

Incursiune în antropologie
Sultana Avram

SULTANA AVRAM

**INCURSIUNE ÎN
ANTROPOLOGIE**

Techno
Media

Titlul: Incursiune în antropologie

Copyright © 2008

Toate drepturile aparțin autorului.

Reproducerea integrală sau parțială a textului sau a ilustrațiilor din această carte este posibilă numai cu acordul prealabil scris al autorului.

Tehnoredactare: Techno Media

Coperta: Techno Media

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

AVRAM, SULTANA

Incursiune în antropologie / Sultana Avram. – Sibiu:

Techno Media, 2008

Bibliogr.

ISBN 978-973-7865-61-8

572

Tipar:

Techno
Media

str. Faurului nr. 13, Sibiu, 550197

tel./fax: 0269/21.19.83

www.technomedia.ro;

e-mail: office@technomedia.ro

Moto:

Omul nu mai trăiește într-un univers pur fizic, el trăiește într-un univers simbolic. Limbajul, mitul, arta și religia sunt părți ale acestui univers. Ele sunt firele diferite care țes rețeaua simbolică, țesătura încâlcită a experienței umane.

Ernst Cassirer

CUPRINS

Capitolul I	
Domeniul antropologiei	9
Capitolul II	
Definirea culturii.....	21
Capitolul III	
Teoria antropologică.....	27
Capitolul IV	
Unitate în diversitate: mijloace de comunicare între noi și ceilalți	37
Capitolul V	
Modalități de obținere a hranei.....	45
Capitolul VI	
Evoluția formelor religioase și a sentimentului religios	49
Capitolul VII	
Relații sexuale, căsătorie, familie	63
Capitolul VIII	
Ritualuri și simboluri ale puterii	75
Capitolul IX	
Noțiuni de antropologia artei	83
Capitolul X	
Viitorul antropologiei	91
Bibliografie generală	95

CAPITOLUL I

DOMENIUL ANTROPOLOGIEI

Termenul de antropologie se pare că a fost folosit pentru prima dată de către Aristotel în lucrarea sa *Etica*, termenul neavând însă sensul său de acum.¹ Îl întâlnim apoi în forma latină în secolul al XVI-lea, însă *Anthropologium* era folosit într-un sens restrâns, legat de structura corpului uman. Prima lucrare în care apare termenul se consideră a fi lucrarea lui Magnus Hundt, *Anthropologium de hominis dignitate*, din anul 1501 și era legat de anatomia și fiziologia umană.² Sensul cuvântului nu era prea clar la începutul secolului al XIX-lea, când îl găsim în Enciclopedia britanică din 1822 având definiția: *un discurs asupra naturii umane*. Definiția dată de Topinard în lucrarea *Anthropologie* (1876), corespunde în parte celei actuale: *antropologia este ramura istoriei naturale care tratează omul și rasele umane*.³

Domeniul antropologiei a fost și este încă o sursă de dispute între specialiști, existând trei termeni care se suprapun parțial și care corespund aceleiași discipline: antropologie, etnologie și etnografie. În spațiul american antropologia s-a constituit foarte devreme ca domeniu de studiu distinct, datorită activității lui Franz Boas, reunind antropologia fizică și cea socio-culturală. Pe continentul european apar diferențieri majore. Cuvântul

¹ Haddon, Alfred, C., *History of Anthropology*, Watts & Co., London, 1949, p. 1

² *ibidem*

³ *ibidem*, p. 2

antropologie este folosit în special pentru a desemna antropologia fizică, sau biologică, pentru cea culturală existând termenii etnologie și etnografie. Și aici există însă diferențieri: *tradiția germană a păstrat de altfel, doi termeni diferiți pentru Volkskunde, domeniu rezervat cu strictețe popoarelor germanice, și Volkerkunde, sau studiul popoarelor primitive, pe care Franța l-a numit etnologie.*¹

În Franța, ca de altfel în multe țări europene, etnologia a devenit autonomă mult mai târziu, ducând la percepții diferite asupra obiectului disciplinei: *Etnologie sau folclor, etnologie sau antropologie, antropologie sau sociologie, societate primitivă sau modernă, populație exotică sau apropiată, toate aceste întrebări erau deja în germe în istoria primilor pași ai acestei discipline: opțiunile respective s-au făcut, cel puțin în mod provizoriu, mai degrabă pe baza tradițiilor intelectuale și a considerentelor instituționale decât pe baza criteriilor epistemologice*².

Din punct de vedere etimologic, antropologia se definește ca fiind *studiul omului*. Toate disciplinele care ajută la înțelegerea omului ca animal social și cultural, fac parte din antropologie. La început interesul cercetătorilor s-a îndreptat cu predilecție spre societățile exotice, așa zis primitive, însă cu timpul aria cercetării s-a extins, astăzi specializările întinzându-se de la antropologia fizică, socială, culturală, urbană, politică la cea simbolică, filosofică și a artei. Dacă la început un cercetător era preocupat de toate aceste aspecte din viața unei comunități, astăzi, datorită aprofundării tematicii, cercetătorul se concentrează doar asupra unei subdiscipline. Dacă în Statele Unite continuă să existe

¹ Geraud, Marie-Odile, Leservoisier, Olivier, Pottier, Richard, *Noțiunile cheie ale etnologiei*, Polirom, Iași, p. 12

² *ibidem*

departamente de antropologie care înglobează toate aceste subramuri, în Europa, datorită existenței unor instituții specializate, de etnografie sau arheologie de exemplu, cercetarea este oarecum fragmentată.¹

Cooperarea între aceste domenii de cercetare este obligatorie, pentru a putea furniza informații coerente și pertinente și a încerca a completa acel puzzle uriaș al evoluției omului. Termenii antropologie, etnologie sau antropologie socială sunt adesea folosiți pentru a desemna aceeași disciplină: *Oricum, această compartimentare instituțională, departe de a fi banală, este un principiu activ care își are originea în interesele urmărite de fiecare disciplină, pentru a-și păstra autonomia (fie ea și relativă), pentru a revendica posturi de cercetare, credite, burse...*²

În cele ce urmează vom folosi termenul de antropologie cu sensul său atotcuprinzător.

O istorie a antropologiei, datorită vastității domeniului, nu poate fi detaliată în paginile de față, deoarece ar trebui să cuprindă, de la primele cercetări, toți cercetătorii și toate aspectele legate de om, de la apariția lui până în zilele noastre. Ne vom rezuma deci la câțiva pionieri ai antropologiei și la aspectele cele mai importante care au așezat antropologia în rândul științelor umaniste.

Antropologia ar putea fi definită drept studiul umanității în întreaga ei diversitate, în timp și spațiu, un studiu holistic, deoarece cuprinde aspectele biologice și

¹ În România, existența institutelor de antropologie fizică, arheologie, etnografie și folclor, de lingvistică, etc., îngreunează cooperarea și schimbul de informații între acestea

² Geraud, Marie-Odile, Leservoisier, Olivier, Pottier, Richard, *op. cit.* p. 17

nonbiologice ale existenței umane. Diferențele între oameni sunt atât de natură fizică, mentală, socială cât și culturală, cuprinzând diferențe genetice, de obiceiuri, atitudini, credințe și aptitudini. Antropologia analizează similitudinile și diferențele între comunitățile umane care fac legătura sau despart diferitele societăți.

Disciplina antropologiei, considerată ca un tot, este cunoscută ca antropologie generală. Ea include patru subdiscipline majore:

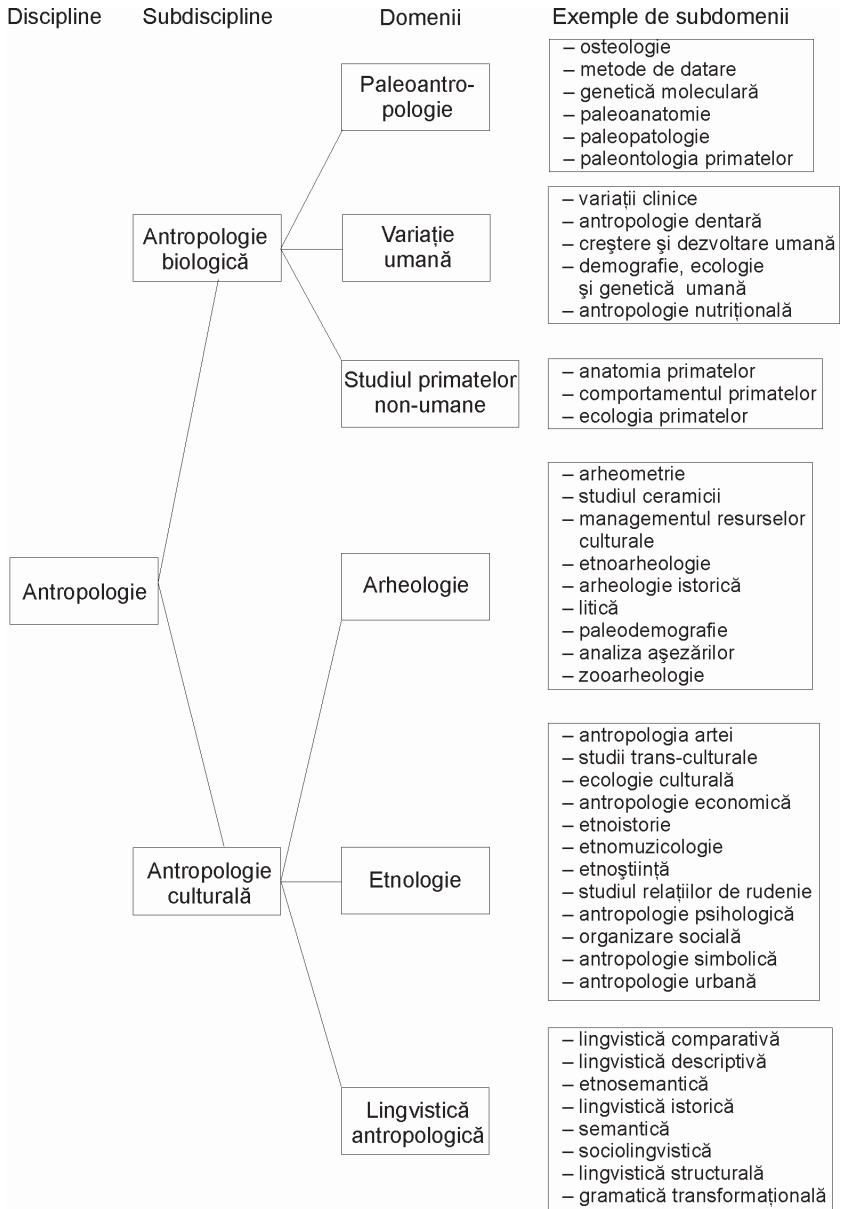
- antropologie socio-culturală
- antropologie arheologică
- antropologie biologică
- antropologie lingvistică

Acestea sunt unite prin preocuparea comună privind populațiile umane trecute și prezente. Atât antropologia socio-culturală cât și cea arheologică examinează probleme istorice, schimbări în viața socială și obiceiuri ale grupurilor umane specifice. Antropologia biologică studiază schimbările în forma fizică și mijloacele de adaptare de-a lungul unor lungi perioade de timp. Antropologia lingvistică reconstruiește limbaje străvechi prin studierea celor moderne.¹

Fiecare subdisciplină le influențează pe celelalte, pentru că nu pot fi trase concluzii privind „natura umană“ dintr-o singură tradiție culturală. În viziune americană domeniul antropologiei și subramurile ei poate fi schematizat astfel²:

¹ Kottak, Conrad Phillip, *Cultural Anthropology*, Random House, New York, 1987, p. 7

² după Gross, R., Daniel, *Discovering Anthropology*, Mayfield Publishing Company, Mountain View, California, 1992, p. 9



Subdisciplinele antropologiei

Antropologia socio-culturală.

Antropologia socio-culturală studiază societatea și cultura, examinând fenomenele culturale și sociale universale, generalizate și particulare. Studiind diversitatea biologică și culturală în timp și spațiu, antropologii trebuie să facă distincție între universal, generalizat și particular. Anumite trăsături biologice, psihologice, sociale și culturale sunt universale, împărtășite de toate populațiile omenești. Altele, sunt generalizate – deci comune câtorva, dar nu tuturor grupurilor umane. Alte trăsături sunt particulare dând unicitate anumitor populații și tradiții culturale.¹

Antropologia socio-culturală este împărțită, în mare, în etnografie (cercetare în teren) și etnologie (comparare transculturală).

Etnografia înseamnă adunarea de date, cercetarea în teren a unei anumite societăți. Sunt consemnate aspecte ale vieții materiale și spirituale cu o deosebită acuratețe, cercetarea fiind necesară să se repete la anumite intervale de timp, datorită schimbărilor culturale care survin. Această revenire periodică și actualizare a datelor ajută și etnologia, în analizarea evoluției unui fenomen sau lucru. În etnologie, date din diferite societăți sunt comparate, etnologii încercând să facă generalizări, să explice diferențele și similitudinile culturale și sociale. Datele etnologilor provin atât din monografiile și cărți publicate de etnografi, cât și de la alte subdiscipline ale

¹ Kottak, Conrad Phillip, *op. cit.*, p. 9

antropologiei, în special din arheologie. Tot în cadrul antropologiei culturale se studiază și alte aspecte ale vieții comunităților umane, cum ar fi de exemplu antropologia medicală, antropologia urbană, sau antropologia aplicată, în cadrul căreia se încearcă rezolvarea unor probleme practice și evaluarea rezultatelor.

Termenul de cultură utilizat de antropologi se referă la modelele de gândire și comportament învățate de oameni ca membri ai unei societăți. Uneori antropologii se referă la un grup de oameni ca aparținând unei „culturi“, ca de exemplu „cultura Romei antice“ în sensul că acel grup aparținea aceluiași spațiu cultural. Cultura unei populații o putem observa prin modul de comportament al indivizilor, obiectele pe care ei le creează și schimbările pe care le produc în mediul lor.

Antropologia arheologică.

Aceasta se împarte la rândul ei în arheologia istorică, terminologie folosită pentru studiul culturilor din trecutul recent, combinându-se izvoarele scrise cu săpăturile arheologice și arheologia industrială, care folosește tehnicile arheologiei istorice, concentrându-se asupra obiectivelor industriale. Desigur specializările sunt mai multe, între ele numărându-se de exemplu arheologia submarină.¹

Antropologia arheologică în esență se preocupă cu analiza, descrierea și interpretarea modurilor de viață ale populațiilor care nu mai există. Arheologii caută să afle cât mai mult posibil despre aceste populații din dovezile materiale descoperite în săpături. Anumite resturi,

¹ Matei, Cristian, *Arheologie. Tehnică și metodă*, ed. Tipored, București, 2001

nesemnificative pentru novici, pot fi interesante pentru arheologi: gropile de gunoi de exemplu, furnizează date privind regimul alimentar, examinarea oaselor animalelor dezvăluie vârsta animalelor sacrificate și furnizează alte informații folositoare în determinarea felului speciilor, sălbatice sau domestice. Din asemenea date arheologii reconstruiesc o cantitate uimitoare de cunoștințe privind economiile străvechi. Ei pot spune dacă populațiile preistorice erau, în principal, vânători sau dacă ei domesticeau și creșteau animale, omorând pentru hrană doar animale de o anumită vârstă și sex. Ei pot spune dacă majoritatea hranei vegetale provenea din culegerea plantelor sălbatice, sau din cultivarea și strângerea recoltei. În așezările abandonate arheologii găsesc artefacte – produse manufacturate. Resturile ceramice au o deosebită importanță. Erau materialele folosite disponibile pe plan local? Dacă nu, de unde proveneau? Din asemenea informații pot fi reconstituite, de exemplu, drumurile comerciale antice¹.

Arheologii petrec mult timp studiind fragmente ceramice, care furnizează informații privind nivelul tehnologic, cantitatea fragmentelor de vase permițând să se estimeze mărimea și densitatea populației. Descoperirea vaselor făcute din materiale absente pe plan local, arată comerțul interregional. Similarități între tehnicile de producere a vaselor cât și a decorației indică legăturile culturale sau înrudiri ale populațiilor. Prin datarea siturilor istorice, prin analize regionale, fotografiile aeriene și alte tehnici, arheologii pot trasa schimbările în mărime ale satelor preistorice și a unităților sociale mai mari. Din analiza clădirilor ei pot reconstitui organizația politică antică. De exemplu, clădiri speciale cum sunt templele și

¹ Kottak, Conrad Phillip, *op. cit.*, p. 10

piramidele sugerează că societatea dispărută a fost un stat cu o autoritate centrală, care folosea munca întregii colectivități. Compararea de secvențe arheologice din diferite spații ale lumii, a permis antropologilor să formuleze anumite legi și generalizări, de exemplu despre influențele mediului și economiei asupra organizării sociale și politice. Compararea datelor arheologice și etnografice contribuie la înțelegerea procesului social.¹

Antropologia fizică sau biologică.

