

**Antropology and
ideology****ANTROPOLOGIE ȘI
IDEOLOGIE^{*)}****VINTILĂ MIHĂILESCU**

Starting from the statement that ethnology in Romania was - and, it still is - part of the "nation building project" on one hand, and from the problems such an ideological bias has produced in day-to-day field work in a multi-ethnic community of Transylvania, on the other hand, the presented round table raises the question of anthropology as a way of "ethnoanalysis", and as a mean of "desideologization" of the observer himself.

Vintilă Mihăilescu: propunerea acestei mese rotunde provine dintr-o experiență personală, împărtășită, se pare, în mare măsură de toți cei care am inceput anul acesta un teren într-un sat multi-etic din Transilvania (Cristian, județul Sibiu). Ne-a uitat, de data aceasta, căt de puțin știm, de fapt, despre "societatea transilvăneană". Mai exact spus, am putut găsi suficientă documentație, de regulă în germană, despre sași, scrisă de sași, despre români, scrisă de români - și, probabil, dacă am fi fost într-o comunitate cu o puternică componentă maghiară, am fi putut beneficia și de o informație bogată despre unguri scrisă de către unguri. Comunitatea satului în care încercăm să pătrundem se desfășura însă în fața ochilor noștri oarecum "dincolo" de aceste cunoștințe, dându-ne sentimentul euforic, dar straniu în același timp, de lume virgină, neatinsă încă, în "realitatea" ei, de privirea iscoditoare a științelor sociale. Faptul nu putea fi pus doar pe seama naivității noastre: cățiva dintre noi mai făcusem doi ani de teren la numai cățiva kilometri de Cristian, la Săliște, în Mărginime. Ne interesase atunci doar comparația între măginenii de la ei de acasă și ungurenilor roți de aici cu câteva secole în urmă peste munte, în nordul Gorjului. Ne aflam astfel fără probleme, în "paradigma" uzuală, a românilor despre români, etc. Acum, acest lucru nu mai ne era posibil. Bineînțeles că nu suntem nici primii, nici singurii care ne punem astfel

^{*)} Textul de față este o versiune "revizuită și adăugită" de către Vintilă Mihăilescu și Iulia Hașdeu, cu acordul celorlalți participanți, a unei mese rotunde organizate la Sf. Gheorghe cu ocazia Conferinței Anuale a Societății de Antropologie Culturală din România

de probleme. Cornel Bucur, de pildă, care împărtășește și dânsul, se pare, această preocupare, îl citează la începutul studiului său despre "coordonate diacronice ale modului de viață zonal în secolele XI-XX" pe istoricul I. Moga, care declară, în 1973, că "nu se poate concepe, în ceea ce privește Transilvania, o mai absurdă compartimentare decât aceasta. Fiindcă, dacă fiecare neam a avut pe pământul acestei provincii o evoluție proprie, specifică lui, nu există nici un spațiu, oricără de restrâns, pe teritoriul Transilvaniei, pe care să nu se fi încrucișat influențele reciproce (...) astfel încât pe teritoriul Transilvaniei nu se poate trage o linie despărțitoare etnică. (...) ...nici un fenomen istoric transilvan nu poate fi judecat izolat, ci în complexitatea cauzelor, a desfășurării și a consecințelor lui, văzute în totalitatea compozitiei etnice, sociale și economice, a regiunii cel puțin, dacă nu și întregii provincii" (Moga, 1973 cf. Bucur, 1985). Și atunci, de ce continuăm totuși, de regulă, să procedăm ca și cum nu am să acțesc lucru?

Neluând în considerație cazurile de rea voineță sau cele de parti pris explicit, răspunsul nu pare a se afla, credem, nici în complexitatea obiectului, nici în dificultatea "obiective" de documentare, ci mai degrabă în modul nostru, probabil inconștient, de abordare. Am simțit aşadar nevoie de a ne pune de acord cu noi însine înainte de a ne confrunta cu "ci". Prezența masă rotundă mizează pe faptul că un ascuțenie exercițiu s-ar putea să ne fie util tuturor.

In această perspectivă, mi-aș permite în cele de față să enunț și să dezvolt, pe cât posibil, două teze complementare:

TEZA I: etnologia românească, văzută ca discurs intelectual despre etnosul românesc, a fost parte integrantă a proiectului cultural de construcție a națiunii române și este în consecință, aproape inevitabil, profund marcată ideologic până astăzi.

TEZA II: dezvoltarea etnologiei

românești în genere, și a celei a Transilvaniei, în special, presupune cu necesitate o eliberare critică de ideologia națională constitutivă iar această dezideologizare nu este posibilă decât printr-o reconstrucție a ei într-un cadru de referință antropologic. În acest sens, dată fiind și difuzia "discursului etnologic" mult dincolo de granițele academice ale disciplinei, s-ar putea vorbi chiar de o "nevoie socială de antropologie".

Incepând cu prima teză, trebuie să precizez din capul locului că mă voi referi, în mod inevitabil, nu doar la "etnologie" ca domeniu academic - redus de fapt la etnografia și folcloristica de tip Volkskunde, proprii acestei părți a Europei -, ci la discursul etnologic, la acea etnologie difuză, proprie în anumită măsură intelectualității române în genere, care înglobează în orice caz discursuri atât de diferite precum sociologia gustiană și filosofia culturii a lui Blaga. (În acest sens, însuși faptul că a putut avea loc o polemică Stahl-Blaga dovedește că cei doi gânditori se percepeau ca întâlnindu-se pe un teren comun, obiect al disputei).

Acestea fiind spuse, voi încerca să identific ceea ce mi se pare a fi câteva din principalele caracteristici ale construcției națiunii române moderne, pentru ca apoi să încerc să le urmăresc filiația ideologică în formarea discursului etnologic.

