

**ÎNTÂLNIRI CU SEMENI ȘI OBIECTE.
URME ALE „CELULALT” ÎN CERCETĂRILE ANTROPOLOGICE
ALE SECOLULUI XX**

Cristina Bogdan *

Homo viator se află mereu pe un drum real sau imaginar, în lumea cunoscută sau în ținuturi exotice. Experiența aceasta, care durează numai o vreme sau, dimpotrivă, încheagă o întreagă existență, îl predispune la neconținute *întâlniri*. Ființă în călătorie, omul se însoțește cu ceilalți, îi întâmpină sau se lasă întâmpinat de alții, căutându-și în continuu un *îndrumător* sau un tovarăș de cale. Întregul nostru parcurs este astfel întretăiat, consolidat și supus la felurite teste de „validare”, primind un sens de la oamenii care ne dau binețe și ne „întregesc”. Altfel spus, suntem atât cât am întâlnit: sinele, pe celălalt și divinitatea, în jurul acestor figuri ale dialogului țesându-se la nesfârșit un complicat univers obiectual. Întâlnirea autentică este pentru om ceea ce era pământul pentru Anteu: sursă a puterilor sale, venite, evident, din spațiul lui de origine. Destinul nostru se joacă deci între un *acasă originar* și un *acasă eshatologică*, între cele două, noi fiind doar niște veșnici peregrini.

Când ne plimbăm prin *pădure* – opina Martin Heidegger –, călătorim prin cuvântul „pădure”, iar când ne croim drum în *viață*, străbatem cuvintele ei. Vocabulele în care este încifrată realitatea despre care scriem ne pun la dispoziție chipurile ei schimbătoare. Verbul „a întâlni” în limba română își schimbă nuanța în funcție de caracterul lui tranzitiv sau reflexiv. *A întâlni pe cineva* presupune neprevăzutul, doza de aleatoriu („a da peste cineva”, „a-i ieși în cale, pe neașteptate, cineva”), în timp ce *a se întâlni cu cineva* implică premeditarea acestei situații, ieșirea de sub incidența hazardului. Limba franceză luminează mai bine relația dintre ceea ce se petrece pur și simplu și ceea ce decurge, în mod previzibil, dintr-o convenție. În graiul lui Voltaire se face așadar distincția dintre *rencontre* („circumstanță întâmplătoare prin intermediul căreia se ajunge într-o anumită situație”) și *rendez-vous* (imperativul verbului *se rendre*, „a se duce”, având așadar sensul de „întâlnire prestabilită”). Frumusețea întâlnirii se deslușește în reunirea destinalului cu hazardul: irumpe în existența noastră dar, de la distanță, înțelegem că nu s-ar fi putut altfel, că era orânduit să se întâmple așa. De aceea, întâlnirea este o echilibristică între fragilitatea întâmplătorului și densitatea rânduitului, un proces deopotrivă activ și pasiv, căci ne îndreptăm către ea, o căutăm (chiar și numai pregătindu-ne orizontul așteptării), dar ni se și întâmplă, o „îndurăm” și ne lăsăm modelați de ea.

O întâlnire autentică presupune și o modificare a interiorității, o „răsucire”, o convertire. Dacă rămânem egali cu noi înșine înseamnă că nu ne-am întâlnit cu nimeni, căci intersubiectivitatea are funcția taumaturgică de a metamorfoza, de a face să

* Facultatea de Litere, Universitatea din București.

înflorească toiagul lui Aaron sau al Sfântului Hristofor – arhetipuri ale ideii de *călăuzire*. Ieșirea din sine pentru a merge în *întâmpinarea* celui alt abolește pentru o clipă senzația de ruptură, de separare dintre ființe, introdusă, simbolic vorbind, de Turnul Babel și dusă la extrem în „societatea transparentă”¹ actuală. Lumea de astăzi, în care relațiile s-au depersonalizat atât de mult încât interacționăm mai degrabă cu niște măști sociale și cu niște roluri² decât cu oameni în carne și oase (cărora în societățile tradiționale le-am fi putut cunoaște ascendențele și istoria personală, legăturile de înrudire, alianțele matrimoniale, orientările religioase și preocupările cotidiene), ne induce sentimentul rarefierii acute a întâlnirilor memorabile. În pofida diversificării mijloacelor de comunicare și a creșterii exponențiale a numărului utilizatorilor de rețele sociale on-line, comunicarea interpersonală pare a avea din ce în ce mai mult de suferit. Poate pentru că nu mai conturăm în noi acel „spațiu alb” al unei *praeparatio* care pfațează întâlnirea, noi nemairespectând „ritualurile” care făceau altădată posibilă interacțiunea și cunoașterea.

Față-n față cu sinele

Toate filosofii și religiile lumii vorbesc, direct sau nu, despre întâlnirea cu sinele. „Cunoaște-te pe tine însuși!” sau „Cel ce se cunoaște pe sine este mai puternic decât cel care înviază morții” – sunt secvențe atât de cunoscute, vizitate neîncetat de gândirea critică sau de elanurile autodidacte, încât par demonetizate. Ca să-l poți întâlni pe un altul, trebuie să te fi întâlnit mai întâi pe tine; ca să îl poți iubi pe Celălalt, trebuie să te fi întors mai întâi cu înțelegere către propria persoană. În definitiv, porunca iubirii hristice pornește de la etalonul personal: „Iubește-l pe aproapele tău *ca pe tine însuși*”. Căci, la urma urmelor, tu îți ești cel mai aproape dintre toți cei din jurul tău. Este ceea ce sugerează și Andrei Pleșu în *Minima moralia*, atunci când comentează statutul lui Robinson Crusoe, cel plecat cu voie dintre semenii săi și însingurat fără voie în urma naufragiului: „Nu se poate ajunge la un bun dialog cu ceilalți înainte de a fi dialogat – în singurătate – cu «celălalt» dinăuntrul tău [...]”³.

Întâlnirea cu sinele se petrece mereu pe axa temporalității; suntem populați de toate straturile de ființă prin care am trecut, de toate „pieile” pe care le-am abandonat parțial sau total, de toate veșmintele după care tânjim și în care ne-am vedea costumați în viitor. Suntem o comunitate de euri succesive, care se continuă sau se contrazic, după cum nuanțează poetic ideea Simona Popescu, în romanul *Exuvii*:

Ai aproape 28 de ani acum. Din ce în ce mai clar sentimentul că nu ești singură. Că reprezintă o micuță comunitate feminină alcătuită din copiii care ai fost, un fel de fetițe-băieți, din câteva fete tinere în așteptarea unei doamne, obsedate toate de norocul sau nenorocul pe care o să-l aibă cu o bătrână distinsă sau cu o *vecchia* împăiată și rigidă sau cu o bătrână idioată sau poate fără ele. Ai sub ordinea ta 27 de ființe nelămurite, semipierdute, pseudo-trecute. Strângi documente ca să ai dovezi concrete ale avatarurilor prin care ai trecut. Existența lor materială a lăsat amprente fantomatice. Le port în piele nevăzute, așa cum alții își poartă tatuajul-talisman⁴.

¹ Gianni Vattimo, *Societatea transparentă*, trad. de Ștefania Mincu, Ed. Pontica, Constanța, 1995.

² Erving Goffman, *Viața cotidiană ca spectacol*, trad. de Simona Drăgan și Laura Albulescu, Ed. Comunicare.ro, București, 2003.

³ Andrei Pleșu, *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, ed. a II-a, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 120.

⁴ Simona Popescu, *Exuvii*, ediție revăzută, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 13.