Antropologii biologi sunt interesați în studierea omului ca organism biologic. Ei leagă variațiile umane biologice cu factorii de mediu. Aceasta include atât variabilele abiotice (de exemplu: temperatura, ploaia și atitudinea) și cele biotice (de exemplu: plante, animale și ființe umane). Antropologia fizică cuprinde subdiviziuni mai specializate²:

1. Evoluția umană așa cum este relevată de descoperirea fosilelor.
2. Genetica umană.
3. Biologia, evoluția și comportamentul maimuțelor și primatelor subumane.
4. Creșterea și dezvoltarea umană.
5. Adaptarea la mediu a omului.

Antropologia fizică este legată de domenii cum ar fi zoologia, anatomia, fiziologia, medicina, biologia, geologia și sănătatea publică. Cunoștințele de osteologie, (studiul oaselor), ajută antropologii care examinează craniile fosilizate, dinți și oase, pentru a determina schimbările pe termen lung în forma fizică. Arheologii apelează

¹ *ibidem*

² *ibidem*, p. 11

adesea la antropologi pentru a determina sexul, vârsta, cauza morții, indivizilor a căror schelete le găesc în timpul săpăturilor arheologice. Datele fosile permit antropologului să reconstituie schimbările majore în forma fizică umană, să identifice strămoșii și să facă presupuneri privind felul lor de viață. Tehnologia avansată permite chiar reconstituirea feței umane la indivizi care au trăit cu mii de ani în urmă. Pentru că fosilele sunt adesea găsite împreună cu unelte și pentru că anumite tipuri de unelte sunt asociate cu grupuri de fosile, antropologii biologi și arheologii colaborează în reconstituirea moștenirii umane.

Studiul geneticii este, de asemenea, necesar pentru a înțelege variația umană în timp și spațiu. Când Ch. Darwin a propus o teorie a evoluției, el a argumentat că variația întâlnită la orice populație înseamnă că unii indivizi au putut să supraviețuiască și să se reproducă mai bine decât alții. Multe diferențe biologice sunt totuși produse mai degrabă de mediul înconjurător decât de factorii genetici. Mulți antropologi studiază efectele unor asemenea factori de mediu, ca nutriția, altitudinea, temperatura și bolile, asupra corpului uman.¹

În final, antropologia fizică este preocupată de primatologie (studiul celor mai apropiate rude non-umane). Se studiază morfologia, genetica și evoluția primatelor, inclusiv în mediul lor natural, cercetările de teren fiind deosebit de utile și arheologilor.

Antropologia lingvistică.

S-a constatat faptul că toate grupurile umane contemporane vorbesc limbi complexe gramatical, foarte

¹ *ibidem*, p. 12

bine dezvoltate. Nu există limbi „superioare“ sau „inferioare“, fiecare limbaj adaptându-se nevoilor comunității respective. Lingviștii studiază limbile prezentului și fac deducții asupra celor ale trecutului. Descifrarea scrierilor limbilor „moarte“, descoperite de arheologi pe tăblițe de ardezie, de bronz, plumb, aramă, pe plăci de lut, fildeș sau alte materiale¹ a readus la lumină date importante privind civilizații dispărute. Tehnicile lingvistice sunt folosite și etnografilor, pentru că ele permit o învățare rapidă a limbilor nescrise.

Lingvistica descriptivă este studiul sunetelor vorbirii, al gramaticii și al înțelesului în anumite limbi. Lingvistica istorică ia în considerare variațiile și schimbările (de exemplu, schimbările în sunete, gramatică și vocabular, care s-au petrecut între engleza evului mediu și engleza modernă). Există, de asemenea, variații printre vorbitorii unei limbi în orice timp. Variația lingvistică se poate baza pe cea geografică, (de exemplu, dialectele regionale). Variația este, de asemenea, asociată cu împărțiri sociale, (de exemplu, bilingvismul grupurilor etnice) sau vorbirea asociată cu apartenența la diferite clase sociale. Studiul relațiilor dintre variațiile sociale și lingvistice este numit socio-lingvistică.²

¹ Stanciu, Ilie, *Călătorie în lumea cărții*, Editura didactică și pedagogică, București, 1970, p. 43

² Kottak, Conrad Phillip, *op. cit.*, p. 13

CAPITOLUL II

DEFINIREA CULTURII

Termenul de cultură a cunoscut o serie de definiții mai mult sau mai puțin complete. Conceptul de cultură a fost întâi definit de antropologi spre sfârșitul sec. al XIX-lea. Prima definiție clară a fost dată de antropologul britanic Sir Edward Burnett Taylor. Scriind în 1871, el definea cultura astfel: „Cultura, luată în sensul său larg, etnografic, este acel întreg complex, care include cunoștințe, credințe, artă, morală, legi, obiceiuri, însușite de om ca membru al societății“¹. Din vremea lui Taylor definițiile culturii au proliferat. În anii '50 A.L. Kroeber și Clyde Kluckhohn au depistat în literatura de specialitate peste o sută de definiții ale culturii.² Ea a mai fost definită ca fiind stilul de viață și tradițiile învățate și obținute pe cale socială de către membrii unei societăți, incluzând modalitățile de a gândi și a acționa (de comportament).

Unii antropologi restrâng înțelesul termenului de cultură exclusiv la regulile mentale de a acționa și vorbi, împărtășite de membrii unei societăți date. Aceste reguli sunt văzute ca formând un fel de gramatică a comportamentului. Acțiunile sunt astfel văzute mai degrabă ca fenomene sociale decât culturale. Această distincție tind să o facă unii antropologi atunci când

¹ Ferraro, Gary, *Cultural Anthropology. An Applied Perspective*, West Publishing Company, St. Paul, Minneapolis, 1995, p. 16

² Haviland, William, A., *Cultural Anthropology*, Library of Congress, 1990, p. 30

scriu despre antropologia socială și o disting de antropologia culturală.

Cultura fiecărei societăți tinde să fie similară în multe privințe de la o generație la alta. În parte, această continuitate în modul de viață este menținută prin procesul cunoscut sub numele de enculturație. *Enculturația* este învățarea conștientă sau inconștientă a experienței generației mai bătrâne de către generația mai tânără, care adoptă modele tradiționale de gândire și comportament. Astfel, folosirea de către copiii chinezi a bețișoarelor în locul furculițelor și a unei limbi tonale, sunt rezultatul fenomenului de enculturație chinez. Fiecare generație este învățată nu numai să reproducă comportamentul generației anterioare, dar și să recompenseze comportamentul conform modelelor proprii experiențe culturale și să pedepsească sau măcar să nu aprecieze comportamentul nonconformist¹. Lipsa de înțelegere a rolului enculturației în menținerea modelelor de comportament și gândire ale fiecărui grup stă în centrul fenomenului cunoscut ca etnocentrism. Fenomenul de *etnocentrism* este credința cuiva că propriul model de comportament este întotdeauna normal, bun, natural, frumos, sau important și că străinii prin faptul că trăiesc diferit, trăiesc după standarde sălbatice, inumane, dezgustătoare sau iraționale.² Oamenii care sunt intoleranți față de diferențele culturale, de obicei ignoră faptul că, dacă ar fi fost enculturați de un alt grup, tot ceea ce părea sălbatic, inuman sau irațional ca stil de viață, le-ar aparține. Unii antropologi au adoptat punctul de vedere cunoscut sub

¹ Harris, Marvin, *Cultural Anthropology*, Harper & Row, Publishers Inc., 1987, p. 9

² *ibidem*

numele de „*relativism cultural*“, după care fiecare model cultural este demn de respect ca oricare altul. Desigur nu este nevoie să privești canibalismul, sacrificiile umane sau sărăcia drept realizări culturale, pentru a avea un studiu obiectiv asupra acestor fenomene. Fiecare om are, prejudecăți, dar acestea nu trebuie să influențeze rezultatul procesului cercetării antropologice.

Limitele conceptului de enculturație

Astăzi este clar că modelele culturale nu sunt preluate în întregime de la o generație la alta, noi modele sau inovații (invenții conștiente sau inconștiente incluzând artefacte sau comportament), fiind adăugate în mod continuu. Rata inovațiilor are uneori dimensiuni alarmante pentru vechea generație, care a fost crescută în credința unei continuități peste generații. A existat deci o breșă în educația culturală a tinerilor, un număr crescând de adulți eșuând în a-i face pe copiii lor să copieze propriile lor modele de gândire și comportament. Aceasta nu înseamnă o întrerupere în continuitatea culturii, ci doar în evoluția ei.¹ Multe modele reproduse sunt rezultatul răspunsului dat de generații succesive unor condiții sociale similare. Astfel, oamenii pot fi enculturați să se comporte într-un anumit fel, dar, obligați de condiții ce nu depind de ei, să se comporte în alt mod. De exemplu, mulți oameni săraci trăiesc în case, mănâncă, muncesc și își cresc copiii după modele care reproduc subcultura părinților lor, nu pentru că părinții lor au dorit ca ei să urmeze aceste modele, ci pentru că ei se confruntă cu condiții economice și politice similare.²

¹ *ibidem*, p. 10

² *ibidem*

În timp ce enculturația se referă la trecerea caracteristicilor culturale de la o generație la alta, difuziunea culturală se referă la trecerea caracteristicilor culturale de la o cultură și societate la alta.¹ Acest proces este atât de obișnuit, încât majoritatea caracteristicilor găsite în orice societate, se poate spune că-și au originea într-o altă societate. Astfel, se poate spune că religiile iudeo-creștine provin din Orientul Mijlociu, democrațiile parlamentare din Europa de vest, hrana bazată pe orez, porumb, grâu, de la civilizații străvechi, etc. Difuziunea a fost privită de antropologi ca cea mai puternică explicație a diferențelor și similitudinilor socio-culturale. În ultimii ani totuși, difuziunea a pierdut teren ca principiu explicativ. Este adevărat că în general, cu cât două societăți sunt mai apropiate geografic una de cealaltă, cu atât va fi mai mare asemănarea culturală. Dar aceste asemănări nu pot fi atribuite pur și simplu unor tendințe de difuziune automate. Trebuie să reținem că societățile apropiate ca spațiu, e foarte probabil că ocupă medii înconjurătoare similare, de unde similaritățile dintre ele.²

Rezistența la difuziune este la fel de frecventă ca și acceptarea ei. Difuziunea nu poate fi răspunzătoare pentru situații în care, oameni fără nici un contact direct, cunoscut, inventează același tip de unelte, aceleași tehnici, forme matrimoniale similare, sau credințe religioase asemănătoare.

Școala cunoscută sub numele de „culturalistă“ a definit termenul de „aculturație“, care desemnează conform gândirii etnologice a anilor 50, „*procesele complexe de contact cultural prin intermediul cărora societățile sau grupurile sociale asimilează, de bunăvoie*

¹ *ibidem*, p. 12

² *ibidem*

sau nu, *trăsături ori ansambluri de trăsături provenind de la alte societăți*¹. Pe de altă parte aculturația a mai fost definită drept procesul de „dezadaptare“, sau de dezrădăcinare, datorat unei schimbări de mediu (geografic, profesional sau social). Aculturația este astfel un fenomen propriu multor emigranți care și-au pierdut mediul cultural și încă nu și-au găsit un altul, ca și a noilor îmbogățiți care, schimbând în mod brutal mediul social, și-au păstrat mentalitatea vechiului mediu. Aculturația poate fi fenomenul unei societăți întregi; astfel, unele țări colonizate din Africa și-au pierdut valorile și cultura tradițională, fără să găsească în cultura occidentală valori care să corespundă întocmai gusturilor, sentimentelor și aspirațiilor specifice. Aculturația se traduce uneori printr-un dezechilibru psihologic și o pierdere a valorilor sociale. Sentimentul de neintegrare socială și pierdere a sensului realului poate duce la dezechilibre emoționale.

¹ Bonte, Pierre, Izard, Michel, *Dicționar de etnologie și antropologie*, ed. Polirom, Iași, 1999, p. 13

CAPITOLUL III

TEORIA ANTROPOLOGICĂ

Pentru a explica diferențele și similitudinile culturale din lume, antropologii au venit cu o serie de teorii, reprezentanții lor susținând în mod diferit rolul pe care antropologia trebuie să-l joace în înțelegerea schimbărilor culturale. Teoria antropologică se schimbă în mod constant, ca răspuns la nevoia științifică de a dezvolta noi teorii, în lumina noilor date care apar în mod continuu. Unele dintre orientările teoretice nu mai prezintă prea mult interes, ca de exemplu difuzionismul, deși nu i se contestă rolul, altele au fost redefinite, ca de exemplu evoluționismul, sau neofuncționalismul, în timp ce altele, continuă să se bucure de popularitate. Teoriile antropologice majore sunt¹:

- evoluționismul
- difuzionismul
- istoricismul american
- funcționalismul
- funcționalismul structural
- antropologia psihologică
- neo-evoluționismul
- structuralismul francez
- etnoștiința
- materialismul cultural
- antropologia interpretativă
- neo-funcționalismul.

¹ conform Ferraro, Gary, *op. cit.* p. 57

Evoluționismul

La mijlocul secolului al XIX-lea un grup de antropologi au sugerat că toate societățile trec printr-o serie de stadii de evoluție distincte, bine delimitate, progresând de la forme simple de cultură la tot mai complexe. Conform acestei teorii elaborată de Edward Tylor în Anglia și Lewis Henry Morgan, în Statele Unite, societățile așa-zis primitive ocupau nivelul cel mai de jos în eșalonul evoluției, fiind necesară o perioadă nedeterminată de timp pentru a ajunge, inevitabil, în vârful piramidei unde era situată cultura europeană. Ei presupuneau că toate culturile trec prin aceleași stadii predestinate. Edward Taylor a denumit aceste stadii de bază: sălbăticie, barbarie și civilizație. De exemplu, aborigenii din Australia au fost trecuți în categoria de sălbatici, populația Hopi din India în cea de barbarie, iar occidentul european, în cea de civilizație. Deși criticată de antropologi ca fiind etnocentristă, această teorie înlocuia teoria care explica existența societăților preliterate prin căderea din grația divină a strămoșilor lor. Lewis Henry Morgan a fondat școala evoluționistă în Statele Unite. Avocat de profesie, el a fost preocupat de sistemul de rudenie matrilinear al indienilor nord-americani, despre care a publicat un studiu despre sistemele de afinitate și consanguinitate, în 1871. Cea mai importantă lucrare a lui Morgan a fost însă despre societatea antică, publicată în 1877. Morgan a subdivizat stadiile de sălbăticie, barbarie și civilizație în trei subcategorii distincte: inferioară, mijlocie și superioară. Atât Tylor cât și Morgan au fost criticați pentru faptul că au dat explicații privind diversitatea culturală bazându-se pe date fragmentare, cercetările de teren nefiind atât de ample, ei fiind porecliți ca fiind „antropologi de fotoliu“.

Difuzionismul

Difuzioniștii au încercat să explice existența diferențelor culturale din lume prin procesul de difuziune, realizat din unul sau câteva puncte distincte ale lumii, evoluția paralelă în părți diferite ale lumii a unor anumite elemente culturale fiind considerată puțin probabilă, dacă nu imposibilă. Difuzioniștii erau împărțiți în două grupări distincte: una în Anglia, iar cealaltă în Germania și Austria. Reprezentanții cei mai de seamă ai primului grup, sir Graffton Elliot Smith și W.J. Perry, susțineau că toate elementele culturale de oriunde din lume au fost întâi inventate în Egipt și apoi răspândite, datorită navigatorilor egipteni. Aceste idei au fost dezvoltate în ceea ce a fost apoi cunoscută drept Școala de la Manchester sau Heliocentrică. Ei n-au putut explica însă, cum puteau eschimoșii de exemplu, să învețe de la egipteni tehnici de supraviețuire, într-un climat total diferit. Această poziție extremistă a găsit însă popularitate în vremea lor, dar astăzi este total respinsă. Reprezentanții celui de-al doilea grup, Fritz Graebner și Wilhelm Schmidt, care făceau parte din așa numita școală Kulturkreis, și-au concentrat atenția asupra difuziunii întregului complex de culturi și au sugerat că sursele difuziunii culturale au fost un număr mic de complexe culturale diferite pe care le-au numit „cercuri culturale“. Ei insistau să susțină că migrația era singura formă prin care avea loc difuziunea. Ei nu au putut însă dovedi care au fost centrele primare ale invenției și nu au putut explica de ce au fost difuzate doar anumite elemente, iar altele nu. În ciuda limitelor, ei și-au adus o contribuție la studiul comparativ al culturilor, arătând necesitatea de a se dezvolta teorii legate de interacțiunea

dintre culturi. Lucrările lor au avut o mare influență asupra antropologiei din Germania, Austria și Scandinavia.