Proiectul național românesc: dimensiunile neîmplinirii

Ca un diagnostic general, cred că putem prelua formularea lui Georges Corm și putem vorbi, și în cazul României, despre o "modernitate neîmplinită" sau "neisprăvită" (Georges Corm, *L'Europe et l'Orient. De la balkanisation à la libanisation. Histoire d'une modernité inaccomplie*, 1989). În diferențierea școlărească, dar totuși utilă între "modelul francez" și

"modelul german", națiunea română se află de partea celui din urmă. Ne-am constituit ca națiune printr-un proces de tip etnic, adică printr-un recurs specific la origini: am trecut, printr-o alchimie intelectuală și socială complexă, de la eroul eponim al satului, care legitima drepturile cutumiare ale neamurilor în comunitățile locale ale satelor "umblătoare pe moși", la "ideea de Roma", cum se exprimă Vasile Pârvan, făcând din Traian eroul eponim al întregului neam românesc și legitimând astfel, într-un soi de drept cutumiar internațional, existența noastră ca națiune. Între comunitatea sătească și națiune nu va apărea astfel o ruptură majoră, o diferență esențială de logică socială, ceea ce îi va și permite lui Gusti, de pildă, să construiască o "sociologie a națiunii" ascendentă, pornind de la "unitatea socială" de bază, satul pentru a ajunge firesc și fără discontinuități, la "comunitatea" supremă a națiunii.

Toate acestea sunt însă prea cunoscute pentru a insista asupra lor. Voi trece aşadar mai departe și voi încerca să numesc ceea ce mi se pare a fi cele două principale dimensiuni complementare ale acestei "neîmpliniri":

1. Comunitatea națională se constituie ca subiect al independenței și nu al libertății;

2. Comunitatea națională se constituie simultan ca subiect al modernității și tradiționalității.

Să încercăm să explicităm, pe scurt, cele două afirmații.

"Pentru ca evoluția politică a unor comunități europene (democrate - n.n.) să se desfășoare continuu și în condiții armănoase este suficient, în ultimă instanță, ca țelul comunității să coincidă cu cel al libertății" - arată Istvan Bibó în faimoasa sa lucrare asupra "mizeriei micilor state din Europa de Est". Ori, pentru populația românească sfâșiată între marile imperii ale vremii, țelul nu a fost - și nu avea cum să fie - libertatea, ci independența; nu o auto-determinare întemeiată pe valoarea auto-

nomă, în sens kantian, a libertății, nu o limpezire internă a criteriilor de organizare socială, ci de abia o asigurare externă a condițiilor înșesări de organizare socială. Societatea română trebuia să se pună de acord cu ea însăși doar în ceea ce privea dezacordul cu puterile din afară. și acest lucru l-a făcut, constituindu-se astfel în națiune. Aproape că am putea spune că nevoia de independentă a creat poporul român, mai degrabă decât că nevoia poporului român a dus la independentă.

Construită pe valorile independenței, "ființa națională" are astfel o constituție "ex-centrică", cu centrul său de coerență oarcum în afara sa, mereu înclinată spre frontierele independenței sale - și astfel mereu vulnerabilă la amenințările, reale sau imaginare, ale acestor frontiere. La rândul său, statul va deveni un fel de acoperiș menit să apere această independentă a întregii comunități mai degrabă decât libertatea individuală a fiecărui dintre membrii săi. În această privință, acest stat este paternalist sau nu este de loc.

Legată de această dimensiune a neîmplinirii modernității noastre apare și cea de a doua, care leagă în mod paradoxal modernitatea de tradiție. "Modernitatea începe din momentul în care societatea își neagă originea culturală (...). Ea pretinde a fi propria sa origine, inventează un spațiu omogen și desacralizat și construiește frontiere care avansează" (Hiyama, 198). Ghilotina a căzut peste Trecut și a fost anul I al Revoluției.

In partea noastră de lume, Modernitatea nu are această dimensiune de "paricid inaugural", ci este mai degrabă "filială". Dușmanul în acest caz este, am văzut-o, în afară, iar înăuntru singura "stare tradițională" este țărăneala, adică aproape toată societatea. Modernitatea nu se construiește astfel împotriva instituțiilor tradiționale devenite caduce, ci trebuie să susțină interesul modernității în însăși inimă tradiției. Ea se întemeiază pe Tradiție, legitimându-se reciproc într-o stranie inter-

dependentă. Din această perspectivă, ideologia herderiană a "Poporului", dacă nu ar fi existat, ar fi trebuit să fie inventată, căci doar ea oferea un model modern acceptabil pentru acest probabil inevitabil maraj de interes.

Ceea ce rezultă este o paradoxală relație între Tradiție și Modernitate: în loc să se succedă și să se opună în timp, ele conviețuiesc și se completează în spațiu. Tradiția este mereu rescrisă în eforturile de modernizare iar Modernitatea își caută mereu girul în înțelepciunea Tradiției, fără a reuși - sau uneori chiar fără a dori - să se rupă de aceasta.

Inlănțuirea lor face și ea parte constitutivă din "Ființa națională", în aşa măsură încât idealul "dezvoltării organice" joacă rol de înțelepciune ultimă. Si cum acest ideal nu poate fi atins, ca orice ideal, "traditionalismul" și "modernismul" vor ritma viața noastră socială în mod indefinit. Într-un fel, starea noastră "naturală" este tranziția, România fiind, ca să spunem așa, mai degrabă într-o modernitate, fără a reuși să rupă această stare pentru a se instala, integral și decis, în modernitate.