Toate aceste popasuri mișcătoare ale ființei, cunoscute de-a lungul călătoriei existențiale, devin un soi de rezervor vast de posibilități, de avataruri care își pot scoate la iveală, în anumite contexte, siluetele ireale:

O, nu, *eu* nu este un *altul*, cum s-a zis și-apoi tot repetat. Trag din mine putere, așa cum corpurile cerești trag din spațiul cosmic materie – chestia asta în limbajul savant s-ar numi „acreție”. „Eu” sunt coprezențe de „eu”, multiplu de eu. [...] Creaturi incompatibile – asta îmi trece prin cap când mă gândesc la mine. Intercorporalitate. Reîncarnări. Alunecând dintr-o existență în alta, dintr-un corp în altul. Transferuri. Glisări⁵.

Privit din afară și definit în diverse feluri de studii antropologice sau sociologice, apoi închis într-o suită de formulări-etichetă (*homo sapiens*, *homo faber*, *homo loquax*, *homo ludens*, *homo amans* ș.a.) care încercau să-i găsească elementul individualizator, capabil să-l distingă fără drept de apel de lumea animală, omul este redus la una dintre trăsăturile lui definitorii⁶. Încercările de a cunoaște eul pe cale catafatică sau apofatică rămân mai departe deschise, iar afirmația formulată de Fericitul Augustin în *Confesiuni – Quaestio mihi factus sum* („Am devenit întrebare pentru mine însumi”) – stăruie și în conștiințele postmoderne, chiar dacă scena pe care se joacă „reprezentăția” existențială este alta. În lumea actuală, omul parcurge o succesiune de „rupturi”⁷, culminând cu desprinderea de propriul sine. El se îndepărtează de nucleul profund al interiorității sale și încearcă să își construiască identitatea ținând cont mai mult de ceea ce se vede dinspre ceilalți, de imaginea pe care le-o oferă acestora. Renunță la a se căuta pe sine, construindu-se, cu bune cunoștințe de marketing identitar, după exigențele celorlalți. Ființa umană străbate astfel un itinerar de înstrăinare, de alienare (*alienus*) și, în final, de alterare (*alter*).

Celălalt, un destabilizator și întemeietor de ființă

Să ne amintim însă că omul este ființă *în relație*, iar identitatea se construiește în fața și cu ajutorul alterității, prin nesfârșitele *jocuri ale dragostei și ale întâmplării* pe care le presupune întâlnirea cu Celălalt. Încă de la nivel lingvistic, după cum observa Martin Buber, în eseu *Eu și Tu*, „cuvintele fundamentale nu sunt cuvinte izolate, ci cuvinte perechi. [...] Căci Eu din cuvântul fundamental Eu-Tu este altul decât cel din cuvântul fundamental Eu-Acela”⁸. Omul ia în posesie spațiul ghidându-se inițial după reperele propriei corporalități (*în față, în spate, la stânga, la dreapta, deasupra, dedesubt* – adverbe ale orientării ce se folosesc de „instrumentul” pe care individul îl are mereu la îndemână) și se înscrie în timp, înțelegând succesiunea trecut-prezent-viitor, cu ajutorul aceluiași continuum: trupul. Semnele lui sunt însă mai nuanțat înțelese atunci când apar răsfrânte și în privirea altuia⁹. Apropierea sau depărtarea, intuiția unui *acolo*

⁵ *Ibidem*, pp. 15-16.

⁶ De pildă, Edgar Morin (*L'Homme et la Mort*, Ed. du Seuil, Paris, 2002) percepe omul ca fiind, în primul rând, ființa care transformă moartea – realitate biologică – într-un act cultural: „La mort introduit entre l'homme et l'animal une rupture plus étonnante encore que l'outil, le cerveau, le langage”.

⁷ David Le Breton, *Antropologia corpului și modernitatea*, trad. de Doina Lică, Ed. Amarcord, Timișoara, 2002, p. 43: „Definiția modernă a corpului presupune că omul e rupt de cosmos, rupt de ceilalți, rupt de el însuși, corpul fiind reziduul acestor trei separări”.

⁸ Martin Buber, *Eu și Tu*, trad. de Ștefan Augustin Doinaș, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 29.

⁹ Nancy Midol, „Usages sociaux du corps et différences”, în Armand Touati (coord.), *Différences dans la civilisation*, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 2002, p. 131: „Si le corps est le marqueur le plus intime de soi,

sau *aici* au mereu nevoie și de un al doilea termen, de o instanță a relaționării. Limbile „rudimentare” păstrează ceva din această vorbire care îl „cere” parcă pe celălalt: „Noi spunem: «în depărtare»; zulușii au pentru această expresie un cuvânt-frază, care înseamnă: „acolo unde un om strigă: «o, mamă, sunt pierdut»; iar băștinașii din Țara de Foc depășesc înțelepciunea noastră analitică folosind un cuvânt din șapte silabe, al cărui sens precis este: «Se privesc amândoi, fiecare așteptând ca celălalt să facă ceea ce amândoi doresc, dar nici unul nu vrea să facă»»¹⁰.

Simțurile noastre captează lumea și ne-o restituie apropiindu-ne sau îndepărtându-ne de ceilalți; de aceea, încă din antichitate ele au fost diferențiate în *simțuri ale distanței* (văzul și auzul) și *simțuri de contact* (tactilitatea și gustul), olfacția ocupând un loc intermediar¹¹. Cu ajutorul receptorilor de simț și al prelucrării, la nivelul creierului, a informațiilor oferite de ei, îi privim, îi auzim, îi atingem, ne lăsăm pătrunși de mirosul sau de gustul celor din jur, ne jucăm de-a obiectul și subiectul, inversându-ne adesea rolurile. Devenim noi înșine sub privirea uimită, indiferentă, îndrăgostită, admirativă sau respingătoare a Celorlalți; reacțiile lor sunt cioburi ale oglinzii în care ne reflectăm contururile, tremurat sau ferm, în diverse momente ale trecerii. Atenția sau indiferența Celuilalt par a ne oferi sau a ne retrage dreptul la existență, scoțându-ne din invizibil sau determinându-ne să plonjăm în el. Privirea care mă transformă în obiect pentru un altul poate adânci în mine subiectul: „Celălalt este pentru mine în același timp cel ce mi-a furat ființa și cel ce face să existe o ființă care este ființa mea”, spunea Jean Paul Sartre. Celălalt ne apare astfel ca destabilizator și întemeietor de ființă. Mă descopăr și mă depășesc în măsura în care îl întâlnesc și mă „las” întâlnit. Pe de altă parte, sesizăm mereu o prăpastie mai mică sau mai mare între ceea ce arătăm și ceea ce simțim, între masca socială pe care o arborăm în diverse împrejurări și fluctuațiile lăuntrului. În cartea sa, *Întâlnire cu un necunoscut*, Gabriel Liiceanu surprinde distanța conflictuală dintre imaginea reflectată în afară și cea deslușită în adânc:

Ne sculptăm de atâtea ori chipul interior, altul, mereu altul, unul mereu nou, dar ființa noastră socială ne constrânge la un singur chip, ne trage înapoi, în minciuna falsei noastre identități. [...] Pe dinlăuntru ei ne sculptăm veșnic ființa, mereu din alte blocuri de trăire, din noi fantasmе, din posturi imaginate, din răzvrătiri afective, toate surpând continuu timpul logic al existenței noastre public consfințite¹².