Istoricismul american

Cel mai de seamă reprezentant a fost Franz Boas care, având o pregătire în fizică și geografie, a încercat să pună antropologia pe baze inductive. El considera că orice încercare de teoretizare bazată pe date puține și incerte era prematură și era nevoie de adunarea atentă de date empirice din cât mai multe culturi înainte de a ajunge la generalizări și teoretizări. Cercetările de teren le-a desfășurat în anii 1880 privind cultura eschimoșilor, interesat fiind de efectul mediului înconjurător asupra culturii lor. El a considerat că mediul nu determină complet forma unei culturi, ci doar impune anumite limite. Experiența lui Boas în domeniul fizicii și matematicii, i-au permis să aducă în antropologie rigoarea metodologică și o definiție a problemelor în termeni științifici. Pe lângă contribuția în domeniul lingvisticii antropologice, Boas e amintit pentru pregătirea primilor absolvenți de antropologie de primă mărime ai Universității din Columbia (SUA).

Funcționalismul

În Marea Britanie, cel care a format o tradiție în adunarea de date de primă mărime a fost Bronislaw Malinowski. Cu o pregătire în fizică și matematică, polonez de origine, Malinowski a desfășurat cercetări de teren în insulele Pacificului, elaborând un nou mod de a privi culturile, cunoscut sub numele de funcționalism. Malinowski încerca să înțeleagă o cultură din perspectiva nativilor, considerând că orice element, sau produs cultural, oricât de bizar ar părea, are pentru un anumit

individ sau pentru o societate întreagă, un sens și o funcție, antropologului revenindu-i sarcina de a identifica aceste funcțiuni. Cercetările de teren le-a desfășurat în Insulele Trobriand unde a petrecut câțiva ani. Ca și Franz Boas, Malinowski sublinia importanța cercetărilor de teren, folosirea interviului, a observației directe și învățarea limbii băștinașilor. Teoria lui Malinowski se baza pe trei tipuri de nevoi umane, individuale, pe care el le-a împărțit în *nevoi de bază*, cum ar fi: hrana, protecția și activitatea sexuală, *nevoi instrumentale*, cum ar fi: nevoia de educație, de lege și control social și nevoi *integrative*, cum ar fi nevoia de siguranță psihologică, armonie socială și o viziune universală comună. El a susținut că aceste nevoi erau individuale și nu de grup și că fiecare aspect al unei culturi funcționează în termenii uneia dintre aceste trei tipuri de nevoi.¹

Funcționalismul structural

Spre deosebire de Malinowski, teoreticianul britanic Alfred Reginald Radcliffe Brown vedea funcțiunile în termenii contribuției lor la bunăstarea societății, punând accentul pe funcțiile sociale și nu pe cele individuale. Moartea, de exemplu, era privită nu atât ca o tragedie personală, ci ca una de grup. El a condus cercetări de teren în insulele Andaman, contribuția lui majoră fiind însă de teoretician și profesor. Ca fost student al lui Emile Durkheim, a fost puternic influențat de analiza acestuia asupra societății aborigenilor din Australia. El privea disciplina antropologiei ca pe o sociologie comparată, fiind adeptul studiului comparativ al structurilor sociale contemporane. Teoriile lui au pus bazele

¹ Ferraro, Gary, *op. cit.*, p. 64

disciplinei antropologiei sociale, punându-se accentul pe organizarea socială și funcția socială. Școala fondată de el și-a adus contribuția la analizarea relațiilor de rudenie, a familiei și organizării politice.

Antropologia psihologică

Adepii acestei teorii au fost interesați de relația dintre cultură și individ și de rolul variabilelor personalității în comportamentul uman. Ei au legat psihologia freudiană de studiul culturii, privind modalitățile de creștere și educare a copiilor și personalitatea, dintr-o perspectivă transculturală. Unul dintre reprezentanții acestei teorii, cunoscut îndeosebi pentru cercetările sale lingvistice, a fost Edward Sapir (1884-1934). El considera că indivizii își însușesc modelele lor de cultură în mod inconștient cam în același fel în care își învață propria limbă.¹ Scrierile lui au influențat alți antropologi interesați de legătura dintre cultură și personalitate. Cea care a preluat ideile lui Sapir a fost Ruth Benedict, (1887-1948) care considera că fiecare individ este învățat încă de la naștere un anumit număr de elemente caracteristice pe care societatea de care aparține le consideră importante. Folosindu-se de sancțiuni pozitive și negative, societatea ar modela copilul într-un anumit tip de personalitate. Membrii unei societăți conformându-se aceluiași set de comportamente, apare astfel personalitatea de grup, cu alte cuvinte, culturile ar fi personalități individuale generalizate la o întreagă cultură.² Cea mai cunoscută lucrare a ei a fost „Modele de cultură“ apărută în 1934 în care a încercat să descrie

¹ *ibidem*, p. 68

² *ibidem*

culturile în termenii câtorva caracteristici majore. Ea a fost criticată de alți antropologi pentru faptul că nu a oferit motivul pentru care fiecare societate selecta un număr limitat de elemente caracteristice dintr-un vast număr de posibilități și pentru faptul că a încercat să potrivească datele etnografice în schema ei conceptuală.¹ Margaret Mead, (1901-1978), studentă a lui Benedict și Boas, a scris o serie de lucrări în domeniul culturii și personalității, lucrarea care a trezit cele mai multe controverse fiind „Coming of Age in Samoa“, în care încerca să stabilească dacă problemele emoționale ale adolescenților americani erau universale, sau variau de la o cultură la alta. Ea a concluzionat că tulburările emoționale ale adolescenților americani nu erau rezultatul unui fapt biologic, ci cultural. Cel care a atacat-o atât din punct de vedere metodologic cât și factual, a fost Derek Freeman, care, după o cercetare de teren pe aceeași temă tot în Samoa la o distanță de 50 de ani însă, a ajuns la concluzii complet opuse. Controversa a obligat pe antropologi să reactualizeze periodic datele etnografice de pe teren, datorită rapidelor schimbări culturale din sânul aceleiași societăți, într-un interval scurt de timp.

Neo-evoluționismul

Reprezentantul cel mai de seamă, Leslie White, (1900-1975), a readus în discuție teoriile evoluționistilor secolului al XIX-lea, însă a considerat că evoluția se bazează pe cantitatea de energie pe cap de locuitor și pe eficiența mijloacelor prin care este produsă energia. Cu alte cuvinte, evoluția culturală e produsă de nivelul de tehnologie și de capacitatea de a capta energie.

¹ *ibidem*

Un alt reprezentant a fost Julien Steward,(1902-1972) care era preocupat de relația dintre evoluția culturală și *adaptarea la mediu*, considerând că populațiile care trebuie să facă față unor probleme de mediu asemănătoare găsesc soluții tehnologice asemănătoare, ducând la o dezvoltare paralelă a instituțiilor sociale și politice. El și-a concentrat atenția asupra raportului dintre om, mediu înconjurător și cultură, fiind adeptul *ecologiei culturale*. El a constatat că dezvoltarea culturală nu este aceeași în Bazinul Amazonului cu cea din Pacificul de sud, sau valea Mexicului, datorită diferențelor de mediu, care solicită în mod diferit populația.¹

Structuralismul francez

Structuralismul francez este legat de activitatea lui Claude Levi Strauss. Acesta și-a concentrat atenția asupra identificării structurilor mentale care determină comportamentul social. Abordarea lui e inspirată din lingvistică, unii lingviști presupunând că structurile gramaticale de bază sunt „programate” în mintea umană. În același fel, Levi Strauss argumenta că în mintea umană există anumite coduri programate care sunt răspunzătoare de forma culturilor, diferențele culturale existând datorită alterării acestor coduri de către mediul înconjurător și istorie. Conform teoriei lui, mintea umană este programată să gândească în opoziții binare, toți oamenii având tendința să gândească în termeni opuși cum ar fi: masculin-feminin, tânăr-bătrân, cald-rece etc., aceste dihotomii dând formă culturii.² Teoria lui a fost criticată ca fiind mult prea abstractă și pentru faptul că

¹ Howard, Michael, *Contemporary Cultural Anthropology*, Harper Collins Publishers, 1989, p. 35

² Ferraro, Gary, *op. cit.*, p. 72

nu era susceptibilă testării empirice. El a avut însă o contribuție majoră în studiul privind relația dintre cultură și cunoaștere.

Etnoștiința

Reprezentanții acestei teorii au multe puncte identice cu cea a lui Levi Strauss. Ambele abordări au un model lingvistic, caută explicații în mintea umană și privesc comportamentul uman dintr-o perspectivă logică sau rațională. Metodele, însă, erau diferite, abordarea incluzând etnosemantica, analize componentiale și un nou tip de etnografie. Reprezentanții etnoștiinței încearcă să descrie o cultură prin felul în care este ea percepută și clasificată de membrii acelei culturi, fără a se impune propriile clasificări. Scopul lor era de a identifica regulile, principiile și codurile pe care oamenii le folosesc pentru a-și clasifica lucrurile și evenimentele din lumea lor.¹

Materialismul cultural

Cel mai de seamă reprezentant a fost Marvin Harris, a cărui poziție teoretică se baza pe conceptul conform căruia condițiile materiale determină conștiința și comportamentul uman. El considera că antropologii ar trebui să furnizeze explicații cauzale cu privire la similitudinile și diferențele în gândire și comportament existente între grupurile umane. El a studiat constrângerile materiale, pe care le-a considerat ca fiind factorii primari care duc la variații culturale. El a fost criticat datorită diminuării importanței ideilor și activităților politice ca surse ale schimbărilor culturale, acestea considera Harris, putând doar încetini sau accelera procesul schim-

¹ *ibidem*, p. 73

bării, nefiind însă factori de schimbare. Materialismul cultural are multe idei comune cu cele ale lui Karl Marx, între cele două teorii neputându-se pune semnul egalității, deoarece materialismul cultural nu are un program politic și se dedică doar studiului științific al culturii. Poziția sa a generat ample dezbateri în antropologie.¹

Antropologia interpretativă

Reprezentanții acestei teorii caută să explice o cultură prin examinarea felului în care oamenii înșiși își interpretează propriile valori și comportamente. Cel mai de seamă reprezentant este Clifford Geertz. El cere antropologilor să-și concentreze activitatea asupra descrierilor culturale a miturilor, simbolurilor și folclorului. El combină autocunoașterea cu înțelegerea oamenilor pe care îi studiază, căutând să învețe ceva despre propria persoană atunci când învață despre cultura altora, dezvăluind astfel complexitatea și unicitatea comportamentului uman.

Neo-funcționalismul

Antropologul britanic Max Gluckman, (1911-1975), criticându-l pe Malinowski pentru eșecul în a trata conflictul ca un atribut al organizării sociale, a încercat în lucrarea sa intitulată „Custom and Conflict in Africa“, să reformuleze funcționalismul, susținând menținerea solidarității sociale în ciuda disensiunilor din cadrul familiilor, conflictele de genul vrajbei între membri unei familii, acuzațiile de vrăjitorie, etc., fiind normale în cadrul vieții sociale. Acțiunile lor sunt socotite a fi *ritualuri de rebeliune*.²

¹ *ibidem*, p. 74

² Howard, Michael, *op. cit.*, p. 37

CAPITOLUL IV

UNITATE ÎN DIVERSITATE: MIJLOACE DE COMUNICARE ÎNTRE NOI ȘI CEILALȚI

Datorită diferențelor culturale, a moștenirii culturale și a acțiunii factorilor de schimbare, de multe ori se uită faptul că aparținem aceleiași specii. Intoleranța, agresivitatea, conflictul, se manifestă tocmai datorită faptului că suntem diferiți etnocultural. Dezvoltarea inegală a societăților umane, indiferent de cauzele care o produc, fenomenul de enculturație specific fiecărei populații, moștenirile culturale, fac ca imaginea celuiilalt să apară uneori deformată, poate și din nevoia de a se considera pe sine superior *străinului*. *Necunoscutul* sperie, pentru că îl scoate pe individ din mediul familiar în care se simte în siguranță. Cum e desemnat celălalt, atât din punct de vedere fizic, dar și cultural? Cronicarii, misionarii, călătorii, au descris în cronici, sau jurnale de călătorii, populațiile cu care au venit în contact, raportându-le la propria cultură, neînțelegînd de multe ori modul de a gândi sau a se comporta al acestora, înregistrînd mecanic datele și formîndu-și o imagine distorsionată, pe care apoi o transmiteau conașionalilor. Mozaicul etnocultural este rezultatul unui proces în care populațiile și-au stabilit raporturile cu *ceilalți* și s-au autodefinit. O primă barieră în cunoașterea reciprocă a fost limbajul. Incapacitatea de a înțelege limba străinului a dus la o serie de apelative etnonimice, prin intermediul cărora diversele grupuri se definesc în raport cu alte etnii. Dacă urmărim etimologia cuvintelor barbar

(bâlbâit), sălbatec (din pădure), flamand (gângav), neamț (mut), slav (sclav)¹ și altele, vedem că e o modalitate de a-l reduce pe celălalt la condiția de ființă inferioară prin incapacitatea de a comunica în aceeași limbă.

Această capacitate de creare și folosire a limbajului și a unor forme simbolice de comunicare este o trăsătură distinctivă a ființei umane, iar prin limbaj ne transmitem moștenirea culturală. Limbajul ar putea fi definit drept un sistem simbolic de sunete care, în funcție de anumite reguli, au o anumită semnificație. Sunetele care denumesc un anumit obiect sau ființă sunt, în toate limbile, alese în mod arbitrar.

Comunicarea nu este proprie doar omului, animalele având modalități de a trimite sau primi mesaje. Cu toate acestea animalele nu au capacitatea de a combina și de a forma mesaje noi, folosind sunetele cunoscute. Desigur limitarea dezvoltării limbajului este legată și de incapacitatea fizică de a articula cuvinte. Rezultate surprinzătoare au fost obținute de antropologii Allen și Beatrice Gardner, care au reușit să învețe un cimpanzeu să folosească 130 de semne și să comunice în limbajul semnelor.² Omul însă are capacitatea de a transmite informații despre un lucru sau un eveniment din trecut, viitor, sau ipotetic.