Tendințe ideologice constitutive ale discursului etnologic

Discursului etnologic în sensul definit mai sus i-a revenit un rol activ în construirea "ființei naționale", împărtășindu-se astfel din valorile care au dictat elaborarea acestui proiect. Perpetuate prin rutina practicilor metodologice și conceptuale, aceste valori s-au așezat în însuși corpul discursului etnologic, modelându-l în continuare, chiar fără știința noastră. Căteva tendințe de sorginte ideologică organizează astfel, am impresia, recurrent abordările noastre științifice, făcându-ne să alunecăm pe coaja cuvintelor undeva alături de reali-

tatea socială. Nestăpânite, aceste tendințe constitutive ale discursului etnologic ne voalează în parte realitatea și ne afectează spiritul critic - ceea ce este poate și mai grav.

Procedând oarecum didactic - și astfel simplificând în mare măsură lucrările, fapt pentru care ne cerem anticipat scuze - vom încerca să urmărim filiera dimensiunilor modernității noastre neisprăvite pentru a vedea cum s-au așezat acestea în atitudini și metodologii curente ale discursului științific, în specă etnologic.

Năjuniile-comunitate îi corespund, am impresia, o tendință organicistă prevalență în abordările societății românești. Holismul metodologic este un parti pris al etnologiei românești, privilegind sistematic unitatea în detrimentul diferenței și a individualului. Pentru Gusti, de pildă, aceasta devine principiu metodologic prin legea unităților sociale, legitimată prin faptul că "realitatea socială se prezintă sub forma unor unități concrete" (Gusti, 1941). Mai mult decât atât însă, căci dacă pentru Gusti monografia unităților sociale de bază era dublată, măcar la nivel de principiu, de comparație, pentru majoritatea cercetărilor români comparativismul nu este o dimensiune programatică a metodei, acestia instalându-se direct și definitiv într-o macro-unitate, de regulă națională. Cultura populară românească, societatea românească, economia românească, sau chiar "românii" în general sunt astfel principalele, dacă nu singurele cadre de referință, neglijând de regulă nivelul local de organizare și diferențele tipologice, pentru care pledează, de pildă, Dumitru Sandu. Cultura noastră etnologică este mai degrabă o cultură a specificului decât una a diferenței, facilitând reprezentări holiste în alb-negru, puțin atente sau chiar nepăsătoare la nuanțe, nivele, diversitate tipologică, contradicții sau opozitii, etc...

Derivând din natura ex-centrică a construcției naționale, poate fi identificată o a doua tendință constitutivă a discursului

etnologic - și nu numai a acestuia - pe care am identifică-o, folosind o formulă a lui Mickos (1991) ca naționalism metafizic.

Dependenți de independență (Catherine Durandant), românilor ca popor, le este permanent frica de pierderea acestei independente - ceea ce în acest caz revine la pierderea ființei naționale, la aneantizare. "Dificultatea de a se constitui ca națiuni", această neîmplinire a modernității despre care am vorbit mai sus, explică ceea ce Istvan Bibó consideră a fi "trăsătura cea mai caracteristică a atitudinii psihice, a dezechilibrului popoarelor din Europa centrală și orientală: frica pentru existența comunității" (Bibó, op.cit.). Ori frica, prin însăși natura sa, generează două atitudini opuse și complementare: fuga și atacul. Transfigurate cultural, acestea au dat naștere la ceea ce am putea numi naționalismul metafizic și naționalismul șovin. Naționalismul metafizic se repliază în sine, "fuge" în adăpostul unei specificități intangibile. Naționalismul șovin ieșe la atac și încearcă să scape de frică prin distrugerea, simbolică sau fizică, a obiectului său, a dușmanului percepțut al independenței.

Deși înrudite prin originea lor comună și prin complementaritatea lor structurală, cele două naționalisme se desfășoară în două direcții opuse, așa cum opuse ca direcție sunt și fuga și atacul. Ceea ce nu înseamnă că unul nu poate bascula cu ușurință în altul, tocmai datorită acestei consubstanțialități genetice. Deasemenea nu înseamnă că această distincție ar putea fi assimilată în vreun fel aceleia des invocate (și blamate) în prezent între un naționalism "bun" și unul "râu", pe de o parte și în primul rând debărcese cele două distincții există în planuri total (sau care ar trebui să fie total) distincte, iar pe de altă parte datorită faptului că specificitatea obsesivă a naționalismului poate fi ea însăși "bună" (românul e bun) sau "rea" (românul e râu), fără ca acest lucru să schimbe în vreun fel natura obsesiei.

Din acest punct de vedere, discu-

sului etnologic românesc li este propriu naționalismul metafizic (ceea ce nu înseamnă că nu au existat și nu există încă autori și lucrări care se așează explicit sau implicit pe direcția naționalismului șovin). El este în serviciul "specificității" și participă la crearea și cristalizarea acestei specificități, opunând-o inevitabil (în cazul nostru) specificității ireductibile ale Celui-lalt, ale Străinului. Așa cum "naționalismul a creat națiunile și nu invers" (Gellner, 1989), același "naționalism" a creat naționaliști, și nu invers. Naționalismul întemeietor de națiune a făcut din întemeietorii națiunii niște naționaliști. "Naționalism însemna acum (în perioada de apogeu a constituiri statului național român - n.n.) luptă pentru suveranitate națională, crearea unui stat unitar românesc. Idealul național a devenit politică națională și apărarea intereselor naționale, în conflict cu alte țări sau diferențele minorități" (Volovici, 1995). Iar logica acestei "politici naționale" functionază după "principiul de conservație" (Eminescu), de păstrare și apărare a unei specificități "naționale" omogene de orice element de heterogenitate ce ar fi pericolos, în această logică, însăși cauza națiunii. "Pericolul nu este în împrejurarea că evrei ar acapara toată proprietatea, ci în aceea că ei nu sunt - nu pot fi români, precum în genere nu sunt și nu pot fi germani, englezi, franțuji, italieni" (Eminescu, cf. Volovici, op. cit.). Din acest punct de vedere, a spune, de pildă, că Eminescu a fost antisemit este deci aproape un pleonasm.

