, fiind un „mod stabilit de gândire sau de comportament propriu unui grup de indivizi care poate fi comunicat și recunoscut de toți” (Kardiner). În opinia lui Bronislaw Malinowski, elementele unei instituții culturale sunt următoarele:
 - charta (statutul) care cuprinde sistemul de valori ;
 - personalul sau grupul care se organizează conform acestor valori ;
 - regulile și normele proprii ;
 - suportul material ;
 - activitățile ;
 - funcțiile.

Astfel, instituția culturală definește grupul de indivizi cu un interes comun, dotați cu o bază materială specifică, urmând regulile tradiției lor și contribuind la funcționarea sistemului cultural în ansamblu. Se pot distinge

două mari tipuri de instituții culturale, în funcție de nivelul pe care îl circumscriu :

- *instituțiile primare* (organizarea familială, îngrijirea copiilor, disciplina, tabuurile sexuale etc.);
- *instituțiile secundare* (religia, folclorul, arta).
- *Patternul cultural*. Subiectul a fost bine prezentat de mai mulți antropologi români, pe baza bibliografiei occidentale de specialitate. Această tipologie este prezentată după cea realizată la noi de Georgeta Marghescu (1999, pp. 137-140). În general, acest element suportă două sensuri :
 - *trăsături formale, stiluri* ale culturilor particulare ;
 - *regularități observabile ale comportamentului*, învățate și transmise de la o generație la alta (de exemplu, ritualurile, ceremoniile etc.).

Franz Boas a introdus termenul *pattern* în analiza arealelor culturale, în timp ce Edward Sapir îl folosește în cadrul interpretării sale lingvistice, distingând între forma și funcția patternurilor. În opinia lui Ruth Benedict, patternul reprezintă cultura ca totalitate, orientarea psihosocială a membrilor acesteia.

Și Alfred Kroeber a analizat sistemul cultural din perspectiva patternurilor. Astfel, acestea reprezintă ceva mai mult decât o simplă însumare a părților unui sistem cultural. Autorul consideră că patternul cultural are în vedere și relațiile dintre părți, rețeaua de interconexiuni din cadrul sistemului. Autorul german realizează și o tipologie a patternurilor :

- *patternurile universale* ;
- *patternurile sistemice* (de exemplu, alfabetul, mono-teismul, utilizarea calculatorului) ;

- *patternurile totale* (de exemplu, organizarea, calitatea, direcția de evoluție a unei culturi);
- *patternurile mute* (de exemplu, concepțiile despre timp care nu se pun în discuție: timpul linear și timpul ciclic);
- *patternurile informale* (proprii indigenilor, membrilor unei anumite culturi).

În concluzie, toate aceste date constitutive ale culturii trebuie înțelese și asumate mai bine. Ele fac cu puțință o foarte bună relaționare cu Celălalt și ar trebui să figureze în contextul mult mai amplu și mai generos al culturii de masă actuale.

7. Cultura de masă

La începutul acestui secol, sociologii și antropologii culturii au remarcat criza specială prin care a trecut cultura clasică europeană și care s-a manifestat prin :

1. prețuirea fără precedent și atenția față de *politic*, „voință de putere” și *spirit civic* ;
2. spiritul pragmatic de origine anglo-saxonă care a proliferat cu un neașteptat succes în Europa ;
3. criza unor valori spirituale : contemplativitatea, meditația, rugăciunea, tăcerea etc. ;
4. entropia socială și prin slăbirea suflului culturii clasice ;
5. noua metamorfoză a religiei.

„În cultură, religia era simbolică, în civilizație, religia a devenit pragmatică.” (Berdiaev, 1996) Această atitudine pragmatic-utilitaristă a religiei în lumea capitalistă a fost, în opinia lui Nikolai Berdiaev, adevăratul izvor al ateismului, al pustiirii spirituale și, în cele din urmă, al culturii de masă.

Cultura clasică, elitistă, a fost sabotată în Europa modernă de cultura de masă. Ce înseamnă însă „cultură de masă” ? În opinia sociologului francez Edgar Morin (*Spiritul timpului*,

1962), cultura de masă e rezultatul „fabricării industriale de masă” adresate unui conglomerat de indivizi din toate categoriile sociale. Ea reprezintă „un corp complex de norme, simboluri, mituri și imagini, ce pătrund în intimitatea individului, îi structurează instinctele, îi orientează emoțiile”. Modul în care cultura de masă se manifestă astăzi a fost analizat în detaliu de Alain Finkielkraut (în cartea *Înfrângerea gândirii*), precum și de sociologul Raymond Boudon. Acesta din urmă consideră că intelectualii clasici ai Europei nu au mai fost în măsură să reziste chemării, tentației oferite de noile mijloace de informare. Lumea calculatoarelor și noua tehnică i-au „corupt”. Julien Benda vorbea chiar despre o „trădare a cărturarilor”. Boudon avea și anumite argumente prin care încerca să convingă opinia publică privind succesul neobișnuit al culturii de masă. Aceste argumente s-ar referi la insuficienta remunerație materială acordată intelectualilor umaniști. Avem anumite rezerve asupra acestei teze a lui Raymond Boudon: nu credem că o „finanțare slabă” ar fi cauza principală a „trădării cărturarilor” despre care vorbea Benda.

Al doilea argument al lui R. Boudon referitor la apariția culturii de masă are în atenție scăderea prestigiului social acordat intelectualilor de formație umanistă. Din punctul nostru de vedere, acest fapt social ar fi trebuit să fie mai curând o stimulare, o provocare, și nu o scuză a capitulării și înfrângerii.

Alt argument invocat de Boudon anunță faptul social al impunerii jurnalistului ca figură de primă importanță pe scena culturii. Inclusiv în România, acesta a devenit oracolul la care apelează zilnic anumiți semeni de-ai noștri.

Jurnaliștii fac și desfac „legile” țării și guvernele, încoronează și decapitează oamenii politici. Tot R. Boudon explică fenomenul culturii de masă prin *raționalizarea vieții private*, care constă în importanța exagerată acordată bugetului familial și calculului întregii noastre vieți prin constante și șabloane de tip economic, în desacralizarea sărbătorilor și a relațiilor interfamiliale. Același sociolog francez afirmă că un alt semn al culturii de masă ar fi poate și intelectualizarea vieții politice. Fenomenul este evident și în România postdecembristă.

În concluzie, indiferent dacă acceptăm sau nu argumentele ce au dus la apariția culturii de masă, trebuie totuși să-i recunoaștem acesteia prezența vie, activă la sfârșitul secolului XX. Întemeindu-se pe o profundă pierdere a sentimentului sacru, cultura de masă este actualmente una descentrată sau pluralistă, cum o numește Michel de Certeau. Universul ei cuprinde deopotrivă cultura profesiilor și a claselor de vârstă, cea a etniilor cu fenomenul contraculturii, practicile alimentare și euforia produsă de mass-media.

Omul care întrupează astăzi cultura de masă este cetățeanul obișnuit. O anchetă sociologică privind practicile culturale la francezi, condusă de Ministerul Culturii din Franța în 1982 și menționată de Bernard Valade în secțiunea consacrată culturii din *Tratatul de sociologie* coordonat de R. Boudon în 1992, aduce în atenție următoarele acte sociale investite cu demnitate culturală de cetățeanul mediu francez :

- lectura presei, ascultarea radioului și vizionarea programelor TV;

- activitățile casnice, faptele caritabile și acțiunile cu caracter filantropic ;
- spectacolele, vizionările de expoziții, muzee și monumente istorice ;
- picnicurile în natură și jocurile la loterie ;
- concursurile televizate, cursele de cai și competițiile sportive.

Dacă toate acestea sunt înțelese de omul mediu contemporan drept acte de cultură autentică, atunci de la cultura de masă până la fenomenul kitsch-ului nu mai este decât un pas. Uneori, acesta poate fi făcut simplu, firesc și pe nesimțite.

În ceea ce privește principalele condiții care au condus la apariția culturii de masă, putem menționa :

- diviziunea socială a muncii în societatea occidentală ;
- criza aristocrației și „invazia omului-masă” (Ortega y Gasset) ;
- separarea membrilor societăților occidentale în funcție de venituri și, în consecință, plasarea diferită în ierarhia socială, ceea ce face ca fenomenul cultural să nu mai aibă aceeași semnificație pentru toți membrii societății ;
- dispariția influenței religioase asupra fenomenului cultural și apariția „inițierii” moderne prin instituții, societăți, fundații, organizații etc.

În societățile multiculturale se poate vorbi despre mai multe tipuri de cultură : școlară, religioasă, politică, națională sau regională.

Cultura de masă este una de piață, asupra căreia se aplică legea cererii și a ofertei, fiind astfel o marfă livrată

prin tehnici specifice mass-mediei : presa scrisă, radio-TV și internet. Se pune însă următoarea întrebare importantă : *este mass-media un factor de socializare similar cu familia, școala sau Biserica ?* La această întrebare au încercat să răspundă și reprezentanții Școlii Critice de la Frankfurt. Astfel, McLuhan consideră că mass-media produce uniformizarea culturală și alienarea ideologică, receptorul neputând să mai reacționeze la mesajul primit. În joc este un *determinism tehnologic* apăsător, vorbindu-se chiar despre o anumită „spălare a creierelor”. Tot McLuhan susține că mass-media impune valorile dominante ale momentului (în special cele americane).

O altă perspectivă asupra implicațiilor provocate de mass-media consideră că în special cultura de masă livrată prin intermediul televiziunii permite o interacțiune între diverse culturi. Altfel spus, ar avea loc o deschidere către Celălalt, fapt ce face cu puțință inclusiv acceptarea alterității. Fiecare dintre noi și-ar mediatiza gesturile culturale, însă fără să fie constrâns să le preia pe ale celorlalți.

Prin urmare, mass-media nu duce la uniformizare, această teză fiind susținută și de Jean-Louis Missika și Dominique Wolton (1983) sau Paul Lazarsfeld și Elihu Katz (1955)¹. Potrivit acestor autori, dacă un mesaj cultural este receptat de un grup, acest fapt nu înseamnă neapărat că toți membrii

1. O poziție diferită adoptă antropologul francez Marc Augé : „riscul apare atunci când ele [mijloacele de comunicare – n.a.] încearcă să definească prin ele însele o lume. Există un risc clar de alienare prin imagine, risc pe care-l resimte și mai mult cel care-și petrece timpul în fața televizorului...” (C. Gavriliuță, 2008, p. 175).

acestui receptează în mod identic mesajul. De asemenea, producțiile audiovizuale nu exercită o influență directă, constrângătoare, iar grupurile sociale opun în general rezistență atunci când mesajele nu convin. Pentru a avea un efect direct și eficient, comunicarea culturală trebuie să fie transmisă de liderii de opinie care mijlocesc astfel între cultură și ansamblul grupului.

Făcând o radiografie a culturii de masă manifestată în societățile contemporane, Achim Mihu (2002) distinge o serie de trăsături specifice. Astfel, cultura de masă este una *semnificativă*. Valoarea de întrebuințare a bunurilor concrete este diferită de cea prezentată în reclame. Altfel spus, toate bunurile sunt investite cu un surplus de semnificație, dictat în fond de imaginea „audiovizuală” a reclamei. Însă același fenomen are loc în privința tuturor produselor culturii de masă : ele creează simulacre, modele alternative iluzorii, plasându-ne în ceea ce Jean Baudrillard numea *hiperrealitate*.

Consumul cultural de masă și *loisir*-ul¹ au luat locul altor repere mentale și comportamentale din perioada industrializării. Este vorba despre muncă, conștiință de clasă, naționalism, loialitate față de familie, cultul comunității. Unele dintre acestea au trecut în umbră, pe când altele, impuse de cultura de masă, sunt cele care dictează astăzi regulile jocului. Deseori, acestea ordonează un joc cultural frust, elementar, un adevărat *kitsch*.

1. Despre *loisir* în spațiul social românesc postdecembrist, vezi N. Gavriluță, 2003a, pp. 147-171.

8. Kitsch-ul și manifestarea socială a ostentațiilor

Fenomenul social al kitsch-ului este unul la modă în antropologia socială și culturală contemporană. El numește realități actuale, deși a intrat în uzul comun în anii '60-'70 ai secolului al XIX-lea. Inițial, kitsch-ul era propriu pictorilor și comercianților de artă din München și numea producția artistică ieftină. Abia în primele decenii ale secolului XX, kitsch-ul va cunoaște cu adevărat o consacrare internațională.

Etimologia termenului continuă să fie și astăzi controversată. După unii autori, cum ar fi Matei Călinescu, în limba germană, el ar proveni din englezescul *sketch* („desen”, „schiță”), pronunțat greșit de nemți și aplicat unor desene ieftine, aproape mediocre, cumpărate în special de turiștii anglo-americani. O altă variantă a etimologiei termenului invocă verbul *Verkitschen* („a ieftini”). Însă este menționată și originea mai provocatoare ce trimite la cuvântul german *kitschen* („a aduna mizeria de pe stradă”). În acest caz, sensul cuvântului *kitsch* ar fi pur și simplu „gunoi”, „deșeu”.

În sociologie, tema kitsch-ului pare a fi consacrată prin lucrarea lui Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în*

America. Sistemul democratic, arată de Tocqueville, nu este nici pe departe binele absolut, ci, dimpotrivă, răul cel mai puțin rău. Binele, ca și răul absolut, nu poate fi adus niciodată pe pământ. Or, un sistem social democratic duce în mod inevitabil (și) la o coborâre a standardelor, atât în spațiul autenticei creații, cât și în sfera mai largă a consumului. De ce? Pentru că „numărul consumatorilor crește, iar consumatorii bogați și rafinați sunt din ce în ce mai rari”. Tocmai de aceea se impune regula generală ca artistul și creatorul de artă să producă rapid „o mare cantitate de bunuri imperfecte”: imagini de ipsos, plastic și porțelan. Cu alte cuvinte, kitsch-uri¹.

Luxul acestor producători – și în special cumpărători – de „artă” este unul ipocrit. Plutocrații, *les nouveaux riches*, mic-burghezii și marea masă a populației încearcă la unison să simuleze gustul pentru frumos al vechii aristocrații. Apare astfel, în opinia lui Thorstein Veblen, avuția provocatoare, *consumul ostentativ de semne culturale*. Cultura de masă se vrea ostentativă, încercând să confecționeze pentru artizanii ei o imagine în virtutea căreia aceștia să pozeze în făpturi cu adevărat aristocratice. Și astăzi pentru multe spirite kitsch-ul este cel care te ajută să pari ceea ce nu ești, dar ți-ai dori enorm să fii!

Prin kitsch, scrie Matei Călinescu (1995), oamenii culturii de masă încearcă într-un mod cât mai ostentativ cu putință să câștige prestigiul social. Alteori, produsele subculturale

1. Pentru o ilustrare a kitsch-ului în societatea românească actuală, cu trimitere specială la practicile divinatorii, vezi și C. Gavriluță, 2008b, pp. 219-227.

reușesc să le provoace o falsă reverie și o siropoasă visare, un „catharsis” facil, mediocru și o îndoielnică evadare din alb-cenușiul vieții cotidiene.

Referindu-se la sensul estetic al kitsch-ului, Roger Fry, în *Vision and Design* (1920), deși nu folosește propriu-zis termenul, îl are totuși în atenție atunci când afirmă : „Și nu trebuie uitat că locurile publice de acest fel (bufetul de gară) nu fac decât să reflecte sufletul cetățeanului mediu, așa cum se exprimă el în propria casă”. Socialul, spațiul public devin astfel simboluri ce deconspiră natura căminului intim și a gusturilor personale îndoielnice.

Întotdeauna, kitsch-ul le apare oamenilor de rând drept ceva relaxant, plăcut, reconfortant. În fond, el încearcă să disimuleze la nesfârșit o teamă de vid, de pustiu sufletului și al minții. Imensul gol al spiritului nu este umplut cu texte de cultură autentică, citite, meditate și îndelung interiorizate, ci cu subproduse realmente facile. În special mass-media, dincolo de rolul ei firesc, de necontestat, îi produce omului-masă o stare de lene intelectuală plăcută, o iluzie a cunoașterii, creând, altfel spus, „cultura de almanah”. Pasivitatea omului împușinat de mass-media nu-i solicită acestuia gândirea, înțelegerea, ci doar simțul vizual. Kitsch-ul contemporan mizează enorm pe marea civilizație a imaginii și pe multiplicarea industrială în scopuri comerciale a unui obiect de artă autentică.

Altfel spus, un veritabil obiect de artă poate deveni uneori kitsch. Când ? *Atunci când contextul său firesc este schimbat, iar scopul ultim deturnat.* Mai exact, una este să ai o reproducere a unei opere de artă într-un muzeu, acolo unde ea este unică, și alta este ca acea reproducere să fie pusă alături de altele în vitrina unui magazin. În acest ultim

caz, schimbându-i-se contextul, ea devine kitsch. De ce? Pentru că sugerează posibilitatea de a fi cumpărată în cantități mari, industriale. Își pierde unicitatea și misterul unei veritabile opere de artă. Cealaltă condiție a transformării unui obiect de artă în kitsch este deturnarea scopului. Atunci când, de exemplu, un tablou de Michelangelo sau Van Gogh este reprodus cu scopul de a folosi reproducerea respectivă în cadrul unui seminar de istoria artei, acest scop nobil nu o aruncă în brațele kitsch-ului. Cu totul altfel stau lucrurile atunci când aceeași imagine e reprodusă la infinit pe tricouri și tocuri de ochelari, pe farfurii și fețe de masă. Prin deturnarea scopului, ea devine cu certitudine o creație kitsch.

Dincolo de aceste considerații, este absolut necesar să vedem dacă kitsch-ul este în totalitate condamnabil sau, dimpotrivă, dacă el poate fi o punte de trecere spre universul valorilor autentice. Putem justifica în vreun fel anume fenomenul social al kitsch-ului? A. Moles susține că se poate face acest lucru. Într-o societate modernă de tip meritocratic, kitsch-ul poate deveni uneori trecerea firească spre universul adevăratelor valori. „La urma urmelor, în lumea de astăzi nimeni nu se poate feri cu totul de kitsch, care apare drept un pas necesar pe drumul spre un țel mereu ascuns, acela al experienței estetice pe deplin autentice.” (Călinescu, 1995, p. 220) Kitsch-ul asumat, pățimit și transfigurat poate funcționa, arată Matei Călinescu, asemenea „escrocului escroc sau a nebunului care, dându-și seama de nebunia lui, ajunge a se înțelepți”.

Înțeleptirea târzie a nebunului poate fi o soluție și pentru „efectele perverse” (R. Boudon) ale altui fenomen actual : *multiculturalismul*.

9. Multiculturalismul.

Aspecte antropologice

Fenomenul culturii de masă conviețuiește cu cel al multiculturalismului, adică existența simultană în același spațiu geografic a mai multor culturi care se consideră la fel de îndreptățite ca aceea oficială, statală. Putem invoca prezența multiculturalismului în mai multe spații istorico-simbolice, cum ar fi Orientul și Africa Neagră, Israelul, Elveția și SUA.

Cred totuși că spațiul american continuă să fie emblematic pentru ceea ce se întâmplă acum prin întâlnirea și conviețuirea unor etnii și culturi diferite sau chiar divergente: cea afro-americană și japoneză, chineză și sud-americană, europeană și australiană. Este motivul pentru care voi insista asupra acestui tip de multiculturalism, încercând să deslușesc în ce măsură putem vorbi despre unele ecouri românești ale acestui fenomen provocator.