Comunicarea între indivizii aceleiași specii poate avea loc și pe calea contactului vizual sau tactil. Gesturile, poziția trupului, mimica feței, constituie forme de comunicare nonverbală și intră în categoria „limbajului trupului“. Antropologul Desmond Morris a analizat timp

¹ Mesnil, Marianne, Popova, Assia, *Străini de toate culorile sau cum îl desemnăm pe celălalt*, în *Eseuri de mitologie balcanică*, ed. Paideia, București, 1997, p. 224

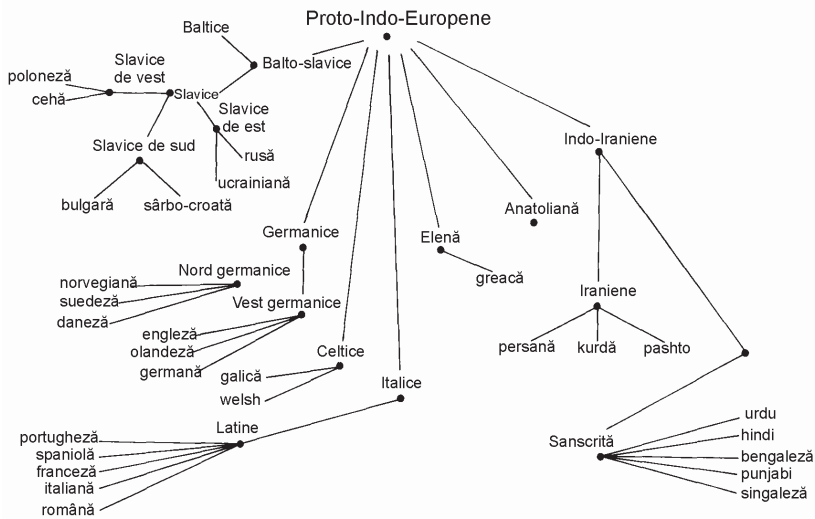
² Ferraro, Gary, *op. cit.*, p. 109

de 8 ani în peste 60 de țări această modalitate de comunicare, catalogând și comparând aceste aspecte ale limbajului trupului cu cele ale rudelor nonumane. Deși o parte din expresiile feței le regăsim și la anumite specii de maimuțe, omul a creat un adevărat limbaj, transmițând mesaje conștient sau inconștient. El a constatat că unele gesturi sunt universale, iar altele specifice unei anumite culturi. Strângerea mâinii, sărutarea ei, îmbrățișarea, prosternarea, înclinarea capului, ș.a. sunt forme de salut diferite, care pot indica poziția socială, statutul indivizilor, sau starea lor emoțională. Comunicarea nonverbală este folosită în lumea modernă nu pentru că lipsește vorbirea, ci pentru a accentua cuvintele, sau pentru a transmite mesaje la distanță. Gestica însoțește vorbirea uneori și în absența interlocutorului, ca în cazul convorbirilor telefonice, când starea emoțională ne face să dorim să accentuăm cele spuse. Semnalele făcute de lucrătorii de pe pistele aeroporturilor la decolarea avioanelor, dirijarea circulației de către polițiști, transmiterea codificată de mesaje de către antrenori în timpul meciurilor de fotbal de exemplu, fac parte tot din comunicarea nonverbală. Există însă și culturi în care tăcerea și comunicarea nonverbală este impusă de tradiția culturală, ca de exemplu după decesul unei persoane, ca semn de doliu, comunicarea prin semne fiind prelungită luni de zile.¹

Lingviștii europeni au considerat multă vreme că limbile populațiilor din Europa sunt superioare culturilor caracterizate prin tehnologii simple, populațiile preliterate fiind socotite incapabile de a transmite idei abstracte

¹ Morris, Desmond, Peter Collett, Peter Marsh, O'Shaughnessy, Marie, *Gestures: Their Origins and Distribution*, Stein and Day, New York, 1979

complexe. De fapt toate limbile sunt complexe din punct de vedere gramatical, însă sunt adaptate nevoilor populațiilor respective. Există o mare diversitate de limbaje și dialecte care s-au influențat reciproc prin contactul între populații, prin împrumuturi și prin adaptări de la o generație la alta. Nu există limbi superioare și inferioare, dialectele fiind de exemplu la fel de eficiente, ca și limbile recunoscute ca oficiale. Antropologii au încercat să schematizeze marea familie a limbilor indoeuropene, căutând filiații așa cum se poate observa în schema de mai jos:¹



Limbile, ca și culturile, au evoluția și istoria lor. Limba din evul mediu se deosebește substanțial de cea modernă, iar aceasta se schimbă permanent ca rezultat al unor procese interne și externe.

¹ Harris Marvin, *op. cit.* p. 60

Oamenii au căutat să își exprime gândurile nu numai prin cuvinte, ci și prin semne convenționale făcute pe diferite materiale. *Sfoara cu noduri*, sau *sfoara vorbitoare* cum o numeau incașii, era folosită pentru a însemna numărul bătațiilor sau al prăzilor de război, *mătăniile de chihlimbar* erau folosite de budiști pentru a însemna numărul zilelor de lucru și al sărbătorilor, brăul numit *wampum* de care atârnavă mici discuri de scoică colorată era folosit de indienii din America de Nord pentru a transmite mesaje, *răbojul* era folosit pentru a însemna numărul vitelor sau al produselor agricole, toate fiind mijloace de comunicare la distanță sau în timp.¹ Inventivitatea omului a făcut ca asemenea modalități de transmitere de informații să se diversifice și mai ales să dăinuiască în timp până în zilele noastre. În spațiul românesc, răbojul se folosește și azi, una din întrebări fiind, în Oltenia de pildă, însemnarea numărului celor 40 de găleți cu apă cărate pentru sufletul mortului, răbojul fiind apoi înfipt lângă crucea de pe mormânt, ca mărturie a îndeplinirii ritualului.

De la asemenea sistem de comunicare s-a trecut la transmiterea mesajelor prin desene care reprezentau ființe sau obiecte. Apariția scrierii pictografice, apoi a celei ideografice (scrierea ideilor), a marcat o nouă etapă în dezvoltarea omului ca animal social și cultural.

La populațiile primitive, mijloacele de comunicare la distanță erau cele optice și acustice, cele acustice folosite desigur pentru distanțe mai mici, intertribale, iar cele optice la populațiile care ocupau un teritoriu mai mare. Asemenea mijloace s-au folosit până târziu, în zilele noastre, focurile pe vârful dealurilor, semnalele de fum,

¹ Stanciu, Ilie, *Călătorie în lumea cărții*, Editura didactică și pedagogică, București, 1970, p. 11

tulnicul, sunetul tobei, al goarnei sau chemarea enoriașilor cu ajutorul toacei și al clopotului, fiind binecunoscute. Există o mare diversitate de instrumente care sunt folosite pentru transmiterea de știri la mare distanță, fiecare având și un *limbaj* specific naturii informației: semnal de prevenire, de întrunire, etc.¹

Potecile și drumurile sunt de asemenea împânzite cu mijloace de comunicare: grămezi de pietre, cu stâlpi de semnalizare care arată în ce direcție este apa, bețișoare legate cu smocuri de iarbă, pentru a indica traseul, un copac tânăr tăiat având prinsă o săgeată cu vârful în jos (la tunguși), pentru a indica locul în care sunt puse capcane sunt doar câteva exemple.² Pericolul este marcat prin semne de genul celor făcute de apaci: o bufniță moartă sau un chip de bufniță cioplit din lemn.³ Chemarea în ajutor se realiza cu ajutorul unor stâlpi de semnalizare, puși la răscruce de drumuri de genul celor făcute de indienii montagnais-naskapi din Labrador: ei indicau locul, numărul persoanelor aflate în pericol, sau bolnave, indicându-se chiar și boala.⁴

În spațiul românesc sunt binecunoscute marcajele făcute de păstorii transhumanți în drumurile lor, poteci neumblate, prin care evitau vămile dintre Țările Românești, sau drumurile sării și ale călăreților sărari.

Tot în cadrul mijloacelor de comunicare putem trece și semnele de proprietate. Marcarea teritoriilor, dar și a animalelor, sau a uneltelor, chiar și a robilor, a fost

¹ Lips, Iulius, E., *Obârșia lucrurilor; o istorie a culturii omenirii*, Editura Științifică, București, 1958, p. 316 și urm.

² *ibidem*

³ *ibidem*, p. 324

⁴ *ibidem*, p. 325

practicată la multe populații. Însemnele de hotar s-au păstrat până azi.

Soliile erau adesea însoțite de anumite obiecte pentru a certifica autenticitatea lor: o solie de pace a indienilor din America de Nord cuprindea *un știulete de porumb împodobit cu pene, scobit pe dinăuntru și umplut cu tutun (propunere de a fuma pipa păcii)* Știuletele era înfășurat la mijloc cu un șnur de lână, împodobit cu pene galbene¹. Mesaje asemănătoare se trimiteau atunci când se declara război, sau când cele două părți cădeau la învoială. În 1682, la Shakamaxon, William Penn a încheiat cu indienii lenni și lenape vestitul său tratat cu privire la pământ cu ajutorul unei cingători wampum, care se află în păstrare și astăzi la Societatea de istorie din Pennsylvania.²

Nevoia de comunicare rapidă a dus construirea de drumuri, ușurând astfel schimbul de produse, dar și de elemente culturale. Identificarea și studierea acestor artere de circulație, îi ajută pe antropologi să înțeleagă printre altele, mecanismul dezvoltării târgurilor și a orașelor de la întretărirea acestor drumuri. Drumurile sării, drumurile mătăsii, a mirodeniilor, cele care urmează cursurile de apă, au dus nu numai la dezvoltarea mijloacelor de transport, ci și a cartografiei.

¹ *ibidem*, 327

² *ibidem*, 329

CAPITOLUL V

MODALITĂȚI DE OBTINERE A HRANEI

Diferențele între comunitățile umane se manifestă și în modul de obținere sau producere a hranei. Există o strânsă relație între producția de hrană, tehnologie și mediul înconjurător, relație care a determinat evoluția organizării sociale și a culturii societăților. În paleolitic, producția de hrană se baza pe vânătoare, pescuit și cules, oamenii organizându-se în grupuri, deplasându-se în funcție de sursa de hrană, de bogăția naturală a mediului. Adaptarea la mediu trebuie văzută din punct de vedere istoric, evolutiv, stabilitatea pe termen lung implicând găsirea și eficientizarea mijloacelor de subsistență. Cultivarea pământului și domesticirea animalelor a determinat o altă formă de organizare socială, cea specifică sedentarismului. Cu toate acestea nu toate societățile agricole se aseamănă. Diferitele tipuri de agricultură, cea bazată pe resursele naturale de apă de exemplu sau pe irigații, au implicații sociale și culturale. Omul a apelat la metode de îmbunătățire a productivității solului precum cenușa, îngrășămintele naturale, rotația culturilor, construirea de terase, de apeducte, suplimentarea forței de muncă, etc. Strategiile au variat de la nomadism, în căutarea de noi surse de hrană, la depozitarea și conservarea hranei pe perioade mai lungi de timp. Prestigiul celor înzestrați cu îndemânare la vânătoare sau pescuit a crescut, diferențiindu-i de ceilalți membri ai comunității. Succesul lor i-a propulsat în fruntea comunității, stabilindu-se ierarhii. Distribuirea resurselor

a revenit treptat șefului comunității, sau a familiei extinse. Schimburile în natură au intensificat legăturile între diferitele comunități. Creșterea populației a dus, acolo unde hrana era insuficientă, la tabuuri privind relațiile sexuale sau chiar la infanticid.

Canibalismul-sursă de hrană?

O temă mult dezbătută în antropologie este cea a canibalismului, definit drept *o practică prin care este ingerată oricare parte a corpului uman*¹ Canibalismul a fost practicat la diverse populații din diferite motive: evitarea inaniției, preluarea calităților celui decedat, onorarea divinităților, etc. Existența canibalismului a fost contestată de unii antropologi, care considerau că era doar un mit creat de europeni pentru a-i denigra pe noneuropeni și astfel a justifica dominația asupra celor din urmă.² Studiile întreprinse de antropologi, coroborate cu cele din domeniul medicinei, au dovedit însă contrariul. Astfel, dr. Daniel Carlton Gajdusek, câștigător al premiului Nobel în domeniul medicinei în 1976, a studiat alături de alți doi antropologi o boală numită kuru, care-i afecta pe membrii populației Fore din Papua, Noua Guinee. Această boală afecta creierul și era transmisă prin consumul de țesut cerebral uman infectat cu un virus cu acțiune lentă. Populația Fore pune pe seama actelor de vrăjitorie declanșarea acestei boli. Autoritățile australiene, preluând în 1940 administrarea acestei regiuni, a interzis canibalismul, numeroasele procese dovedind de fapt existența acestei practici.³ Au existat însă și situații excepționale în care, deși în mod

¹ Gross, Daniel, *op. cit.*, p. 56

² *ibidem*, p. 55

³ *ibidem*

normal indivizii unei anumite culturi nu erau antropofagi, au mâncat carne umană pentru supraviețuire. Este cazul binecunoscut în care un grup de tineri sudamericani prabușiți cu avionul pe vârful munților în 1972, s-au hrănit cu trupurile celor decedați în accident.

Membrii tribului yanomamo din Venezuela studiați de antropologul Napoleon Chagnon deși resping canibalismul, în cadrul ritului funerar beau un fel de supă de banane amestecată cu pudră din oasele calcinate ale defunctului.¹

Relatări despre această practică deținem și de la misionarii din sec. al 17-lea cu privire la populația huron din Canada, cei sacrificați fiind prizonieri de război, la fel ca la aztecii din Mexic, dar și din descoperirile arheologice în care oase de animale se aflau amestecate cu oseminte umane, având urme asemănătoare de tăiere sau rupere.

Cei mai mulți antropologi consideră canibalismul ca făcând parte dintr-un ritual sau având o semnificație simbolică, sau psihologică și nu nutrițională.

Necesitatea asigurării hranei pentru întreaga comunitate l-a făcut pe om să caute noi mijloace de a crește productivitatea. Dezvoltarea tehnologiei și în special apariția metalurgiei a însemnat posibilitatea de a crește randamentul în agricultură, deși la începuturile epocii fierului, în Europa de exemplu, cea mai mare cantitate de metal era folosită la producerea de arme.²

Desigur, producerea focului a constituit un punct de cotitură în evoluția umană, nu numai în prepararea hranei, încălzire sau apărare, dar și în viața spirituală. Tehnicile de producere a focului și de întreținere a lui a

¹ *ibidem* p. 51

² Gross Daniel, *op. cit.*, p. 320

variat la diferitele populații. Antropologii au început să studieze credințele, superstițiile și legendele diferitelor populații legate de originea focului, producerea lui, divinitățile și cultul focului.

Mecanismul de aprindere a focului, atribuit de unii lui Prometheu de alții lui Hermes, *se compunea dintr-o pârghie tare, din laur mai ales, care se introducea cu unul din capete într-o gaură făcută pe suprafața unei a doua bucăți. Aceasta era un bloc de lemn mai moale: iederă, clematită, stejar cu cârmâz, tei. Se dădea pârghiei o mișcare vie de rotație fie cu mâinile, fie cu o frânghie sau curea. Acest foc, atâțat prin acțiunea aerului, era aprins cu materii inflamabile: frunze, ciuperci uscate, etc.*¹Un mecanism de acest gen, numit ignaria, se pare că era întrebuițat pentru a reaprinde focul sacru, deși după Plutarch, focul sacru trebuia luat de la soare cu ajutorul oglinzilor.² Indiferent că se folosea un burghiu învârtit cu ajutorul unei curele, oglinzi metalice, drugii de lemn, o scândură de stejar găurită, o roată montată pe fusuri din lemn de stejar, sau simpla frecare a două lemne³, producerea focului **viu**, sau **nou**, a fost identificată cu o activitate sfântă și deci avea loc în cadrul unor anumite ritualuri și la anumite date, care difereau de la o populație la alta.

¹ Vasiliu, D. A., *Focul viu în datinile poporului român în legătură cu ale altor popoare*, Casa Școalelor, 1943, p. 13

² *ibidem*, p. 14

³ *ibidem* p. 19 și următoarele

CAPITOLUL VI

EVOLUȚIA FORMELOR RELIGIOASE ȘI A SENTIMENTULUI RELIGIOS

Din multitudinea de teme cuprinse în antropologia culturală, între cele mai importante se numără și cele legate de spiritualitate și religie

Ne vom referi în cele ce urmează la ritualuri și simboluri întâlnite de-a lungul timpului la diferite populații, pentru a sublinia rolul important pe care îl joacă acestea în evoluția umană. Omul s-a manifestat ca „homo religiosus“ încă din paleolitic, când întâlnim primele manifestări legate de cultul morților, prin depuneri de ofrande și posibile sacrificii.

Din numeroasele descoperiri de cranii și corpuri decapitate s-a concluzionat că un cult al craniilor exista atât în paleolitic cât și în mezolitic și neolitic. Astfel, în 1939 s-a descoperit în grota de la Monte Circeo un craniu neandertalian în interiorul unui cerc de pietre, de jur împrejurul pereților fiind numeroase oase de cerb, cal, hienă, elefant și leu, iar sub craniu, oase de bou și cerb. Mezoliticul este reprezentat de descoperirile din Bavaria de lângă Nördlingen, unde s-au descoperit două grămezi de cranii, la câțiva metri una de cealaltă, una de 27 cealaltă de 6 cranii, presărate cu ocră și orientate cu fața spre vest. Craniile din mijloc erau înghesuite și zdrobite, ceea ce sugerează faptul că au fost adăugate la intervale de timp noi cranii și au fost împinse cele vechi spre interior. Din totalul lor, 20 aparțineau unor copii, nouă unor femei și doar patru unor bărbați adulți. Craniile erau

împodobite cu cochilii, coliere din dinți de cerb, ocră roșu iar bărbații aveau unelte alături. Nu numai craniile umane au constituit obiecte de cult ci și cele de animale. Un exemplu concludent este cel de la Petershöhle de lângă Nürnberg, unde s-au descoperit craniile de urs în nișe, de-a lungul pereților unei peșteri din perioada Mousteriană, iar la Drachenhöhle, în Austria, au fost descoperite 54 de femururi de urs într-un depozit Mousterian.