Acest naționalism metafizic, care este mai mult al vremurilor decât al oamenilor, "vigilent" în perioade critice, cunoaște momente și spații de "relaxare", unde, și când, refugiul specificității este construit cu delicii, niciodată total gratuită însă. Este cazul unei mari familiile de "etnologi", de la Ovidiu Densușianu la Ovidiu Papadima și de la Lucian Blaga la Constantin Noica. El ne urmărește încă până în prezent prin recursul aproape ritual în o specificitate globală, bună sau rea, salvare sau blestem a ființei

noastre naționale, pe care o regăsim chiar, perfid și involuntar, în discursurile care se vor a fi dintre cele mai "anti-naționaliste". Astfel, de pildă, *România - Mod de folosire* a lui Alina Mungiu se deschide prin următorul citat din Cioran: "Deficiențele actuale ale poporului român nu sunt produsul <istoriei> sale, ci istoria aceasta este produsul unor deficiențe psihologice structurale", iar *România după '89* începe printr-o afirmație similară: "Pe scurt, fiecare dintre aceste răveniri (la comunism în țările <post-comuniste> - n.n.) avea explicații mai curând conjuncturale decât psihologice, ceea ce le diferențiază net de România" (Mungiu, 1995) unde "restaurația" s-ar datora deci... psihologiei poporului român. Adică aceleiași "specificități", dar cu altă pălărie.

Strâns legată și întrepătrunsă cu acest naționalism metafizic, ne apare o a treia tendință ideologică constitutivă a discursului etnologic, ceea ce, folosind de data aceasta o expresie a lui Asia Popova, am putea numi complexul strămoșului. Derivat din paradoxala înlanțuire a tradiției și modernității, acest "complex" traduce și cristalizează ambivalența noastră istorică în această privință: pe de o parte respectul traditionalist, adesea idolatric față de "strămoșesc" (până și creștinismul nostru nu este pur și simplu ortodox, ci "credință strămoșescă!"), cu valorizarea autenticului, adică a tot ceea ce este conform cu originalul (și deci original); pe de altă parte revolta modernistă, adesea ireverențioasă față de icoanele "strămoșului" și căutându-și idolii de regulă afară, în modele "acreditate" de modernitate.

Această modernitate neisprăvită este astfel o "întârcare" ratată sau, într-o analogie psihanalitică, un complex oedipian nerezolvat. De unde și ambivalența identității noastre naționale. Pe de o parte, suntem ceea ce am fost, legitimăm ceea ce suntem prin ceea ce am fost, practicăm o eternă întoarcere la strămoșul iubit. Pe de altă parte, ne urăm strămoșul și îi visăm moartea, vrem să fim altfel decât el și

căutăm un substitut de părinte printre adulții din afara familiei. Pe de o parte deci, o porneire pe care nu poate fi numită naționalistă, pe care Gabriel Andreeșcu ar eticheta-o probabil drept istoristă și pe care personal prefer să o consider etnicistă - dacă prin etnicitate înțelegem, împreună cu Selim Abou. Pe de altă parte, porneirea simetric opusă dar parte a aceluiași complex și ca atare echivalentă, pe care, în lipsa unui termen mai inspirat aș numi-o cosmopolită.

Faimoasa problemă a xenofobiei trebuie revăzută și ea în acest context. Mai întâi de toate, ea este greșit interpretată ca fiind direct ură și violență; fobic înseamnă *frycă de* și nu *ură*. Că frica poate genera agresivitate, este deja altceva. Apoi, xenofobia se înscrise și ca în această ambivalență, fiind astfel "consangvină" xenolatriei, nu mai puțin răspândite și categorice. În sfârșit, perechea xenofobie-xenolatrie este reversul medaliei, fiind simetrică cu altă pereche: egofoobia mizerabilă și egolatria triumfală.

Aceste două porneiri ritmicază discursul nostru "etnologic", modul nostru de raportare la noi înșine și la problemele noastre. "Complexul strămoșului" constituie astfel un soi de partitură inconștientă în care se mulează libretele unor "drame" diferite și successive. "Noi suntem ceea ce se numește <o cultură minoră>. Mai suntem că aceasta nu înseamnă cu necesitate inferioritate calitativă. Cultura noastră populară, deși minoră, are realizări în felul lor comparabile cu cele ale culturilor mari. Si suntem că avem în această cultură populară o continuitate pe care nu o au cele mari. Despre strămoși geti, plugari și clobani s-a putut spune (Pârvan, Getica, 131) că în secolul al VI-lea a. Chr. nu aveau o cultură calitativ inferioară, ci doar formal deosebită de a grecilor; tot ce-i deosebea era că ei, getii, erau săteni, nu orășeni ca grecii. Dar tocmai aceasta ne nemulțumește azi; că am fost și suntem, prin ce avem mai bun în noi, săteni. Noi nu mai vrem să fim eternii

săteni ai istoriei. Tensiunea aceasta (...) alcătuiește drama generației mele. (...) Ceea ce dă un caracter dureros conflictului nostru este că, teoretic cel puțin, el e fără ieșire" (Noica, 1943/1989).