În miezul disciplinelor socio-umane (filozofia, antropologia, sociologia, psihologia, comunicarea interpersonală și interculturală, proxemica ș.a.) stăruie chestiunea confruntării dintre noi și ceilalți: altfel spus, a întâlnirii și a etapelor prin care ea ne trece. Între atitudinea etnocentrică și cea globalizantă, între xenofobie și xenofilie se înșiruie o multitudine de nuanțe ale raportării la un altul și, implicit, la sine, în interiorul relației instituite. Tipurile de „a fi” pe care le analizează Alex Muchielli într-o carte consacrată acestui subiect¹³ ne sugerează că identitatea se construiește mereu prin poziționare față de Celălalt, prin raportare (adesea clasificatoare, ierarhizantă) la

en même temps il se donne à la représentation la plus collective. La tension identitaire se situe entre l'intime et le social, entre la culture globale et la culture locale”.

¹⁰ Martin Buber, *op. cit.*, pp. 44-45.

¹¹ Pentru detalii referitoare la antropologia simțurilor și felul în care ele au fost clasificate de-a lungul istoriei, vezi David Le Breton, *La Saveur du Monde. Une anthropologie des sens*, Ed. Métailié, Paris, 2006 și idem, *Antropologia corpului și modernitatea*, ed. cit., cap. 5, „O estezie a vieții cotidiene”, pp. 89-118.

¹² Gabriel Liiceanu, *Întâlnire cu un necunoscut*, Ed. Humanitas, București, 2010, p. 105.

¹³ Alex Muchielli, *L'Identité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.

valorile, tabuurile și regulile existențiale îmbrățișate de el. Astfel, *identitatea de față* se manifestă ca o modalitate de „apărare” împotriva posibilelor evaluări negative; *identitatea diferențială* reprezintă o formă de exhibare a caracteristicilor etnice, rasiale, religioase sau de gen (vizibil exprimate mai ales în cazul fostelor minorități discriminate, căci în sondaje femeile își precizează mai frecvent apartenența sexuală decât bărbații, negrii apartenența rasială mai mult decât albi sau evreii apartenența religioasă mai explicit decât creștinii); *identitatea atribuită și prescrisă* este cea impusă de un grup autoritar unuia mai slab (prin fenomenul aculturației); iar *identitatea negativă* se referă la acele caracteristici pe care individul învață să le evite, pentru a se sustrage unui model considerat indezirabil. Privirea cu care îl înconjurăm pe Celălalt îl definește ca fiind un cu totul altul decât sunt eu (*das ganz Andere*) și, în același timp, îi creează o legătură cu mine, relevând în mine însumi un eu capabil să relaționeze cu semenul său; adică să se adeverească prin punerea față în față cu cel simultan diferit și asemănător. Întâlnirea dintre Eu și Tu presupune un soi de abolire, de suspendare, măcar în momente privilegiate, a distanței, iar descoperirea celui alt coincide cu întoarcerea autentică spre tine însuși:

Dorința îl presupune pe celălalt. Dorința conotează distanța cu tendința depășirii ei. Dorința tinde să îl atingă pe celălalt, să se unească cu el, iar prezența celui alt în mine însumi, sub forma dorinței, se numește conștiință. Distanța între mine și mine însumi trece atunci prin celălalt. Drumul cel mai scurt către tine însuși trece prin celălalt, spunea Kierkegaard¹⁴.

În *Cucerirea Americii*¹⁵, Tzvetan Todorov amintește cele trei axe pe care se edifică relația cu alteritatea: *axiologică* (valorizarea celui alt), *praxiologică* (acțiunea de apropiere empatică sau de îndepărtare dușmănoasă de altul) și *epistemologică* (cunoașterea lui). La intersecția lor, iau naștere rolurile pe care i le atribuim, după cum afirmă René Girard, pornind de la teoriile lui Sigmund Freud: model, obstacol, obiect (al dorinței, în sens psihanalitic) sau ajutor¹⁶. Indiferent de ipostaza cu care îl deghizăm în imaginar, prima etapă a întâlnirii cu altul o constituie *șocul*. În fenomenul îndrăgostirii, el este asociat vizual unei imagini puternice – cea a fulgerului (*coup de foudre*), capabil să determine, literalmente, „căderea” în starea emoțională respectivă (*tomber amoureux, falling in love*). În prietenie, seismograful interior sesizează rapid deschiderea pe care comunicarea profundă cu un altul o operează în noi, restituindu-ne o imagine mai clară a propriei interiorități: „Omul accede la Eu prin Tu (*Der Mensch wird am Du zum Ich*). Partenerul apare și dispare, evenimentele de relație se îngroașă și se risipesc, și în acest schimb se limpezește, crescând treptat-treptat, conștiința partenerului care rămâne același, conștiința de Eu (*das Ichbewusstsein*)”¹⁷.

Întâlnirea presupune în acest caz o formă de *însoțire*, care evidențiază structurile complementare și frumusețea schimbului, a transferului de ființă, a unei reciprocități firești, în care momentele de secetă ale unuia dintre parteneri pot fi surmontate prin elanurile roditoare ale celui alt. Prietenul devine un alt sine, cu care te confrunți ca să te „legitimezi”, ca în episodul biblic al luptei lui Iacob cu îngerul. În comunicarea

¹⁴ André Scrima, *Experiența spirituală și limbajele ei*, vol. îngrijit de Anca Manolescu și Radu Bercea, trad. de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 137.

¹⁵ Tzvetan Todorov, *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, Institutul European, Iași, 1994.

¹⁶ René Girard, *apud* Aurel Codoban, *Amurgul iubirii. De la iubirea-pasiune la comunicarea corporală*, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2004, p. 48.

¹⁷ Martin Buber, *op. cit.*, p. 55.

interculturală, este teoretizat frecvent *șocul* pe care este nevoit să-l îndure orice individ care se supune, din varii motive, unui proces de depeizare și integrare într-o altă comunitate. După contactul inițial (denumit în studiile de specialitate „luna de miere”), se va străbate o succesiune de etape: bulversarea obișnuințelor prin conștientizarea regulilor diferite, stadiul comparației (cu sesizarea elementelor pozitive și negative din ambele culturi), creșterea abilităților de înțelegere a elementelor inedite, ajungând în cele din urmă până la atingerea pragului de biculturalism¹⁸. Transmutat într-o lume necunoscută, individul va resimți acut sentimente de dezorientare și anxietate, manifestate printr-o serie de simptome fiziologice (grija excesivă pentru starea de curățenie a mâncării și a locuinței, teama de a nu contacta boli) și psihologice (izolarea, iritabilitatea, îndoiala în privința propriilor abilități, frustrarea, oboseala etc.). Itineranța printr-un univers nefamiliar este însoțită, la început, de o mișcare ambivalentă, care implică atât o atrofiere a simțului orientării, cât și o hipertrofiere a privirii celui care nu recunoaște ceea ce întâlnește și percepe uimit și confuz realitatea înconjurătoare.

Prezența străinului a fost receptată în majoritatea culturilor cu reticență, adesea cu teamă și repulsie, chiar până la a-i atribui capacitatea de a aduce cu sine pericolul, boala, moartea¹⁹. De aceea, acest „șap ispășitor”²⁰ (greu de controlat pentru că provine dintr-un alt orizont mental) trebuie eliminat („vânătoarea de vrăjitoare”), îndepărtat (prin izgonire, exilare) sau supus unui proces de „îmblânzire” și adaptare: „Cine nu aparține, nu este propriu (curat). Cvasi-altul este murdar, trebuie adus la curățenie, prin educația în spiritul proprietății”²¹.