Mai interesantă este descoperirea de la Grotte du Cavillon unde scheletul unui om de cro-magnon, găsit în poziție chircită, era presărat cu pudră de hematită. În mormânt erau 7868 de cochilii marine, din care 875 erau perforate și aprox. 200 erau deasupra craniului, împreună cu 22 de dinți de cerb perforați. Exemplele de acest gen sunt numeroase.¹

Am ales doar câteva pentru a demonstra faptul că încă de la începutul Pleistocenului s-a practicat un cult al morților care cuprindea păstrarea craniilor, înmormântări ceremoniale în diferite poziții, presărarea de ocră roșu, depunerea de obiecte ornamentale, unelte și oase de animale. Desigur toate acestea aveau o semnificație rituală, transmisă în timp și îmbogățită de generațiile ulterioare.

Asemenea acte presupun ritualuri și credințe într-o formă de viață după moarte și constituie începutul venerării strămoșilor. Prezența în milenii 6 și 5 a ceramicii în ceremoniile de înmormântare, pot constitui o dovadă a ofrandelor de hrană oferite celui mort în înmormântări individuale sau colective, cum este cea cunoscută sub denumirea de „casa morților“ de la

¹ James, Edwin, Oliver *Prehistoric Religion: A Study in Prehistoric Archaeology*, Oxford, 1957 pp 18-24

Byblos. Alte exemple de înmormântări ceremoniale sunt cele binecunoscute de la Catal Hüyük din Anatolia. Catal Hüyük era evident un centru de activitate religioasă, 40 din cele 139 de case fiind sacre, constituind primele sanctuare cunoscute, ele conținând fresce, sculpturi, statuete și figurine. Se întâlnesc două simboluri principale: o zeiță și o figură masculină semănând cu un taur, sau uneori, un om cu barbă călărind un taur. Aceste figuri sunt supradimensionate, fiind asemănătoare cu cele găsite în alte situri arheologice, ducând la presupunerea că exista o anumită unitate religioasă în Orientul Apropiat neolitic.

Începând cu neoliticul mijlociu și în Europa au devenit comune înmormântările colective, ca și alegerea unui loc de înmormântare special. Omul neolitic a investit ritualurile cu un bogat simbolism dovedind o credință puternică în viața de după moarte.

În mileniul al 3-lea apare imaginea zeiței protectoare a morților, plasată uneori în afara necropolelor cum se întâmplă în sudul Franței, Italia, Spania etc. În mileniul 4 apar templele megalitice care conțineau altare, statui și imagini ale unor „zeități“. Un aspect al practicilor religioase a omului neolitic a fost asocierea mortului cu un cult al unei divinități.¹

Toate aceste exemple ne permit să intuim modalitatea de gândire a lui „homo religiosus“, ritualurile legate de Marea Trecere fiind bogate în semnificații, dar și să observăm universalitatea folosirii unor obiecte cu valoare de simbol.

Deși nu vom ști niciodată cum se desfășurau aceste ritualuri, putem să ne imaginăm acest lucru urmărind ritualurile de înmormântare din societăți contemporane

¹ *ibidem*

aflăte pe o treaptă de dezvoltare tehnologică apropiată de cele preistorice, sau necontaminate de societățile moderne.

Cultul morților în asemenea societăți are anumite particularități zonale care țin de mentalitate, de tradiție și nu în ultimul rând de climă.

La multe din aceste societăți lipsește noțiunea de moarte naturală, moartea fiind provocată de spirite malefice, de acte magice, vrăjitorii, etc. Chiar și boala este explicată prin ieșirea sufletului din corp în timpul somnului, ca în cazul membrilor tribului Kagoro din Nigeria de nord. Această credință a fost studiată și publicată de James G. Frazer în lucrarea „The Belief in Immortality and the Worship of the Dead“ apărută la Londra în 1913.¹

La unele populații întâlnim legende care explică momentul în care ar fi început oamenii să moară, anterior ei fiind nemuritori, schimbându-și doar pielea precum șerpii sau crabii. Una din aceste legende, culeasă în Insulele Solomon, povestește cum altădată bătrânii își schimbau pielea periodic pentru a reîntineri. La un moment dat o bătrână își aruncă pielea veche într-o apă, însă aceasta rămase agățată într-un tufiș. La întoarcerea acasă, femeia nu a fost recunoscută de fiul ei, așa încât ea se decise să se întoarcă și să-și reia vechea piele. De atunci, spune legenda, au început să moară oamenii. Legenda a fost culeasă de către Fredrich Ratzel și publicată în „Völkerunde“ în 1894. Legende asemănătoare care explică apariția morții pe pământ întâlnim la tribul Mantras din pen.malaieză, la indienii din Noile Hebride, la tribul Baholoholo din valea Congoului, etc. Aceste

¹ apud. Petrescu, Nicolae, *Primitivii. Organizare, Instituții, Credințe, Mentalitate*, Editura Saeculum, București, 2003, p. 301

legende le găsim consemnate în lucrarea lui James Frazer, „The Worship of Nature“, apărută la Londra în 1926 și în lucrările altor antropologi de renume.

Atitudinea în fața morții variază de la teamă și acțiuni de neutralizare a eventualelor efecte malefice, până la încercări de captare a bunăvoinței spiritelor celor morți. De exemplu, la triburile Bantu, fiecare individ oferă o parte din recoltă strămoșilor socotiți ca fiind adevărații autori ai acesteia. (H.A. Junod, „The Life of a South – African Tribe“, Londra, 1912; William Thomas, „Primitive Behavior“, New York și Londra, 1937).

Un exemplu elocvent este cel al indigenilor din insulele occidentale de lângă strâmtoarea Torres, care, conservă craniile părinților pentru că, în momentele de cumpănă, într-un mic ritual, iau craniul unuia dintre părinții decedați, îl vopsesc și îl acoperă cu frunze parfumate, apoi îi cer sfatul. Peste noapte, visul îl interpretează ca fiind mesajul spiritului părintelui decedat. Obiceiul a fost consemnat de către A.C.Haddon în lucrarea „Head Hunters, Black, White and Brown“, apărută la Londra în 1920.¹

Și în modalitatea de dispunere și înmormântare a cadavrelor găsim o varietate determinată de credințe, evoluția ideii de divinitate, dar și de climă. Date fiind temperaturile ridicate din anumite zone, dar și umiditatea, procesul de descărnare este mult mai rapid, ducând la procedee specifice. A fost astfel consemnată, pe lângă păstrarea în casă a cadavrului alături de cei vii, (procedură descrisă de Grant Allen în lucrarea „The Evolution, of the Idea of God“, Londra, 1931), așezarea cadavrului pe un arbore, pentru ca apoi oasele să fie păstrate de familie sau îngropate în preajma locuinței,

¹ apud Petrescu, Nicolae, *op. cit.* p. 303

așa cum se întâmplă la unele triburi din Australia, la Dyakii din Borneo, etc. La polinezieni se întâlnește și expunerea cadavrului pe o schelă rudimentară, iar la tribul australian Binbinga, mortul este mâncat de membri clanului opus, iar oasele învelite în scoarță de copac sunt duse la locuința rudelor. (B.Spencer și F.J.Gillen „The Northern Tribes of Central Australia“, London, 1904, p.548)

Și în cazul înhumării întâlnim ritualuri diferite, atât în ceea ce privește modalitatea de tratare a cadavrului cât și în privința poziției în care era înhumat. Astfel, la multe triburi africane cadavrul era spălat, stomacul și intestinele golite și obrazul vopsit. La alte triburi cadavrul era învelit într-o piele de animal; se mai întâlnește ungerea cadavrului, frângerea oaselor iar la cei vii, vopsirea corpului sau purtarea unor costume speciale. Poziția mortului variază de la cea ghemuită, la poziția șezând, cu fața spre locuința lui așa cum este cazul la tribul Arunta din centrul Australiei. Casa celui decedat este părăsită pentru a fi lăsată spiritului (Congo), sau arsă (indienii din California). În Insulele Solomon, când un om simte că este pe moarte, își cheamă familia pentru a-i anunța în ce animal intenționează să se reîncarneze, familia fiind obligată să venerateze acel animal. (J.G.Frazer „Spirits of the Corn and of the Wild“, London, 1912).¹

Credința conform căreia spiritele strămoșilor continuă să fie în apropierea celor vii, a dus la o serie de ritualuri specifice fiecărei populații, prin care se capta bunăvoința lor, sau în cel mai rău caz, se neutraliza influența negativă.

De remarcat faptul că primitivii au o noțiune rudimentară despre divinitate, care nu poate fi comparată cu

¹ *ibidem* p. 304

noțiunea de mai târziu de Dumnezeu, existând ideea egalității de natură între omul primitiv, magician și zeitate.¹: *În societatea primitivă [...] încarnarea zeilor în preoți, magicieni, anumiți indivizi sau anumite familii – este un fapt curent. Încarnarea poate fi temporară sau permanentă. Când este temporară, ea se manifestă ca inspirație sau posesiune. Cei posedați înfățișează fenomenul abolirii eului; ei sunt spiritul sau zeitatea, care vorbește și acționează prin ei. [...] în insulele Fidji, exista în fiecare trib o familie ai cărei membri se bucurau de privilegiul de a fi posedați de spiritul-zeitate; privilegiul era ereditar.*²

Încarnarea divinității într-un om este prezentă la numeroase populații. Există însă la multe comunități și ideea că „duhul“ sau divinitatea poate să intre și într-un animal: *Cand yacuții jertfeau un animal unui duh, ei considerau că jertfa a dat roade dacă animalul se zbate, aceasta însemna că duhul a intrat în animalul jertfit.*³

Preoții, șefii sau regii au acaparat într-o serie de societăți primitive funcția zeului-om. Atitudinea omului primitiv față de zeitatea supremă nu este de umilință, de totală dependență, el îngăduindu-și uneori să-i intimideze sau să încerce să-i constrângă să execute propria lui voință.

Culte șamanice

Șamanii sunt acei oameni care pretind că ar avea capacitatea de a intra în contact cu spirite și de a controla forțe supranaturale. Complexul șamanic include

¹ Gulian, C. I., *Lumea culturii primitive*, Editura Albatros, București, 1983, p. 190

² Gulian, C. I. *Op. cit.*, p. 190

³ *ibidem*

o formă de experiență de transă, în timpul căreia spiritul îi dă puteri supranaturale. De cele mai multe ori, șamanul intră în transă luând droguri, pe ritmul unui tam-tam monoton, dansând, sau pur și simplu concentrându-se. Transa se manifestă prin rigiditatea corpului, transpirații și respirație greoaie și uneori convulsii. În timp ce este în transă, șamanul poate acționa ca un mediu, transmițând mesaje de la strămoși, rolul său fiind doar de intermediar. Șamanii pretind că vindecă, prezic viitorul, localizează obiecte pierdute, dau sfaturi, etc. În culturile în care se folosesc plante halucinogene, mulți oameni pretind statutul de șaman. Numărul șamanilor variază, într-o colectivitate putând fi câte unul la fiecare 3 sau 4 indivizi. Ei sunt de obicei personalități puternice, predispuse psihic spre experiențe halucinatoire. În multe culturi transa lipsește, existând așa numiții „specialiști“ care diagnostichează și vindecă, alții care găsesc obiecte pierdute, spun viitorul, etc., ei purtând numele de vizionari, vindecători, magicieni, vrăjitori, etc. Complexul șamanic cuprinde însă toate aceste roluri. Șamanii maturi pretind că pot să se preschimbe în păsări, să viziteze spirite, sau să călătorească în timp.¹

Ritualuri și credințe individuale

La unele populații, relația cu divinitatea se realizează individual, fie pentru obținerea protecției, fie pentru îmbunarea spiritelor.

Astfel, la eschimoși întâlnim credințe în existența unor spirite cum ar fi Spiritul aerului, Sedna, Stăpânul animalelor mării, etc. Cântecul de vânătoare, de exemplu, este o combinație de incantație, rugăciune și formulă

¹ Harris, Marvin, *op. cit.* p. 266

magică, transmis din tată-n fiu, pe care-l cântă singur, încet, în timp ce se pregătește pentru activitatea zilnică. Pentru protecție, poartă în jurul gâtului un mic săculeț plin cu figurine mici animaliere, bucățele de ghiare, pietricele și alte obiecte de mici dimensiuni, fiecare corespunzând unui spirit protector. În schimb, vânătorul trebuie să respecte anumite tabuuri, să nu vâneze sau să mănânce anumite specii, să nu doarmă pe malul gheții, să nu gătească animale de mare și de uscat în același vas, etc.¹

O formă de credință individuală întâlnim și la indienii din America de nord, unde obținerea protecției unui spirit se face prin experiență vizionară, autoflagelare sau plante halucinogene. Cel interesat, (de exemplu cei din tribul Crow), merge singur în munți, își dezbracă hainele și se abține de la mâncare și băutură timp de 4 zile. Dacă nu-i suficient pentru a avea o viziune, își taie o parte din degetul al 4-lea de la mâna stângă, 4 fiind număr sacru la indienii nord-americani. Învățați din copilărie că trebuie să vină acea viziune, mulți reușesc, susținând că le-a apărut în față un spirit sub forma unui animal sau a avut loc un eveniment miraculos, au auzit un cântec sacru, aceste viziuni l-au adoptat și apoi au dispărut.² Practic, ei „văd“ ceea ce tradiția socială a tribului le sugerează că vor vedea.

Edward B. Taylor a fost printre primii antropologi care a încercat să definească religia, considerând că esența ei constă în ideea existenței unei divinități. Epoca victoriană în care a trăit Taylor avea tendința de a privi religia în termeni înguști, restrânși la conceptul de

¹ *ibidem*, p. 264

² *ibidem*, p. 265

creștinism, credințele altor popoare fiind catalogate drept superstiții sau păgânism.¹

În lucrarea sa intitulată „Primitive Culture“ (1871), Taylor susținea că în toate societățile apare într-o formă sau alta credința în existența sufletului. El a dat numele de animism credinței conform căreia în fiecare corp vizibil și tangibil există un suflet. El susținea că ideea de suflet trebuie să fi apărut pentru a explica visele, transele, viziunile, leșinul, nașterea și moartea. Taylor a fost criticat de antropologii de mai târziu pentru susținerea faptului că animismul ar fi apărut ca o încercare de a explica fenomene naturale și umane inexplicabile.

Deși anumite credințe animiste sunt universale, fiecare cultură are propria concepție despre suflet. Membrii tribului Jivaro din estul Ecuadorului, de exemplu, cred în existența a trei suflete: unul obișnuit sau adevărat și două care pot fi obținute în timpul vieții după depășirea unor încercări și în cadrul unor ritualuri. Conform credinței lor, sufletul adevărat suferă la moartea omului 4 transformări: a). Se reîntoarce la locul nașterii și își retrăiește viața sub formă invizibilă b). Se transformă într-un demon rătăcitor veșnic flămând c). se transformă într-o specie de molie uriașă numită wampang d). se transformă în ceață, vapori de apă și nori.²

Animismul presupune mișcarea liberă a spiritelor în univers.

Robert Marett a introdus termenul de animatism pentru a desemna credința unor populații în forțe neînsuflețite precum stâncile, furtunile, vulcanii, etc. Tot el a folosit termenul de mana, preluat de la polinezieni, pentru a desemna credința într-o forță puternică,

¹ *ibidem*, p. 256

² *ibidem*

primară, impersonală, care poate fi deținută de om, în anumite condiții și pentru anumite perioade de timp.¹

De la cultul strămoșilor se va trece la cultul naturii și al animalelor, și abia mai târziu divinitățile vor fi antropomorfizate, politeismul și monoteismul fiind forma cea mai evoluată de adorare.

Divinitățile pământului, a ploii, a focului, a muntelui, a plantelor și arborilor, a păsărilor și animalelor, suntenerate la cele mai multe triburi. Fenomenele meteorologice precum fulgerul sau tunetul, erau interpretate drept lupte între diferitele spirite malefice și benefice.

Odată cu dezvoltarea agriculturii crește rolul soarelui, deși importanța și efectul activității solare nu este aceeași în toate regiunile globului. De la teama față de soarele pârjolitor, incendiator, forță ostilă care trebuie îmbunătățită, la implorarea și recunoștința arătată în apropierea solstițiului de iarnă și a echinocțiului de primăvară prin ofrande și sacrificii, omul a privit astrul ceresc drept centrul universului, cultele solare deținând un rol predominant, în unele culturi ajungându-se la heliolatrie. Orientarea locuințelor după soare, altarele și templele dedicate lui, cultul suveranului ca reprezentant al soarelui pe pământ, sau chiar identificarea cu zeul soare, dar și calendarele solare, sunt mărturii ale importanței pe care soarele a avut-o și o are încă în istoria omenirii. Lui i-au fost atribuite o serie de animale precum calul, taurul, cocoșul, leul, simbolistica solară fiind deosebit de complexă.