În acest sens, cartea lui Samuel P. Huntington (1998) devine o referință bibliografică ce nu poate fi lipsită de importanță. Autorul american nu se sfiește deloc să reia un adevăr mai mult decât banal: din punct de vedere istoric, America este o creație europeană. Identitatea sa națională

și culturală a fost definită esențial, dar, se pare, nu definitiv de o parte dintre emigranții europeni. S-a ajuns până acolo încât ea a fost (re)botezată drept „Cealaltă Europă”.

Timp de mai multe decenii, acest onorant renume nu a fost contestat în chip semnificativ. Mai mult decât atât, spațiul nord-american a cultivat o generozitate puțin obișnuită, adăpostindu-i în permanență pe toți cei veniți în mod constant și eficient din Europa-mamă sau din lumea extraeuropeană. I-a asimilat și socializat, facilitându-le exemplar împlinirea. Or, începând cu anii '60, identitatea comună americană a fost pusă în discuție și chiar negată în favoarea unor identități rasiale, etnice și culturale multiple. Pe scurt, s-a încercat impunerea multiculturalismului. Artizanii acestei provocări au fost în primul rând intelectualii. Motivul? Faptul că America actuală a fost ridicată pe trupurile asasinatelor ale indienilor și, prin urmare, totul ar avea la bază o crimă oribilă.

Nu ne vom opri aici asupra aspectelor istorice și politice ale formării SUA. Dimpotrivă, vom insista – încercând să înțelegem – asupra mecanismului mental ce a făcut cu puțință geneza tulburătoare a multiculturalismului american. De aceea cred că ideea lui Ioan Petru Culianu privind relația dintre *Statul-magician* și *Statul-temnicher* poate fi foarte bine aplicată și în cazul realităților americane. Evident, statele americane nu sunt și nici nu au fost state-polițiste, totalitare. În mod firesc, ele au secretat și distribuit în mod democratic un anume tip de cultură : cea oficială și comună americană. Fiind incarnări târzii ale străvechilor magicieni, statele americane au înțeles de la început că modelul educativ și cultural pe care ele îl susțin nu va satisface niciodată

structura de așteptare a semințiilor conlocuitoare. Va fi nevoie de crearea unor centre culturale alternative, care să oblojească rănilor „contraculturilor” aparținând marginalilor și emigranților. Marea deosebire dintre statele americane și cele totalitare ar sta tocmai în maniera de a rezolva această problemă a culturilor alternative. Statul inteligent își creează el însuși variantele care i se opun tocmai pentru a le putea stăpâni și manipula în voie. Dimpotrivă, statul-temnicer se războiește la nesfârșit cu tot ceea ce i se opune.

Provocarea multiculturalismului american contemporan poate fi înțeleasă drept o răzvrătire a contraculturilor împotriva Tatălui-creator. Etniile ce viețuiesc în spațiul nord-american, asemenea fiilor din *Totem și tabu* a lui Freud, au ajuns să-și mazilească Tatăl în persoana statului și culturii americane oficiale. Cutezanța până acum neobișnuită a minorităților de a trece pe planul secund cultura oficială americană este fără precedent. Crezul american imortalizat de Alexis de Tocqueville și întemeiat pe drepturile individuale va fi acum profund resemnificat de multiculturaliști. Pe scena socialului se impun drepturile minorităților diferențiate în funcție de rasă, etnicitate sau pasiuni sexuale. Autoritatea statului pare să se fi diluat, cultura oficială de inspirație clasic-europeană pare epuizată, obosită, iar stihiiile etnice și demonii iraționalului sunt în măsură să provoace la modul serios modelul capitalismului occidental.

Poate că nu întâmplător filosoful japonez contemporan Takeshi Umehara anunță profetic un „sfârșit al istoriei” exact pe dos decât cel propovăduit de F. Fukuyama. Istoria se va sfârși, dar nu în sensul unei victorii ultime și necondiționate a democrației și liberalismului occidental, fără

drept de replică viguroasă din partea altor sisteme și culturi, așa cum crede (încă) Fukuyama, ci mai curând prin prăbușirea sistemului occidental. El nu va fi, ne avertizează filosoful japonez, o alternativă autentică la marxism și la crizele Europei de Răsărit, ci ultima piesă de domino aruncată în haosul istoriei chiar de provocarea multiculturalistă. În timpul postistoric ce va urma acestei formidabile mutații, semințiile musulmane și circumpacifice vor intra cu adevărat în istorie pe drumul lor propriu, și nu imitând stângaci sau ridicol alternativa modernă a Occidentului.

Aceste scenarii aproape apocaliptice pot părea derizorii sau siropoase pentru niște minți europene croite după modelele clasice. Aerul lor profetic și siguranța dezarmantă cu care sunt rostite uneori ne descumpănesc. De unde să știi ce a hărăzit bunul Dumnezeu zilei de mâine? În acest sens, tăcerea înțeleaptă a lui Eliade în fața unor asemenea întrebări și scenarii mi se pare singurul răspuns de bun-simț al unui muritor ce nu este investit cu un mandat divin.

Totuși, provocarea multiculturalismului există, iar românii sunt puși în situația de a-i simți răsuflarea grăbită în ceafă. Astăzi, ea nu are timp nici măcar cu noi, cei care viețuim – nu-i așa? – în atemporalitatea istoriei. Deghizat, de pildă, sub masca proiectului Universității germano-maghiare și a modelelor de autonomie, a drepturilor minorităților și a unor mode „culturale” postmoderne (homosexualitatea, sindromul mamelor-mercenare, exhibarea ostentativă a sexului și a unor umori îndelung refulate), multiculturalismul începe să ne frecventeze constant și eficient inconștientul colectiv.

Asemenea unor străvechi mituri, multiculturalismul contemporan ne alege pe unii dintre noi să-i devenim, așa cum afirma Culianu, victime sau eroi. Nu noi alegem o anumită variantă de partid, nu noi adoptăm o anumită decizie și nici nu construim un scenariu sau altul. Toate acestea ne aleg pe noi. În fond, multiculturalismul ne atrage și ne posedă la modul absolut. Lucrează perfect, lipsindu-ne chiar de conștiința prezenței sale. Acest faptul ni se pare de-a dreptul un mister. Tot mai des, stihiiile multiculturale încep să se întrupeze oficial, luând, printre altele, și chipul intelectualului cosmopolit născut în România, absolvent al unei universități europene, posesor de cetățenie străină și consacrat definitiv în forurile academice universale. E o realitate căreia antropologia socială și culturală din România urmează să-i acorde de acum înainte importanța cuvenită.

Nu este însă singura provocare (post)modernă căreia antropologia urmează să-i răspundă. Există mult mai multe „efecte perverse” (în sensul lui Raymond Boudon) specifice (post)modernității. Asupra a trei dintre ele ne vom opri în ultima parte a acestei lucrări: sexualitatea, avortul și clonarea.

PARTEA A IV-A

Trei provocări
ale (post)modernității :
sexualitatea, avortul
și clonarea

1. Sexualitatea

1.1. Aristotel, hermeneutica sexualității și „masculul deformat”

În textele de antropologie europeană și americană, tema corpului este una dintre cele mai des invocate. În general, corpul este numit o „elaborare culturală complexă”, o „reprezentare compozită”¹. Tot mai mulți autori se ocupă de simbolismul corpului și de practicile sociale puse în joc de acesta. Astfel, într-o carte consacrată acestui subiect, Prudence Allen (1985) contabiliza diversitatea opiniilor existente din vechime și până astăzi cu privire la corp și la sexualitatea umană. În acest sens, trimiterea autorului mergea „până la antica dezbateră medicală despre contribuția sămânței femeii la producerea unei noi ființe” (Culianu, 1992, p. 87).

Rezultatele sintetizate ale acestei dezbateri sunt reluate de Ioan Petru Culianu în eseul său publicat în 1992. Istoricul religiilor susținea că există patru posibilități de interpretare a contribuției feminine la geneza corpului, posibilități care

1. Vezi, în acest sens, Fintz, 2003.

au dus în cele din urmă la apariția a patru teorii. Urmează apoi în text o însiruire a acestora, cu trimitere specială la cea aristotelică.

Teza noastră este că această prezentare descriptivă a interpretărilor privind contribuția diferențiată a sexelor la actul procreării poate fi aprofundată din perspectiva hermeneuticii de tip fractalic propusă de Culianu după 1986¹. Pentru situația de față, datele preliminare ale interpretării ar putea fi următoarele: „există sămânța masculină” și „există sămânța feminină”. Ele pot fi gândite ca elemente de bază, ultime, nedecompozibile, adevărate axiome în procesul sexual al procreării. Mecanismul de combinare a datelor și generarea interpretativă ar putea fi puse în joc chiar de actul procreativ. Prin urmare, am obține mai multe variante hermeneutice ale participării masculinității și feminității la crearea copilului. Iată-le sintetizate în tabelul următor:

Nr. crt.	Sămânța masculină	Sămânța feminină	Numele variantei hermeneutice	Reprezentanți
1.	+	+	Unitatea sexelor	Platon
2.	+	-	Polaritatea sexelor	Aristotel
3.	-	+	Polaritatea sexelor	
4.	?	?	Neutralitatea sexelor	
5.	+/-	-/+	Complementaritatea sexelor	Empedocle, Heraclit

1. Pentru detalii referitoare la hermeneutica fractalilor la Culianu, vezi N. Gavriluță, 1998, pp. 195-209.

Nr. crt.	Sămânța masculină	Sămânța feminină	Numele variantei hermeneutice	Reprezentanți
6.	-/+	+/-	Complementaritatea sexelor	Empedocle, Heraclit
7.	-	-	Sterilitatea sexelor	

Din totalul celor șapte variante hermeneutice, unele au rămas și astăzi virtuale, iar altele au devenit deja active, rulându-se în scenariile istoriei. De exemplu, varianta 3, a polarității sexelor în sensul fertilității sămânței feminine și al sterilității celei masculine, a rămas în continuare virtuală. Teoretic, ea poate deveni oricând actuală, viabilă, însă poate să rămână pentru totdeauna sub semnul posibilității. Cea de-a patra variantă, a neutralității sexelor, este una istorică, cu atât de mulți reprezentanți, încât n-am mai trecut numele nici unuia dintre ei în tabel. În sfârșit, ultima variantă, pe care am numit-o „sterilitatea sexelor”, nu poate intra în jocul procreativ decât ca un impediment al acestuia.

Or, ce constată Ioan Petru Culianu cu privire la jocul combinativ al acestui arbore generațional? Faptul că varianta 2 (cunoscută în istorie datorită scrierilor lui Aristotel) a avut un succes neașteptat în mentalul social grec și creștin.

Dintre toate acestea predomină teoria aristotelică a polarității sexelor, potrivit căreia femeia este „mascul deformat” (*De generatione animalium* 716, a), fiindcă, deși nu este lipsită de sămânță, aceasta este rece, nefertilă, lipsită de suflet. (Culianu, 1992, p. 87)

O asemenea interpretare a avut urmări sociale nebănuite în creștinismul medieval occidental, în Reforma protestantă, dar și în anumite spații istorico-simbolice occidentale și creștin-orientale afectate în mod esențial de consecințele unor interpretări doctrinare ale creștinismului. Mai mult chiar, credem că îi putem constata până și astăzi prezența mai mult sau mai puțin disimulată în anumite practici sociale și reflexe de comportament cotidian.

1.2. Trupul și sexualitatea în mentalul social medieval

Interpretarea aristotelică în privința corpului și a sexualității va face carieră în creștinismul apusean prin comentatorii arabi și evrei, apoi prin Albert cel Mare și Toma din Aquino. În opinia lui Culianu, ea nu se va impune mai înainte de Evul Mediu Târziu¹, determinând o revoluție culturală și mentală de amploare. Asupra acestei schimbări teribile de mentalitate s-a oprit, printre alții, Jacques Le Goff (1991, pp. 175-209).

Despre ce este vorba ? Mentalul social medieval – structurat esențial după modelul creștin – interpreta la limită trupul

1. Primii teologi creștini optau între variantele hermeneutice referitoare la procreație, sex și femeie. „Augustin, îndeosebi, le folosește pe toate fără să acorde importanță contradicțiilor dintre ele și lasă complet deschisă calea femeilor spre sfințenie. În *Periphyseon* (537d), John Scotus Erigena (800–875) e de părere că sexul va dispărea odată cu Învierea.” (Culianu, 1992, p. 88)

drept „temnița sufletului”, iar Întruparea ca fiind „umilirea” lui Dumnezeu. Stigmatizarea trupului atingea punctul maxim atunci când erau în joc sexualitatea și mai ales corpul feminin. *Interpretarea aceasta de origine aristotelică atingea o limită atunci când în corpul femeii erau regăsite urmele unor prezențe satanice.* „Începând cu Eva și terminând cu vrăjitoarea de la sfârșitul Evului Mediu, trupul femeii este locul de predilecție al Diavolului.” (Culianu, 1992, p. 177) Reprezentările clasice, stoice sau hedoniste, precum și cele vechi, precreștine, referitoare la trup – în special la cel feminin – sunt abandonate sau resemnificate în religia lui Iisus. Modelul roman al cetățeanului interesat de problemele forului și de o reglementare normală a practicilor sexuale este într-un anumit sens depășit. Paradigma socială căutată și prețuită acum este cea a călugărului. Epuizat de veghe și post, privat de hrană și somn, el devine campionul incontestabil al ascetismului. Apoteoza sa era sfințenia, cea care solicita practici inedite ale martiriului și frecventarea bucurărilor a osuarului.

Aceste imagini și reprezentări medievale ale trupului erau folosite în anumite sensuri sociale. Nu întâmplător, „nobilul este frumos și bine făcut, necioplitul este urât și diform (*Aucassin et Nicolette*, *Yvain* de Chrétien de Troyes etc.)” (Culianu, 1992, p. 88). Diferența se păstrează și dacă trecem din spațiul laic în cel religios. Și în acest caz, prezența sacrului în lume privilegiază omul de excepție. El locuiește în trupul regelui taumaturg, în măsură să vindece bolnavii de scrofuloză prin simpla atingere a ganglionilor inflamați (vezi Bloch, 1997). Sacrul intervine tainic și inefabil în trupurile sfinților, transfigurându-le

sub semnul *theosis*-ului. Aceeași prezență divină consacra „oastea lui Hristos” la demnitatea creștinismului veritabil. El propunea un cult temeinic al gravității și sobrietății, inclusiv în materie de gesturi. Excesiva animație a trupului era în totalitate prohibită. Gesticulația, mișcarea și dansul erau refuzate, fiind taxate drept practici păgâne, diavolești, adevărate pericole pentru canoanele creștine ale timpului.

Cu toate acestea, latura sexuală a trupului omenesc a suportat în Evul Mediu cele mai radicale și mai inedite transformări. Observația este valabilă cu atât mai mult cu cât avem de-a face cu preferința pentru *sexualitatea feminină*. Ea a fost limitată doar la cadrul conjugal, în temeiul unui calendar religios ce excludea acuplarea în zilele de sărbătoare. Avortul era interzis, bisexualitatea era dezaprobată, fiind propus cultul modelului marianic. Trupul virginal a devenit în mentalul medieval un simbol al trupului miraculos al sfinților și chiar al Învierii. Dacă trupul femeii era „locașul Diavolului”, cel al fecioarei era acum „locașul Sfântului Duh”.

Această venerație a purității feciorelnice, combinată cu o canonizare a sexualității, a sfârșit prin a marca semnificativ situația demografică a timpului, a relațiilor dintre bărbat și femeie, precum și a diferențelor dintre mase și elite. Prin mijlocirea Reformei gregoriene, ea a dus și la o disociere în planul reprezentărilor sociale între clerici și laici. Primii cultivau abstenența și celibatul, ceilalți sexualitatea. Aceasta din urmă nu era întâmplător îngrădită de căsătoria monogamă și irevocabilă. Scopul era evitarea desfrâului,

interpretat drept unul dintre cele șapte păcate capitale ale creștinismului medieval.

Toate aceste imagini și interpretări medievale ale corpului și sexualității vor fi preluate și amplificate în Reforma protestantă. Subiectul va fi analizat în permanență de diverși autori : istorici, filosofi, antropologi, sociologi și istorici ai religiilor.

1.3. Misoginismul protestant – o limită a interpretării corpului și sexualității

Un autor frecvent invocat de Ioan Petru Culianu în textele sale este Rudolph Bell. Acesta considera că Reforma a fost

o încercare masculină de a obține control total asupra femeilor. Din cauză că viața lor a fost supusă unei crescânde și minuțioase cercetări masculine, fetele femeii mistice s-au transformat în vrăjitoare (Culianu, 1992, p. 86).

Se discuta chiar despre o feminitate aflată în dezordine. Teza aristotelică a polarității sexelor cunoaște iarăși interpretarea de limită care definește o culme a misoginismului. Consfințirea livrescă a acestuia a fost opera a doi inchiizitori germani : Heinrich Institoris și Jacob Sprenger. Aceștia publică în 1486 *Malleus Maleficarum*, o adevărată Biblie a misoginismului.

În cartea I, capitolul 6, sunt date motivele pentru care majoritatea vrăjitoarelor sunt femei și, cu un aparat

impresionant de citate din autorități antice, se demonstrează inferioritatea intrinsecă a femeilor. (Culianu, 1992, p. 88)¹

Preluând instituția căsătoriei, protestantismul nu o mai valorizează ca pe o taină, ci ca pe „un rău necesar, din cauza slăbiciunilor cărnii” (Culianu, 1992, p. 93). Este vorba în primul rând despre trupul femeii. De exemplu, Luther „a desființat prostituția, a închis bordelurile și mănăstirile și a făcut căsătoria obligatorie pentru orice femeie” (*ibidem*). Culianu era convins de faptul că în mintea acestui lider protestant teoria aristotelică a polarității sexelor a lucrat perfect. Limita eficienței în acceptarea variantei aristotelice ar fi reprezentată chiar de convingerea lutheranistă că orice femeie este „un instrument al diavolului, pe care legăturile matrimoniale îl vor struni” (*ibidem*). Această stranie reprezentare a fost atât de vie în mentalul social protestant al secolelor XVI–XVII, încât ea s-a transmis în timp modernității. Doar așa se poate înțelege de ce Hitler,

-
1. Autorul român îi citează în continuare pe cei doi inchișitori germani ce preiau fragmente misogine din Aristotel (de exemplu, cel conform căruia femeia este „un animal imperfect”). Rea, frizând diabolicul, carnal și senzual, femeia apare aici și ca o creatură a lui Dumnezeu total lipsită de credință. Se invocă drept argument o falsă etimologie: cuvântul *femina* provine din *fe* și *minus*, care înseamnă „fără credință”. Urmează apoi o altă listă de epitețe misogine: „impulsivă, nedemnă de încredere, fiind lipsită de memorie, emoțională, distructivă și falsă prin însăși natura ei” (Culianu, 1992, p. 88). Istoricul religiilor a scris și un text pe marginea acestui manual reformat de misoginism. Este vorba despre „Sacrilege”, publicat în Eliade, 1987, pp. 557-563.

deși catolic, accepta multe dintre ideile unui bun lutheran german¹. Este vorba, printre altele, despre disprețul față de femeile necăsătorite.