Secole de-a rândul s-a pus problema răului pe care Celălalt l-ar putea declanșa în existența noastră. Filozofia modernă și contemporană a răsturnat însă perspectiva, întrebându-se în ce măsură îl putem gândi și cum putem să nu deteriorăm, prin simpla noastră existență, dreptul lui la viață: „A avea de răspuns pentru dreptul său de a fi, nu făcând referire la abstracția vreunei legi anonime, a vreunei entități juridice, ci la teama pentru altul. Al meu «în lume» sau al meu «loc sub soare», al meu «la mine», nu au fost o uzurpare a locurilor ce sunt ale altui om oprimat sau înfometat deja de către mine?”²² La toate nivelurile ei și în toate sferile în care se poate petrece – sistematizate de Martin Buber într-un model triadic: *viața cu natura*, până în pragul limbajului; *viața cu oamenii*, explicit relațională; *viața cu esențele spirituale*, mută, dar plăsmuitoare de limbaj²³ – întâlnirea poate fi așteptată, dorită, imaginată, dar niciodată *prevăzută*. Ea

¹⁸ Andra Șerbănescu, *Cum gândesc și cum vorbesc ceilalți. Prin labirintul culturilor*, Ed. Polirom, Iași, 2007, p. 274, sistematizează aceste etape folosind următorii termeni pentru a le trece, cronologic, în revistă: „luna de miere”, dezorientare, ostilitate, enervare, însănoșire și acceptare, biculturalitate.

¹⁹ Claudio Véliz, *apud* Mario Vargas Llosa, „Elefantul și cultura”, trad. de Andrei Ionescu, în *Secolul XX*, nr. 10-11-12/1987, pp. 193-198. Se cuvine să amintim faptul că au existat adesea situații în care simplul contact cu o altă populație și cu bolile „vehiculate” de ea a condus chiar la eradicarea unor comunități: „Boli introduse de omul alb în sânul unor populații care nu aveau nici o imunitate la ele au șters de pe hartă societăți întregi. Chiar și în regiunile cele mai izolate ale planetei, unde ne-am putea imagina că subzistă societăți intacte, germenii patogeni, care călătoresc cu o viteză surprinzătoare, au făcut ravagii, uneori cu mai multe zeci de ani înainte să fi avut loc contactul propriu-zis”, cf. Claude Lévi-Strauss, *Antropologia și problemele lumii moderne*, trad. de Giuliano Sfichi, Ed. Polirom, Iași, 2011, p. 108.

²⁰ Vezi, în acest sens, Jean Delumeau, *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII): o cetate asediată*, vol. 1, 2, trad. de Modest Morariu, Ed. Meridiane, București, 1986; René Girard, *Șapul ispășitor*, trad. de Theodor Rogin, Ed. Nemira, București, 2000.

²¹ Jean Borreil, „Verbul absent”, în *Toleranța. Pentru un umanism eretic*, trad. de Svetlana Cârștean, Ed. Trei, Iași, 2001, p. 138.

²² Emmanuel Levinas, *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, trad. de Ioan Petru Deac, Ed. ALL, București, 2000, pp. 135-136.

²³ Martin Buber, *op. cit.*, pp. 32, 130.

rămâne un dar, o întâmplare a ființei, pe care nu știm cine sau ce o prilejuiește și nici cum o putem păstra (amânând, măcar un timp, inevitabila „defazare sufletească”²⁴ pe care o invocă Sorin Lavric într-unul dintre eseurile sale) sau cum putem să nu trecem, ignorând-o, pe lângă ea.

Cum să-l acceptăm pe Celălalt fără să ne pierdem pe noi înșine?²⁵

La originea demersului antropologic a stat de la bun început problema raportării la Celălalt, a uimirii în fața diferitului și a încercării treptate de a găsi puntea de *asemănător* peste prăpastia deosebitorilor. Din antichitate și până astăzi, scrierile istorice, etnografice sau antropologice și-au propus să traseze granițele umanului, să-l separe de non-uman, de lumea animală, să-i dea contur în specificitatea lui. Tentativele antropologice mai vechi sau mai noi erau menite să creeze „un discurs despre unitatea Omului în diversitatea aparențelor sale (biologice, sociale, culturale)”²⁶, căci domeniul miza pe „gândirea asemănărilor prin descrierea diferențelor”²⁷. Contactul cu Celălalt sau cu poveștile despre el (pentru că la început traseul către altul a fost parcurs cu ajutorul unei suite de „mediatori” – războinici, navigatori, misionari, administratori, comercianți etc.) a întărit adesea dimensiunea etnocentrică a diverselor culturi. „Anormalitatea” Celuilalt²⁸, manifestată în cheie negativă și, mult mai rar, pozitivă (mitul Bunului sălbatic, de pildă), avea și rolul de a accentua *normalitatea* punctului de referință, a centrului dinspre care se privea și se judeca. A doua jumătate a secolului XX a încercat să schimbe această paradigmă etnocentrică, prin „eliberarea raționalităților locale”²⁹ și garantarea libertății de exprimare pentru categoriile umane cele mai diverse, odinioară marginalizate (fostele periferii etnice, religioase sau de gen). Raportul între spațiul central și zonele „provinciale” se modifică după ce tentaculele colonialismului încep să se retragă, iar antropologia contribuie decisiv la conștientizarea istoricității și a limitării tuturor sistemelor cognitive și axiologice: „Dacă-mi vorbesc dialectul meu, în sfârșit, într-o lume de dialecte, voi fi și conștient că el nu e singura «limbă», ci e numai un dialect între altele”³⁰.

Aducând în prim-plan mereu alte seturi de norme, de tabuuri sau de valori ale vieții sociale, religioase, politice a diverselor comunități, cercetarea antropologică sparge punctul unic de vedere, fragmentează și introduce în scenă detaliul semnificativ, nuanța, abaterea de la obișnuit, propunând o triplă experiență – după cum nota Marc Augé – *a pluralității, a alterității și a identității*. În felul acesta, „scandalul diversității”³¹, pentru a relua o sintagmă a lui Claude Lévi-Strauss, pare a se diminua, iar diferențele nu mai sunt transformate automat în piloni ai ierarhizării³². Discursul antropologic va introduce în scenă, începând cu deceniul al patrulea al veacului trecut

²⁴ Sorin Lavric, *10 eseuri*, Ed. Humanitas, București, 2010, capitolul „Defazarea sufletească”, pp. 69-82.

²⁵ Această întrebare apare formulată în studiul lui Humberto Giannini, „A primi ceea ce îți este străin”, în *Toleranța. Pentru un umanism eretic*, ed. cit., p. 20.

²⁶ Vintilă Mihăilescu, *Antropologie. Cinci introduceri*, Ed. Polirom, Iași, 2007, p. 9.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Lucian Boia, *Între inger și stară: mitul omului diferit din Antichitate până astăzi*, trad. de Brândușa Prelipceanu și Lucian Boia, Ed. Humanitas, București, 2004.

²⁹ Gianni Vattimo, *op. cit.*, p. 14.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 164.

³² Astăzi, formula agreată în disciplinele umaniste este cea propusă de Louis Dumont, „egali și diferiți”, care implică evident conștientizarea și acceptarea tuturor tipurilor de diferențe (etnice, religioase, culturale, sociale, lingvistice, de gen sau de generație), fără a stabili însă o scară ierarhică.