Treptat își face loc în mentalitatea primitivă ideea descendenței divine a conducătorului, zeul-om fiind întâlnit la multe populații, datorită înzestrării lui cu abilități supraomenești. Supremația lui implică însă

¹ *ibidem*, p. 258

anumite obligații care, nerespectate, pot duce nu la detronare, ci la eliminarea lui fizică, deoarece se așteaptă ca zeul lor să poată face minuni. *Tot așa, la triburile din Madagascar, regele e răspunzător personal de vreo recoltă slabă sau de orice nenorocire, care s-ar abate asupra comunității. Când vremea e bună și recolta abundentă, supușii îl venerază și-i oferă daruri. Când însă se întâmplă contrariul, îl insultă și-l bat până se schimbă vremea în sensul dorit. Asemenea obiceiuri se întâlneau în vechime la sciți și la alte popoare barbare. Burgunzii își detronau regele, când se întâmpla ca recolta să fie insuficientă.*¹ Se cunosc și cazuri în care zeul-om plătește cu viața incapacitatea de a controla condițiile atmosferice. Sacrificiul zeului-om apare și în momentul îmbătrânirii acestuia, deoarece el trebuie să reprezinte maximum de însușiri, chiar perfecțiunea, iar spiritul trebuie eliberat din corpul bătrân sau bolnav, pentru a se putea reîncarna: *la triburile din Congo, când preotul suprem, considerat ca zeu, începe să îmbătrânească sau numai să arate primele simptome ale decadenței fizice (când îi cade primul dinte), este ucis cu o măciucă sau strangulat de tânărul ales să-i ia locul.*² Sacrificiul persoanei venerate era urmat în unele cazuri de mâncarea cadavrului, un act sacramental pe care-l găsim și mai târziu, în creștinism, simbolic însă, prin ritualul pâinii și vinului ca reprezentând trupul și sângele Mântuitorului: *carnea și sângele unui om înzestrat sunt privite ca cele mai bune mijloace de transmitere a însușirilor excepționale*³.

¹ Petrescu, Nicolae, *op. cit.*, p. 323

² *ibidem* p. 342

³ *ibidem* p. 326

Oamenii au imaginat lumea zeilor organizată după modelul propriei lor lumi. Panteonul egiptean, patronat de Amon-Ra, descris ca un rege, mitologia greco-romană, cu supremația lui Zeus, sau Odin, zeul suprem al germanilor denumit **părintele zeilor**, întrețin relații strânse cu monarhiile terestre. *Regele este strâns legat de divinități, zeu el însuși sau fiu al lui Dumnezeu, sau loțiitor, agent, reprezentant, trimis al lui Dumnezeu, dar el este în mod integral și om, concentrând oarecum în sine întreaga umanitate sau reprezentând-o.*¹

¹ Roux, Jean-Paul, *Regele. Mituri și simboluri*, Editura Meridiane, București, 1998, p. 25

CAPITOLUL VII

RELAȚII SEXUALE, CĂSĂTORIE, FAMILIE

Dezvoltarea fizică a corpului uman, ciclul vieții în general, a constituit un subiect de analiză a omului dintotdeauna. Nașterea, îmbătrânirea, moartea, existența sau inexistența vieții după moarte, a sufletului, materialitatea sau imaterialitatea lui, au preocupat mintea umană, generând întrebări fără răspuns, sau mai bine spus, generând răspunsuri multiple.

Observarea atentă a transformărilor pe care le suferă corpul uman de-a lungul vieții a dus la apariția a numeroase ritualuri menite să marcheze aceste treceri. Riturile de trecere analizate de Arnold van Gennep¹, au atras atenția asupra tuturor riturilor de poartă și de prag, de ospitalitate, de adopție, de sarcină și de naștere, de copilărie, de pubertate, de inițiere, de ordinație, de încoronare, de logodnă și de căsătorie, de funeralii, de anotimpuri, etc. El constată că: *viața individuală, oricare ar fi tipul de societate, constă din a trece succesiv de la o vârstă la alta și de la o ocupație la alta. Acolo unde vârstele și ocupațiile sunt separate, trecerea este însoțită de acte speciale...care, la semi-civilizați, constau din ceremonii, pentru că la ei nici un act nu e absolut independent de sacru. Orice schimbare în starea unui individ comportă la ei acțiuni și reacțiuni între sacru și profan, acțiuni și reacțiuni care trebuiesc reglementate și*

¹ Gennep, Arnold Van, *Riturile de trecere*, Editura Polirom, Iași, 1996

*supravegheate astfel încât societatea generală să nu sufere nici lezări, nici deteriorări.*¹

Un important rit de trecere este cel de la adolescență la maturitate, fiind prezent la toate societățile. Trecerea de la pubertate la viața adultă este marcată ritual în majoritatea cazurilor, însă trebuie precizat faptul că pubertatea fiziologică este diferită de *pubertatea socială*, chiar dacă uneori converg. Pubertatea fizică este dificil de datat, deoarece nu se manifestă la aceeași vârstă la diferite rase și nici în cadrul aceleiași rase la indivizi diferiți. Chiar și circumcizia se realizează la vârste diferite și la copii cu dezvoltare fizică sexuală diferită. Arnold Van Gennep remarca: *examinată izolat, circumcizia nu ar putea fi înțeleasă; ar trebui considerată în cadrul categoriei practicilor de același tip, adică în categoria practicilor care, prin tăiere, secționare, mutilare a oricărei părți din corp, modifică într-un mod vizibil pentru toți personalitatea unui individ.*²

Ciclul menstrual este privit la unele populații, ca un factor de poluare, femeia fiind izolată și considerată impură. Astfel la populația Mae Enga, se consideră că simplul contact cu sângele menstrual poate produce boala sau chiar moartea bărbatului. Bărbații și femeile locuiesc separat, iar după un contact sexual, bărbatul trebuie să se purifice într-o colibă specială, plină de fum³.

Și în spațiul românesc există tabuuri legate de ciclul menstrual. Femeia la ciclu nu are voie să intre în biserică fiind considerată impură, iar pâinea rituală, de genul prescurei nu are voie să fie plămădită decât de fete tinere,

¹ *ibidem*, p. 16

² *ibidem*, p. 72

³ Harris Marvin, *op. cit.*, p. 330

care nu au ajuns la ciclu, sau de femei în vârstă, „iertate de Domnezeu“, respectiv aflate la menopauză.

Relațiile sexuale sunt de asemenea reglementate cultural. La anumite societăți, ca de exemplu la populația massai, ele încep devreme: *înainte de circumcizie...fetițele trăiesc în kraal-ul tinerilor războinici (prima clasă de vârstă), fiecare din ele având unul sau mai mulți amanți, condiția absolută fiind să nu rămână gravide.*¹ În schimb, la populația Mae Enga din Noua Guinee, se practică abstenența sexuală până la căsătorie.² Se consideră că asemenea diferențe sunt generate de nevoia de a limita creșterea populației, datorită resurselor limitate de hrană. Vârsta la care tinerii își încep viața sexuală diferă de la o societate la alta și de la o perioadă istorică la alta.

În cadrul relațiilor sexuale, homosexualitatea este întâlnită la o serie de societăți sub formă de ritual, uneori fiind chiar o obligație socială. De exemplu la populația Etoro din Papua Noua Guinee, exista credința că fiecare bărbat are doar o cantitate limitată de spermă, iar la epuizarea acesteia, bărbatul moare, așa încât sexul e interzis între soți timp de peste 200 de zile pe an. Sperma poate fi însă procurată de la un alt bărbat, neapărat mai în vârstă, prin sex oral.³ De asemenea, la populația Azande din Sudan, războinicii necăsătoriți, care trăiesc separat de femei timp de câțiva ani, au relații homosexuale cu băieți, însă, după această experiență cu „băieți-soții“, la trecerea la următoarea treaptă socială, primesc dreptul să se căsătorească și să aibe copii.⁴

¹ Gennep, Arnold Van, *op. cit.* p. 84

² Harris Marvin, *op. cit.* p. 330

³ *ibidem*, p. 345

⁴ *ibidem*

În societatea contemporană însă, motivația relațiilor homosexuale este total diferită, fiind deseori pusă pe seama unei modificări genetice.

În spațiul românesc, în secolele trecute, mai ales în mediul rural, o condiție a căsătoriei era virginitatea fetei. Dacă după nuntă se dovedea că mireasa nu a fost virgină, atât ea cât și părinții ei erau aspru pedepsiți. Această datină a fost consemnată și de D. Cantemir: *Iar dacă mireasa n-a fost vergură, atunci mirele a doua zi cheamă pe toți cosângenii săi și le spune că mireasa sa a fost necurată; așa numesc ei pe cele greșite. Apoi caută un car din cele mai stricate, pun curelele cele mai rupte și după ce vin părinții miresei, îi înhamă în loc de cai, pe mireasă o pun în car, și-i fac prin bătăi să o tragă singuri până acasă ca pe o meretrice și nime nu poate să le facă vreo piedică pe cale sau în drum..¹*

Obiceiul pedepsirii miresei și a părinților nu se întâlnește numai la români, ci și la alte populații din Europa.² Desigur, zestrea rămâne de cele mai multe ori la mire.

Alegerea partenerului are loc în fiecare societate după reguli precise, unele dăinuind de sute de ani. Vârsta la care are loc căsătoria diferă de asemenea mult, de obicei cu cât societatea este mai dezvoltată, cu atât se consemnează o vârstă mai înaintată. Concubinajul are de asemenea o tot mai mare răspândire.

Tabuul incestului a fost consemnat la marea majoritate a comunităților umane. O definiție a incestului ar fi: întreținerea de relații sexuale sau căsătoria cu o rudă apropiată. Motivația interzicerii incestului variază, de la teama degenerării biologice, la greutatea stabilirii

¹ apud Marian Simion Florea, *Nunta la români*, Editura Grai și suflet-cultura națională, București, 1995, p. 513

² *ibidem*, p. 512

relațiilor de rudenie și a filiației pentru a avea dreptul la moștenire. Exemple de incest întâlnim însă la populația Inca din Peru, în Egiptul antic și în Hawaiiul tradițional. Acestea permiteau incestul *regal* respectiv căsătoria dintre frați și surori, însă doar pentru familia regală.

La restul claselor sociale, cât de apropiată sau îndepărtată poate fi ruda, se stabilește de fiecare comunitate în parte. De obicei, anumite societăți aprobă căsătoria cu veri de-al doilea. În antropologie întâlnim și denumirea de *veri paraleli* și *veri încrucișați*, respectiv copiii a doi frați sau două surori sunt veri paraleli, iar copiii unui frate și o soră, veri încrucișați. Altfel spus, copiii surorii mamei tale și copiii fratelui tatălui sunt verii tăi paraleli iar copiii surorii tatălui și copiii fratelui mamei sunt verii tăi încrucișați.¹

În toate societățile există reguli care ori restrâng alegerea partenerului, ori încurajează alegerea lui dintr-un anumit grup. Acestea sunt cunoscute drept reguli ale exogamiei (căsătoria cu un partener din afara grupului) sau endogamiei (căsătoria cu un partener din interiorul unui anumit grup). Datorită universalității tabuului incestului, toate societățile au reguli de căsătorie și de alegere a partenerului din afara grupului de rude. În societăți care nu se bazează pe principiul grupurilor de descendență uniliniară, este considerat ori ilegal, ori imoral să te căsătorești cu un văr de gradul I sau II, dar în rest te poți căsători cu o rudă mai îndepărtată. În societățile care sunt bazate pe descendență uniliniară interdicția de căsătorie poate cuprinde sute de oameni sau chiar clanul întreg.²

¹ Kottak, Conrad, Phillip, *Cultural Anthropology*, Random House, Inc. New York, 1986, p. 175

² Ferraro, Gary, *op. cit.*, p. 200

Spre deosebire de exogamie, regulile endogamiei cer ca partenerul să fie ales din interiorul propriului grup. Astfel, castele hinduse din India tradițională sunt endogame, deoarece căsătoria cu un partener dintr-o castă inferioară este interzisă. Căsătorii asemănătoare, însă mai puțin rigide, întâlnim în estul Africii centrale.

Deși în anumite societăți nu există reguli ale endogamiei, există tendința de a se căsători în interiorul aceluiași grup bazat însă pe diferențe de clasă socială, religie, rasă sau etnicitate.

Regulile exogamiei și endogamiei nu se exclud reciproc, ele putând uneori coexista în aceeași societate.

În Europa, de exemplu, deși alegerea partenerului poate fi constrânsă de factori precum clasa socială, religia, rasa, etc., indivizii sunt în general liberi să-și aleagă partenerul după cum doresc. Există însă societăți în care căsătoriile sunt aranjate de către familie, ca de exemplu în Japonia tradițională, în India sau China, unde viitorul cuplu este stabilit încă din copilărie. Un caz extrem îl întâlnim la populația Tiwi din nordul Australiei unde fetele sunt promise încă înainte de naștere sau imediat după naștere.¹

Căsătoriile aranjate de părinți sau familie se întâlnesc frecvent în societățile cu ierarhii sociale elaborate. Cel mai bun exemplu este India: menținerea castelor este prea importantă pentru a fi lăsată pe seama celor tineri, care pot fi tentați să ignore regulamentul. Tinerii erau căsătoriți de la vârste fragede, înainte de a avea o poziție economică sau socială importantă pentru a se putea opune adulților. În India nu numai păturile avute practicau acest tip de căsătorie, ci și cei săraci care nu aveau o avere de împărțit. În mod tradițional prin

¹ *ibidem*, p. 201

căsătoria de foarte timpuriu se considera că se putea evita căderea în păcat.¹ Alegerea partenerului nu ținea cont de preferințele tinerilor. În ziua de azi, alegerea partenerului se face în India și prin agenții matrimoniale, unde se studiază horoscopul tinerilor, pentru a se vedea gradul de compatibilitate. Părinții sunt cei care aprobă sau dezaprobă căsătoria, dar se ține cont și de preferințele tinerilor. Fetele cu educație superioară își găsesc mai greu parteneri, bărbații preferând cele needucate, care sunt considerate a fi mai docile și modeste.

Un alt tip de constrângere îl găsim în anumite societăți în care se preferă căsătoria cu anumite categorii de rude. O formă obișnuită este căsătoria între veri, care se practică într-o formă sau alta în majoritatea regiunilor globului. Se preferă căsătoria verilor încrucișați pentru ca relațiile din cadrul grupului să fie mai puternice. Căsătoria între verii paraleli se întâlnește în unele societăți de limbă arabă din nordul și estul mijlociu african, mai ales pentru ca averea să fie păstrată într-un grup mai restrâns de rude.²

Există și alte forme de limitare a alegerii partenerului, prin căsătoria cu soțul sau soția unei rude decedate. Leviratul este obiceiul prin care o văduvă trebuie să se căsătorească cu fratele soțului decedat, sau cu o rudă apropiată de sex masculin a acestuia. Sororatul este obiceiul prin care la moartea soției, soțul trebuie să se căsătorească cu sora celei decedate, sau cu o rudă apropiată de sex feminin a acesteia. În unele societăți soțul poate primi ca soție pe fiica fratelui soției decedate.³

¹ *ibidem*, p. 202

² *ibidem*, p. 203

³ *ibidem*

Căsătoria a fost definită drept un contract scris sau nescris, între două sau mai multe persoane, care stabilește dreptul continuu la accesul sexual, identitatea socială și statutul legal al copilului, regulile și obligațiile între părinți și guvernează drepturile de moștenire.

Numărul de soți sau de soții variază în funcție de regulile impuse de societatea respectivă. Poligamia, (căsătoria cu mai mulți indivizi de sex opus) se împarte în poliandrie și poliginie. Poliandria (căsătoria unei femei cu mai mulți bărbați) este destul de rar întâlnită, fiind consemnată la anumite comunități din Tibet, Nepal, India și insulele polineziene. De exemplu la populația Toda din sudul Indiei, când o femeie se mărită, ea devine și soția fraților soțului, paternitatea primului copil fiind asumată de fratele cel mai mare chiar dacă nu este tatăl biologic.¹ Poliginia (căsătoria unui bărbat cu mai multe femei) este mult mai des întâlnită atât în Africa dar și în o parte din Asia. Monogamia (căsătoria cu un singur partener de sex opus sau, mai rar, de același sex) este cea mai des întâlnită. În lumea modernă se practică și așa numita monogamie în serie, respectiv au mai multe soții sau soți însă nu în același timp.

Relația sexuală dintre soț și soție este și ea reglementată de societate. Există societăți în care relațiile sexuale în timpul menstruației și al gravidității sunt interzise, uneori și în perioada postnatală, timp de câțiva ani. Există apoi acele perioade de tabu din societățile tribale, la ocazii speciale cum ar fi: înainte și după o expediție războinică, înaintea unei expediții de vânătoare, în timpul străngerii recoltelor, la anumite evenimente de ordin religios, etc.