Această "dramă" nu este doar a generației lui Noica iar acest "conflict" nu pare încă să-si fi găsit ieșirea. Cel mai recent avatar al său parcă să-i opună pe "naționaliști" și pe "antinaționaliști", cu mize și argumente relativ diferite, dar după o logică aproximativ identică cu aceea care li opunea, nu de mult, pe "protocroniști" și pe "sincroniști". Lăsându-i deoparte pe cei pentru care argumentele "tradiționalismului" și ale "modernismului" nu sunt decât oportunități de limbaj pentru acreditaarea unor poziții oportuniste, polarizarea, în mare măsură artificială - dar tocmai în aceasta constă caracterul său simptomatic - reîntreprinde aceeași "dramă", "teoretic cel puțin fără ieșire". Ceea ce este cu deosebire dramatic în această dramă mi se pare a fi faptul că ea angajează probleme sociale și resurse umane pe o cale într-adevăr fără ieșire, falsificând astfel problemele sociale și sterilizând resursele umane. Desfășurată pe fondul de sensibilitate al nerezolvatului nostru "complex al strămoșului", polemica sfârșește prin a polariza mai degrabă oameni decât idei, categorizându-i reciproc în "buni" și "răi", cu o urmărire încăpăținată a principiului lui *tertium non datur*. Dezbaterea ideologică, indispensabilă și fundamentală în opțiuni strategice de genul celei a "înfrățiri în Europa", cunoaște o regresie aproape implacabilă, alunecând impercepțibil în mitologie. Si din nou nu am în vedere oportuniștii de toate culorile, ci spiritul reputat critică. Iată, de pildă, cum prezintă Cristian Preda această opoziție: "Ideile care însotesc și cuvintele care exprimă sentimentele naționaliste sunt atât de ridicolе, încât te fac să crezi că toți cei care le enunță trăiesc undeva în secole apuse. Într-adevăr, a vorbi azi despre <frații de peste Prut> sau despre <pericolul maghiar> înseamnă a te plasa într-o vreme căreia nu

ți mai aparții. Înseamnă să refuzi să trăiești în prezent. Cu alte cuvinte, nimeni nu mai cunoaște, în spațiul civilizației, un asemenea dialect al națiunii pure sau impure, al frăției sau al pericolului național. Iată de ce a intră în dialog cu naționaliștii înseamnă a accepta să discuti cu niște ființe care au murit de mult" (Preda, 1996). Așă stând lucrurile și dat fiind că "sentimentele sunt decisive în definirea profilului politicii naționale", Domnul Preda conchide că "trebuie găsită o idee capabilă să învingă sentimente atât de aprige precum iubirea sau ura".

Făcându-se, se pare, ecoul poziției lui Gabriel Andreeșcu din faimoasa sa polemică generată de articolul "Privirile, îndreptate spre Republica Moldova ori spre Ungaria?", Cristian Preda exprimă fără nuanțe și prudente un soi de manicheism ontologic *sui generis*, care operează pe față, în acest caz, cu o stranie stratigrafie a ființei umane: pe de o parte stratul "arhaic", "infantil" - și astfel devenit de dispreț - al sentimentelor, pe de altă parte cel "civilizat", singurul actual, ba chiar "real", al rațiunii. Evoluționismul părăsește diacronia pentru a se instala într-o sincronie manicheistă, care împarte omenirea într-un spațiu al civilizației Ideilor și un spațiu al barbariei Afecelor. Suntem astfel în plină reprezentare mitologică: pe de o parte, lumea ordinii, a culturii, a umanului - adică a noastră; pe de altă parte, lumea dezordinii, a naturii, a barbarului - adică a Celuilalt. Astfel stând lucrurile, dacă este adevărat că nu prea poți să discuti cu "sub-omul" naționalist (ceea ce nu înseamnă și că nu trebuie să îți cont de existența lui), nu este mai puțin adevărat că nu rămân multe lucruri de discutat nici cu "supra-omul" liberal (ceea ce nu înseamnă, deasemenea, că acesta nu face parte din peisajul nostru social). Ceea ce se pierde însă, în primul rând, în ambele direcții de regresie ideologică este exact ceea ce ne doare mai mult: umanul însuși. Si ceea ce se mai pierde, nu în ultimul rând, este însăși comunicarea - ca să nu mai vorbim de

spiritul critic, care, în lipsa comunicării, devine un jamic autism.

Toate acestea nu ne-ar fi interesat poate aici dacă, pe căi directe sau indirekte, nu s-ar ajunge în majoritatea acestor cazuri să se umble la tolba cu "etnologisme", la un discurs despre ce-a fost ("să nu ne sfîrșim a ne revendica meritele incontestabile..." - Al. Paleologu) și ce va să fie ("adevărata noastră datorie, cea patriotică, este să oferim spațiul public valorilor în devenire" - G. Andreeșcu) *Româniul*. Din nou, ceva pare să scape privirilor scrutatoare ale analiștilor: ce este, acum, în fapt, "românul". Să nu fiu gresit înțeles: nu cred că eludarea "recursului la etnologic" - în sensul foarte larg în care a fost folosit acest termen în cele de față - este posibilă sau dezirabilă. Pe de altă parte nu văd nici cum ar fi posibilă o opțiune exclusivistă și manicheistă pentru o alternativă sau altă: ceea ce a dat mai bun cultura română este în mare măsură produsul naționalismului după cum ceea ce este mai modern în statul român este în mare măsură rodul liberalismului. Dar nu accasta mi se pare a fi cu adevărat principala problemă. Nu opțiunea între tradiționalism și modernism, comunism și anti-comunism, naționalism și anti-naționalism, indiferent ce ar însemna aceste etichetări, ci ieșirea din condiția de alternativă. Altfel spus, nu atât opțiunea între naționalism și antinaționalism, cît aceea mult mai profunda între infantilism și maturitate, rezolvarea complexului strămoșului și nu tensiunea "teoretic fără ieșire" a ambivalenței iubirii și urii acestuia. Ori "rezolvare", în acest sens, nu înseamnă eliminare - acest lucru este într-adevăr "fără ieșire" - ci dimpotrivă, conștientizare și asumare critică. Însemnă o cunoanță reușită...