și, mai ales după mișcările sociale de la sfârșitul anilor '60, și acele categorii umane odinioară trecute sub tăcere: femeile, spre exemplu. Apariția acestor noi „subiecți” de investigat va da naștere unor dezbateri între caracterul *natural* și cel *cultural* al feminității și, respectiv, al masculinității. De la cercetările inițiate de Margaret Mead în Noua Guinee (pentru a decela relația dintre apartenența sexuală și un anumit temperament la populațiile Arapesh, Chambuli și Mundugumor³³), până la studiile comparative elaborate de Elisabeth Badinter³⁴ și Françoise Héritier³⁵ – toate aceste demersuri au contribuit la consolidarea conceptului de *gen* și includerea lui în categoriile disciplinelor socio-umane, pentru a descrie și analiza diversele comunități. Astfel, pe lângă „*quarta* regală” a gândirii sociale³⁶ (în care intrau, în mod tradițional, economicul, politicul, religiosul și categoria rudeniei), diferențierea de gen ajunge să fie o nouă constantă, care trebuie avută în vedere pentru înțelegerea și reconstituirea unui anumit „model al lumii”, specific unei societăți umane. Rolurile atribuite masculinului și femininului în interiorul familiei și al grupului, tipurile de activități care le sunt specifice, opoziția între public și privat, atitudinile dominante sau dominate, discursurile specifice și formele de poziționare în viața socială au constituit preocupările unei noi orientări a domeniului, denumită inițial „antropologia femeilor”³⁷.

Problema care se pune din ce în ce mai acut în studiile antropologice din secolul XX este cea a *privirii* cu care îl înconjurăm pe Altul; prin filtrul ei ni-l prezentăm și ni-l reprezentăm. Ideea lui Jean Paul Sartre, potrivit căreia Celălalt este, în primul rând, cel care mă privește, „închizându-mă” într-o viziune adesea deformatoare, a fost preluată de antropologi și descrisă în termenii raportului dintre *toleranță* și *intoleranță*, dintre *privirea* care include și cea care respinge. În debutul unei cărți despre *Foloasele privirii*, etnologul Ioana Popescu jonglează cu sintagmele românești construite în jurul acțiunii de a privi, surprinzând valențele lor faste sau nefaste:

Forța privirii ca act intențional determină o diversitate nebanuită de calități și direcții proprii. A-și „înfige privirea”, a „străpunge cu privirea”, a „arunca o privire care doare”, „a răni” sau „a ucide cu privirea” sunt doar câteva sintagme care confirmă agresivitatea sau violența pe care le poate conține uneori privirea. „A scormoni sau a scotoci cu o privire pătrunzătoare sau curioasă” se referă pe de altă parte la forța ei de transgresare a aparențelor, în efortul de descoperire a unui adevăr pe care simpla vedere nu-l poate nici măcar bănuși. A „mângâia cu privirea” sau „a mânca din priviri” sunt expresii care vorbesc despre puterea de a influența sau chiar de a-și apropria fragmente din lumea înconjurătoare, numai cu ajutorul acestui instrument atât de puțin perceput ca atare în viața de zi cu zi, în care văzul constituie în fond doar sursa, din când în când, a privirii³⁸.

³³ Pentru detalii, vezi Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Ed. William Morrow and Company, New York, 1963 (ediția princeps, 1935), pp. VIII-IX: „This study is not concerned with whether there are or are not actual and universal differences between the sexes, either quantitative or qualitative. [...] It is, very simply, an account of how three primitive societies have grouped their social attitudes towards temperament about the very obvious facts of sex-difference. [...] Among the gentle mountain-dwelling Arapesh, the fierce cannibalistic Mundugumor, and the graceful head-hunters of Tchambuli, I studied this question. Each of these tribes had, as has every human society, the point of sex-difference to use as one theme in the plot of social life, and each of these three peoples has developed that theme differently. In comparing the way in which they have dramatized sex-difference, it is possible to gain a greater insight into what elements are social constructs, originally irrelevant to the biological facts of sex-gender”.

³⁴ Elisabeth Badinter, *L'un est l'autre: des relations entre hommes et femmes*, Ed. Odile Jacob, Paris, 1986.

³⁵ Françoise Héritier, *Masculin / Féminin*, Ed. Odile Jacob, Paris, vol. I (*La pensée de la différence*), 1996, II (*Dissoudre la hiérarchie*), 2002.

³⁶ Vintilă Mihăilescu, *op. cit.*, p. 138.

³⁷ *Ibidem*, pp. 201-205.

³⁸ Ioana Popescu, *Foloasele privirii*, Ed. Paideia, București, 2002, p. 5.

Importanța privirii și rolul pe care îl joacă în cercetarea de teren apar teoretizate în diverse maniere, căci antropologii se suspectează că duc mai departe stereotipurile și prejudecățile lumii din care provin. „Capacitatea și arta de a te pune pe punctul de vedere al Celuilalt”³⁹ care izvorăsc din fenomenul *decentrării interpersonale* aduc în prim-plan nu numai societatea despre care se vorbește, ci și figura celui care o privește, o analizează. Privirea parcurge în acest fel un drum complementar: se îndreaptă către altul, dar îl cuprinde și pe privitor. Relația observator-observat se nuanțează, antropologul producând o serie de texte care surprind nu numai realitățile terenului investigat, ci și dimensiunea personală a *întâlnirii* cu cel diferit: literatura de călătorie sau jurnalul de teren. La începutul anilor '30, de pildă, scriitorul francez Michel Leiris străbate continentul african, pe o rută cuprinsă între Dakar și Djibouti, și notează într-un jurnal realitățile „defrișate” de-a lungul unui vast imperiu colonial, împărțit între dominația franceză și cea engleză. *L'Afrique fantôme* (1934) povestește experiența autorului confruntat cu un univers radical diferit, cu care intră într-un contact mai mult sau mai puțin supus prejudecăților etnocentrice ale europeanului, în intervalul cuprins între 31 mai 1931 și 16 februarie 1933.

Schimbările sociale induse de inserțiile europene în continentul negru sunt tâlmăcite și de Georges Balandier, laolaltă cu uimirile și neliniștile celui venit de altundeva. Drumurile lui prin Senegal, Mauritania, Guineea, Gabon sau Congo, transpuse în *L'Afrique ambiguë* (1957), indică schimbările de atitudine în fața raporturilor mereu fragile dintre tradiție și inovație, precum și strategiile de reconstrucție socială și politică, pe fundalul fluctuațiilor de percepție și interpretare ale călătorului. Exemplul clasic în acest sens rămâne însă textul lui Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (1955), care debutează în mod ironic printr-o afirmație ce nega rostul scrierii care tocmai se deschide sub ochii cititorului: „Detest călătoriile și exploratorii”⁴⁰. Cu toate acestea, autorul ne înfățișează amănunțit ieșirea din lumea cunoscută, dificultățile și deliciale viețuirii alături de o suită de triburi – Caduveo, Bororo, Nambikwara, Tupi Kawahib –, în paralel cu pasajele în care își prezintă propria devenire intelectuală („Cum devii etnograf”) și întrebările de metodă referitoare la tipul de cercetare practicat. Lucrarea așază față în față civilizația europeană și culturile „primitive” ale triburilor analizate, scoțând la iveală zonele întunecate ale spațiului de origine, în care progresul tehnic nu s-a reflectat și într-unul de ordin uman. În contextul mental al perioadei postbelice, discursul lui Claude Lévi-Strauss din romanul care i-a adus celebritatea, alături de precizările antirasiste din eseu „Rasă și istorie”, redactat la cererea UNESCO în 1952, contribuie la schițarea unei fețe noi a domeniului antropologic, ca loc privilegiat al dialogului între comunități și viziunile lor asupra existenței *diferitului*. Proba de foc a cercetării rămâne *privirea* pe care o folosește antropologul: ea poate fi profund etnocentrică și implicit „oarbă” la oferta lumii noi ori, dimpotrivă, putând fi cucerită atât de mult de imaginea idealizată a unui univers paralel, încât să critice aspru valorile cunoscute, învățate în grupul de origine; sau, mai mult chiar, să-și piardă cu totul reperele propriei culturi. Soluția lui Claude Lévi-Strauss este una relativizantă, căci ochiul exersat în multe situații diverse ajunge să descopere asemănătorul, punctul comun:

Nici o societate nu este perfectă. Toate au, prin însăși natura lor, o anumită impuritate incompatibilă cu normele pe care le proclamă și care se traduc concret prin anumite

³⁹ Vintilă Mihăilescu, *op. cit.*, p. 48.