¹ *ibidem*, p. 207

Cuplul proaspăt căsătorit va locui în funcție de societatea de care aparține, cu, sau în apropiere de, rudele soțului, ale soției și doar în 5 % din cazuri va locui separat de rude.

În toate societățile există un anumit număr de rude care formează acel grup cunoscut sub denumirea de familie. Există o mare diversitate de tipuri de familii. Membrii de familie au în toate societățile anumite drepturi și obligații. Conviețuirea sub același acoperiș a membrilor familiei nu este universală. Sunt societăți în care soții locuiesc și muncesc în orașe diferite întâlnindu-se doar la sfârșit de săptămână, în care copiii sunt plecați la școli cu internate sau la facultăți, petrecându-și mai puțin timp în sânul familiei.

În Africa din 240 de societăți africane, în 94 soțiile și copiii locuiesc separat de soții lor, iar în altele băieții adolescenți locuiesc în propriile lor case. Un caz aparte îl constituie populația Nayar din sudul Indiei unde, după ceremonia de „căsătorie“ fata se întoarce și continuă să locuiască cu părinții, fiind vizitată de-a lungul anilor de alți „soți“.

Deși căsătoria este considerată sau cel puțin declarată a fi o uniune pe viață, multe societăți permit divorțul și recăsătorirea.

Deoarece căsătoria în multe societăți nu este doar o problemă religioasă ci mai mult economică, divorțul poate interveni dintr-o multitudine de motive și cunoaște diverse grade de dificultate. Frecvența divorțurilor variază de la o societate la alta, în ultima vreme înregistrându-se o rată ridicată a lor în societățile occidentale.

Divorțul nu este admis de Biserica catolică, fiind necesară anularea căsătoriei, aceasta putându-se face doar după multe investigații care nu au legătură cu religia. La alte populații, ca de exemplu la evrei,

ceremonialul divorțului este atât de complicat încât este un obstacol prin el însuși. Ritualurile de divorț variază, în funcție de obiceiurile din acea societate și de existența sau inexistența copiilor.

Văduvia e marcată și ea de o serie de obiceiuri, legate de funeralii, perioada de doliu și recăsătorire.

Masculin și feminin

Au fost nenumărate controverse în literatura de specialitate privind rolul sexelor în diferitele societăți și dacă diferențele de personalitate dintre bărbat și femeie sunt generate de natura umană, sau de condiționările culturale. Sunt predestinați bărbații să fie activi, agresivi și violenți iar femeile pasive, pașnice, supuse și umile? Bărbatul, desigur are un rol dominant în sfera vieții sociale și politice în majoritatea societăților. El este însă educat să se comporte astfel încă din copilărie. Băiețelul este certat când plânge spunându-i-se că trebuie să se comporte ca un bărbat, jucăriile băieților și fetelor sunt diferite, fetele sunt pregătite pentru rolul pe care îl vor juca în viața adultă fiind învățate să coase, să gătească, într-un cuvânt să facă lucruri „femeiești“. Nu e mai puțin adevărat că există societăți în care bărbatul coase sau țese, sau altele, ca de exemplu Burkina Faso în care se consideră o rușine ca bărbatul să fie olar, ceramica fiind prelucrată în exclusivitate de femei. Copiii de sexe diferite sunt tratați diferit, fiind avantajați băieții. Astfel, în Bangladesh băieții și evident bărbații primesc hrana cea mai bună, ceea ce duce la o rată a mortalității fetițelor sub 5 ani de 50%, mult mai mare decât a băieților. La fel se întâmplă în Papua Noua Guinee.¹ Femeile nu au

¹ Harris Marvin, *op. cit.*, p. 335

acces la ritualuri de inițiere, sau la dansurile cu măști care întruchipează spirite sau divinități.

Chiar și cele trei religii dominante din civilizația occidentală, Creștinismul, Judaismul și Islamismul, accentuează rolul dominant al bărbatului în facerea lumii. Divinităților feminine li s-a acordat un rol secundar, în mituri și ritualuri.

Cercetările de teren au evidențiat faptul că în anumite societăți, supremația bărbatului e exprimată prin ritual și simbol. Astfel în Bangladesh, bărbatul e asociat cu partea dreaptă a lucrurilor, iar femeia cu partea stângă. Femeile poartă amulete pe mâna stângă, în timpul ceremoniilor religioase în locuri publice folosesc intrarea din partea stângă, stau respectuos în partea stângă a soților, etc.¹

Egalitatea dintre sexe în plan economic, social și politic este încă, în multe societăți, un deziderat greu de realizat.

¹ *ibidem*, p. 334

CAPITOLUL VIII

RITUALURI ȘI SIMBOLURI ALE PUTERII

Considerată ca specializare în cadrul antropologiei sociale, antropologia politică a apărut ca subdisciplină prin anii '40 și s-a impus cu adevărat doar după cel de-al doilea război mondial. La început, disciplina antropologiei a fost relativ unită, primii antropologi examinând orice subiect întâlnit, de la arta eschimoșilor și economia unui trib, până la instituțiile politice. Studiul comparativ al organizațiilor politice în societățile așa-zis primitive a existat încă de la începuturile antropologiei, deoarece în societățile analizate politica nu putea fi izolată analitic de relațiile de rudenie, religie, asociațiile bazate pe criterii de vârstă, deci instituțiile prin care se manifestă puterea și autoritatea. Încă de la Platon și Aristotel, majoritatea filosofilor politicii considerau că guvernul și politica sunt produse ale civilizației, iar stadiile anterioare erau caracterizate de anarhie.¹ Acest punct de vedere a fost schimbat de Sir Henry Maine, care, în lucrarea sa intitulată „Legea antică“, apărută în 1861, a afirmat că societatea primitivă era organizată pe baza relațiilor de rudenie, era patriarhală și condusă de prescripții sacre. Ideea lui a fost continuată de Henry Morgan în lucrarea sa „Societatea antică“, apărută în 1877. O parte din ideile lui Morgan au stat la baza lucrării lui F. Engels, „Originea familiei, a proprietății private și a statului“. Dimensiunea politică nu a fost luată însă în considerare

¹ Lewellen, Ted, C., *Political Anthropology; An Introduction*, Bergin & Garvey Publishers, Inc., Massachusetts, 1983, p. 2

de antropologi, excepție făcând Robert Lowie în lucrarea sa intitulată „Originea statului“ (1927). Antropologii anilor 20 au subliniat anumite idei în privința organizării societăților și anume: 1) toate societățile recunosc teritorialitatea, 2) creșterea populației și a conflictului duce la formarea statului, 3) stratificarea claselor este un element cheie în evoluția spre stat, și 4) elementul central al statului este monopolul puterii coercitive.¹ Cercetarea britanică în Africa colonială și necesitatea cunoașterii sistemelor sociale de sub controlul lor a dus la apariția lucrării „Sisteme politice africane“ editată de Meyer Fortes și E. Evans-Pritchard², în care au fost descrise două tipuri de sisteme politice: cele cu autoritate centralizată și instituții judiciare și acelea fără asemenea autoritate și instituții. Diferența dintre aceste două tipuri este dată de rolul relațiilor de rudenie. Această tipologie a fost mai târziu criticată ca fiind simplistă, însă lucrarea a avut o importanță prin descrierile detaliate a felului în care funcționau structurile liniare din punct de vedere politic. Contribuții majore în domeniul antropologiei politice l-au avut Edmund Leach în lucrarea sa „Sisteme politice în Burma superioară“ (1954)³, Max Gluckman în lucrarea „Obicei și conflict în Africa“ și „Ordine și revoltă în Africa tribală“,⁴ Gluckman fiind și fondatorul așa-numitei școli de la Manchester care reprezenta o nouă orientare în antropologie bazată pe proces și conflict. De o deosebită importanță a fost și apariția, în 1975, a lucrării lui Elman Service, „Originea statului și a

¹ *ibidem*, p. 6

² *ibidem* p. 7

³ *ibidem*, p. 8

⁴ *ibidem*, p. 9

civilizației“¹. Aceste lucrări au deschis drumul comunicării dintre antropologii americani și cei britanici în special, folositoare nu numai analizei politicii grupurilor tribale, dar și statelor moderne industriale.

Simbol și ritual politic

Puterea a fost întotdeauna reprezentată simbolic prin anumite obiecte, plante sau animale. Fiecare din obiectele șefului de trib, de clan, a regelui sau împăratului trebuiau să fie superioare oamenilor de rând prin frumusețe, bogăție sau lucrătură. Unele din aceste simboluri sunt universale, altele specifice unei anumite populații. La anumite populații sunt considerate a fi de natură divină, având puterea de a înfăptui miracole. Insemnele puterii, tiara sau tronul sunt considerate a fi de origine divină. Tronul de exemplu, îl găsim la toate marile civilizații dar și la primitivi, fiind de cea mai mare importanță: *Faptul că, încă de la Catal Huyuk, tronul era lăcașul unui zeu,....ne îndeamnă să ne întrebăm dacă regii pământeni nu l-au folosit imitându-i pe regii cerești. Jupiter posedă unul presărat cu stele. În India, tronul de tip padmasana, jilțul sau piedestalul din floarea de lotus, este cel al lui Visnu, sau chiar al lui Budha; tronul de tip simhasana, îi aparține Sitei.*² Aceste simboluri însă nu au valoare dacă nu sunt întărite prin ritual. Regele poate fi desemnat prin alegere sau drept ereditar, dar el nu e recunoscut decât după consacrare: *Consacrarea rămâne semnul cel mai profund, dacă nu chiar elementul de bază, al legământului dintre Dumnezeu și rege. Prin ungere, regele primește puterea care-i este specifică și misiunea*

¹ *ibidem*, p. 11

² Roux, Jean-Paul, *op. cit.*, p. 222

sa. Alături de ea, în ciuda semnificației lor, ceremoniile de investitură – întronarea, remiterea așa-numitei main de justice, a sceptrului, omagiul vasalilor- cu excepția încoronării, par aproape secundare.¹ Suprimarea regelui nu înseamnă și suprimarea însemnelor puterii.

Puțini oameni recunosc importanța simbolului și ritualului în viața politică modernă, deoarece ritualul este, în general, identificat cu religia, considerându-se astfel că el rămâne semnificativ din punct de vedere politic doar în societățile mai puțin avansate.² Ritualul este însă important în toate societățile și sistemele politice, fiind o parte importantă a vieții politice moderne. Politica este exprimată prin simbolism, iar cei antrenați în jocul politic manipulează conștient sau inconștient simboluri. Liderii care aspiră la puterea politică folosesc ceremonialul pentru a crea realitatea politică pentru oamenii de rând, iar cetățenii statului modern se identifică cu forțe politice mai largi, care sunt văzute doar în formă simbolică. Ritualul ar putea fi definit drept un comportament simbolic, repetat și standardizat social, participarea la ritual implicând stimuli fiziologici și emoționali. Liderii politici s-au folosit de această nevoie de ritual pentru a trezi emoții și pentru a-și susține legitimitatea puterii. Regii s-au folosit de ritual și ceremonial pentru a-și menține autoritatea, dar și revoluționarii s-au folosit de ritualuri și simboluri pentru a răsturna monarhia. Prin simbolism se recunoaște cine este puternic și cine slab, iar prin manipularea simbolurilor cei puternici își întăresc autoritatea.³

¹ ibidem, p. 286

² Kertzer, David, I., *Ritual, politică și putere*, Editura Univers, București, 2002, p. 14

³ ibidem, p. 17

Obiectele acționează ca simboluri, ele fiind înzestrate cu un înțeles special, crearea unui simbol sau, mai frecvent, identificarea cu un simbol popular putând fi un mijloc de câștigare sau păstrare a puterii. Organizațiile însele pot fi reprezentate simbolic, iar participarea unui individ la o organizație poate fi exprimată prin simbolism. El poartă anumite haine, depune un jurământ, cântă un cântec, își taie părul într-un anumit fel, astfel fiind considerat de ceilalți ca aparținând la o anumită organizație, indiferent de natura acesteia. Accesul în asemenea organizații se face prin supunerea candidatului la un ritual de inițiere. Simbolic, se sugerează moartea acestuia și renașterea lui, ca într-un fel de botez. Obligația păstrării secretului, obiectele simbolice folosite în timpul ritualului, jurământul depus de candidat, amenințările cu moartea în cazul nerespectării codului organizației, toate acestea oferă un spectacol menit să crească tensiunea novicelui și semnificația momentului. Asemenea ritualuri de inițiere întâlnim și la populațiile primitive, dar și în contemporaneitate. Masoneria de pildă, folosește un ritual și un simbolism păstrat cu sfințenie, și deși pare inutil pentru unii, ele au darul de a învălui într-o aură de mister, de a da forță și, lucrul cel mai important, *de a implica emoțional*.

Reprezentări simbolice puternice sunt și steagurile care se identifică cu organizația sau țara respectivă. Ele au darul de a înflăcăra, de a sublinia loialitatea față de un crez, arborarea lui pe o clădire de exemplu ca semn al cuceririi ei, sau arderea lui într-o piață publică, trezind entuziasmul participanților, nu rare fiind cazurile când aceștia își dau viața pentru onoarea drapelului.

Atât investirea cu putere cât și pierderea ei se desfășoară printr-un ceremonial simbolic.

În relațiile dintre state folosirea ceremonialului este stabilită prin protocol internațional, nerespectarea lui putând duce la tensiuni internaționale grave. La fel de importantă în anumite societăți este și glorificarea conducătorului prin ceremonial, care continuă și după moartea acestuia pentru a legitima regimul, ca de exemplu, la mausoleul lui Lenin. Ceremonialurile și ritualurile politice pot uneori eșua, sau pot să-și piardă din atractivitate. În spațiul românesc, de exemplu, defilările cu portretele conducătorilor din vremea comunismului, la care erau convocați să participe oamenii muncii, erau total diferite de primele manifestații de 1 mai sau de 23 august, când oamenii participau din convingere, cu entuziasm, nu din obligație. Regizarea lor de către mai marii puterii, avea darul doar să nemulțumească masele, care participau din frica de sancțiuni. Elitele care doresc să folosească ceremonialuri politice eficace sunt sfătuite să implice emoțional populația. Se cheltuiesc sume uriașe pentru aceste ceremonialuri, pentru ca efectul să fie menținut. Cheia sursei puterii e considerată implicarea emoțională a oamenilor în ceremonialurile și ritualurile politice, ritualurile având efect și atunci când inspiră teamă. Ceremonialurile politice, la fel ca și simbolurile, nu sunt doar armele elitei, ci și una din cele mai puternice arme ale celor fără putere politică. Simbolurile revoluțiilor sau a mișcărilor de mase sunt folosite uneori, pentru a se asigura populația de continuarea luptei pentru aceleași idealuri. Căderea Bastiliei a fost aleasă ca zi națională

din acest motiv. Machiaveli argumenta că oamenii, în general, judecă mai mult după aparențe decât după realitate pentru că, dacă privitul aparține tuturor, capacitatea de a înțelege aparține doar unora.¹ El îi sfătuia pe conducători să țină populația ocupată cu festivaluri și spectacole, deoarece oamenii vor fi întotdeauna influențați de emoțiile lor și de simbolurile pe care le folosesc. Carnavalurile au fost și ele considerate drept supape de siguranță pentru tensiunile politice, mecanisme prin care cei oprimați se pot elibera de tensiune, în felul acesta păstrându-se status-quo-ul. Participarea oamenilor la aceste ceremonialuri le dau impresia că dețin un anumit control în viața social-politică. Unii antropologi văd și în marșurile periodice pentru pace organizate de grupurile pacifiste ca fiind un fel de „anestezie socială“, deoarece deși nu aduc rezultatul scontat, au efectul de a-i face pe oameni să simtă că au făcut ceva folositor din punct de vedere politic. Asemenea „supape“ sau „valve de siguranță“ au fost folosite în decursul timpului în diferite state, considerându-se că uneori, este nevoie să permiți oamenilor să se înveselească pe seama puterii decât să-i ții prea strâns și să-i aduci la disperare². Exemple sunt carnavalurile organizate în Europa de către comunitatea catolică, în ziua de Mardi Gras, în care oamenii de rând puteau ridiculiza simboluri ale autorității. Disidenții

¹ Machiavelli, N., *Arta de a guverna și armatele naționale*, Editura Librăriei Alcalay & Co., București, p. 143

² Kertzer, David, *op. cit.* p. 161

politici foloseau toate formele de ceremonial pentru a-și putea exprima opoziția, chiar dacă acestea erau sponsorizate de biserică. Carnavalurile, dar și procesiunile religioase ofereau maselor sărace ocazia să se adune, ocazie care altfel le lipsea. Aceste manifestări au darul de a detensiona, dar pot fi folosite și pentru manipularea populației.