O altă limită de interpretare a teoriei aristotelice privind polaritatea sexelor a fost atinsă atunci când „Renaldus Columbus a descoperit un nou continent pe trupul femeiesc, clitorisul, definit de acum încolo drept un penis în miniatură” (Culianu, 1992, p. 94). Această descoperire, datând din 1559, are loc la numai câțiva ani după o altă descoperire, mult mai celebră, care i-a aparținut lui Cristofor Columb (1492). Trecem peste faptul că acest element sexual al corpului feminin era deja cunoscut de medicina greacă și de cea arabă și ne oprim asupra consecințelor interpretării acestei (re)descoperiri. Clitorisul era considerat un penis negativ, inversat sau scobit. Altfel spus, femeia era un „bărbat pe dos”, o copie negativă a excelenței masculine, un avorton sexual. Nu conta atât de mult adevărul, ci mai curând interpretarea nouă, protestantă, dată adevărului. Așa cum scria Ioan Petru Culianu (1992), sexul și corpul sunt, în ultimă instanță, „o prelungire a minții și, în același timp, un joc al minții”, care au creat o spectaculoasă carieră creștin-medievală și protestantă a polarității sexelor.

Dar în lume vor fi aruncate de mintea omenească noi fantasmе privind trupul și sexualitatea.

1. Ideea este amplu dezvoltată de Dogmar Lorenz (1987).

1.4. Recuperarea trupului și a sexualității în hedonismul (post)modern.

Transsexualismul, sindromul „mamelor mercenare” și procreația artificială

Îndelung claustrat, mortificat și anatemitizat în creștinismul medieval și în protestantism, trupul omenesc, în special cel feminin, trebuia în timp să se „răzbune”. Fantasmеle erotice, îndelung prohibite, s-au dezlănțuit total în a doua jumătate a secolului XX. Mișcările sociale de „eliberare sexuală” din anii '60-'70 și-au atins forma finală în „hedonismul” contemporan. Acesta a devenit o veritabilă alternativă la morala epocii clasice din Europa Occidentală până la 1950. Conform unei expresii a lui Gilles Lipovetsky (1996), în ultimele decenii ale secolului s-a trecut de la *sexul-păcat* la *sexul-plăcere*. În numeroase spații sociale occidentale și chiar orientale, castitatea și virginitatea încetează să mai fie obligații morale. Sexualitatea, cu formele sale ultime, deviate, nu mai este privită ca un viciu. Sexul este exhibit continuu și ostentativ, provocând cele mai neașteptate fantasme și interpretări. La limită, *totul este permis*.

Cultura hedonistă individualistă a eliberat Erosul de ideea păcatului, a legitimat voyeurismul de masă, a înlocuit „Infernul” Bibliotecii Naționale cu firmele luminoase ale sex-shopurilor și cu revistele *X multiservices*, pretutindeni dreptul la plăcere se substituie normelor represive și tinde să legitimizeze comportamente care altădată păreau infame. (Lipovetsky, 1996, p. 71)

Deși moravurile sociale s-au liberalizat semnificativ în Occidentul european, totuși, anumite practici sexuale sunt în continuare dezaprobat, dezavuate. „Incestul, corupția de minori, prostituția, actele de zoofilie, sadomasochismul stârnesc aceleași aprecieri ostile, mai mult sau mai puțin severe”. (Lipovetsky, 1996, p. 73) La fel și homosexualitatea. Tendința generală este aceea de a cultiva o disjunctie importantă între morală și sexualitate. Morala clasică de sorginte testamentară funcționează în continuare, numai că reprezintă doar una dintre numeroasele alternative posibile.

Nu mai există o morală sexuală omogenă, progresul valorilor individuale a minat consensul în jurul a ceea ce e demn și nedemn, normal și patologic, absolutismul binelui și răului a cedat întâietatea indulgenței sexuale de masă, dublată de reprobări minoritare și surde. (Lipovetsky, 1996, p. 71)

Deconstruirea multor tabuuri sociale nu a atras imediat după sine un hedonism ultim, deșăntat. Situațiile sunt diverse, variate, comportând mai multe interpretări. Pe de o parte, sunt acceptate anumite practici sexuale de limită (sexul în grup, frecvența schimbare a partenerilor, sodomia, homosexualitatea etc.), iar pe de altă parte, este nesemnificativ din punct de vedere sociologic numărul celor care le și practică! O lege nescrisă își face deja simțită prezența aici: „cu cât există mai multe libertăți sexuale, cu atât mai puțin predomină în societate excesele libidinale” (Lipovetsky, 1996, p. 75).

Noile practici sexuale sunt urmarea directă a desacralizării trupului și a liberalizării interpretărilor. Antica polaritate

a sexelor este acum dezavuată și nu mai interesează în mod special. Ceea ce contează este în primul rând plăcerea simțurilor, nu dezbaterea privind contribuția masculină/feminină la procreare. În opinia lui Lipovetsky (1996, p. 62), „bucuria clipei, templul eului, al trupului și al confortului au devenit noul Ierusalim al timpurilor postmoraliste”. Or, *acolo unde există un cult și o prețuire a plăcerii, toate practicile interpretării sunt permise*. Dar în mentalul social se impun în primul rând practicile care conduc jocul hermeneutic spre mai multe limite ale sale.

Una dintre ele apare în noul mental social odată cu *transsexualismul*. El a preocupat și chiar a fascinat importante segmente ale populației occidentale. În Marea Britanie și Franța, de exemplu, operația chirurgicală de schimbare a sexului este declarată legală, cheltuielile aferente fiind suportate de stat. Există însă rezerve semnificative în ceea ce privește modificarea sexului. Lipovetsky invocă în acest sens cazul Franței, unde deciziile Curții de Casație din 1990 au declarat *ilicit* acest tip de operație, pentru că transformările anatomo-funcționale și hormonale schimbă doar într-o măsură neglijabilă sexul inițial. Realitatea la nivel cromozomial rămâne aceeași. Prin urmare, schimbarea juridică a sexului n-ar avea nici o acoperire reală.

O altă limită a interpretării corpului și sexualității este cea reprezentată de sindromul „mamelor mercenare”, acele femei care își „închiriază” periodic uterul în schimbul unei consistente sume de bani. Copilul poate astfel să se nască din uterul „închiriat” al bunicii sau din cel al unei mult prea generoase femei... Purtătoarea sarcinii ajunge să fie interpretată drept o gazdă care-și oferă serviciile contra cost,

indiferent de filiația existentă. *Trupul uman devine astfel un obiect oarecare în cadrul contractelor „comerciale” de gestație.* În SUA, Curtea de Justiție din New Jersey a acceptat ideea conform căreia corpul uman este obiectul unor astfel de contracte, pe motiv că femeia este liberă să dispună de capacitățile ei reproductive. În Marea Britanie, exemplifică același Lipovetsky, agențiile comerciale ce intenționează să facă publicitate pe tema serviciilor oferite de „mamele purtătoare” sunt interzise. În schimb, acordul de indemnizare sau remunerare între cuplul care solicită și femeia gestantă este perfect legal.

Încetând să mai fie înțeles din punct de vedere creștin ca templu al Duhului Sfânt, în mentalul social postmodern trupul funcționează ca o marfă. Or, în asemenea situații, responsabilitatea nu mai este atribuită în mod clasic femeilor care acceptă „comerțul” cu uterul, ci celorlalți :

Imoralitatea nu este a femeii care poartă copilul, ci a *legii* care îi permite acest lucru, a intermediarilor care profită de pe urma ei, a contractului inuman ce stipulează dreptul de a despărți o mamă de copilul pe care l-a purtat în pânțele ei (Lipovetsky, 1996, p. 112).

O a treia practică de limită a interpretării corpului și sexualității este cea pusă în joc de *noile tehnici de procreare artificială*. Străvechea sexualitate se mută acum din spațiile intime în laboratoarele moderne, unde există bănci de gameți, de embrioni congelați necesari însămânțării artificiale. Experiențele din aceste inedite „camere nuptiale” provoacă apariția unor situații deocamdată rare. Este vorba despre faptul că o

femeie poate fi fecundată de un bărbat anonim sau decedat sau mama unei femei poate da naștere copilului propriei fiice. În Spania și Olanda, femeile celibatate pot avea acces la procrearea asistată medical. Statisticile din anii '90 confirmă faptul că asemenea practici tind să se regrupeze sub semnul unui fenomen. De exemplu, în 1993, în Franța, 30 000 de copii s-au născut dintr-un *tată necunoscut* prin donație de spermă și însămânțare artificială. Prognozele indică faptul că în viitorul apropiat un copil din 200 va fi conceput în afara trupului mamei¹.

Aceste noi și spectaculoase practici sexuale au consecințe sociale absolut remarcabile. La limită, ele pot dezavua conceptele clasice de *filiație*, *maternitate* și *paternitate*. Ultimul este poate cel mai profund afectat. Noile tehnici de procreație artificială duc la dispariția figurii clasice a tatălui și la reconfigurarea inedită a structurilor familiale. Acestea sunt date de ordin demografic ce determină consecințe și mai înaintate. În anii '70, s-a constatat în Occident o anumită criză a indicelui de fecunditate. Noua generație ar fi pusă în imposibilitatea de a o înlocui pe cea veche, disipându-se la limită chiar identitatea națională. S-a scris și despre iminența unui „autogenocid” programat, despre o „sinucidere colectivă” a națiunilor. Totuși, datele demografice mai recente demonstrează lipsa de fundament a unor asemenea temeri.

Dincolo de toate acestea, antropologul poate constata că noile practici sexuale țin de anumite limite ale interpretării trupului. Minteă umană a mers foarte departe cu jocul ei, încercând să recompună ea însăși ceva din scenariul divin/

1. Pentru detalii, vezi Lipovetsky, 1996.

natural al creării corpului. Omul postmodern abandonează în parte interpretarea clasic-creștină ce situa trupul sub semnul *theosis*-ului, numindu-l „templu al Duhului Sfânt”. El sparge vechile canoane ale sexualității practicate exclusiv în scopuri procreative. Se ajunge la sexul-plăcere și la formele ultime ale hedonismului. Or, putem constata că toate acestea sunt în fond creații mentale, exerciții hermeneutice care au ca obiect corpul omenesc și în special sexualitatea.

Odată cu noile practici procreative, sexualitatea încetează să mai fie obiect al interpretării, devenind ea însăși o interpretare controlată a datelor genetice. Obiectul interpretării ajunge să fie deopotrivă practică de interpretare. De exemplu, despre acuplarea a doi îndrăgostiți nu mai are sens să se spună că este un fapt firesc sau un păcat, din moment ce legătura lor nu este consfințită religios. Acuplarea nu mai este interpretată într-un fel sau altul, pentru că noi înșine intervenim în scenariul natural al sexualității, manipulându-i datele. Recompunem în forme inedite combinația gameților și embrionilor, provocând nașteri controlate. Astfel, omul încearcă să se substituie lui Dumnezeu, dar și procesului natural de procreare. El se străduiește să controleze total ceea ce inițial era numit „miracolul Creației”. Corpul ajunge să nu mai fie scopul actului procreativ, ci mai curând ocazia, mijlocul prin care se poate argumenta ingeniozitatea și subtilitatea demiurgică a minții omenești. La limită, aceasta din urmă și-a propus foarte recent nu numai să manipuleze sexualitatea, ci să creeze mai mult decât un corp. Mai exact, să recreeze Corpul, să programeze prin clonare noua naștere a lui Iisus Hristos,

demonstrând astfel eficiența incredibilă a noilor tehnologii. Vom relua acest subiect în ultima parte a cărții.

Antropologia corpului și cea a sexualității deschid așadar analiza și spre un alt subiect : *avortul* și consecințele sale culturale și sociale.

2. Avortul

2.1. Riscurile și costurile avorturilor

Practica avortului are o tradiție îndelungată, fiind răspândită în lumea întreagă. În anumite țări, avorturile sunt legalizate, iar în altele nu. În primul caz, există diverse servicii accesibile majorității femeilor chiar din primele luni ale sarcinii. Evident că, în țările unde avortul este legalizat, rata deceselor cauzate de acesta e mult mai mică, pentru că operațiunile sunt executate de medici profesioniști, care știu, de pildă, că perioada optimă pentru avort o constituie primele luni ale sarcinii, când riscurile sunt minime, fapt argumentat și de datele statistice. Numai că ele sunt deseori manipulate de către partizanii avortului spre „folosul cauzei”. Iată un exemplu în aceste sens : multe statistici contemporane indică cifra de 1 deces la 100 000 de cazuri de avort. Proporția este însă imediat pusă în relație cu cea a nașterilor (25 de decese la 100 000 de femei), pentru a sugera că totuși avortul n-ar fi atât de rău și de riscant. Totul e să-l practici la timp. Una înseamnă, de pildă, avortul provocat astăzi în SUA la 16-18 săptămâni, atunci când rata deceselor poate ajunge la 6,9 persoane la 100 000 de cazuri, și alta înseamnă

avortul realizat la o femeie gravidă în 8 săptămâni, situație în care procentul mortalității poate atinge maximum 0,4 decese la 100 000 de cazuri.

Dar statisticile la nivel mondial oferă în această situație o cu totul altă realitate pentru țările în curs de dezvoltare. În acest caz, rata mortalității poate atinge cifra de 330 de decese la 100 000 de avorturi. Se pare că cea mai ridicată rată continuă să fie în Africa : 680 de decese la 100 000 de avorturi.

Taxe percepute de medici pentru suprimarea vieții unui copil nenăscut sunt diferite. De obicei, ele sunt destul de ridicate. În țările dezvoltate însă, costurile ridicate nu sunt o problemă, nu neapărat pentru că familia (sau femeia singură, după caz) consideră că actul în sine este atât de important pentru viața și viitorul ei, încât este dispusă să plătească oricât, ci mai curând pentru că acolo există un *sistem de asigurări sociale* care suportă o parte dintre costuri sau uneori chiar suma integrală.

Cu toate acestea, situația e diferențiată chiar și în cele mai dezvoltate state ale lumii, cum ar fi SUA, de exemplu. Aici nu există un sistem unitar de asigurări sociale. O femeie din patru nu are asigurare medicală. Pe de altă parte, în SUA există companii pentru asigurări, numai că ele livrează spitalelor suma integrală – uneori foarte ridicată – doar în cazul unei sarcini provenite în urma unui viol sau a unui incest. În rest, cheltuielile sunt suportate de bugetul familiei. Doar în 16 dintre cele 50 de state subvenționarea cheltuielilor are loc din bugetul federal. Situația este puțin diferită în Austria și Lituania, unde costurile pe care le presupune avortul sunt asigurate numai dacă acesta a avut loc din motive medicale.

2.2. Avortul clandestin. Cauze și forme de manifestare

Evident că, în țările unde avortul a fost interzis prin lege, nu existau nici subvenții de stat pentru achitarea cheltuielilor. Cu toate acestea, sarcinile nedorite nu erau deloc puține la număr. Prin urmare, se recurgea la *avortul clandestin* practicat sub mai multe forme.

România nu a fost nici ea străină de o asemenea situație. Și aici femeile își întrerupeau sarcina în mod ilegal, noaptea târziu, în locuri ascunse și cu frică de Miliție. Trăiau desigur un stres și o frică speciale, care puteau avea consecințe grave asupra vieții personale și a familiei. Deseori, prețul psihologic era destul de ridicat. Prin efectele sale, el putea duce la alterarea relației dintre parteneri. Rămânând din nou însărcinată, o femeie aflată în această situație își privea soțul ca pe un dușman. La limită, femeile ajungeau să urască toți bărbații, dorindu-le aceleași chinuri prin care au trecut și ele...

Studiile¹ pe această temă menționează mai multe forme de practicare a avortului clandestin. Prin nefirescul și grotescul lor, ele furnizează câteva scene îngrozitoare :

- practicarea avortului prin introducerea cu sonda în uter a unei cantități de alcool de 90 de grade ;

1. Avem în vedere studiul realizat de Adriana Băban (Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca) și de Henry P. David (Institutul Transnațional pentru Cercetarea Familiei, Bethesda, SUA) intitulat „Aspecte ale sexualității în epoca Ceaușescu”. Un studiu intitulat

- avortarea în urma ingerării de substanțe toxice ;
- avortul realizat prin injectarea de hormoni ;
- folosirea unei sonde construite dintr-un cablu electric căruia i s-au extras în prealabil firele metalice. Se insistă pe introducerea în uter a sondei până când operația reușește ;
- provocarea avortului prin săritura de pe masă cu fundul pe podea. „Ritualul” trebuie repetat, ajungându-se până la 50-60 de asemenea execuții, până când, în final, intervine sângerarea ;
- masajul insistent și repetat al uterului ;
- (auto)administrarea de lovituri în stomac ;
- inserția de catetere din cauciuc, pietre, bețe sau obiecte ascuțite în vagin⁴ ;
- ceaiuri avortice.

Evident că aceste mijloace nu au fost singurele utilizate. Dincolo însă de diversitatea și ineditul lor, ne putem întreba în mod firesc : care sunt cauzele ce au făcut posibile asemenea practici ? Iată câteva dintre ele, valabile în România înainte și după 1989 :

- existența mai multor familii cu probleme de natură pecuniară, care nu doresc să aibă copii ;

„Situția sănătății reproducerii în România” a fost realizat în 1993. Cel de-al treilea, „Studiul Focus Grup cu privire la practica Planificării Familiei în România”, a fost efectuat în 1995, pe două zone-pilot din România (Satu Mare și Iași). Fragmente din cuprinsul celor trei cercetări au fost publicate în suplimentul gratuit al revistei 22, nr. 61, 10-16 februarie 1998, intitulat *Contracepție ? Avort ?* .

- dorința de a scăpa de un copil rezultat în urma unui viol sau a unor practici amoroase. Există și se manifestă puternic convingerea conform căreia creșterea de către o femeie necăsătorită a unui copil este un rău capital, care atrage după sine stigmatul social ;
- apariția unor situații sociale cu totul deosebite. De exemplu, o profesoară divorțată cu un copil și însărcinată din nou. Avortul se motivează în acest caz prin faptul că păstrarea sarcinii ar fi dus la pierderea slujbei pe motiv de imoralitate ;
- apariția unui copil în interiorul familiei ar crea impedimente și greutate în realizarea profesională a soților.

Nu vom comenta aceste cauze invocate drept argumente pentru justificarea practicilor de avort. Cert este faptul că, în timp, ele duc la apariția și manifestarea unor temeri, spaime, regrete sau chiar situații mult mai dramatice în cadrul familiei. Nu mai amintim aici de condiția spirituală postmortem a mamelor care au avortat și a copiilor uciși asupra căreia insistă toate marile religii ale lumii. Vom relua această temă în secțiunea consacrată perspectivei creștine asupra avortului.

2.3. Argumentele pro-avort și contraargumentele creștinismului

Textele creștine și comentatorii religioși moderni ai avortului sunt unanimi în privința stigmatizării și respingerii lui. În acest caz, nu există nici o concesie¹. Practicile de întrerupere a vieții nenăscutului sunt taxate ca fiind imorale. Or, constată exegeții creștini, ceea ce ieri era privit ca un sacrilegiu la adresa darului divin al vieții astăzi a devenit o practică obișnuită, care, în virtutea acestui fapt, funcționează ca ceva „normal”. „Ceea ce odinioară, în vremuri barbare, era un asasinat oribil a devenit azi o mică operație foarte curată, numită «chiuretaj».” (Habra, 1994, p. 106)

Cum s-a ajuns aici? Răspunsul presupune o analiză detaliată a schimbărilor de mentalitate socială petrecute în timp. Întrucât nu este însă locul să dezvoltăm acum și aici subiectul din această perspectivă, menționăm doar existența unor fenomene care au condiționat într-un fel sau altul această radicală modificare de mentalitate cu privire la avort. Ele se referă, printre altele, la lipsa de sensibilitate a unor specialiști medicali cu privire la interpretarea religioasă

1. Biserica nu acceptă avortul nici măcar în situațiile speciale în care există posibilitatea ca nou-născutul să devină o persoană cu handicap sau un copil cu probleme psihofiziologice. În joc este porunca biblică „Să nu ucizi”, „lege divină”, „lege pozitivă”, lege universală care apără ființa omenească de la început” (Mărtinică, 1999, p. 167).

a avortului, la noua revoluție sexuală și la cultul modern pentru pragmatic și util, precum și la practicile consumiste proprii timpului liber.