⁴⁰ Claude Lévi-Strauss, *Tropice triste*, trad. de Eugen Schileru și Irina Pâslaru-Lukacsik, Ed. Științifică, București, 1968, p. 19.

nedreptăți, printr-o oarecare insensibilitate și cruzime. Cum putem evalua această latură? Cercetarea etnografică o poate face. Căci dacă prin compararea unui număr redus de societăți acestea apar foarte diferite unele de altele, diferențele dispar proporțional cu lărgirea câmpului de investigații. Descoperi atunci că nici o societate nu este fundamental bună; că nici una nu este într-adevăr rea; că toate oferă membrilor lor anumite avantaje, în ciuda aceluși balast de nedreptate a cărei importanță pare să se mențină oarecum constantă și care corespunde, poate, unei inerții specifice, care s-ar opune, în planul vieții sociale, eforturilor de organizare⁴¹.

Situată la granița dintre confesiunea privată și analiza științifică a unor lumi pe care antropologul le parcurge, le descrie și le comentează, scriitura etnologică se revendică, deopotrivă, din teritoriul generos al literaturii și din cel mai arid al cercetărilor etnografice. Elementele comune ușor reperabile sunt *tema călătoriei și metamorfoza sinelui* provocată de confruntarea cu Celălalt⁴².

O pădure de semne și măștile lor obiectuale

Pentru etnograf sau antropolog, întâlnirea cu o colectivitate înseamnă și descoperirea universului obiectual pe care ea îl construiește fie pentru a răspunde nevoilor primare și derivate, fie pentru a crea un sistem de semne și de înțelesuri; altfel spus pentru a „îmblânzi” *natura* și a o transforma în *cultură*. Obiectul devine astfel un mediator între observator și lumea studiată, prin intermediul lui pot fi înțelese ritualuri, coduri și semnificații ale unor gesturi sau activități. El poate oferi deslușiri importante pentru distincțiile de gen sau de vârstă, de statut social sau de rol în cadrul comunității. Obiectul este o urmă palpabilă a unor rupturi, a metamorfozelor pe care acestea le-au declanșat și a etapelor prin care comunitatea a trecut. În el stăruie reziduurile tradiției, dar și amprente contactelor cu alte culturi, cu alte experiențe. Rezervor al memoriei colective, obiectul retrasează aventura creării și folosirii lui, amintindu-ne mereu în subtext pe acela care l-a creat, l-a posedat sau l-a mânuit⁴³.

Școala culturalistă americană a menționat importanța culturii materiale asupra dezvoltării personalității, incluzând în *ereditatea socială* (complementară celei *biologice*) și felul în care învățăm, încă din copilărie, să folosim obiectele. Într-o lucrare consacrată *Fundamentului cultural al personalității*, Ralph Linton și-a pus problema configurațiilor culturale care se țin în jurul ustensilelor pe care le descoperim treptat în universul înconjurător și pe care le includem, aproape neobservat, în gesturile și ritmurile noastre cotidiene; transformăm relația cu ele într-o „zestre”, pe care o transmitem apoi generațiilor viitoare:

Experiențele timpurii ale unui copil lăsat printre jucării sau într-o casă plină de tot felul de lucruri fragile vor fi diferite de cele ale unui copil ținut într-un parc, în care nu există nici

⁴¹ *Ibidem*, p. 403.

⁴² Punctele dintre *literatură* și *antropologie* sunt discutate de François Laplantine în lucrarea *L'anthropologie*, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2001, capitolul „Anthropologie et littérature”, pp. 185-192. Ele pot fi sistematizate astfel: amândouă domeniile propun forme de cercetare, de cunoaștere a ființei umane; acordă o importanță decisivă detaliului semnificativ; analizează faptele individuale în vederea extragerii unor legi cu caracter general (identificarea universalului în particular); relativizează scara unică de valori; în fine, ambele demersuri propun „o revoluție a privirii”, o lărgire a spațiului cunoscut și o acceptare a ideii de pluralitate.

⁴³ Merită menționată în acest context ideea lui Russel Belk („Possessions and the Extended Self”, în *Journal of Consumer Research*, vol. 15, septembrie 1988, pp. 139-168), potrivit căreia sinele se extinde asupra obiectelor posedate.

un lucru pe care ar putea să-l deterioreze sau care ar putea să-i dăuneze. Chiar și obiceiul nostru de a șede sau de a ne culca pe anumite mobile implică o serie de experiențe din perioada copilăriei, care lipsesc total într-o societate ai cărei membri, de obicei, se așază și se culcă pe jos⁴⁴.

Concluzia lui R. Linton pare a fi fără echivoc în această privință: obiectul este un indicator, un martor al devenirii personalității, modelată după tiparele culturii în care evoluează individul respectiv: „Mediul în care se dezvoltă și acționează un individ include întotdeauna o mare varietate de obiecte făcute de om, iar efectul pe care îl poate avea contactul cu aceste obiecte asupra formării personalității este considerabil”⁴⁵.

Civilizația însăși nu este decât un vast muzeu arheologic, straturi peste straturi de lumi, de feluri de a fi, de situații de viață socială, culturală sau politică închise în carapacea obiectelor sau a fragmentelor de obiect; din ele arheologii recompun chipul societăților scufundate în uitare. Pentru etnograf, întâlnirea cu *obiectele Celorlalți* a provocat o dublă uimire: Celălalt era cu totul altfel, diferită fiind și întreaga lui raportare la lume, transcrisă în codul simbolic al instrumentelor vieții de zi cu zi și al celor de cult sau de sărbătoare. Și atunci când nu putea aduce în lumea lui cel mai dezirabil obiect – corpul Celuilalt – etnograful își încărca cuferele și corăbiile cu „semnele” materiale și spirituale ale vieții lui Vineri. Așa s-au îmbogățit cabinetele de curiozități⁴⁶, s-au creat colecțiile personale și, mai târziu, muzeele. *Locuri ale memoriei*, ele încercau să restituie secvențe ale unei existențe exotice, atrăgătoare și înspăimântătoare totodată. Scoase din contextul lor de viață și de utilizare, transformate în exponate, obiectele își pierdeau caracterul utilitar pentru a-și descoperi enigmatică față estetică. Cel mai adesea, ele sfârșeau prin a fi „consumate” într-o manieră care nu mai amintea deloc de situația emergenței lor, de producător și de receptorii inițiali, de universul mental care a contribuit la apariția lor⁴⁷.