*

*

*

Teza a doua se referă la cum ar putea fi posibil un asemenea lucru. Răspunsul, parțial și formulat brutal, ar putea fi următorul: prin schimbarea "discursului et-

nologic" cu unul "antropologic", prin transpunerea culturii noastre etnologice într-un cadru de referință antropologic și formarea unei "culti de etnologie" a diferenței în locul celei "etnologice" a specificității. Din acest punct de vedere ne permitem chiar de a vorbi despre o anumită nevoie socială de antropologie, nu atât ca sistem de cunoaștere, cât ca propedeutică, într-un fel chiar ca "terapie".

Nu este întâmplător faptul că în România practic nu a existat, până recent, antropologie. Ca "știință a Omului", aceasta nu avea cum și de ce să-și găsească locul într-o "știință a națiunii", cum o visau Gusti și urmași săi. (Pe de altă parte, nu trebuie omis faptul că practica monografică a integrat *sui generis* modul de lucru antropologic.) În prezent, "se poartă" antropologia. Dar nu atât datorită unei nevoi sociale resimțită ca imperativă, cît datorită unei cereri sociale "de piață", tradusă adesea prin calculul pragmatic "cine plătește?" "Antropologia" este astfel, adesea, doar o schimbare de etichetă și de vocabular. "Adesea aceia care se lamentează asupra persistenței etnografiei și folcloristicii și bincuvântăzează venirea <noii antropologii> sunt foștii etnografi și folcloriști care au fost reprezentanții acestor discipline pentru a trece apoi la etnologie și a se converti la antropologie în ultimii ani" (Kürti, 1996). Convertirea atinge și alte categorii de "umanisti" în căutarea altui discurs despre cultură, dar fără să se supună ritului de trecere obligatoriu al terenului.

Schimbarea discursului "etnologic" cu unul "antropologic" nu are deci în vedere această simplă schimbare de vocabular, ci o convertire epistemologică în interiorul profesiei și, dincolo de aceasta, formarea unei culturi antropologice, adică a unui habitus de proiecție și problematizare în cadrul de referință general al umanului și nu doar al localului și/sau etnicului. Si aceasta nu neapărat și nu doar din interes pentru "general-uman", ci din necesitatea de a ieși din noi pentru a ne privi din afară

cu acel faimos *regard éloigné* despre care vorbește Lévi-Strauss. În acest sens și doar în acesta poate fi vorba de o nevoie socială de antropologie.

* * *

Revenind de unde am plecat, și anume la Transilvania, putem și trebuie să justificăm acum rațiunea acestui ocol aparent fără vreo legătură cu "obiectul de studiu". Evident, legătura dintre un astfel de exercițiu de etnoanaliză și Transilvania nu este una univocă, directă și exclusivă; dacă e să aibă vreun rost, acest demers depășește cu mult granițele Transilvaniei. Mi se pare însă că pentru cineva care "face teren" în Transilvania, acest gen de probleme se punne mai acut și într-un fel chiar angoasănt. Și cum Metoda nu este străină de Angoașă (vezi Georges Devereux *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*), acest demers are cel puțin o valență subiectivă, personală, de "exorcizare" a propriei angoase. Personală, această angoasă este însă și exemplară, în măsura în care este - sau ar trebui să fie - împărtășită și de alți colegi. Rationalizată, ea ar putea fi tradusă în felul următor: cum poate un român (sau un maghiar, sau un sas, etc.), locuitor adesea inconștient al unei ideologii naționale, să studieze Transilvania fără teamă de a afecta prin demersul său metodologic obiectul său de studiu și/sau pe sine însuși? Cel puțin aici se află originea nevoii noastre de antropologie.

* * *

József Löhrincz: Un lucru nu îmi este clar: când vorbești despre discurs ego-fob/egofil, etc., care sunt autorii acestui discurs? Căci nu poate fi vorba de "națiune"!

Vintilă Mihăilescu: Autorii discursului ego-fob/egofil sunt în primul rând autorii a ceea ce am numit "discurs etnologic". Ar fi simplu să spun, de pildă, că este vorba despre intelectualitate. Cred însă că este vorba aici mai degrabă de un soi de

structură a discursului, în care autorii intră aproape fără să știe, la care recurg aproape inevitabil când vor să-și construiască un enunț despre "ethnosul" românesc. Aproape că aş fi înclimat să spun că această structură retorică ascunsă este "autorul" discursului, al discursului social în ansamblul său.

Pe de altă parte, această întrebare mă face să-mi pun singur alte două întrebări, care ar fi și două obiecte majore pe care le întrevăd: 1) Nu cumva construiesc în același mod cu cel pe care îl pun sub semnul întrebării, adică nu cumva nu fac altceva decât să propun, la rândul meu, o altă "psihologie a poporului român"? La această întrebare cred că pot să răspund singur că nu, căci prezentarea mea se vrea o analiză a discursului despre ethnosul românesc și nu a ethnosului ca atare, a psihologilor și nu a psihologiei, ca să spun așa. Știu că aceasta ne aruncă în nesfârșita problemă a raportului între discurs și realitate, de aceea mă opresc aici și trec repede la a doua obiectie posibilă: 2) Oare nu permanentizez la rândul meu ceea ce sugerez că ar trebui curmat, și anume filiația tradiție-modernitate? Este adevărat că nu apare nicăieri în ceea ce am spus o opțiune clară pentru ruptură, dar cred că aceasta nu este treaba mea, ca antropolog. Poate a mea ca cetățean, dar asta este deja altceva. Opțiunea, care angajează în acest caz o construcție socială, mi se pare a fi o problemă politică. Singurul lucru pe care cred că îl poate face antropologia este ceea ce am spus deja, și anume utilizarea recursului la antropologie, ca sistem de referință comparativ asupra Omului, ca "terapie", ca pregătire a condițiilor de libertate a opțiunii.