În contextul acestui nou cadrul mental, social și politic, au apărut polemici vii, deschise, între adepții practicării avortului și adversarii săi. Ele au loc în jurul câtorva idei de referință, pe care le vom avea în atenție în continuare.

2.3.1. *Fetusul – ființă umană ori simplă aglomerare de celule ?*

Prima teză a adepților avortului este aceea conform căreia *fetusul n-ar fi o ființă umană, ci o simplă aglomerare de celule*. În acest sens, poziția adoptată de Judith Jarvis Thomson (1995) pare emblematică pentru mentalitatea pro-avort. Autoarea, profesoară de filosofie, respinge argumentele creștine referitoare la faptul că „fetusul este o ființă umană, o persoană, încă din momentul concepției” (Thomson, 1995, p. 26). Convingerea autoarei este fermă: „Un ovul tocmai fertilizat, o colonie de celule tocmai implantată, nu este o persoană mai mult decât este ghinda unui stejar” (*ibidem*).

Contraargumentul creștin față de o asemenea gândire pozitivistă este nuanțat, dar ferm. În primul rând, comparația dintre ghindă și ovulul uman este cel puțin deplasată. Una este ființa omului și alta cea a stejarului (dacă poate fi vorba despre o „ființă a stejarului”). În al doilea rând, contraargumentele creștine pot veni chiar din domeniul științei. Cercetările științifice contemporane confirmă teologia și viziunea creștină cu privire la viața copilului

nenăscut. Profesori universitari și medici din cadrul Facultății de Medicină din Tesalonic au demonstrat că viața copilului nu începe odată cu formarea deplină a tuturor organelor (a VIII-a sau a XIII-a săptămână). *Ființa umană trăiește chiar din momentul concepției sale.* În acest sens, preotul Constantin Galeriu¹ aduce dovezi convingătoare. Ele se referă la faptul că, la 1,5 mm, copilul întrerupe ciclul periodic al mamei, la 18 zile își fac prezența bătăile inimii, apoi funcționează sistemul circulator, iar la 5 săptămâni apare deja fizionomia ființei. La 6 săptămâni se manifestă sistemul nervos într-un schelet organizat. La 7 săptămâni apar deja undele encefalice.

Georges Habra (1994) susține și el existența vieții intrauterine atunci când afirmă, pe baza unor rapoarte științifice, că cei 20 de dinți de lapte ai copilului sunt prezenți deja la 6 săptămâni și jumătate. De asemenea, creierul copilului nenăscut este întreg după 8 săptămâni.

Prin urmare, cel care practică avortul nu atentează la structura unei aglomerări de celule, ci la o viață omenească. Același preot profesor Galeriu aduce noi argumente științifice în acest sens. Ne oprim asupra a două dintre ele. Primul se referă la mărturisirea unei femei care a avortat în luna a VI-a. A avut o experiență oribilă atunci când și-a văzut propriul fiu în incubator încercând să scape cu viață. Spatele îi era plin de cicatrici provocate chiar de mama lui atunci când a încercat să-i suprimă viața. Or, din perspectivă creștină, faptul acesta nu rămâne fără urmări. Efectele

1. Este vorba despre studiul introductiv al părintelui profesor Constantin Galeriu la volumul lui Kenneth McAll (1993, pp. 7-22).

crimei se transmit nu doar asupra părinților, dar și asupra ramurilor colaterale ale arborelui genealogic. Tocmai de aceea se cere în Sfânta Liturghie ca sufletul celui avortat să nu rămână rătăcitor, ci să fie încredințat Mântuitorului.

Un alt argument referitor la avort înțeles ca o crimă la adresa ființei umane este cel invocat de medicul și cercetătorul american Bernard Nathanson. După ce a practicat mii de avorturi, acesta și-a propus să filmeze cu ultrasunete avortul unui copil de 12 săptămâni. Ce-a constatat? Faptul că, la apropierea instrumentului ucigaș, fătul începea să se miște repede, violent și agitat. Bătăile inimii i se accelerau de la 140 la 200 pe minut. Își deschidea cu disperare gura, ca într-un strigăt, mut.

La rândul său, Georges Habra (1994) citează un text semnat de Paul E. Rockwell și publicat în *Albany Times Union* din 10 martie 1970. El relatează mărturia unei femei în privința avortului pe care l-a săvârșit cu mai mult timp în urmă.

Acum 11 ani, administrând un anestezic pentru o întrerupere de sarcină intrauterină (la 2 luni), am ținut în mână ceea ce cred a fi cea mai mică ființă umană văzută vreodată [subl. n.]. Sacul embrionar era intact și transparent. În interior era un omuleț, mascul, mic de tot, mai puțin de un centimetru. Legat de cordonul ombilical, înota cu o mare vigoare în lichidul amniotic. Omulețul era complet format, cu degetele lungi și subțiri. Pielea era transparentă. Arterele și venele delicate se reliefau la vârful degetelor. Trăia, înota firesc, brusc și făcea turul bulei cu lichid în aproape o secundă. Nu semăna deloc cu embrionii fotografați pe care-i văzusem, nici cu puținii embrioni pe

care i-am putut cerceta până atunci. Diferența se explica prin aceea că cel de față era viu. Îndată ce săculețul a fost deschis, omulețul a rămas fără viață, și-a luat aspectul caracteristic al unui embrion în acest stadiu de dezvoltare. (Habra, 1994, pp. 114-115)

Concluzia autorului care relatează și comentează această mărturie este cât se poate de clară: „viața începe chiar în momentul concepției, pentru că atunci începe reproducerea celulelor, specializarea și funcționarea lor” (Habra, 1994, p. 115).

Faptul acesta era știut cu mult înaintea numeroaselor descoperiri științifice moderne. Astfel, Tertulian, misiionarul creștin din ținuturile Africii de Nord, respingea fără drept de apel distincția dintre fetusul format și cel neformat și, implicit, deconstruia argumentele pro-avort. Iată, spre exemplificare, un fragment din textele sale: „Nu contează că suprimi o viață care există deja pe lume sau distrugi una care vine să se nască. *Este unul și același om* [s.n. – N.G.]; fructul este deja existent în sămânță” (Webster, 1998, p. 8). În secolul al IV-lea al erei creștine, Sfântul Grigore de Nyssa se pronunță și el la fel de clar și categoric cu privire la viața intrauterină: „Nu există îndoială despre acel care crește *in utero*... Trebuie să ne gândim că momentul de început al existenței este același pentru trup, cât și pentru suflet” (*ibidem*).

2.3.2. *Cine are primul drept la viață : mama sau copilul ?*

Cea de-a doua idee din polemica pro- și anti-avort se referă la faptul dacă *mama are un drept la viața fiului „agresiv” înaintea acestuia*. Evident, cei care susțin opțiunea pro-avort răspund pozitiv. Din punctul lor de vedere, mama are un drept în plus înaintea „aglomerării de celule” numită fetus. În primul rând, are dreptul la viață necondiționat propriu oricărei persoane. Apoi, are și dreptul de a decide ce se întâmplă în propriul corp. Concluzia acestui raționament este cât se poate de just formulată de aceeași Judith Jarvis Thomson (1995) : „este cert că o femeie își poate apăra viața împotriva amenințării la care o supune copilul nenăscut, chiar dacă aceasta înseamnă a-l ucide” (p. 31).

Ei bine, nici o persoană care se declară creștină și practică, fie și sporadic, ritualurile sacre instituite de Iisus Hristos și de Biserica Sa nu poate accepta un asemenea punct de vedere. Să vedem care sunt contraargumentele creștinismului față de această perspectivă pozitivistă și (voit) simplificatoare. Thomson (1995) prezintă situația mamei însărcinate și a copilului ce urmează să fie avortat în felul următor : „Ambii sunt nevinovați : cel care este amenințat *nu este amenințat datorită unei vini* [subl. n.], iar cel care amenință nu face cu intenție acest lucru”. Într-adevăr, copilul este nevinovat. Numai că el nu este nici pe departe un „amenințător”, un „criminal” la adresa vieții mamei. Această creatură a lui Dumnezeu nu are cum să fie un „amenințător” al vieții. Dimpotrivă, Biserica susține că dreptul la viață al fiului nenăscut este egal cu cel al mamei. În acest caz, mama n-ar avea *un drept dublu* la viață,

așa cum susțin pro-avortişti. Din punct de vedere creștin, situația este tocmai inversă: *dreptul la viață al celui care urmează să se nască este mai important decât dreptul la sănătate al mamei*. Mai mult, dreptul la viață al copilului care urmează „să se nască este sigur, în timp ce pericolul pentru viața și sănătatea mamei nu este așa de sigur (cel puțin în majoritatea cazurilor)” (Martinică, 1999, p. 179).

J.J. Thomson (1995) mai susține că mama însărcinată nu este „amenințată” din cauza unei vini. Avem aici de-a face cu o dublă eroare: cea referitoare la copilul „amenințător”, pe care am comentat-o deja, și cea care se referă la așa-zisa „nevinovăție” a mamei. Cum să nu fie vinovată? Creștinește vorbind, ea a practicat un act sexual în afara dorinței de procreare. Or, Sfinții Părinți sunt categorici în acest sens. Un asemenea act sexual izvorăște din plăcerea simțurilor, se consumă deplin în orizontul unor delicii trupești și este, prin urmare, culpabil. A nu se înțelege de aici faptul că religia creștină condamnă orice act sexual care nu sfârșește procreativ. Nu, dar în cazul în care acesta se soldează cu o sarcină, atunci *creștinismul solicită din partea ambilor părinți demnitate și spirit de sacrificiu pentru creșterea și educarea aceluia copil*. Nici un motiv din lumea aceasta – carieră, lipsa locuinței, sărăcie etc. – nu este în măsură să justifice crima numită eufemistic avort.

Or, multe spirite moderne atee sau indiferente din punct de vedere religios nu au nici un fel de sensibilitate față de această interpretare creștină. Își exersează facultățile speculative pe marginea acestei situații delicate, căutându-și scuze și justificări pentru propriile slăbiciuni, apoi sfârșesc prin a accepta avortul. Iată o mostră din gândirea desacralizată, simplistă și lipsită de orice gravitate și posibilitate de înțelegere a responsabilității și spiritului de sacrificiu:

Fără îndoială că nu avem nici o „responsabilitate specială” pentru o persoană dacă, implicit sau explicit, nu ne-am asumat-o. Dacă un cuplu de părinți nu încearcă să prevină sarcina, nu au făcut un avort, iar apoi, când copilul se naște, nu îl încredințează unui serviciu de adopție, ci îl iau acasă cu ei, atunci și-au asumat o responsabilitate față de el, i-au dat drepturi și acum nu pot să-și retragă sprijinul lăsându-l să moară pentru că au descoperit între timp că e dificil să continue să i-l dea (Thomson, 1995, pp. 42-43).

Până aici suntem de acord. Înțelegerea autoarei este în consonanță cu cea a Bisericii creștine. Diferențele apar însă odată cu fraza următoare : „Dar dacă și-au luat toate precauțiile rezonabile, astfel încât să nu aibă un copil, care apare, o responsabilitate care e datorată exclusiv relației lor biologice cu el. Ei pot dori responsabilitatea în (ceea) ce-l privește, sau pot să nu o dorească. Dar cred că dacă asemenea acestei responsabilități ar cere mari sacrificii, atunci ei pot refuza” (Thomson, 1995, p. 43).

Tocmai aici apare diferența față de creștinism. Responsabilitatea există. Ți-o asumi total. Nu o negociezi. Dacă o asemenea responsabilitate cere mari sacrificii, atunci ea se cere citită în cheie religioasă ca o probă a credinței. Ți-o asumi necondiționat și refuzi avortul. În realitate, situația este deseori alta.

2.4. Împrumutul de rinichi și avortul.

Probleme de decizie

Mass-media a adus în atenția opiniei publice mai multe cazuri de avort. Iată unul cu adevărat semnificativ. O

tânără din Târgoviște de numai 18 ani a decedat din cauza complicațiilor survenite în urma unui avort ilegal. Bătrâna „doftoroaică” ce i-a administrat „profesionistul” ritual s-a recules după nefericita ispravă în arestul Poliției.

În România actuală, avortul este legalizat. Prin urmare, ai fi tentat să crezi că doar practicarea lui ilegală și barbară ar putea crea probleme respectivelor femei. Eu cred că situația este infinit mai complicată și merită nuanțată.

O primă problemă ar fi chiar decizia femeii de a recurge la avort. Cu alte cuvinte, are ea dreptul să hotărască asupra a ceea ce urmează să se întâmple cu propriul corp și cu cel al viitorului copil? În continuare, vom încerca să răspundem la prima parte a întrebării.

Susținătorii avortului judecă situația în termeni juridici, perfect neadecvați realității. Ea are serioase componente religioase și metafizice, care scapă cu succes unei interpretări de natură juridică. Textele pro-avort, emblematice pentru acest tip de mentalitate, aproape că fetișizează dreptul mamei de a dispune de propriul corp, reproșând creștinilor faptul că-l minimizează, punând mai presus „dreptul la viață al unei persoane” – mai exact, pe cel al copilului nenăscut.

Pentru a convinge în legătură cu „falsitatea” judecăților creștine referitoare la avort, J.J. Thomson (1995) invocă exemplul unui violonist ce suferă de o afecțiune renală și contactat în secret la rinichii unui necunoscut.

Te trezești într-o dimineață spate-n spate într-un pat cu un violonist inconștient. Un violonist inconștient, dar celebru. S-a descoperit că are o afecțiune renală fatală, iar Socie-

tatea Melomanilor a cercetat cu minuțiozitate toată documentația medicală existentă și a aflat că numai tu ai grupa sanguină necesară în acest caz. Prin urmare, te-a răpit, iar noaptea trecută sistemul circulator al violonistului a fost conectat la al tău, astfel încât rinichii tăi să poate fi folosiți pentru a extrage substanțele otrăvitoare atât din sângele lui, cât și din al tău. Directorul spitalului îți spune : „Uite ce este, ne pare rău că Societatea Melomanilor ți-a făcut treaba asta – nu am fi îngăduit-o, dacă am fi știut. Însă ei au făcut-o, iar acum tu și violonistul sunteți conectați. A-l deconecta înseamnă să-l ucidem. Dar să nu-ți faci probleme, totul va dura numai nouă luni. Până atunci, el se va vindeca de boala pe care o are și va putea fi deconectat de tine fără pericol” (Thomson, 1995, p. 27).

J.J. Thomson se întreabă : e normal să acceptăm o asemenea situație ? Răspunsul ei este negativ. Normal este ca eu să știu, și să aprob cuplarea rinichilor mei la o altă persoană, și nu să mi se impună acest lucru. Aici îi dau dreptate. Or, concluzia la care autoarea vrea să ajungă este următoarea : *așa cum eu am dreptul să decid dacă violonistul va trăi sau nu cu rinichii mei, tot așa și mama are dreptul să decidă în ce măsură copilul ei se va naște sau nu.*

Din punct de vedere creștin, cred că această analogie este deplasată. Ea nu reușește să convingă, în primul rând pentru că acel violonist – desigur, valoros – îmi este o persoană străină, adusă pe lume de altcineva. Or, copilul meu îmi aparține și eu mă pregătesc să-i fac intrarea în lume. Prin urmare, apropierea dintre cei doi nu rezistă. În al doilea rând, este greu de crezut că eu sunt singurul om din lume cu grupa sanguină în măsură să-l salveze. În al

treilea rând, J.J. Thomson încearcă să sugereze faptul că o situație în care dreptul la viață al unei persoane ar fi mai important decât dreptul de a decide ce se întâmplă în și cu corpul tău este una evident scandaloasă. Suntem de acord cu ea în ceea ce privește exemplul cu violonistul, dar ce legătură are acesta cu avortul? Probabil faptul că-l împiedică. Credem însă că realitatea e cu totul alta. Din fericire, sunt relativ puține cazurile în care trebuie să se aleagă între viața copilului și a mamei. De cele mai multe ori, prin naștere, ambele sunt salvate. Atunci când nu se întâmplă așa, sigur că mama trebuie să decidă. Dar ea trebuie să o facă în deplină cunoștință de cauză și în conformitate cu viziunea creștină asupra avortului. *Cel puțin pentru faptul că s-a născut într-un mediu saturat de creștinism, dacă nu și pentru acela că se declară creștină practicantă.*

Este libertatea oricărei femei să aleagă între avort și naștere, între mfoarta administrată și viața oferită. Creștinismul nu-i anulează liberul-arbitru. Dimpotrivă, totul e ca ea să aleagă știind ce alege și să-și asume consecințele alegerii sale atât pentru lumea de aici, cât și pentru cea de dincolo.

Consecințele pentru lumea de aici interesează (și) antropologia, iar cele pentru lumea de dincolo teologia. Antropologii sociali și culturali cercetează modul în care practicarea unui avort afectează relațiile de filiație maternă/paternă. În ce măsură mustrarea de conștiință și amintirea păcatului de către o femeie credincioasă se răsfrânge în educația și stilul de viață al copiilor din familie? Indirect, avortul pune în joc și tema antropologică a *transferului de generații*. Astăzi, ea cunoaște o ipostază aparte grație unei tehnici genetice cu totul speciale: *clonarea*.

3. Clonarea

3.1. Structurile mitico-religioase ale clonării

Din punct de vedere etimologic, cuvântul *clonare* provine din grecescul *klon*, tradus în limba română prin „germen”, „vlăstar” sau „rămurică”. Clonarea¹ ar fi aşadar operaţiunea de creare a unui germen dintr-un material genetic preexistent. În termenii literaturii de specialitate, procesul de clonare ar fi unul ce se referă la un „grup de celule sau organisme identice, derivate dintr-o singură celulă sau dintr-un singur individ, printr-o modalitate de reproducere asexuată” (Grancea, 1999, p. 15). Accentul cade pe „celulă”, fiind înţeleasă ca „unitatea structurală, funcţională şi genetică a organismelor vii” (*ibidem*, p. 7).

A devenit astăzi un truism clasificarea clonelor în *naturale* şi *artificiale*. Primele, având acelaşi genotip, „au predispoziţii asemănătoare la boli şi prezintă, în principiu, anomalii

1. Într-o primă variantă, textul a apărut în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj-Napoca, nr. 8, 2004 (<http://hiphi.ubbcluj.ro/ISRI>).

similare" (*ibidem*, p. 20). Clonele artificiale pun însă probleme mai complicate. Nu voi insista aici asupra lor, cu atât mai mult cu cât nu intenționez să abordez tema din perspectiva biologului și/sau a geneticianului.

Punctul nostru de vedere este unul al antropologului interesat de structurile mitico-religioase și de consecințele sociale ale clonării în lumea contemporană. Tocmai de aceea cred că o succintă referință la momentul „Dolly” din scurta istorie a clonării poate fi suficient de semnificativă.

În 27 februarie 1997, revista *Nature* publica un text realmente spectaculos: clonarea primului mamifer, oaia denumită Dolly. A fost „primul mamifer-clonă obținut prin tehnica clonării din celule adulte” (Grancea, 1999, p. 40). Institutul Roslin din Scoția a fost locul istoricului eveniment, iar echipa de cercetători a fost condusă de Jan Wilmut. Au fost necesare în prealabil mai multe încercări, însă reușita a fost urmată de clonarea a două vaci și a cincizeci de șoareci.