Discursul obiectelor se ramifică pe mai multe paliere de înțelegere și interpretare a culturilor. De la dimensiunea lor strict materială la cea simbolică⁴⁸, de la utilitate la includerea într-un sistem de semnificații (dar, marfă, simbol, element al schimbului, componentă a unui ritual, monument), obiectele reușesc să restituie sensul viețuirii într-o anumită comunitate, tipul relațiilor interumane, raportul dintre ceea ce se păstrează și ceea ce se modifică, uneori până la dispariție. Drept urmare, pentru antropologia contemporană, obiectul pare cu atât mai important cu cât el tinde să devină, într-un anumit context socio-cultural, chiar substitutul individului:

Oamenii care duc o viață opulentă nu mai sunt înconjurați de alți oameni, ci de OBIECTE. În relațiile lor zilnice nu-i mai au parteneri pe semenii lor, ci primesc și manipulează, din

⁴⁴ Ralph Linton, *Fundamentului cultural al personalității*, trad. de Sergiu Săraru, Ed. Științifică, București, 1968, p. 75.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 74.

⁴⁶ Pentru detalii, vezi Patrick Mauriès, *Cabinets de curiosités*, Ed. Gallimard, Paris, 2002; Christine Davenne, *Cabinets de Curiosités: la passion de la collection*, Ed. La Martinière, Paris, 2011.

⁴⁷ André Malraux, *Muzeul imaginar*, trad. de Ileana Cantuniari, Ed. RAO International Publishing Company, București, 2008, p. 7: „Un crucifix romanic nu era la început o sculptură. *Madona* lui Cimabue nu era la început un tablou, nici măcar *Atena* lui Fidias nu era la început o statuie”.

⁴⁸ Unii antropologi și-au structurat cercetarea în jurul unor obiecte-reper, al căror symbolism puternic era menit să redea atmosfera unei civilizații. Vezi, de pildă, studiul lui Ruth Benedict despre cultura japoneză, redactat la cererea Serviciilor Secrete Americane, pentru a putea înțelege comportamentul japonezilor în cel de-al Doilea Război Mondial; este intitulat sugestiv, printr-o construcție antitetivă, menită să redea contrastele respectivei societăți, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (publicat în 1946).

ce în ce mai mult, conform statisticilor, bunuri și mesaje [...] Conceptele de „mediu”, de „ambianță” au ajuns la modă numai de când trăim, în fond, mai puțin în vecinătatea altor oameni, în prezența și în discursul lor, cât mai degrabă sub privirea mută a unor obiecte ascultătoare și halucinante care ne țin mereu același discurs, acela al puterii noastre împietrite, al abundenței noastre virtuale, al absenței noastre reciproce⁴⁹.

Oamenii din societățile „civilizate” actuale își tratează însingurările prin recursul la obiecte; plonjează astfel în sfera lor liniștitoare, capabilă să asigure o imagine dezirabilă celui care le exhibă sau le folosește. Obiectul funcționează, în acest caz, și ca o continuare a subiectului, ca o „proteză” a lui, capabilă să-i umple golurile, să-i mascheze uitările. Astăzi GPS-ul înlocuiește simțul orientării; agendele, mobilul sau iPhone-ul cuprind memoria numerelor de telefon, a aniversărilor, a listelor cu lucruri de rezolvat; iar aparatele de electrostimulare „fac sport” în locul tău, pentru a menționa doar câteva exemple. Noile mitologii urbane condiționează fericirea sau bunăstarea indivizilor de posesiile lor, iar abundența lucrurilor funcționează ca o oglindă răsturnată a precarității sinelui. Încă de la finele veacului XIX, psihologul american William James definea egoul modern în strânsă corelație cu bunurile materiale și imateriale posedate: „[...] a man's Self is the sum total of all that he CAN call his, not only his body and his psychic powers, but his clothes and his house, his wife and children, his ancestors and friends, his reputation and works, his lands and yacht and bank-account”⁵⁰. În societățile de consum, obiectul este principala armă de influențare și manevrare a grupurilor sociale. Or, nevoia de posesie (conotată de Jean Baudrillard ca *nevoie a diferenței*)⁵¹ este indusă acestui *homo consumericus* prin intermediul discursului publicitar⁵²; acesta mizează pe resorturile dorinței, activând acele pârgii psihologice capabile să modifice privitorul pasiv într-un cumpărător implicat, atent la reduceri și oportunități. În plus, pentru confortul psihic al cumpărătorului îi sunt sugerate și dimensiunile „filantropice” ale acțiunilor sale, care îl închid definitiv în capsula „altruismului egoist”: „Moralitatea cumpărăturilor este o idee la modă: e reconfortant să-ți poți spune că svanii din Caucaz sau indienii yanomami din Brazilia vor încasa câțiva cenți în plus pentru colierele din gheare de pârș sau pentru galetele din sâmburi de struguri”⁵³.

Indiferent de conotațiile actuale ce transpar din relația individ-obiect și din mutațiile pe care ea le-a suferit de-a lungul timpului, un lucru rămâne cert: posibilitatea de a înțelege valorile și metamorfozele unei comunități privind înspre obiectele inventate și mânuite de membrii acesteia. Cartea lui Neil MacGregor, *A History of the World in 100 Objects*⁵⁴, narează istoria umanității prin prisma unor artefacte păstrate în colecțiile de la British Museum. Poveștile construite în jurul obiectelor din epoci și

⁴⁹ Jean Baudrillard, *Societatea de consum. Mituri și structuri*, trad. de Alexandru Matei, Ed. comunicare.ro, București, 2005, pp. 29-30.

⁵⁰ William James, *The Principles of Psychology*, vol. 1, Ed. Henry Holt, New York, 1918, pp. 291-292: „Sinele unui om este suma a tot ceea ce el POATE să numească al său, nu doar corpul și puterile sale spirituale, dar și hainele sale și casa sa, soția și copiii săi, predecesorii și prietenii săi, faima și munca sa, pământurile sale, barca sa și contul său din bancă” (trad. ns. C.B.).

⁵¹ Jean Baudrillard, *op. cit.*, p. 98: „Nevoia nu este atât nevoia de un obiect, cât «nevoia» de diferență”.

⁵² *Ibidem*, p. 87: „Orice discurs, profan sau savant, asupra consumului se articulează pe această secvență mitologică de basm: un Om «dotat» cu nevoi care-l «poartă» către obiecte ce-i «oferă» satisfacție. Cum omul cu pricina nu este niciodată pe deplin satisfăcut (ceea ce, de altfel, i se și reproșează), povestea se repetă la nesfârșit, cu limpezimea perfectă a vechilor fabule”.

⁵³ François Forestier, „Comerțul echitabil”, în Jérôme Garcin, *Noile mitologii*, trad. de Mona Țepeneag, Ed. Art, București, 2009, p. 60.

⁵⁴ Neil MacGregor, *A History of the World in 100 Objects*, Ed. Penguin Books, Londra, 2011.

spații culturale diverse depășesc granițele materialului (formă, dimensiune, culoare, greutate, consistență), oferindu-ne posibilitatea de a înțelege modalități variate de raportare la tot ceea ce presupune omenescul: corp, artă, religie, călătorie, comunicare, organizare socială și familială, privire asupra morții și a vieții de dincolo, războaie, dragoste ș.a.m.d. Proiectul inițiat de Radio BBC în parteneriat cu British Museum propune o lectură a lumii cu ajutorul imaginilor și o descifrare a ritualurilor, simbolurilor, modalităților de concepere a existenței prin intermediul obiectelor. Drumul este, de data aceasta, în sens invers, înspre izvor, ca o stranie retragere a fluviului către începuturile sale. Smuls contextului original (ca descoperire arheologică sau achiziție rezultată în urma anchetelor etnografice), obiectul de muzeu pare că își redescoperă drumul către spațiul de proveniență, conturând chipul celui care l-a plăsmuit și l-a întrebuițat. Obiectul-rest reface o lume și o identitate. Chipului lui *homo faber* i se alătură cel al lui *homo ludens*, *homo amans*, *homo moriturus* sau *homo comunicans*; căci ustensila își etalează funcțiile, destinațiile, contextele care au găzduit-o în felurite momente, în rolul ei de însoțitor al omului de la naștere până la mormânt și, în unele cazuri, și în tenebrele acestuia:

E o constatare banală că arta se naște funerară și renaște îndată după ce moare, sub imboldul morții. Onorurile mormântului relansează, din loc în loc, imaginația plastică, mormintele mai-marilor au fost primele noastre muzee, iar defuncții înșiși primii noștri colecționari. Căci aceste tezaururi de arme și veselă, vase, diademe, sipe de aur, busturi de marmură, mobilieri din lemn prețios nu erau propuse privirii celor vii. Nu erau îngheșuite în adâncul tumulușilor, piramidelor sau gropilor ca să fie frumoase, ci ca să fie folositoare⁵⁵.