Steven Sampson: E o problemă aici. Tu construiești o poveste pe care am avut-o și noi în Danemarca și în alte țări din Vest, mai demult: războiul rece dintre etnologie și antropologie, război de posturi, război de concepții... E un soi de misiunism în ce faci tu aici. Ori, antropologia nu vine cu soluții. Noi nu avem o soluție,

avem o altă perspectivă, o alternativă, venim cu altceva, bune și rele... În orice caz, este nevoie de precauție.

Iulia Hașdeu: Cred că remarcă lui Steve referitoare la erijarea antropologiei în posesoarea adevărului este rezultatul unei neînțelegeri. Raportul antropologici cu adevărul este identic cu cel stabilit de terapie cu acesta. Să luăm, de pildă, dar nu întâmplător, cazul psihanalistului. El nu de adevăr este interesat, ci găsește un mijloc de abordare a realității intrapsihice, sau, mai bine, a ceea ce crede el că este realitatea intrapsihică, respectiv inconștientul, analizând producțiile atribuite în mod științific și comun acestuia (vise, acte ratate, asociații de cuvinte, etc.). Si dacă psihanaliza are ca obiectiv maturizarea individului, adaptarea lui la realitate, la social prin dezentarea de pe sine, o *des-narcisizare*, antropologia ar putea avea ca scop modernizarea/postmodernizarea omului ca membru al unor comunități prin *des-ctnoocentrizarea* și adaptarea sa la o realitate complexă multicommunitară, multiculturală. În realitate nu există nici individ, nici comunitate culturală lipsită de narcisism, acesta fiind nucleul identității fără de care nu ar avea sens nici unul, nici celalătă ca entități distincte. Desigur, așa cum nu există maturizare individuală completă și deplină, nu există nici "modernitate împlinită" - à propos de formula lui Corm.

V.M.: Maturitatea absolută este rezervată lui Dumnezeu...

I.H.: Mă rog... În plus, analogia cu psihanaliza mi se pare bine ilustrată în ceea ce privește naționalismul. Aceasta este un fel de infantilism al societăților, o exacerbare a narcisismului de tip pre-oedipian. În acel sens, antinaționalismul nu este decât o negare (refuzare) a acestui fapt natural și nu înțelegerea, respectiv depășirea lui ca stadiu. De altfel, această paralelă între stadalitatea istorică individuale din perspectivă psihanalitică și stadalitatea istoriei culturale a societăților - care ar trebui reconstruită pentru a fi ceva mai mult decât

o analogie și a ne fieri de impasurile pe care le-au generat astfel de analogii - pare să fie foarte productivă și pentru Selim Abou (1981) în analiza sa asupra identității etnice și a celei culturale. Aceasta subscrive la ideea unui etnolog francez ce propunea în 1977 înlocuirea termenului de etnie cu cel de matrice. Odată făcută această apropiere între psihanaliză și antropologie, am putea reveni la statutul antropologului, punctul de plecare al discuției noastre, având, după părerea mea, o perspectivă îmbogățită despre ceea ce înseamnă "neutralitatea" cercetătorului, raporturile afective/științifice cu obiectul cercetării, etc. Îmbogățirea respectivă rezidă în esența transferului/contratransferului, axă centrală pe care se întemeiază demersul analitic, atragându-ne atenția asupra faptului că o realitate, fie ea individuală sau culturală, se construiește și reconstruiește printr-o relație în care se retrăiesc alte relații, în primul rând cea cu tine însuți. De aceea, i-a răspunse lui Steven Sampson, reluând termenul folosit de Vintilă Mihailescu, că nu vrem să fim orice fel de "terapeuți", ci unii fără halate albe, care habar n-au care este "soluția", dar care vor să răspundă nevoii de comunicare ale acestia și în primul rând proprii nevoi de a se înțelege prin relația cu celălalt, în cazul de față comunitatea respectivă: adică să fim "ctnoanalisti"...

V.M.: Deși "în străfunduri" sunt întru total de acord cu Iulia Hașdeu (poate că cineva ar trebui să ne psihanalizeze și pe noi!), simt totuși nevoie să revin la limitele afirmațiilor mele inițiale, care sugerau doar că într-un context dat - în contextul în care ne aflăm - recursul la antropologie ar putea fi util și ca un soi de "terapie", ceea ce nu reduce cătuși de puțin antropologia la "etnoanaliză". De fapt, cred că nici Iulia nu a avut în vedere o astfel de reducere, ci dimpotrivă, o extindere, o asumare și a acestui rol.

Smaranda Vultur: Discuția aceasta despre statutul epistemologic al antropologiei, mai exact despre locul pe

care l-ar avea antropologia într-o anumită situație socio-politică, cea de astăzi, reproduce, mi se pare, situația semiotică din România anilor '70. Pe atunci, recursul la semiotică era, în primul rând, o reacție la discursul Puterii, o retragere într-un discurs "neutră" pentru a scăpa și a contracara un discurs oficial care afectase deja alte domenii ale "filologiei". În parte, succesele pe care l-a avut semiotica, cumva post festum, în România, după ce ea își trăise momentul său de glorie în Europa, se explică prin faptul că aceasta constituia, în interiorul unui discurs științific, o posibilitate de "disidență"... În prezent, când discursul politic nu mai este univoc dar rămâne omnipresent, s-ar părea că este din nou nevoie de o astfel de retragere într-o poziție distanțată, acel "regard éloigné" pe care îl invoca Vintilă, și pe care celelalte discursuri par să nu-l posede. Este deci o încercare de utilizare a unui domeniu, sau de folosire a instrumentului, a codului unui domeniu pentru a căpăta această distanță față de discursul public dominant. Si antropologia pare într-adevăr să ofere o astfel de oportunitate.