Acest experiment ultramediatizat despre clonarea primului mamifer la sfârșitul secolului XX conține câteva secvențe procesuale apte să fie interpretate mitico-religios. Despre ce este vorba? Modificările structurale aduse organismului lui Dolly arătau faptul că era mai în vârstă decât în realitate. E posibil ca materialul genetic să fi „reținut” că aparține unui exemplar ovin de șase ani. Altfel spus, mieuța Dolly și-a făcut intrarea festivă în lume „acumulând” deja de la naștere șase ani. „Wilmut a elaborat o metodă prin care «memoria» materialului genetic trebuia ștearsă.” (Grancea, 1999, p. 41) Se pare că parțial a reușit, din moment ce toate celulele ovine „au uitat că sunt celule adulte, diferențiate și nucleul lor, ajuns în ovocitul anucleat, s-a comportat ca

nucleul oricărui zigot" (*ibidem*). În concluzie, embrionul s-a dezvoltat normal. Totuși, acest procedeu celular, echivalent spălării creierului, n-a reușit în totalitate, din moment ce „Dolly, mielușeaua nou-nouță, poartă mutațiile vechi ale donatoarei sale de material genetic” (*ibidem*).

Ei bine, problema ștergerii memoriei celulei și a reprogramării nucleului de a lua viața de la început se mențin și în cazul clonării umane. Se știe cu certitudine că ovulul acumulează proteine pe care embrionul le folosește până în momentul când devine el însuși capabil, prin genele sale, să sintetizeze proteine. De exemplu, embrionul de oaie folosește proteinele acumulate până la a patra diviziune de la fecundație, adică până la nivelul de 16 celule. Prin clonare, introducem nucleul unei celule adulte în ovocitul anucleat. Din acest nucleu derivă altele, care trebuie în mod obligatoriu ca într-un *timp util* să fie capabile să sintetizeze proteinele necesare embrionului.

Or, într-adevăr straniu ni se pare faptul că aceste nuclee își „uită” funcția! Deși mature, ele nu sintetizează imediat proteine. Parcă cineva (sau ceva) le-a blocat, obligându-le să reia totul de la capăt. La oaie există însă avantajul că intervalul de diviziune până la nivelul celor 16 celule (când embrionul folosește proteinele acumulate în ovul) este suficient de mare pentru a permite materialului genetic să se adapteze și nucleelor să sintetizeze proteinele necesare supraviețuirii.

În cazul omului, rezervele de proteine din ovul necesare embrionului sunt epuizate deja la cea de-a treia diviziune. Timpul e prea scurt pentru ca nucleul să mai poată fi reprogramat pentru sinteză. Întrebarea este următoarea:

nucleul poate fi stimulat pentru a fi reprogramat în timp util ? Deocamdată, răspunsul oamenilor de știință nu este unul ferm.

Toate aceste procese genetice, cu toate dificultățile pe care le comportă, nu ni se par deloc întâmplătoare. O posibilă cheie a misterului amneziei poate fi cea prezentată de Mircea Eliade în nuvela sa fantastică *Les trois grâces*. Istoricul religiilor observă un fapt elementar din lumea vie : bacteriile se înmulțesc la *nesfârșit*, de peste trei miliarde de ani, fără să-și fi schimbat în mod esențial fondul genetic. Or, în cazul omului, fondul genetic este schimbat pentru că, prin diviziunea celulelor, moleculele de ADN din nucleu suferă importante *erori de copiere*. După 50-80 de diviziuni celulare, efectul acestor erori de copiere devine atât de puternic, încât celula moare.

Întrebarea ar fi următoarea : *de ce, în cazul omului, există o limită (30-80 de diviziuni celulare) sub care efectele erorilor de copiere sunt suportabile ?* Eliade afirmă că absolut semnificativ este faptul că există *în nuce*, în potență, o anumită capacitate a ADN-ului de a-și conserva structura ! Această tendință ascunsă, mascată, este deosebit de importantă, căci permite organismului uman să-și asigure imunitatea, iar informației genetice să-și conserve o anumită „puritate”. Tendința menținerii neschimbate a materialului genetic uman elimină orice alt corp străin, cu o altă structură de ADN.

Mircea Eliade observă că un efect al pierderii controlului asupra materialului genetic după mai mult de 50-80 de diviziuni celulare se pare că ar fi *îmbătrânirea*. Cu cât ADN-ul nu-și mai conservă structura, cu atât organismul

îmbătrânește. Or, teza realmente spectaculoasă a lui Eliade este aceea că *genele controlului sunt urme târzii, rămășițe străvechi ale capacității fantastice a primelor celule umane de a se regenera și de a rămâne veșnic tinere*. În mod normal, diviziunea celulelor ar trebui să ducă la regenerarea și chiar întinerirea organismului uman. Or, acest firesc proces al regenerării este acum anulat – dincolo de o anume limită – chiar de ritmul demential, suspect de accelerat, anarhic, haotic în care celulele corpului uman proliferază. E ca și cum am avea de-a face cu un subtil proces de creație devenit brusc amnezic, amputat în intenționalitate, ateleologic.

Interpretarea pe care hermeneutul Eliade o oferă acestui mister – într-o scriere literară fantastică saturată de un „realism magic” – este că, de fapt, *această amnezie a celulelor umane ar fi tocmai pedeapsa dată de Dumnezeu primilor oameni după comiterea păcatului originar*. Celulele au fost pedepsite să „uite” că se mai pot regenera permanent și că omul a primit de la Dumnezeu viața veșnică. O expresie a pedepsei administrate protopărinților ar fi îmbătrânirea și moartea.

O axiomă pe care și-o asumă dintotdeauna teologul este aceea că Dumnezeu, în ipostaza sa de demiurg, nu-și distruge propria creație. Altfel spus, omul contemporan ar avea aceeași înzestrare biologică cu Adam și Eva, doar că ea a trecut, prin anumite mecanisme, pe un plan secund. Eliade merge cu interpretarea la limită: el susține că *taina vieții veșnice se află în continuare înscrisă în codul nostru genetic*, numai că acum, din cauza pedepsei divine, ea se manifestă ca tendință în cel mai izbitor contrariu al ei: în boala gravă, chiar incurabilă. Nu întâmplător, cancerul este provocat de

„o proliferare excesivă și anarhică a celulelor unui țesut sau organ” (Eliade, 1992b, p. 130). Procesul de diviziune și regenerare a corpului există, numai că este dat peste cap de ritmul accelerat în care are loc diviziunea celulară.

Soluția ar fi aceea de a găsi cheia reglării normale – adică originare – a ritmului diviziunii celulare. Dereglajul este mult mai evident în cazul bolilor grave (cum ar fi cancerul) și tocmai de acolo ar trebui începută cercetarea. În joc este o provocatoare *teologie a bolii* pe care un personaj din nuvela lui Eliade o expune cu maximă dezinvoltură. Ea începe cu o întrebare capitală :

de ce, foarte curând, toți bolnavii de cancer vor fi nu numai vindecați, ci regenerați și reîntineriți, în timp ce vor trece foarte mulți ani până când biologia medicală va reuși să identifice procesul de regenerare periodică și întinerire aplicabil oamenilor sănătoși? (Eliade, 1992b, p. 148).

Pentru că numai cel amenințat de marea primejdie are și formidabila șansă de a redobândi ceva din condiția paradisiacă a omului. (În cadrul nuvelei lui Eliade era vorba despre tinerețe fără bătrânețe – nu și despre viață fără de moarte.) Dusă la limită, această teologie a bolii ar reactualiza gânduri eretice, de genul celor formulate de Luther, care ne îndemna să păcătuim, „căci numai astfel vom fi mântuiți...” (*ibidem*, p. 149).

Voi încerca să realizez o paralelă între clonare și amnezia celulelor umane din procesul bolilor grave, cu scopul de a ne concentra asupra unor date care ni se par într-adevăr

semnificative. În primul rând, ar fi vorba despre inactualitatea acestei fascinante teologii a bolii, expusă sintetic de Eliade în nuvela amintită. Până acum cel puțin, suferinzii de cancer – cu notabile excepții – stau cu toții sub semnul implacabil al morții și nicidecum al regenerării și reîntineririi. Șansa revigorării biologice o au mai curând cei care au acces la noile tehnologii și banii necesari unui tratament foarte special. Cât privește calea salvării prin păcat, chiar dacă ar fi propovăduită acum într-un mediu românesc preponderent neprotestant, ea ar avea șanse foarte mici să fie bine înțeleasă...

În al doilea rând, sunt convins că există o clară apropiere între amnezia procesului de creare a celulelor și amnezia nucleelor transplantate în cazul clonării umane. Concluzia ar fi că ambele pot fi citite în cheie religioasă: *Dumnezeu interzice omului, propriei creaturi, să devină la rândul său creator*. Niciodată făptura umană nu a creat ceva perfect, desăvârșit, asemenea lui Dumnezeu. Atunci când a reușit totuși să creeze ceva durabil, omul a făcut-o prin „consum de energie și substanță”, cum ar spune Nae Ionescu. A făcut-o prin sacrificiu, fapt exemplar argumentat de Eliade în *Comentarii la legenda Meșterului Manole*.

În al treilea rând, cele expuse până acum cu privire la fenomenul clonării reactivează anumite fantasme mitologice străvechi. Așa cum scria deseori Eliade, aceste fantasme mitologice străvechi nu dispar. Ele supraviețuiesc camuflate în varii scenarii sociale. Unul dintre ele este și cel al clonării. În cazul de față, ar putea fi vorba și despre *mitul eternei reîntoarceri* la o stare de excelență a trupului, care îi declanșează omului modern nostalgia după o condiție paradisiacă. Dacă luăm în calcul și motivul creării unei

mutații spectaculoase a speciei umane prin clonare, combinată cu altele, atunci avem suficiente motive să interpretăm clonarea ca pe o încercare de învingere a timpului și istoriei și de recuperare a cât mai mult posibil din condiția originară a omului.

A fi capabil să domini timpul, fie multiplicându-te pentru a acționa simultan în mai multe locuri, fie oprindu-i scurgerea, înseamnă, de fapt, aceeași dorință de nenumire, adică esența mitului clonării. (Brunel, 2003, p. 209)

O altă fantasmă mitico-religioasă pusă în joc de experimentele clonării este cea de ordin *soteriologic*. Învingându-și servituțile trupului și condiția sa decăzută, omul ar putea visa să atingă prin clonare eliberarea, chiar mântuirea. Atunci când ne referim la mântuire, ne gândim la provocatorul fenomen al clonării lui Iisus și la realizarea *parous*-iei cu ajutorul avansatei tehnici omenești. Asupra acestor provocatoare chestiuni vom reveni la finalul cărții.

Controversatul fenomen al clonării umane mai aduce în actualitate o altă secvență mitologică străveche: cea a *dublului* și a *gemenilor*. După opinia lui Mathieu Letourneux, analogiile dublu – gemeni – clone sunt firave. Clonarea nu presupune dezbateri privind scindarea personalității (ca în cazul dublului), fragmentarea Eului și disoluția totală a personalității. Nici viziunea binară a lumii „(frați complementari sau opuși) prezentă în povestirile despre gemeni (Romulus și Remus, Castor și Polux)” (Brunel, 2003, p. 206) nu este prezentă în cazul clonării.

Ar fi vorba mai curând de o multiplicare – teoretic infinită a Eului. „Clonul pare a trimite mai puțin la un Același în calitate de Altul cât la Altul ca Același.” (*ibidem*, p. 207) Dacă ar fi să regăsim aici un alt motiv mitic, acela ar fi *mitul ubicuității*. Prin mijlocirea clonării, omul poate fi „prezent” simultan în mai multe locuri. Devine, cu alte cuvinte, *etern*. Ideea o susține și Mathieu Letourneux : fiind vorba despre „o promisiune de infinit, clonul poartă în el imagini legate de divinitate : ubicuitatea și eternitatea” (*ibidem*, p. 207).

3.2. Avantajele clonării

Dincolo de această posibilă *interpretare mitico-religioasă* pe care o propunem, clonarea, indiferent de formele ei, a provocat discuții și controverse etice. Ele au fost deja anunțate într-o serie de cărți și filme¹ care abordau tema într-un scenariu (pe atunci) științifico-fantastic. Astăzi, când realitatea bate ficțiunea, polemica din jurul clonării este centrată, din punctul nostru de vedere, pe avantaje și dezavantaje, dar și pe iminenta disoluție a unor valori morale și religioase clasice.

Vom pune față în față avantajele și dezavantajele clonării, apoi vom avea în atenție argumentele fiecărei părți. O

-
1. Am putea da exemplul filmului lui David Rorvik *The Cloning of a Man* (1978), film ce avea ca temă clonarea unui milionar, *The Boys from Brasil*, un film despre un grup de clone ale lui Hitler, sau *Blade Runner*, producție cinematografică americană din anii '80 despre o clonă care-i atacă pe oameni. Lista acestui gen de filme ar putea continua.

sinteză asupra avantajelor clonării, așa cum rezultă ele din varii lucrări de specialitate, ar putea arăta astfel :

- a) În cazul clonării animale și umane, o sinteză a multiplexelor avantaje este cea oferită de Jean-Paul Renard. Ele privesc încercarea de a „modifica tonul blănii, a produce un lapte a cărui compoziție să aibă și calitățile laptelui altor specii, a modifica formele musculare, a crește puterea de rezistență față de agenții patogeni, a face compatibile țesuturile animale cu cele umane pentru terapii celulare, ba poate chiar și grefe de organe...” (Brunel, 2003, p. 204).
- b) În cazul eventualei clonări umane, *cuplurile sterile ar putea avea copii*. Imposibilul ar deveni posibil, grație manipulării zestrei genetice a cel puțin unuia dintre părinți. În acest caz, „zigotul ar rezulta din fuziunea unei celule a soțului cu un ovocit preluat de la soția sa sterilă” (Grancea, 1999, p. 53).
- c) *Femeile singure ar putea avea la rândul lor copii*. Mai mult, ar putea renunța la înseminarea cu spermă dintr-o bancă și s-ar putea multiplica sub chipul unei clone. Femeia s-ar naște pe ea însăși, asemenea zeilor de altădată. (Iată cum se reactivează prin clonare un alt motiv mitologic, cel al nașterii omului din sine însuși !)
- d) *Bărbatul celibatar va putea deveni și el tată*.
- e) *Eliminarea avortului genetic*, așa ar putea fi formulat un alt mare avantaj al clonării umane. Soțul unei femei sterile va putea avea un copil nu doar în afara familiei, prin înseminarea artificială a unei femei fertile. Prin clonare, el va obține copilul inclusiv cu aportul direct al soției sterile, care va oferi gene extranucleare transmise

prin ovocit. În felul acesta, grație clonării, mitul vetero-testamentar al nașterii prin colaborarea bărbatului fertil (Iacov) cu soția sterilă (Rahela) și slujnica fertilă (Bilha) este reactualizat într-o versiune postmodernă și desacralizată.

- f) *Minoritatea lesbienelor și homosexualilor va cunoaște mulțumirea de a fi părinți.* Cuplul de lesbiene s-ar putea clona în familie, în schimb homosexualii ar fi pasibili de „infidelitate genetică” : copilul lor ar primi gene extra-nucleare de la femeia donatoare a ovocitului.
- g) Un alt avantaj al clonării ar avea în atenție noile speranțe pe care ni le-am pune în faptul că majoritatea clonelor s-ar putea înțelege mai bine cu „părinții” lor. Astfel, *conflictul dintre generații s-ar diminua și chiar stinge.*
- h) *Evitarea nașterii copiilor cu boli ereditare.* Astăzi, se știe bine că genele responsabile de apariția unor boli ereditare se manifestă preferențial la unul dintre sexe. Oana Grancea (1999) amintește două astfel de situații. Prima este cea referitoare la hemofilie și are efecte devastatoare la băieți, iar cea de-a doua (distrofia musculară Duchenne) se produce la 1 din 2 600-3 000 de nou-născuți tot de sex masculin. Or, clonându-se partenerul sănătos, ar putea fi eliminat riscul nașterii unor copii bolnavi ! Mai mult decât atât, în condițiile în care cuplul purtător al unei boli ereditare ar avea totuși un copil sănătos, l-ar putea clona pe acesta pentru a putea evita nașterea altui copil bolnav. (O altă cale ar fi avortul în serie, atunci când se depistează la timp sarcina cu un copil bolnav.)

- i) *Clonarea pentru țesuturi și organe*. Iată un posibil scenariu atribuit până mai ieri, pe bună dreptate, unui macabru film SF :

se creează o clonă a celui care are nevoie de un organ pentru transplant. La vârsta de șase săptămâni, embrionului i se extirpă telencefalul, adică partea din care se dezvoltă creierul. Deci clona nu va fi umană, din cauza lipsei creierului. Embrionul își va continua dezvoltarea în uterul unei mame-surogat, de unde va fi extras prin cezariană. După naștere, clona menținută în viață prin hrănire intravenoasă și susținerea artificială a funcțiilor vitale va fi crescută cu ajutorul unor injecții cu hormoni. Organele sale ar fi perfect compatibile pentru transplantarea la „original” (Grancea, 1999, p. 54).

- j) În timp, prin *clonare somatică* ar putea fi abandonată reproducerea sexuată. În acest fel, părintele ar fi în măsură să-și transmită genele în proporție de 100%.
- k) Clonarea ar face cu puțință mutația genetică mult așteptată, cea care ar duce la creerea unui *om nou*, cu date psihofiziologice și spirituale ieșite din comun. În joc este o nouă variantă a *mitului eroului salvator*, care, grație științei de ultimă oră, va putea provoca mutația superioară a întregii rase umane.
- l) Prin clonare s-ar putea rezolva nefericitele cazuri în care un copil suferind (de infecție renală, de exemplu) nu și-ar putea salva viața prin transplant. Atunci, cu ajutorul *clonelor donatoare de nucleu*, i se va produce un „frate” de la care i se va extirpa apoi rinichiul.

- m) *Operațiunea de clonare ar putea „învinge” moartea.*
Iată un posibil exemplu : în urma unui accident, soțul moare, copilul intră în comă, iar soția este în imposibilitatea de a mai deveni mamă. Or, singura șansă este ca acel copil să mai poată trăi doar prin clona sa.
- n) Tot pe lista avantajelor clonării sunt menționate și acele situații, în care *părinții bolnavi pot „supraviețui” morții doar prin clonele lor.*

Toate acestea sunt doar o parte dintre avantajele în care cred partizanii clonării. În realitate, ele sunt mai mult sau mai puțin credibile. Pentru a le evidenția, susținătorii clonării recurg la o serie de argumente. Unul dintre ele are în atenție disoluția unor tabuuri sociale : dacă avortul este permis, atunci de ce nu s-ar putea permite și clonarea ? Alt argument se referă la faptul că Dumnezeu însuși ar permite clonarea, din moment ce nu se opune „unui zigot să se împartă în două jumătăți pentru a lua naștere doi gemeni identici” (Grancea, 1999, p. 69). Următorul argument în favoarea clonării oferă o altă versiune a dictonului popular „Pofta vine mâncând”. Pe măsură ce rezultatele pozitive ale clonării vor fi mai bine cunoscute, receptivitatea socială față de această controversată tehnică va crește. Așa s-a întâmplat și cu fecundarea *in vitro*, care acum 20 de ani era interzisă în SUA, dar și cu transplantul de cord, considerat „inadmisibil” în mentalul social occidental al anilor '60 din secolul trecut.