Pletora de semnificații asociate obiectului readuce în discuție procesul semnificării, treptele străbătute dinspre denotativ către conotativ, aluviunile interpretărilor și reinterpretărilor date de diverșii utilizatori, scoaterea din uz, adaptarea la noile cerințe ale societăților sau teaurizarea lui. În *Talmeș balmeș de etnologie și multe altele*, Irina Nicolau face deosebirea dintre artefactul înscris în societatea de consum și cel aparținând lumilor trecute:

Indiferent de epocă, obiectul este miza unor relații interumane complexe. El este dorit, utilizat, schimbat cu alt obiect, vândut, teaurizat, interzis. Societatea de consum face astăzi din obiect centrul lumii, dar, în același timp, îi scurtează viața. Modele de tot felul se succed cu viteză și rolul care revine omului pare să fie cel de a conduce obiectele din vitrinele strălucitoare la lăzile cu gunoi. În societățile tradiționale era altfel. Ele cunoșteau așezarea. Un lucru era așezat atunci când era pus la locul lui. Această punere se baza pe o lungă experiență transmisă din generații în generații⁵⁶.

Iar în viziunea Ioanei Popescu, distincția dintre obiectul tradițional și cel modern este schițată prin opoziția dintre *a face* sau *a întrebuița* (valoarea utilitară, funcțională) și *a avea* (valoarea de expunere, de exhibare): „Obiectul culturii țărănești tradiționale era conceput pentru *a fi practicat*; obiectul în lumea modernă semisecularizată era produs pentru *a fi posedat*”⁵⁷.

⁵⁵ Régis Debray, *Viața și moartea imaginii. O istorie a privirii în Occident*, trad. de Irinel Antoniu, Institutul European, Iași, 2011, p. 20.

⁵⁶ Irina Nicolau, *Talmeș balmeș de etnologie și multe altele*, Ed. Ars Docendi, București, 2001, capitolul „Cu gândul la obiecte și meșteri”, p. 41.

⁵⁷ Ioana Popescu, *op. cit.*, p. 95.

Antropologii secolului XX scriu povestea obiectelor după modelul unei istorii personale, a unui *récit de vie*. Artefactul are o biografie⁵⁸ a lui, în strânsă legătură cu aceea a comunității care l-a creat, l-a utilizat, l-a încărcat semantic, i-a însoțit și vechetă avatururile, l-a abandonat sau l-a „ucis”. Ciclul de viață al acestor constructe materiale parcurge aceleași etape ca și în cazul unei ființe umane, iar presiunea timpului acționează simultan asupra subiectului și a obiectului. Transferurile între „parteneri” sunt frecvente; contaminările, de asemenea, nu lipsesc. Obiectul se umanizează prin folosirea lui în împrejurări marcate afectiv sau prin transmiterea din generație în generație, ca element-simbol al unor continuități; iar omul preia ceva din funcțiile obiectelor de care se înconjoară și care, în lumea actuală, alcătuiesc adesea „flora și fauna” în mijlocul cărora el trăiește. În opinia lui Jean Baudrillard, ceea ce s-a schimbat în societatea de consum este raportul dintre durata de viață a subiectului și, respectiv, a obiectului. Astfel, trănicia de odinioară a materiei prelucrate apare înlocuită de fragilitatea unei materii perisabile, în continuă perfecționare sau prefacere, supusă imperativelor reciclării sau distrugerii:

Tot așa cum copilul-lup devine lup dacă-și duce viața în pădure, și noi devenim încetul cu încetul funcționali ai domului obiectelor din preajma noastră. Trăim timpul lor, mai precis, trăim după ritmul și conform succesiunii lor nesfârșite. Noi suntem cei care asistăm astăzi la nașterea, desăvârșirea și moartea lor, în timp ce, pe vremuri, obiectele erau cele care – fie ele instrumente sau monumente perene – supraviețuiau generațiilor de oameni⁵⁹.

Întâlnirea cu obiectele. Celorlalți – pe verticala timpului sau pe orizontala spațiului – continuă, într-un alt plan, dialogurile prietenești sau confruntările agresive, dureroase, problematizante, dintre noi și cei diferiți. Colecțiile muzeelor contemporane pun în lumină moșteniri, descendențe, recuperări, dar și aerul colonialist al aculturațiilor spontane sau impuse. Continentele europene și nord-american păstrează în colecțiile publice sau private semne ale gesturilor de putere de altă dată. Cum ar arăta muzeele lumii actuale dacă obiectele ar fi returnate spațiilor de proveniență? Întrebarea își păstrează aerul retoric, căci s-ar crea un adevărat haos dacă s-ar propune o asemenea soluție. Căutarea antropologului rămâne condiționată de contextul *întâlnirii*. Fie că se întreabă *cum ne construim dușmanul*⁶⁰, fie că își dă seama că „viața și activitatea omului se înscriu în niște cadre ce oferă trăsături comune”⁶¹, antropologul se află mereu față în față cu Celălalt, temându-se, de fiecare dată, că nu va surmonta prejudecățile lumii sale. Călătoria printre semeni și obiecte, consemnată, adnotată, interpretată și revăzută periodic, este „ciutura” care aduce în răstimpuri, la gura fântânii, apele tulburi sau limpezi ale cercetărilor antropologice.

⁵⁸ Igor Kopytoff, „The cultural biography of things: commodization as process”, în Arjun Appadurai (coord.), *The Social Life of Things*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, secțiunea „The biographical approach”, pp. 66-68.

⁵⁹ Jean Baudrillard, *op. cit.*, p. 30.

⁶⁰ Titlul unei conferințe susținute de Umberto Eco la Universitatea din Bologna, în data de 15 mai 2008. Textul a fost inclus în volumul omonim: *Cum ne construim dușmanul și alte scrieri ocazionale*, trad. de Ștefania Mincu, Ed. Polirom, Iași, 2011.

⁶¹ Claude Lévi-Strauss, *Antropologia și problemele lumii moderne*, ed. cit., p. 17. Vezi și detalierea acestor asemănări, pp. 17-18: „Oricând și oriunde, omul este o ființă înzestrată cu un limbaj articulat. Trăiește în societate. Reproducerea speciei nu e lăsată la voia întâmplării, ci este supusă unor reguli care exclud un anumit număr de legături viabile din punct de vedere biologic. Omul fabrică și utilizează unelte, pe care le folosește în cadrul unor tehnici variate. Viața lui socială se exercită în ansambluri instituționale al căror conținut poate să difere de la un grup la altul, dar a căror formă generală rămâne constantă. Prin procedee diferite, anumite funcții – economică, educativă, politică, religioasă – sunt asigurate cu regularitate”.