V.M.: Este tot mai clar că discuțiile nu se poartă asupra statutului epistemologic al antropologiei, asupra a ceea ce este antropologia, ci asupra folosințelor și foloaselor ei aici și acum. Ceea ce, cred, nu este o problemă ilegitimă. Fiind vorba deci despre folosirea antropologiei, este vorba, implicit sau chiar explicit, despre motivațiile antropologilor sau ale celor care recurg la antropologie. Din acest punct de vedere, "empatizez" cu cele spuse de Smaranda Vultur, căci într-adevăr, personal, resimt recursul la antropologie, aici și acum, după cum spuneam, ca pe un soi de "declarație de independență". Sau, mai nuantat, antropologia îmi apare ca fiind răspunsul cel mai potrivit (sau poate care nu se potrivește cel mai bine...) la nevoia de "independență" în demersul de raportare la realitatea socială cu care ne confruntăm.

I.H.: Sunt convinsă că vă veți re-

trage afirmațiile dacă vă veți reaminti de cele spuse doar cu câțiva timp înainte despre "independența poporului român". Era vorba despre distincția independentă-libertate. În spiritul acestei distincții reiese că independența, în mod ideal, este doar un pas, un stadiu în procesul dobândirii libertății, dar poate rămâne și o împotmolire în proiect - ceea ce ar fi, dacă am înțeles eu bine, cazul națiunii române - aşa cum, la nivel individual, independența nu înseamnă încă maturizare. De aceea aş propune, deși sunt convinsă că voi fi acuzată de idealism și/sau patetism, să vorbim despre declarația spiritului liber, căci este vorba nu de împotrivire sau dizidență, cum spunea Smaranda Vultur - acesta este doar un prim pas, necesar dar infantil - ci de acea liniște a spiritului care s-a dezbarcat de avataurile negării propriilor defecte și a minimalizării celuilalt. Nu este aceasta tocmai libertatea și nu independența? Si nu despre accesarea la condiția de libertate a opțiunii (în spatele metodologice) era vorba în pleoapă pentru "etnoanaliza"?

V.M.: Recunosc și retragez...

Marius Lazăr: Cred că este cazul să ne întoarcem de unde am plecat. Lucrările sunt, de fapt, mult mai simple. Anul acesta am fost, mulți dintre cei de față, profesori și studenți de la București și de la Cluj, la Cristian și am încercat să facem teren împreună. Problema este cum putem să ducem la bun sfârșit acest teren și mai puțin dacă asta înseamnă antropologie sau sociologie, etc. Cum trebuie să-l abordăm astfel încât să nu-l "trădăm", în condițiile în care, e drept, am ajuns să ne mirăm de unele lucruri pe care le vedeam. Ori, nici Cristian nu este un sat aparte și nici noi, la Cluj cel puțin, nu suntem chiar pentru prima dată într-un sat din Transilvania...

V.M.: Poate că-l privcam cu alți ochi...

S.S.: Aveți absolută dreptate că acum e momentul pentru cercetare empirică. Si eu nu cunosc nici o disciplină în care concepția să nu fi apărut din activitate

ANTROPOLOGIE ȘI IDEOLOGIE

practică pe teren; de acolo pornește concepția și nu invers. Articolele se scriu așa, dar asta e o minciună. Viața adevărată începe când ceva te leagă, un mister... Un mister, și te duci acolo și vezi de ce. Cred că la Cristian, de pildă, ar fi foarte interesant. Să trimiți acolo oameni, dar nu trimiți pe nimeni dacă nu are ceea ce care-i leagă. Adică "bilet de intrare", asta e...nu conceput...

Enikő Magyar-Vincze: Am impresia că mai este o problemă care nu a fost deloc discutată. S-a vorbit despre o "antropologie a Transilvaniei". Ori asta mi se pare că presupune o precizare prealabilă a obiectului "Transilvania". Si nu cred că avem un astfel de "obiect".

V.M.: Dacă cumva am folosit această sintagma, îmi cer scuze. Ar fi aberrant să vorbim despre o antropologie a Transilvaniei...

Şerban Angheluş: Nu ar fi de loc aberant. În principiu, o antropologie a Transilvaniei este nu numai posibilă, ci și

dezirabilă. Dar ar fi altceva.

V.M.: Exact. Aici am avut în vedere cel mult valențele unei antropologii în Transilvania și nu a Transilvaniei.

Revenind acum la cele spuse de Steve, deși nu împărtășesc întru totul "empirismul" său categoric, subscriz întru totul la teza "miracolului". Din acest punct de vedere "conceptul" nu este suficient; trebuie să te miri, să ai forță naivă de a te mira - această "mirare" urmând să-ți ghideze modul de producere a datelor. Ori cred că aceasta poate fi o altă formulare a aceleiași probleme: cum poți să te mai miri?

(Din sală): Mă scuzați că intervin, dar am venit la conferința dumneavoastră pentru că mă interesează problema etnicității și speram să aflu de la antropologi ce este cu adevărat etnicitatea. V-am ascultat aceste două zile și am impresia, nu vă supărăți, că nici antropologia nu știe ce este etnicitatea...

I.H.: Într-adevăr. Dar poate că știe cum să o caute...