3.3. Dezavantajele clonării

Imediat după 1997, atunci când au fost intens mediatizate avantajele tehnicilor de clonare și argumentele adiacente, au apărut și reacțiile adverse. Adversarii clonării și-au formulat și mediatizat și ei convingerile, încercând astfel să-și argumenteze punctul de vedere :

- a) Din perspectiva creștinismului, reproducerea este firesc să aibă loc „prin unirea carnală într-un singur trup a soțului și soției” (Engelhardt, 2005, p. 345). Or, *clonarea exilează reproducerea în afara reproducerii truștei dintre bărbat și femeie* ;
- b) *Reproducerea asexuată*. „Nu vom avea o reproducere sexuală chiar dacă soțul ce oferă celula va oferi ADN-ul mitocondrial” (*ibidem*). Prin urmare, având în atenție și acest motiv, creștinismul nu acceptă clonarea ;
- c) *Asumarea unei condiții transumane*, așa ar putea suna un al treilea dezavantaj al clonării din perspectiva creștinismului. A te reproduce asexuat prin clonare – independent de unirea clasică bărbat/femeie – „înseamnă a căuta o autosuficiență reproductivă nedorită de Creator” (*ibidem*).
- d) Din punct de vedere mental, *locuitorii planetei nu sunt suficient de bine pregătiți* pentru a accepta provocările și noutățile pe care le-ar aduce noile tehnici de clonare.
- e) Există o *substanțială adversitate și chiar repulsie față de orice noutate* care provoacă viețuirea stereotipă și canoanele simțului comun. Or, clonarea este o asemenea noutate.

- f) *Fabricarea omului anencefal pentru „piese de schimb” ar putea șoca opinia publică.* Faptul ar putea fi interpretat și ca o limită a desacralizării trupului uman, creație unică a lui Dumnezeu. S-ar putea ajunge la strategii tehnice de eliminare din viața unui embrion a părților „inutile”, păstrându-se doar acea secvență care ar produce organul dorit. La limită, s-ar obține „inimi fără corp, ficăți fără corp, rinichi fără corp etc.” (Engelhardt, 2005, p. 55).
- g) *Există un imens procent al ratărilor.* Aproape 98% dintre embrioni nu ajung să fie implantați mamei-surogat. Ei mor în timpul evoluției sarcinii sau imediat după naștere.
- h) *Clonele supraviețuitoare moștenesc sau dobândesc anomalii de funcționare.* Jan Wilmut, „tatăl” lui Dolly, era aproape sigur că mulți copii clonați se pot naște cu maladii congenitale, așa cum s-a întâmplat și în cazul experimentelor de clonare animală.

Au fost necesare aproape 270 de încercări nereușite înaintea succesului clonării lui Dolly. Multe dintre aceste nereușite au intervenit în stadiul implantării, dar aproape 30 la sută dintre animalele care au fost clonate între timp s-au născut cu anomalii serioase. Așa cum remarcam mai sus, Dolly s-a născut cu telomerii scurtați și probabil că nu va trăi la fel de mult ca o oaie născută în condiții normale. (Fukuyama, 2004, p. 98)

După cum bine știm, oaia Dolly a fost eutanasiată în februarie 2003. Suferea de o afecțiune pulmonară nevindecabilă.

- i) Pe moment, clonarea umană ar fi o *operație costisitoare*, aproape imposibil de concretizat¹.
- j) Este cultivată o fixație genotipică, o vinovată identitate a oamenilor, fapt ce *ar anula individualitatea și specificul persoanei umane*.
- k) *Omul, expert al clonării, se substituie lui Dumnezeu*, anulând misterul și sacralitatea iubirii.
- l) *Clonelor li se poate determina destinul*. Împotriva voinței lor, ele pot deveni ceea ce creatorul lor dorește. Clona ar fi așadar o ipostază (post)modernă a servului desăvârșit.
- m) Conform interpretării lui Hans Jonas, *clonele ar fi o expresie frustă și reprobabilă a stereotipiei*, situându-se în antiteză cu minunata diversitate a naturii².
- n) *Atomizarea individului*.

Dacă aplicarea tehnicilor clonării ajunge să nege importanța acestei duble referințe [la gen și filiație – n.n.], aceasta nu ar putea să nu aibă profunde repercusiuni asupra omului ca animal simbolic. Aceasta ar putea conduce la

-
1. „Dacă s-ar proceda acum la clonarea umană, ar trebui recoltate 400 de ovocite de la femei tratate hormonal pentru polioovulație, astfel încât de la fiecare femeie să se recolteze, în medie, câte 10 ovocite. Se presupune că, după transferul nucleilor în ovocitele enucleate, ar rămâne la sfârșitul perioadei de dezvoltare *in vitro* 50 de bastocliști viabili. Aceștia vor fi transplantați în uterul a 50 de mame-surogat, dar numai 10 dintre ele vor încheia sarcina la termen. Un singur produs va fi însă viabil” (Cirlan, 2001, pp. 70-71).
 2. Pentru detalii, vezi Părintele Juvenalie, 2002, p. 226.

formarea unui individ cu o filiație trunchiată, un individ aproape izolat, fără ascendență. (Atlan *et al.*, 1999, p. 61)

- o) *Trupul uman ajunge o marfă vândută pe bucăți.* Se încalcă astfel un celebru principiu kantian: „Persoana umană devine mijloc, iar nu scop” (Atlan *et al.*, 1999, p. 229).
- p) Clonând pe cineva drag, dar demult trecut în lumea de dincolo, dai curs unei *vinovate iresponsabilități* și unor psihanalizabile capricii omenești.
- q) Pot apărea și se pot induce neașteptat *periculoase anomalii ale clonării*. Se pot induce și boli genetice din partea celui care donează nucleul, dar și prin intermediul ADN-ului mitocondrial provenind din partea mamei. Există încă o importantă doză de mister cu privire la „multiplele legături cauzale dintre gene și exprimarea lor finală în fenotip” (Fukuyama, 2004, p. 99). O anumită genă poate întări rezistența organismului față de o boală, dar pot apărea „efecte perverse”, secundare/terțiare complet necunoscute. Acestea se pot manifesta mai târziu, după ani și ani, sau chiar la nivelul generațiilor viitoare.
- r) O acuză importantă s-a adus cu privire la „fertilitatea și longevitatea organismelor clonate” (Fukuyama, 2004, p. 231). Se știe că, odată cu trecerea timpului, survine și o scurtare progresivă a secvențelor de ADN situate la extremitatea cromozomilor și numite *telomeri*. Rezultă „banalul” proces al îmbătrânirii. Departe de a-l învinge, clonarea îl accelerează, ratând deocamdată șansa de a împlini străvechiul mit al „tinereții fără bătrânețe”.

- s) Exemplarele animale clonate pot produce *importante dezechilibre ale ecosistemelor*.

Așadar putem observa existența unei diversități a dezavantajelor clonării, fapt ce menține caracterul problematic al temei de față. La ora actuală, polemica se desfășoară în continuare. Ea are ca obiect și unele consecințe juridice și sociale pe care le-ar putea provoca generalizarea într-un viitor apropiat a tuturor practicilor de clonare umană.

3.4. Urmările juridice și sociale ale clonării umane

O consecință semnificativă din punct de vedere social ar putea fi anticipată, pornindu-se de la experimentul desfășurat în anul 1998 în New York. Trei medici universitari – Jamie Girfo, John Zhang și Hui Liu – au pus la cale un experiment științific¹ care a dus la inedita formulă socială a unui copil cu trei părinți biologici: două mame și un tată. (Alteori, situația se poate inversa, însă problema rămâne aceeași.) Întrebarea este următoarea: cum se va raporta copilul la cele două mame? Una dintre ele – cea care i-a oferit mai puțin (genele extranucleare) – l-a purtat în pântec și are toate șansele să-i creeze iluzia unei mame depline. Oricum, în această situație, structura clasică a familiei este anulată. Antropologia este astfel provocată să vadă relațiile de familie dintr-o nouă perspectivă.

1. Pentru detalii, vezi Grancea, 1999, p. 49.

O altă posibilă urmare juridică a clonării umane ar avea în atenție strania relație dintre părinți și clone. Sunt părinții clonelor adevărați părinți? Sunt clonele veritabili copii? Din alt punct de vedere, părintele nu are în „persoana” clonei un fiu sau o fiică, ci un alter ego! Întrebarea este următoarea: ce drepturi sociale și juridice va avea clona în acest caz? O complicată situație familială poate fi și aceea în care părintele are un copil natural și o clonă. Dilema poate apărea atunci când se pune problema moștenirii.

Adepții clonării umane și-au motivat opțiunea invocând și imensa binefacere pe care o va avea umanitatea în condițiile în care va fi populată de copii ale lui Einstein, Beethoven, Newton sau de o mulțime de genii precum Leonardo da Vinci. Numai că o asemenea argumentație este (cel puțin acum) absurdă. Se știe bine că o clonă copiază zestrea genetică a celui alt, dar absolut nimic din personalitatea sa. Poți obține cu ușurință un Einstein banal sau chiar idiot, ceea ce ar fi o curată „blasfemie”. Din punct de vedere moral, se pune însă următoarea întrebare: cine justifică nefericita condiție de cobai pentru un „geniu” clonat?

Provocatoare prin ineditul ei este și situația în care o femeie va da naștere propriei clone. În mod firesc, ne putem întreba, fără a avea deocamdată certitudinea corectitudinii unui răspuns:

- Ce va fi clona: fiică, soră sau un alter ego al femeii?
- Ce statut social și juridic va avea?
- În ce relație va fi cu „frații” săi naturali?

Cât de spectaculoasă poate fi însă ipostaza în care clona poate semăna perfect cu tânăra mamă și, prin urmare, tatăl se poate (din nou) îndrăgosti de ea!

Indiferent de ipostazele pe care suntem dispuși să le concepem în privința clonei – de fiu/fiică, „frate” al tatălui sau „soră” a mamei –, relațiile clasice de tip familial sunt bulversate. În joc este modelul unei (posibile) noi familii pe care o vom întâlni (frecvent ?) în mileniul al treilea. Pentru a ajunge aici, va trebui să ne asumăm avantajele și dezavantajele clonării, efectele sale juridice și sociale, respectiv subtila reactivare printr-un experiment științific a unor străvechi fantasme mitico-religioase. Una dintre ele aduce în atenție forma supremă și profund provocatoare – chiar blasfemiatoare – a clonării : *clonarea Mântuitorului nostru Iisus Hristos*.



3.5. „Clonarea lui Iisus” și noua „hermeneutică” a textului testamentar

Sexualitatea controlată prin clonare atinge o formă ultimă, care, din punct de vedere creștin, este sinonimă cu erezia : neobișnuita încercare de a crea în laborator clona Mântuitorului. East European Agency difuza în jurul zilei de 20 octombrie 2000 o știre conform căreia un grup ocult autointitulat The Second Coming Project și-a propus să-l cloneze pe Fiul lui Dumnezeu. Acesta urma să se nască pe 25 decembrie 2001¹.

1. Amănunte privind „marea blasfemie” a secolului se găsesc în Comaroni, 2000. Autorul preia informații de primă mână de pe site-ul organizației The Second Coming Project, codificată Project T2K. Motoul întregii acțiuni este următorul : *In order to save*

Să vedem în primul rând cine sunt artizanii unui asemenea inedit și spectaculos proiect. Mediile informative occidentale prezentau grupul ca fiind structurat piramidal, având un lider și 14 filiale în SUA, Anglia, Italia și Israel. Centrul acestui conclav ocult s-ar afla în Venice (California), cuprinzând oameni de știință, politicieni, dar și preoți cu convingeri radicale, eretice¹. Cu toții întrețin o corespondență specială pe internet, după un sistem codificat prin chat. Au nume de cod, parole și se salută cu formula biblică *Times are near* („Veacurile sunt aproape”). Forțează astfel textul neotestamentar printr-o lectură pur literală și lipsită de orice convenționalisme. Încearcă astfel să pregătească ei înșiși a Doua Venire prin intermediul clonării. Utopie? Blasfemie? Pentru artizanii Proiectului T2K, nimic din toate acestea. Declarațiile oficiale ale lui Adam Parfrey sunt mai mult decât concludente:

Nu putem să mai așteptăm, doar prin speranțe și rugăciuni, să se întoarcă Iisus. *Avem tehnologia să-l readucem printre noi chiar acum* [subl. n.]. Nu există nici un motiv – moral, legal ori biblic – ca să nu acționăm. Știința clonării ne-a fost dată de la Dumnezeu tocmai pentru a-l readuce pe Pământ pe Hristos (Comaroni, 2000, p. 3).

the world from sin, we must clone Jesus to initiate The Second Coming of Christ („Pentru a salva omenirea de la păcat, trebuie să-l clonăm pe Iisus pentru a iniția a Doua Venire a lui Hristos”).

1. Organizația prezintă în mod oficial și numele a doi lideri concreți; este vorba chiar despre inițiatorul proiectului, Kristan Lawson, și Adam Parfrey, unul dintre cei mai radicali adepți și interpreți la limită ai textului neotestamentar. Cei care doresc amănunte, pot accesa site-ul grupului, www.clonejesus.com.

Procedura manipulării *parous*-iei a fost și ea anunțată. Până la începutul lunii aprilie 2001 urma să se obțină o probă biologică a fiului lui Iosif și al Mariei. Sursele virtuale erau Giurgiul din Torino (încă neautenticat), lemnul Sfintei Cruci sau părul Mântuitorului. Dintr-una dintre ele urma să se extragă un ADN care și-a păstrat compoziția intactă timp de 2 000 de ani. Acesta urma să fie apoi injectat în nucleul unui ovul provenit de la o fecioară, după tehnica transplantului de nucleu. Totul era posibil, susțineau fanii T2K, grație tehnologiei de la Roslin Institute (Scoția), unde a fost clonată și celebra Dolly. Ovulul fecundat urma să fie apoi amplasat în uterul unei fecioare, totul derulându-se cu o maximă minuțiozitate, în așa fel încât reperele temporale să nu fie depășite. Implantarea urma să aibă loc în 26 aprilie 2001, iar nașterea în 25 decembrie 2001. Totul avea să se numească „A doua naștere a Fecioarei”, consacrand anul 2001 ca *Anno Domini Nuovo 1*, de unde urma să înceapă renumerotarea anilor.

În 2006, încercarea de clonare a Mântuitorului s-a repetat. Chimistul Adam Adler a autentificat sângele divin de pe Giurgiul din Torino. La Universitatea din Texas, cercetările au continuat. A rezultat un volum intitulat *ADN-ul lui Dumnezeu*.

Această iconoclastă și blasfemiatoare acțiune este, în fond, expresia unei interpretări la limită a Noului Testament. Artizanii proiectului se erijează și în veritabili hermeneuți. Adam Parfrey preferă fragmentul neotestamentar din Epistola către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel (1, 7): „Întru El avem răscumpărarea prin sângele Lui...”. Partea ultimă a versetului este ignorată: „și iertarea păcatelor, după bogăția harului Lui”. Liderul proiectului T2K sugerează că fragmentul biblic trebuie înțeles astfel: Apostolul Pavel știa că în sângele

Mântuitorului ar exista proba de ADN necesară clonării lui „la vremea vremurilor”, adică astăzi, când tehnologia necesară a fost în sfârșit perfectată! Interpretarea lui Parfrey atinge o limită negativă, reprezentată de interpretarea literală, vulgară, complet desacralizată și iconoclastă a unui text creștin revelat.

Kristan Lawson, în schimb, își extrage „argumentele” dintr-un alt loc neotestamentar. Este vorba despre Cina cea de Taină. Sunt invocate fragmentele 26-29 :

Iar pe când mâncau ei, Iisus, luând pâine și binecuvântând, a frânt și, dând ucenicilor, a zis : Luați, mâncați, acesta este trupul Meu. Și luând paharul și mulțumind, le-a dat, zicând : Beți dintru acesta toți. Că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor. Și vă spun vouă că nu voi mai bea de acum din acest rod al viței până în ziua aceea când îl voi bea cu voi, nou, în împărăția Tatălui Meu.

În interpretarea lui Lawson, accentul cade pe anumite versete : „Beți dintru acesta toți. Că acesta este Sângele Meu” și continuarea : „vă spun vouă că nu voi mai bea de acum din acest rod al viței până în ziua aceea când îl voi bea cu voi, nou, în împărăția Tatălui Meu”. Rodul viței este vinul. Acesta este în textul neotestamentar simbolul sângelui divin și, la limită, sângele însuși. Anunțând o nouă întâlnire cu apostolii în Împărăția Cerurilor, Iisus le-ar fi cerut acestora „să-i conserve sângele pentru ca generațiile viitoare, când vor afla de tehnologia clonării, să-l poată reînvia” (Comaroni, 2000).

Pentru Biserica, o asemenea interpretare este, evident, o blasfemie. Nu credem că ea poate convinge decât mințile structurate după un model *science fiction*, oricând dispuse să

regăsească în Biblie locuri camuflate ale prezenței și acțiunii unor tehnologii perfecționate, a unor arme nucleare și a unor civilizații extraterestre. Din subtext se profilează deja figura unui Iisus vizionar și încrezător în puterea oamenilor de a-l reînvia peste timp prin mijloace tehnologice. Atingând domeniile blasfemiei și pe cele ale speculațiilor fantasmagorice, interpretarea lui Kristan Lawson atinge totuși o limită peste care cu greu ne mai putem imagina o trecere.

Ea a stârnit reacția castei științifice, dar și pe cea a Bisericii Catolice. Savanții s-au arătat sceptici în ceea ce privește reușita proiectului¹, iar Vaticanul l-a calificat drept o monstruozitate satanică. „Dacă se va întâmpla așa, în acel corp nu va intra nici un Duh Sfânt, ci chiar Antichristul, aceasta fiind ultima încercare a lui Satan de a domina omenirea.” (Comaroni, 2000) Drept argument, se aduce în atenție și un fragment al „Profețiilor de la Fatima”, legate de epifaniile marianice, în care se spune : „Cât trebuie să sufere pruncul, văzându-i pe oameni cum încearcă să-l recreeze într-un trup fără suflet”. Oricum, din perspectivă hermeneutică, (re)nașterea controlată a Mântuitorului prin intermediul clonării reprezintă expresia unei interpretări la limită a corpului, sexualității și textului testamentar până mai ieri dificil de imaginat, iar astăzi (aproape) imposibil de acceptat.

-
1. Biologul Arthur Caplan, directorul Centrului de Etică Biologică de la Pennsylvania University, a declarat : „O astfel de încercare nu are prea mulți sorți de izbândă. Va fi foarte greu să se obțină clonarea folosindu-se o probă biologică de 2.000 de ani. Pentru asta trebuie un ADN în perfectă stare. Apoi cine poate spune cu certitudine că relicvele sunt autentice. Nici despre Giulgiul din Torino nu se știe nimic sigur, darămite despre alte probe de sânge sau chiar despre epidermă” (Comaroni, 2000, p. 3).

Cu toate acestea, subiectul a făcut o impresionantă carieră internațională grație, printre altele, cărții SF a scriitorului belgian stabilit în Franța Didier van Cauwelaert, *Clonarea lui Hristos ?* Este scenariul fantastic (gen *Codul lui da Vinci*) în care un grup de oameni de știință nonconformiști clonează o fracțiune de ADN din relicvele lui Iisus. Alți fanațiști religioși încearcă să fure rămășițele trupesti ale Mântuitorului pentru a-l reînvia pe Mesia. Didier van Cauwelaert „recidivează”. Tema a mai explorat-o fantezist într-o altă carte a sa, *Evangelhia lui Jimmy*. Aici, un american purtător de blugi află cu stupefacție că este clona lui Iisus. Un veritabil Consiliu secret vrea să folosească clona în campania electorală din 2026 din SUA. Urmează o narațiune fantastică de real succes. El este garantat, printre altele, de marea curiozitate socială față de un asemenea subiect nonconformist.

*

Sexualitatea, avortul și clonarea se pot reduce, conform expresiei lui Ioan Petru Culianu, la inedite și îndrăznețe „jocuri ale minții”. Toate acestea sunt, în fond, rezultatele unor interpretări diverse, îndrăznețe și chiar blasfemiatorii cu privire la corp și sexualitate. Ele devin posibile grație mecanismelor creative ale minții omenеști. Or, jocurile minții sunt departe de a-și fi epuizat astăzi toate posibilitățile interpretative și creative. Din acest punct de vedere, viitorul ne poate rezerva multe și inedite surprize. Prin urmare, antropologia socială și culturală este destinată să răspundă unor permanente, nesfârșite provocări.

Bibliografie selectivă

- Afloroaei, Ștefan, 1988, „Cercul reprezentării Celuilalt”, în Silviu B. Moldovan (coord.), *Problema iugoslavă. Studii și marginalii*, Editura Meridian 21 Delta, Timișoara, pp. 158-173.
- Allen, Prudence, 1985, *The Concept of Woman : The Aristotelian Revolution*, Montréal.
- Andru, Vasile, 2005, „Secolul XXI va fi mistic”, *Viața românească*, nr. 1-2.
- Atlan, H. ; Augé, M. ; Delmas-Marty, M. ; Droit, E.P. ; Fresco, N., 1999, *Le clonage humain*, Le Seuil, Paris.
- Augé, Marc, 1994a, *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Fayard, Paris.
- Augé, Marc, 1994b, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Flammarion, Paris.
- Autran, Charles, 1995, *Mithra Zorostru și istoria ariană a creștinismului*, Editura Antet, București.
- Barbour, Ian G., 2006, *Când știința întâlnește religia. Adversare, străine sau parteneri ?*, trad. rom. de Victor Godeanu, Editura Curtea Veche, București.
- Bădescu, Ilie ; Dungaciu, Dan ; Baltasiu, Radu, 1997, *Istoria sociologiei. Teorii contemporane*, Editura Eminescu, București.

- Berdiaev, Nikolai, 1996, *Sensul istoriei*, trad. rom. de Radu Părpăuță, Editura Polirom, Iași.
- Berthoud, Gérald, 1992, *Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité*, Librairie Droz, Geneva.
- Bloch, Marc, 1997, *Regii taumaturgi. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franța și în Anglia*, trad. rom. Val Panaitescu, Editura Polirom, Iași.
- Boulanger, André, 1992, *Orfeu. Legături între orfism și creștinism*, trad. rom. Dan Stanciu, Editura Meta, București.
- Branda, Alina, 2002, *Repere în antropologia culturală*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca.
- Brunel, Pierre (coord.), *Miturile secolului XX*, trad. rom. Sandra Oprescu, Editura Univers, București, 2003.
- Călinescu, Matei, 1995, *Cinci fețe ale modernității. Modernism, avangardă, decadentă, kitsch, postmodernism*, trad. rom. Tatiana Pătrulescu și Radu Țurcanu, Editura Univers, București.
- Chelcea, Liviu, 2008, *Bucureștiul postindustrial. Memorie, dezin-dustrializare și regenerare urbană*, Editura Polirom, Iași.
- Cîrlan, Marius V., 2001, *Clonarea animalelor și consecințele clonării*, Editura Junimea, Iași.
- Coman, Mihai, 2003, *Mass-media, mit și ritual. O perspectivă antropologică*, Editura Polirom, Iași.
- Coman, Mihai, 2008, *Introducere în antropologia culturală. Mitul și ritul*, Editura Polirom, Iași.
- Comaroni, Bogdan, 2000, „Clonarea lui Iisus”, *Ziua*, 21 octombrie, p. 3.
- Coposescu, Silviu, 2006, *Antropologie culturală*, Editura Universității Transilvania, Brașov.
- Culianu, Ioan Petru, 1992, „Un corpus pentru corp”, *Viața Românească*, trad. rom. Catrinel Pleșu, nr. 12, pp. 83-103.

- Culianu, Ioan Petru, 1994, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, trad. rom. Dan Petrescu, Editura Nemira, București.
- Culianu, Ioan Petru, 1998, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Editura Nemira, București.
- Culianu, Ioan Petru, 2002, *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*, Editura Polirom, Iași.
- Darwin, Charles, 1957, *Originea speciilor prin selecția naturală*, Editura Academiei RPR, București.
- Dawkins, Richard, 1987, *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Desing*, Norton, New York.
- Deliège, Robert, 1996, *Anthropologie de la parenté*, Armand Colin, Paris.
- Deliège, Robert, 2004, *Les Castes en Inde aujourd'hui*, PUF, Paris.
- Deliège, Robert, 2007, *O istorie a antropologiei. Școli, autori, teorii*, Editura Cartier, Chișinău.
- Deliège, Robert, 2008, *Introducere în antropologia structurală. Levi-Strauss astăzi*, Editura Cartier, Chișinău.
- Durkheim, Emile, 2008, *Diviziunea muncii sociale*, Editura Antet, București.
- Eco, Umberto, 2007, *Înainte ca racul. Războaie calde și populism mediatic*, trad. rom. Geo Vasile, Editura RAO, București.
- Eliade, Mircea (ed.), 1987, *The Encyclopedia of Religion*, New York, vol. 12.
- Eliade, Mircea, 1937, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Editura Vremea, București.
- Eliade, Mircea, 1986, „Gânduri pentru un nou umanism”, *Manuscriptum*, nr. 3, pp. 96-99.

- Eliade, Mircea, 1988, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, trad. rom. Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
- Eliade, Mircea, 1990, *Încercarea labirintului*, trad. rom. Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
- Eliade, Mircea, 1991, *Proză fantastică*, Editura Fundației Culturale Române, București.
- Eliade, Mircea, 1992a, *Împotriva deznădejzii. Publicistica exilului*, Editura Humanitas, București.
- Eliade, Mircea, 1992b, *Les trois grâces*, Editura Fundației Culturale Române, București.
- Eliade, Mircea, 1993, *Morfologia religiilor. Prolegomene*, Editura Jurnalul Literar, București.
- Engelhardt Jr., H. Tristram, 2005, *Fundamentele bioeticii creștine. Perspectiva ortodoxă*, trad. rom. Mihail Neamțu, Cezar Login, diac. Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu.
- Feyerabend, Paul, 1978, *Against Method. Outline of an anarchistic theory of knowledge*, Londra.
- Finkelkraut, Alain, 1992, *Înfrângerea gândirii*, trad. rom. Sofia Oprescu, Editura Humanitas, București.
- Fintz, Claude (ed.), 2003, *Le Corps comme lieu de métissages*, L'Harmattan, Paris.
- Frunză, Sandu, 2001, *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor*, Editura Limes, Cluj-Napoca.
- Fukuyama, Francis, 2004, *Viitorul nostru postuman. Consecințele revoluției biotehnologice*, Editura Humanitas, București.
- Galibert, Charlie, 2006, *L'Anthropologie à l'épreuve de la mondialization*, L'Harmattan, Paris, pp. 13-125.
- Gavreliuc, Alin, 2002, *O călătorie alături de „celălalt”. Studii de psihologie socială*, Editura Universității de Vest, Timișoara.

- Gavriluță, Cristina, 2003, *Socioantropologia fenomenului religios*, Editura Fundației AXIS, Iași.
- Gavriluță, Cristina, 2008, *Sacrul și californizarea culturii. Șapte interviuri despre religie și globalizare*, Editura Paideia, București.
- Gavriluță, Cristina, 2009, *Socioantropologia practicilor divinatorii*, Editura Institutul European, Iași.
- Gavriluță, Nicu, 1998, *Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacrului*, Editura Polirom, Iași.
- Gavriluță, Nicu, 2000, *Culianu, jocurile minții și lumile multi-dimensionale*, Editura Polirom, Iași.
- Gavriluță, Nicu, 2003a, *Fractalii și timpul social*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
- Gavriluță, Nicu, 2003b, *Hermeneutica simbolismului religios. Studii și eseuri*, Editura Fundației AXIS, Iași.
- Gavriluță, Nicu, 2006, *România în starea bardo. Publicistică și dialoguri culturale*, Editura Provopress, Cluj-Napoca.
- Geană, Gheorghiță, 2005, *Antropologia culturală. Un profil epistemologic*, Editura Criterion Publishing, București.
- Géraud, Marie-Odile ; Leservoisier, Olivier ; Pottier, Richard, 2001, *Noțiunile-cheie ale etnologiei. Analize și texte*, trad. rom. Dana Ligia Ilin, Editura Polirom, Iași.
- Grancea, Oana, 1999, *Ce este clonarea*, Editura Teora, București.
- Grollet, Philippe, 2005, *Laïcité : utopie et nécessité*, Editions Labor, Espace de Libertés, Bruxelles.
- Guidieri, Remo, 2008, *Abundența săracilor. Șase priviri critice asupra antropologiei*, trad. rom. Laura Tușa Ilea și Ciprian Mihali, Idea Design & Print, Cluj-Napoca.

- Habra, Georges, 1994, *Iubire și senzualitate*, trad. rom. Dora Mezdrea, Editura Anastasia, București.
- Huntington, Samuel, 1998, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, trad. rom. Radu Carp, Editura Antet, București.
- Jung, Carl Gustav, 1994, *În lumea arhetipurilor*, trad. rom. Vasile Zamfirescu, Editura Jurnalul Literar, București.
- Jung, Carl Gustav, 1998, *Psihologie și alchimie. Simboluri onirice ale procesului de individuație. Reprezențări ale mântuirii în alchimie*, trad. rom. Carmen Oniți și Maria Magdalena Anghelescu, Editura Teora, București.
- Kilani, Mondher, 1994, *L'Invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, Payot, Lausanne.
- Kilani, Mondher, 2002, „În numele umanului”, *Secolul 21*, nr. 1-7, pp. 218-224.
- Laplatine, François, 2000, *Descrierea etnografică*, trad. rom. Elisabeta Stănciulescu și Gina Grosu, Editura Polirom, Iași.
- Lazarsfeld, Paul ; Katz, Elihu, 1955, *Personal Influence*, The Free Press, New York.
- Le Goff, Jacques, 1991, *Imaginarul medieval. Eseuri*, trad. rom. Marina Rădulescu, Editura Meridiane, București.
- Lévi-Strauss, Claude, 1982, *Antropologia structurală*, Editura Politică, București.
- Lipovetsky, Gilles, 1996, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, trad. rom. Victor-Dinu Vlădulescu, Editura Babel, București.
- Lorenz, Dogmar, 1987, „Von Kloster zur Küche : Die Frau vor und nach der Reformation Dr. Martin Luthers”, în *Die Frau von der Reform zur Romantik : Die Situation der Frau*

- vor de Hintergrund der Literatur und Sozialgeschichte*, Barbara Becker-Cantarino, Bonn, pp. 7-35.
- Manolescu, Anca, 1999a, „Europa și întâlnirea religiilor”, *Secolul XX*, nr. 10-12.
- Manolescu, Anca, 1999b, „Parabola celor trei inele”, *Dilema*, nr. 349, 15-21 octombrie.
- Marghescu, Georgeta, 1999, *Introducere în antropologia culturală*, Editura Fundației „România de Măine”, București.
- Mărtinică, Isidor, 1999, *Etica doctrinei sociale creștine*, Editura Gramar, București.
- McAll, Kenneth, 1993, *Vindecarea arborelui genealogic*, trad. rom. Iosif Niculescu, Editura Harisma, București.
- Mihăilescu, Vintilă, 2007, *Antropologie. Cinci introduceri*, Editura Polirom, Iași.
- Mihu, Achim, 2002, *Antropologia culturală*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
- Missika, Jean-Louis ; Wolton, Dominique, 1983, *La folle du logis. La télévision dans les sociétés démocratiques*, Gallimard, Paris.
- Morris, Henry M. ; Parker, Gary E., 2000, *Introducere în știința creaționistă*, trad. rom. Emil Silvestru, Editura Anastasia, București.
- Negureanu, Cristian, f.a., *Civilizațiile extraterestre și a treia conflagrație mondială*, Editura Datina, București.
- Nemoianu, Virgil, 1997, *Jocurile divinității. Gândire, libertate și religie la sfârșit de mileniu*, Editura Fundației Culturale Române, București.
- Oișteanu, Andrei, 2001, „Civilizații în conflict”, 22, nr. 39, pp. 8-9.

- Panea, Nicolae, 2000, *Antropologie culturală și socială*, Editura Omniscope, Craiova.
- Părintele Juvenalie, 2002, *Teroriștii uterului. Terorism, știință și etica începuturilor vieții. Eseu de bioetică a gestației*, Editura Anastasia, București.
- Pleșu, Andrei, 2008, *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, Editura Humanitas, București.
- Pribac, Sorin, 2004, *Orientări și curente în antropologia culturală*, Editura Universității de Vest, Timișoara.
- Prudence, Allen, 1985, *The Concept of Woman : The Aristotelian Revolution*, Montréal.
- Radcliffe-Brown, A.R., 2000, *Structură și funcție în societatea primitivă. Eseuri și discursuri*, trad. rom. Roxana Călinescu și Liliana Ciobanu Harhas, Editura Polirom, Iași.
- Romanato, Gianpaolo ; Lombardo, Mario ; Culianu, Ioan Petru, 1996, *Religie și putere*, trad. rom. Maria-Magdalena Anghelescu și Șerban Anghelescu, Editura Nemira, București.
- Sorel, Raynal, 1998, *Orfeu și orfismul*, trad. rom. Florica Bechet, Editura Teora, București.
- Swidler, Leonard, 2002, *După absolut. Viitorul dialogic al reflecției religioase*, trad. rom. Codruța Cuceu, Editura Limes, Cluj-Napoca.
- Thomson, Judith Jarvis, 1995, „Pledoarie pentru avort”, în Adrian Miroiu (ed.) *Etica aplicată*, Editura Alternative, București.
- Todorova, Maria, 2000, *Balkanii și balcanismul*, Editura Humanitas, București.
- Touraine, Alain, 1999, „Vom putea, oare, trăi împreună?”, *Secolul XX*, nr. 10-12.

- Troc, Gabriel, 2006, *Postmodernismul în antropologia culturală*, Editura Polirom, Iași.
- Ursache, Petru, 2006, *Antropologia, o știință neocolonială*, Editura Timpul, Iași.
- Vedinaș, Traian, 2007, *Antropologie și asincronism*, Editura Grinta, Cluj-Napoca.
- Vlăducă, Ion ; Gherasim, Firmilian, 2002, *Ortodoxia și eroarea evoluționistă*, Editura Sacra, București.
- Webster, Alex F.C., 1998, „Un cuvânt ortodox împotriva avortului”, *Biserica și problemele vremii*, nr. 1, ianuarie.
- Weigall, Arthur, 2003, *The Paganism in Our Christianity*, Kessinger Publishing.
- Zamfir, Cătălin, Vlăsceanu, Lazăr (coord.), 1993, *Dicționar de sociologie*, Editura Babel, București.

Index de termeni

A

- abordare 12, 38, 53, 57, 133, 144
 - ~ diacronică 26
 - ~ sincronică 26
- aculturație 25, 133
 - ~ păgânism/creștinism 12, 60-92
- alchimie 124, 168-170
- alianță 146-147, 151-152, 155
- alter ego 251
- alter homo* 34
- alteritate 12, 29-42, 45-46, 48-49, 51-55, 72, 188
 - ~ cosmică 32
 - ~ internă 32
 - ~ noneuropeană 37
- analogii orfico-creștine 76-84
- animism 137
- animism-politeism-monoteism 97
- antropologia
 - ~ corpului 14, 216
 - ~ sexualității 14
- argument 62, 70, 72-73, 77-78, 88-90, 99-111, 185-186, 208, 221-229, 241, 245-246, 255-256
 - ~ genetic 105
- arhaicul contemporan 31
- arie cronologică 133
- arii culturale unice 131
- aristocrație nonereditară 112
- astrologie 168-170
- ateism 102, 184
 - ~ diplomatic 49, 59
 - ~ politic 59
- atom de rudenie avunculară 151
- atomizarea individului 248
- autoritate religioasă 155
- avort 14, 117, 198, 217-232, 242-243, 245, 257
 - ~ clandestin 219-221
- argument pro~ 222-229
- contraargumentele creștinismului în privința ~ 222-229
- avunculat 150

B

barbari 34, 36

C

caracter 11, 69, 113, 123, 154,
179, 181, 187, 250

~ autodefinitoriu 178

~ funcțional 178

~ împărtășit 178

~ învățat 178

~ patternizat 178

~ simbolic 178

categorii 40, 97, 115, 135, 149,
179, 185

~ profesionale 28

~ sociale marginale 28

Celălalt 29-30, 32-33, 40, 42,
46-50, 53-59, 183, 188

centru de difuziune 134

cercuri culturale 132

ciocnirea civilizațiilor 57-58

clonare 14, 128-129, 198, 215,
233-257

~ a Mântuitorului 14, 252

avantajele ~ 14, 241-246,
252

dezavantajele ~ 14, 241, 246-
-250, 252

~ somatică 244

clone 240-241, 243-245, 247-
-248, 251

~ artificiale 233, 234

~ naturale 233

complementaritatea sexelor 202,
203

complex cultural 180

condiția originară a omului 240

consum ostentativ 176, 191

contact cultural 141

context

~ al argumentării 124

~ al descoperirii 124

corp 14, 170, 185, 201, 204-
-205, 209, 212-213, 215-216,
226, 230-231, 236-237, 217,
256

creștinism 12, 41, 43-44, 49,
54, 58, 61, 63-71, 73, 77,
79-81, 83-88, 92, 204, 206-
-207, 210, 227-228, 232,
246

cultură

~ de masă 13, 164-165, 183-
-186, 189, 191, 194

~ exotică 27

~ explicită 179

~ implicită 179

~ materială 179

~ nonmaterială 179

~ omului esopic 175

~ primitivă 27, 156

~ reală 179

cybersocietate 137

cyberspace 137

D

- darwinism 100, 111
 dialog
 ~ intercivilizațional 56-59
 ~ interconfesional 46, 50
 ~ interreligios 46-48, 50-51,
 53-55, 58-59
 difuzionism 13, 130, 131-136,
 137
 ~ american 133
 ~ britanic 132
 ~ francez 133
 ~ german 131-132
 difuziune culturală 134
 diviziunea socială a muncii 187
 dovadă anatomomorfologică 103

E'

- ecologie culturală 98
 ecuație evoluționistă a culturii
 118
 element cultural 116, 180-181
 epifanie 175
 eugenie 115
 eugenism 112, 115, 117
 europeanul civilizator 34
 evoluție cumulativă 124
 evoluționism 95-109
 ~ antropologic 96-98
 ~ darwinist 100-109
 ~ multiliniar 98
 ~ vs creaționism 111

F

- falsificarea clișeeilor cu em-
 brioni 106
 familie elementară 139, 145
 fantasmă
 ~ sacră 73
 ~ mitico-religioasă 240
 fapt cultural 11, 13
 fecundare *in vitro* 245
 fenomen de atavism 104
 fetus 223-227
 filiație 84, 145, 147, 150-152,
 155, 213-214, 248-249
 focar cultural 131, 134

G

- gândire sălbatică 143
 geniu 56, 114-117, 251
 grup de filiație 151
 grupuri
 ~ binare 151
 ~ cognatice 151
 ~ de rezidență 151
 ~ unice 151

H

- hedonism 210-216
 hermeneutică
 ~ creatoare 39-42
 ~ de tip fractal 157, 202
 ~ transconfesională 55

Hespero Pithecus 107

hiperdifuzionism 132

hiperrealitate 189

I

imaginar social 90, 168-169

inițiere 11, 66, 68, 79, 167

instituție 34, 73, 111

~ culturală 181

~ primară 182

~ secundară 182

internet 137, 188, 253

interpretări la limită, 253-254,
256

invarianți 14

istoricism 98, 123, 132, 156

Î

împrumuturi 131

J

joc hermeneutic 14

jocurile minții 209, 257

K

kitsch 187, 189-193

L

lege

~ întreruperii filogenetice a
progresului și a deplasării

spațiale a liniei evolutive

120

~ potențialului evoluționar

120

levantinism 35

levirat 150

loisir 139

M

magic 84, 141, 237

magie 124, 143, 169

magie-religie-știință 97

manipulare genetică 128

maternitate 214

mărturie embriologică 103

mcdonaldizare 137

mecanism de generare 14

mediu cultural 181

misoginism protestant 207-209

mithraism 61-69, 72-75

mit

~ al eroului salvator 244

~ al eternei reîntoarceri 239

moartea exotismului 31

model

~ al distribuției statistice nor-
male 134

~ exponențial 134

~ logistic 134

~ comparativ 135

~ compozit 135

~ probabiliste 135

multiculturalism 13, 194-198
 multiplicitatea experienței religioase 41, 43-52
 mutant 108, 125-130
 mutaționism 129

N

neoevoluționism 98-100
 neutralitatea sexelor 202
 nevoi
 ~ biologice 141
 ~ instrumentale 141
 ~ integrative 141
 nivel infrafonemic 146
 nomad 34
 Noul Umanism 39-43, 48, 50, 55, 57-59
 nucleu cultural 98

O

omul
 ~ arhaic 31, 143
 ~ de Heidelberg 108
 ~ de Java 107
 ~ de Neanderthal 108-109
 ~ de Nebraska 107
 ~ de Piltdown 107
 ~ masă 187
 ~ mutant 125-129
 ~ tradițional 56
 orfism 61, 73, 76-78, 81-86, 90-91

organe rudimentare 104
 originea inconștientă a culturii și limbajului 177

P

paideia 161
 paradigme incomensurabile 124-125
parous 240, 254
 particularitatea culturii 177
 paternitate 214
 pattern 163, 182
 ~ cultural 163, 182
 ~ informal 183
 ~ mut 183
 ~ sistemic 183
 ~ total 183
 ~ universal 183
Pithecantropus Erectus 107
 polaritatea sexelor 202, 209
 popoare indigene 31
 populații 136, 151, 153, 191, 212
 ~ neomogene 135
 ~ omogene 135
 principiul echivalenței între frați 140, 142
 procreația artificială 210-216
 progres
 ~ continuu 124
 ~ evolutiv 124
 ~ infinit 95, 123

~ științific 95, 123
 prohibiția incestului 144, 147-
 -148, 152

R

Ramapithecus 106
 raționalizarea vieții private 186
 reciprocitate 144
 regimul de castă indian 148
 regulă
 ~ a endogamiei 148-149
 ~ a exogamiei 155
 ~ a prohibiției incestului 144,
 147-148, 152
 ~ a sistemului de înrudire
 150-152
 ~ de rudenie 138-139, 144,
 152-155
 ~ economică 144
 ~ lingvistică 144
 relație
 ~ de alianță 146-147, 152
 ~ de consanguinitate 147,
 152
 ~ de filiație 147, 150, 152
 ~ de gradul I 139
 ~ de gradul II 139
 ~ de gradul III 139
 ~ de rudenie 140, 144-145,
 153-155
 ~ diadică 139
 reproducerea asexuată 233, 246

revoluție 31, 91, 118, 123, 169
 rezidență
 ~ avunculocală 151
 ~ matrilocală 151
 ritualul kula 141
 roluri sociale 139, 155

S

sacrificiu 67-68, 239
 schimb de femei 144, 147
 selecție naturală 101-103, 112-
 -113
 serie culturală 133
 sexualitate 201-215, 252, 257
 ~ feminină 206
 sex
 ~ ca păcat 210
 ~ ca plăcere 210
 sincretism orfico-creștin 84-86
 sindromul „mamelor mercena-
 re” 197, 210-216
 sistem
 ~ de atitudini 146
 ~ de denumiri 146
 ~ de rudenie 139, 152-155
 ~ tehnologic 117
 societăți rurale 27
 sociobiologie și etologie evo-
 lutivă 113
 soteriologic 14, 240
 spiritualitate religioasă 56
 statul-magician 195

statul-temnicher 195

stereotipul

~ bunului sălbatic 37

~ negativ 33-35

~ Paradisului terestru 37

~ pozitiv 36-38

sterilitatea sexelor 203

strat cultural 136

strigăt mut 225

structuralism

~ britanic 138-141

~ francez 142-146

structură

~ de rudenie 144

~ mitico-religioasă a clonării 233-340

~ socială 146

subculturile imigranților 27

subeconomii redistributive 119

supraom 127

surplus economic 118

T

teorie

~ a ologenezei culturale 133

~ binaro-fractalică 14

teroarea istoriei 48

theosis 206, 215

timp

~ concentrat 174

~ liber 223

toleranță 46, 52

transsexualism 14, 210-215

trăsături secundare 98

U

unitatea sexelor 202

univers

~ oniric 72-73

~ simbolic 65, 72

universalitatea culturii 194

V

„verigi-lipsă” 109

viață socială 139

Index de nume proprii

A

Adami, George 115
Adonis 62, 78, 80
Adler, Adam 254
Afloroaei, Ștefan 30, 33
Allah 34
Andru, Vasile 49-50
Apollinaire, Guillaume 90-91
Atlan, H. 249
Augé, Marc 29-31, 163, 188
Autran, Charles 64-65, 69

B

Balandier, Georges 154
Baltasiu, Radu 119
Barbour, Ian G. 99-100
Baudrillard, Jean 189
Bădescu, Ilie 119-120
Bell, Rudolph 207
Benda, Julien 185
Benedict, Ruth 182
Berdiaev, Nikolai 184
Berthoud, Gérald 30

Biberi, Ion 21
Bloch, Marc 205
Bloy, Léon 91
Boas, Franz 98, 133, 162, 177, 182
Boudon, Raymond 175, 185-186, 193, 198
Boulanger, André 76-86, 88
Branda, Alina 32-35, 37
Bronislaw Malinowski, Kaspar 138, 140-141, 181

C

Calvin, Jean 168
Campanella, Tommaso 37
Carrel, Alexis 112
Călinescu, Matei 190-191, 193
Chelcea, Liviu 170
Childe, Gordon 118
Chirac, Jacques 51
Cicero 162
Cîrlan, Marius V. 248
Columb, Cristofor 37, 209

Coman, Mihai 27-29
 Comaroni, B. 252-253, 255,
 256
 Cook, Harold 107
 Coomaraswamy, Ananda 71
 Copernic, Nicolaus 168
 Coposescu, Silviu 31
 Cozma (Sfântul) 62
 Culianu, Ioan Petru 13-14, 63,
 71, 100, 123-125, 157, 168-
 -169, 195, 198, 201-205,
 207-209, 257
 Cusanus, Nicolaus 100, 168

D

Damian (Sfântul) 62
 Darwin, Charles 97, 100-104,
 106, 112-114, 120, 128
 Darwin, Leonard 114
 David (regele) 89
 Dawkins, Richard 99-100
 Dawson, Charles 106
 De Vries, Hugo 122
 Delaunay, Robert 90-91
 Delième, Robert 121, 143-144,
 149
 Deschoux, Marcel 21
 Diana Illythra 62
 Dieterich, Albrecht 74
 Dioclețian (împăratul) 68
 Dionysos 62, 77-79, 85, 87
 Dogmar, Lorenz 209

Dolco, Louis 122
 Dubois, Eugène 107-108
 Duerr, Hans Peter 13, 71, 123,
 125
 Dumnezeu 47, 72, 75, 79, 86,
 91, 100, 105, 110-111, 121,
 132, 176, 197, 205, 208,
 215, 227, 237, 239, 245,
 247-248, 252-253
 Dumont, Louis 155
 Dungaciu, Dan 119
 Durand, Gilbert 32
 Durkheim, Emile 138, 143,
 169, 170

E

Eco, Umberto 12, 25, 36-38,
 49, 51-52, 61
 Eisler, R. 77
 Eliade, Mircea 12-13, 39,
 40-46, 48, 50, 53, 55-59,
 66, 69-71, 73, 78, 80-81,
 90-92, 123-127, 155-156,
 170, 174-175, 197, 208,
 236-239
 Elliot-Smith, G. 132
 Empedocle 101, 202-203
 Enders, Robert 125
 Engels, Friedrich 98
 Euler, Leonhard 126
 Euridice 91, 92
 Evans-Pritchard, E.E. 142,
 152

F

Feyerabend, Paul 13, 123-124
 Ficino, Marsilio 86
 Finkielkraut, Alain 13, 164,
 166, 185
 Fintz, Claude 201
 Frazer, James 23, 97
 Freud, Sigmund 196
 Frobenius, Leo 132
 Fry, Roger 192
 Fukuyama, Francis 196-197,
 247, 249

G

Galeriu, Constantin 224
 Galibert, Charlie 30
 Galilei, Galileo 168
 Galton, Francis 114-116
 Gavreliuc, Alin 33
 Gavriluță, Cristina 30, 188,
 191
 Gavriluță, Nicu 30, 33, 143,
 157, 162, 168, 189, 202
 Geană, Gheorghică 60, 162-
 163, 180
 Geertz, Clifford 164
 Geller, E. 154
 Géraud, Marie-Odile 96, 131-
 132, 141, 151-153
 Gerland, G. 132
 Gherasim, Firmilian 110
 Gluckman, M. 154

Graebner, Fritz 132, 136
 Grancea, Oana 233-234, 242-
 245, 250
 Grațian (împăratul) 68
 Grollet, Philippe 30
 Guénon, René 71
 Guidieri, Remo 31, 61
 Gusdarf, Georges 20

H

Habra, Georges 222, 224-226
 Haeckel, Ernst 106
 Hermes Trismegistul 86
 Herodot 19, 34
 Herskovits, M.J. 133
 Hipocrate 19
 Howard, Michael C. 21
 Huntington, Samuel P. 57-58,
 194
 Huxley, T.H. 103

I

Iisus Hristos 14, 50, 62, 64-
 65, 67-68, 71, 77-82, 84-
 86, 89, 129, 205-206, 215,
 227, 240, 252-253, 255-256
 Institoris, Heinrich 207
 Ioan Botezătorul (Sfântul) 62
 Iulian (împăratul) 68

J

Jonas, Hans 248
 Jung, Carl Gustav 72-75
 Juvenalie (Părintele) 248

K

Keesing, Felix 178
 Kilani, Mondher 30, 32
 Kitagawa, Joseph Mitsuo 71, 89
 Koppers, W. 132
 Kroeber, Alfred L. 26, 98, 133-134, 182
 Kuhn, Thomas 13, 123-124

L

Lamarck, Jean-Baptiste de 101
 Lang, Andrew 136
 Laplantine, François 21
 Lawson, Kristan 253, 255-256
 Le Bon, Gustave 112
 Le Goff, Jacques 204
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von 100
 Leservoisier, Olivier 96, 131-132, 141, 151-153
 Lévi-Strauss, Claude 21, 23, 26, 143-147, 151, 155-157
 Linton, Ralph 19, 163, 179
 Lipovetsky, Gilles 210-214
 Lorenz, Konrad 113

Lott, E. 128
 Lovinescu, Vasile 71
 Lowie, Robert 133-134, 150
 Luth, P. 127
 Luther, Martin 168-169, 208, 238

M

Macchioro, V. 77-81
 Manolescu, Anca 44, 55
 Marghescu, Georgeta 23, 177, 179-180, 182
 Marx, Karl 98
 Mauss, Marcel 142-143
 Mărtinică, Isidor 222, 228
 McAll, Kenneth 224
 Mendel, Johann Gregor 122
 Mercier, D. 20
 Middleton, J. 153
 Mihăilescu, Vintilă 29-30
 Miha, Achim 21, 24, 97-98, 138, 140, 145, 189
 Mithra 64-69, 72-75
 Moles, A. 193
 Montandon, Georges 133
 Morgan, Lewis Henry 96-98
 Morris, Henry M. 106, 109
 Morus, Thomas 37
 Murdock, G.P. 142, 144

N

Nathonson, Bernard 225
Nemoianu, Virgil 111
Newton, Isaac 116, 170, 251

O

Orfeu 76-77, 82-84, 86-88, 91-92
Osiris 80, 85
Otto, Rudolf 136

P

Panea, Nicolae 141
Parfrey, Adam 253-254
Parker, Gary E. 106, 109
Parsons, Talcot 163
Pavel (Sfântul) 50, 65, 79-81, 254
Pericle 115
Petru (Sfântul) 50, 65
Plutarh 76
Popper, Karl 123
Pottier, Richard 96, 131-133, 141, 151-153
Preuss, K.Th. 136
Pribac, Sorin 137
Proclus 80
Protagoras 19
Prudence, Allen 201

R

Radcliffe-Brown, A.R. 138-139, 142, 145, 163
Ratzel, E. 131
Ratzinger, Joseph 50
Reinach, S. 76
Richet, Charles 112-113
Rocquet, Claude-Henri 41

S

Sahlins, M.D. 120
Sapir, Edward 133, 182
Schebesta, Paul 132
Scheler, Max 20
Schmidt, Wilhelm 132, 135-137
Service, E.L. 120
Sorel, Raynal 86-87, 91
Spencer, Herbert 98, 112
Sprenger, Jacob 207
Steward, Julien 98
Strabon 34, 76
Swidler, Leonard 47, 54

T

Tait, D. 153
Tertulian 226
Thomson, Judith Jarvis 223, 227-229, 230-231
Tinbergen, Nikolas 113
Toma din Aquino 169, 204

Tönnies, Ferdinand 164
 Topinard, Paul 20
 Touraine, Alain 45
 Troc, Gabriel 95
 Turnwald, R.H. 137
 Tylor, Edward Burnett 96-97,
 162

U

Umehara, Takeshi 196
 Untersteiner, Mario 20
 Ursache, Petru 24-25

V

Vacher de Lapouge, Georges
 112
 Veblen, Thorstein 191
 Vedinaş, Traian 112
 Vergiliu 126
 Vespucci, Amerigo 37
 Vlăducă, Ion 110
 Vlăsceanu, Lazăr 60
 Voltaire 162
 Van Cauwelaert, Didier 257

Von Frisch, Karl 113
 Vries, Hugo de 122

W

Wach, Joachim 71
 Watson, Lawrence 24
 Watson-Franke, Maria Barbara
 24
 Webster, Alex F.C. 226
 Weigall, Arthur 61-62, 63-68,
 71, 77, 80, 84, 88
 Weil, Simone 54-55
 Wercinski, A. 128
 White, Leslie 98-99, 116, 118
 Wiener, Norbert 21
 Wilmut, Jan 234, 247
 Wissler, C. 116
 Wissler, G. 133
 Wolton, Dominique 188
 Worth, Brooke 125

Z

Zamfir, Cătălin 60
 Zimmer, Heinrich 71

COLLEGIUM

Sociologie. Antropologie

au apărut :

- Elisabeta Stănciulescu – *Sociologia educației familiale* (vol. I, II)
- Traian Rotariu, Petru Iluș – *Ancheta sociologică și sondajul de opinie*
- Gilles Ferréol (coord.) – *Dicționar de sociologie*
- Ion I. Ionescu – *Sociologii constructiviste*
- Nicu Gavriluță – *Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacrului*
- Petru Iluș – *Abordarea calitativă a socioumanului*
- François de Singly, Alain Blanchet, Anne Gotman, J.-C. Kaufmann – *Metode ale anchetei sociologice : chestionarul și interviul*
- Ștefan Buzărnescu – *Sociologia civilizației tehnologice*
- François Laplante – *Descrierea etnografică*
- Petru Iluș – *Iluzia localismului și localizarea iluziei. Teme actuale de psihosociologie*
- Claude Rivière – *Socio-antropologia religiilor*
- Gary King, Robert Keohane, Sidney Verba – *Fundamentele cercetării sociale*
- Max Weber – *Teorie și metodă în științele culturii*
- Ioan Mărginean – *Proiectarea cercetării sociologice*
- Traian Vedinaș – *Introducere în sociologia rurală*
- Petru Iluș – *Sinele și cunoașterea lui. Teme actuale de psihosociologie*
- Marie-Odile Géraud, Olivier Leservoisier, Richard Pottier – *Noțiunile-cheie ale etnologiei. Analize și texte*
- Marian Preda – *Politica socială românească între sărăcie și globalizare*
- Emile Durkheim – *Regulile metodei sociologice*
- Albert Ogien – *Sociologia devianței*
- Traian Rotariu – *Demografice și sociologia populației. Fenomene demografice*
- Ioan Mihăilescu – *Sociologie generală. Concepte fundamentale și studii de caz*
- W. Richard Scott – *Instituții și organizații*

- Irina Culic – *Metode avansate în cercetarea socială. Analiza multivariată de interdependență*
- Petru Iluș – *Valori, atitudini și comportamente sociale. Teme actuale de psihosociologie*
- Cătălin Zamfir – *O analiză critică a tranziției. Ce va fi „după”*
- Gilles Ferréol, Guy Jucquois (coord.) – *Dicționarul alterității și al relațiilor interculturale*
- Robert K. Yin – *Studiul de caz. Designul, analiza și colectarea datelor*
- Richard A. Krueger, Mary Anne Casey – *Metoda focus grup. Ghid practic pentru cercetarea aplicată*
- Ronald F. King – *Strategia cercetării. Treisprezece cursuri despre elementele științelor sociale*
- Petru Iluș – *Sociopsihologia și antropologia familiei*
- Dumitru Sandu – *Dezvoltare comunitară. Cercetare, practică, ideologie*
- Cătălin Zamfir – *Spre o paradigmă a gândirii sociologice*
- Mircea Agabrian – *Analiza de conținut*
- Adrian Hatos – *Sociologia educației*
- Cătălin Zamfir, Laura Stoica (coord.) – *O nouă provocare : dezvoltarea socială*
- Marian Preda – *Comportament organizațional*
- Mihai Păunescu – *Organizare și câmpuri organizaționale. O analiză instituțională*
- Robert Atkinson – *Povestea vieții. Interviu*
- Traian Rotariu, Petru Iluș – *Ancheta sociologică și sondajul de opinie. Teorie și practică* (ediția a II-a)
- Amia Lieblich, Rivka Tuval-Mashiach, Tamar Zilber – *Cercetarea narativă. Citire, analiză și interpretare*
- Lazăr Vlăsceanu – *Sociologie și modernitate. Tranziții spre modernitatea reflexivă*
- Jacques Coenen-Huther – *Sociologia elitelor*
- Cosima Rughiș – *Explicația sociologică*
- Dumitru Sandu (coord.), Cosmin Câmpăan, Lucian Marina, Mihaela Peter, Vasile Șoflău – *Practica dezvoltării comunitare*
- Cătălin Zamfir, Simona Stănescu (coord.) – *Enciclopedia dezvoltării sociale*
- Mihai Coman – *Introducere în antropologia culturală. Mitul și ritul*

Traian Rotariu – *Demografie și sociologia populației. Structuri și procese demografice*

Vintilă Mihăilescu – *Antropologie. Cinci introduceri* (ediția a II-a)

Remus Gabriel Anghel, István Horváth (coord.) – *Sociologia migrației. Teorii și studii de caz românești*

Nicu Gavriluță – *Antropologie socială și culturală*

în pregătire :

Petru Iluț – *Psihologie socială și sociopsihologie. Teme recurente și noi viziuni*

Earl Babbie – *Practica cercetării sociale*