Simbolul și ritualul politic este folosit și azi, mai ales în perioada alegerilor electorale.

CAPITOLUL IX

NOȚIUNI DE ANTROPOLOGIA ARTEI

Antropologii sunt preocupați nu numai de definirea artei ci și de atitudinea în fața artei, precum și de relația dintre artă și cultură. Ei trebuie să răspundă la întrebări de genul: Toate culturile au artă? Ce rol joacă arta în diferitele culturi? Care este atitudinea culturală față de creatorii de artă? Antropologii au datoria să fotografieze, catalogheze, înregistreze și să descrie toate formele posibile de manifestare artistică. Procesul este continuu deoarece apar permanent noi direcții în artă și noi forme și modalități de exprimare artistică. Se consideră că arta este inseparabilă de cultură, cu toate că rezultatul activității artistice este adesea un obiect ce poate fi studiat fără referință la contextul său cultural. Arta este o formă de comunicare prin intermediul dansului, muzicii, picturii, sculpturii, literaturii, iar artiștii sunt cei care stăpânesc tehnica și simbolismul necesar producerii ei. Artiștii sunt adesea anonimi, ei limitându-se să creeze într-o gamă îngustă de stiluri și tehnici, moștenite de la generațiile anterioare. În societățile primitive artiștii nu sunt văzuți ca rebeli sau nonconformiști, ei fiind păstrătorii culturii tradiționale, deși datorită schimburilor socio-culturale, stilurile se schimbă și aici, datorită influențelor exterioare, sau chiar a schimbărilor culturale din interiorul societății respective.

Istoricii de artă au fost atrași adesea de așa numita artă primitivă, ignorând însă o mare varietate de activități artistice ale acelor populații. Desenele pe nisip ale

indienilor Navajo, tatuarea corpului, pictarea lui, sunt ignorate de criticii și istoricii de artă din societatea modernă: *Fiecare societate are un set de standarde care fac diferența între artă adevărată și falsă, sau între experiențe artistice mai mult sau mai puțin satisfăcătoare.*¹

La început interesul pentru arta primitivă s-a manifestat prin colecționarea unor obiecte și nu studierea lor în situ. Scoaterea acestor obiecte din contextul lor cultural a avut mai multe implicații. În primul rând studiul a fost îndreptat spre obiectele portabile și mai puțin spre tradițiile orale, dansul, muzica sau decorația corporală, de exemplu. Istoricii de artă au început să analizeze arta primitivă după ce au descoperit-o în lucrări ale unor artiști proeminenți cum ar fi Picasso sau Modigliani. Atenția lor s-a concentrat asupra asemănărilor și deosebirilor dintre lucrări și au dus la speculații privind presupusa difuziune a elementelor de la o cultură la alta în trecut.

Populațiile nomade s-au limitat la forme artistice care puteau fi luate cu ei, astfel dezvoltându-se decorarea trupului, decorarea obiectelor utile precum arme, îmbrăcăminte, vase, dar și dansul, cântecul sau povestirea. Pe măsură ce societățile s-au dezvoltat, anumiți indivizi s-au specializat în anumite genuri artistice, iar standardele au crescut.

Cercetările de teren au dovedit faptul că în cultura arhaică nu numai religia joacă un rol important, ci și mitul, folclorul și arta.: *Arta nu este numai plăcere și bucurie pentru omul primitiv, ea este și o necesitate spirituală, în care un rol important îl joacă credința în funcția magică, religioasă a artei. Dansurile, cântecele,*

¹ Ferraro, Gary, *op. cit.*, p. 311

*reprezentările magico-religioase sunt executate cu o deosebită gravitate și fidelitate.*¹

Când au fost descoperite, întâmplător, primele picturi rupestre în 1879 de tânăra Maria de Sautuola, „experții“ vremii au considerat că sunt falsuri, deoarece erau prea complexe pentru a fi realizate de niște artiști „primitivi“. Numărul mare de picturi rupestre, dar și de figurine neolitice lucrate în piatră sau os descoperite ulterior în toată Europa, dar și în Africa, precum cele din Tassili,² au demonstrat nivelul ridicat al artei în societățile arhaice.

Arta preistorică a fost împărțită în două categorii în funcție de tipul de suport pe care a fost creată. Lucrările executate pe suporturi fixe, de genul lespezilor de piatră sau peșterilor, aparțin domeniului artei murale, iar cele pe suporturi mobile, artei miniaturale. Arta rupestră franco-cantabrică este cea mai cunoscută prin peșterile de la Altamira, Niaux, Font-de-Gaume, Les Combarelles sau Les Trois Freres. Arta paleoliticului superior, a civilizației magdaleniene, cuprinde peste 150 de peșteri, adevărate sanctuare, în care sunt reprezentați în detaliu cai, bizoni, cerbi, mamuți, feline, ocazional păsări și uneori pești. Care este mesajul artei murale? Antropologii au încercat să vină cu o serie de explicații:

- una din explicații presupunea principiul gratuității artei, artiștii din paleolitic amuzându-se pictând animalele cunoscute.

- o altă explicație presupunea pictarea animalelor pentru a le imobiliza pentru vânătoarea de a doua zi, comparația fiind făcută cu triburile din Australia la care

¹ Gulian, C.I. *op. cit.* p. 313

² Lhote, Henri, *Frescele din Tassili*, Editura Meridiane, București, 1966

se întâlnea „vânătoarea magică“, respectiv mimarea vânătorii de către șamani.

- reprezentarea și a unor indivizi răniți de săgeți a permis presupunerea că ar reprezenta lupta dintre clanuri, alături de totemurile lor.

- descoperirea de urme de pași de adolescenți în câteva peșteri, a condus la concluzia că aceste spații ar fi servit pentru ritualurile de inițiere ale tinerilor: *În plus, <solidaritatea mistică> între grupul vânătorilor și vânat lasă să se presupună existența unui anumit număr de <secrete ale meseriei> în posesiunea exclusivă a bărbaților; or asemenea <secrete> sunt comunicate adolescenților prin intermediul inițierilor.*¹

- s-a constatat că în numeroase cazuri există o gradare a simbolurilor reprezentate, pornind de la intrarea în peșteră și până la ultima încăpere, un fel de derulare a unor „benzi desenate“, care istoriseau un subiect important pentru comunitate, un fapt istoric sau fantastic. Mircea Eliade argumentează: *...pare plauzibil să se afirme că un anumit număr de mituri erau familiare populațiilor paleolitice, în primul rând miturile cosmogonice și miturile de origine (originea omului, a vânatului, a morții etc.)*²

Miturile, dansul, muzica, au constituit forme de transmitere a experiențelor, emoțiilor și informațiilor în societățile preliterate. Miturile privind originea focului, originea animalelor, a fenomenelor cerești, fertilitatea umană, au contribuit la formarea gândirii simbolice și la formarea capacității de comunicare analitică și sintetică: *Un rol decisiv au valorizările magico-religioase ale*

¹ Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 25

² ibidem, p. 26

*limbajului...pe măsura perfecționării sale, limbajul își marea mijloacele magico-religioase. Cuvântul pronunțat declanșa o forță, dificil, dacă nu imposibil de anulat. Credințe similare supraviețuiesc încă în numeroase culturi primitive și populare. Le regăsim de asemenea, în funcția rituală a formulelor magice ale panegiricului, satirei, execrației și anatemei în societățile mai complexe.*¹

Arta întotdeauna transmite informații, dar pentru a fi artă și a se deosebi de alte forme de comunicare reprezentarea trebuie să fie transformată în ceva simbolic sau metaforic, fie ea imagine, mișcare, obiect sau orice trebuie reprezentat. Arta a fost definită și ca fiind o joacă cu forme, care produce reprezentări și transformări estetice.

Antropologii îi consideră și pe producătorii artizani în categoria artiștilor. Arta și tehnologia s-au influențat reciproc ca în cazul instrumentelor muzicale, sau a ceramicii, sau textilelor, prin căutarea de noi forme, culori sau materiale.

În arta tradițională românească, ca și în arta altor culturi, există o strânsă legătură între obiectele de artă populară și folclor: *Artistul popular nu este un aparat de fotografiat, fără idei și fără sentimente, care pune mecanic, oricum, pe lemn, pe lut, pe textile, motive din realitatea înconjurătoare, ci este o ființă care face parte dintr-un anume grup social, este prins de viața aceluia grup și de tradițiile lui, are o anume formație tehnică și creează pentru necesitățile determinate ale aceluiași grup.*²

Ce deosebește însă arta de non artă? La civilizațiile moderne se transmite ideea că arta este o categorie de activități și produse departajate de non artă de un grup

¹ ibidem, p. 27

² Stahl, Paul, *Folclorul și arta populară românească*, Editura Meridiane, București, 1968, p. 8

de persoane autorizate, care judecă actul artistic și care conduc activitatea muzeelor, conservatoarelor, jurnalelor critice și a altor organizații și instituții. Multe culturi nu au asemenea instituții specializate, însă acest lucru nu înseamnă că le lipsesc standardele artistice. Noțiunea de *frumos* variază, iar în multe culturi îndemânarea artistică sau tehnică este privită drept *mana*. În altele, ca dar al zeilor, sau influența a muzelor, fără de care nu se pot obține performanțe artistice. În societatea modernă se consideră că obiectele care au o întrebuințare zilnică, cele produse în scopuri practice sau în serie, sunt excluse din categoria obiectelor de artă.

Kitsch-ul, sau subarta, sau non-arta, sau șablonul, sau „cârpăceala artistică, sunt expresii care desemnează nu numai lucrul de mântuială, ci și de prost gust, care este azi un accesoriu al lumii moderne, fie că e acceptat sau respins. Deprecierea valorilor constituie într-adevăr o componentă a fenomenologiei kitsch.¹ Kitsch-ul se manifestă în toate domeniile, de la arhitectură, pictură, muzică, literatură sau cinematografie la artizanat și îmbrăcăminte. Dar, *kitsch-ul nu s-ar putea produce, n-ar putea exista dacă n-ar exista și omul-kitsch, căruia îi place kitsch-ul, care-i dă viață ca produs artistic și, în calitate de consumator de artă, este gata să-l cumpere și să-l plătească bine: arta, în cel mai larg sens al cuvântului, este întotdeauna o imagine a omului epocii respective.*²

În ciuda accentului pus pe inovația creativă, majoritatea culturilor au tradiții sau stiluri artistice care mențin o continuitate formală de-a lungul timpului. Acest lucru face posibilă identificarea stilurilor unor culturi,

¹ Hermann Istvan, *Kitsch-ul, fenomen al pseudoartei*, Editura politică, București, 1973, p. 77

² ibidem, p. 50

cum ar fi sculptura peruană de exemplu, cunoscută prin atenția care se dă motivelor umane în care sunt indicate atât organele interne cât și cele externe.

În cultura modernă accentul cade pe originalitate. Este socotită normală necesitatea ca arta să fie interpretată și explicată de experți pentru a fi înțeleasă și apreciată de public. Conform standardelor estetice moderne, originalitatea este mai importantă decât inteligibilitatea.

CAPITOLUL X

VIITORUL ANTROPOLOGIEI

Gurile rele spun că, datorită schimbărilor culturale accelerate din lume, datorate în parte și capacității crescute de comunicare și a difuziunii culturale crescute, diferențele între culturi s-au diminuat într-atât, încât se va ajunge în viitor, la dispariția diferențelor, și în consecință antropologia culturală își va pierde obiectul de studiu. Desigur, în secolul XXI asistăm la schimbări culturale rapide, fiind prea puține societăți „exotice“, „nepoluate“ de lumea modernă, care să constituie subiect de cercetare antropologică. Totuși, studiul societăților complexe, a factorilor care determină schimbările, a elementelor culturale arhaice păstrate, sunt suficiente direcții de cercetare în viitor. Diversitatea culturală se va păstra, chiar dacă apar modificări semnificative în interiorul unei anumite culturi.

Cultura tradițională românească a suferit în ultimii ani influențe notabile, datorită schimbărilor culturale, dezvoltării economice și a schimbării mentalităților. Au apărut sărbători noi, pătrunse prin mass-media și nu prin contact cultural direct, ca de exemplu Halloween-ul, sau Ziua Sfântului Valentin, care au fost adoptate datorită nevoii de spectacular, de „alinieră“ la lumea modernă, punându-se în umbră sărbători tradiționale milenare. Dorința de modernizare, de integrare în lumea „civilizată“, a făcut să se piardă interesul pentru purtarea de către cei tineri a costumului popular tradițional, la discotecile din mediul rural tinerii adaptându-se la moda

timpului. Oricum, muzica populară românească de la petreceri și nunți e departe de muzica românească autentică, poluarea survenind atât în linia melodică, dar și în text. Desigur, majoritatea cântăreților consacrați continuă să cânte din repertoriul tradițional, însă își fac loc din ce în ce mai mult manelele, atât în mediul rural cât și în cel urban. Muzeele și instituțiile de cultură fac eforturi pentru păstrarea și valorificarea patrimoniului cultural spiritual românesc.

Situații mult mai complexe găsim în alte spații culturale, unde populația indigenă și-a pierdut din valorile tradiționale la contactul, uneori brutal, cu civilizația europeană. Un exemplu concludent este cel din Tasmania, unde cu ajutorul forței și al misionarilor, nu numai cultura dar și indigenii au fost exterminați.¹ La fel s-a întâmplat în anumite zone din Africa, de exemplu în Namibia, unde „administrarea“ germană a dus la secătuirea pământurilor.² Marile corporații în căutarea de noi teritorii bogate în resurse naturale nu s-au dat în lături la angajarea de mercenari pentru a distruge populația indigenă, așa cum s-a întâmplat în anii 60 cu un sat indian din Brazilia.³

Antropologii nu numai s-au interesat de aceste aspecte, dar au încercat împreună cu organizații nonprofit, de genul Cultural Survival, Inc., să-i ajute pe indieni să supraviețuiască schimbărilor provocate de contactul cu societățile industriale, să medieze cu guvernele acelor țări și să informeze publicul în legătură cu aceste probleme stringente.⁴

¹ Ferraro, Gary, op. cit., p. 351

² ibidem

³ ibidem

⁴ ibidem, p. 352.

Cunoștințele antropologice pot folosi atât diplomaților, misionarilor, oamenilor de afaceri, cât și tuturor celor care se deplasează și trebuie să se adapteze unui mediu cultural diferit, fie prin desfășurarea unei activități în altă țară, fie ca simplu turist.

În cadrul societăților complexe, schimbările de ordin economic, socio-cultural și chiar politic analizate de antropologi, pot servi nu numai politicienilor, dar și factorilor de decizie de pe plan local, care vor să înțeleagă mecanismele și motivațiile comportamentului uman într-o situație dată. Studiile de antropologie urbană, cu problemele specifice, ajută la rezolvarea unor cazuri sociale, prin furnizarea de informații factorilor de răspundere.

Nu în ultimul rând, cunoștințele antropologice ajută la comunicarea interetnică, într-o lume în care multiculturalitatea își pune amprenta pe viața de zi cu zi.

Bibliografie generală

1. Abraham Moles, *Psihologia kitsch-ului*, București, 1980
2. Addison, J.T., *Viața după moarte în credințele omenirii*, București, Herald
3. Auge, Marc, *Religie și antropologie* Iași, 1995
4. Avram, Sultana, *Locuința rurală românească. Moșteniri și factori de schimbare*, Technomedia, Sibiu, 2004
5. Balandier, Georges, *Antropologie politică*, Timișoara, editura Amarcord, 1998
6. Bălă, Paul și Chețan, Octavian, *Mitul creștin*, București, ed. Enciclopedică română, 1972
7. Bălăceanu-Stolnici, Constantin, *Incursiune în lumea sufletului. O abordare antropologică*, Paideia, 2004
8. Bărbulescu, Constantin, *Universul înrudirii. Între istorie și antropologie*, Cluj Napoca, 2000
9. Benoist, Luc, *Semne, simboluri și mituri*, București, Humanitas, 1995
10. Beresniak, Daniel, *Francmasoneria în Europa de Est*, București, editura Nemira, 1994
11. Bidney, David, *Theoretical Anthropology*, Schocken Books, New York, 1967
12. Bock, Gisela, *Femeia în istoria Europei din Evul Mediu până în zilele noastre*, Iași, 2002
13. Bolovan Sorina Paula, *Familia în satul românesc din Transilvania*, Cluj Napoca, 1999
14. Bonte, Pierre, Izard, Michel, *Dicționar de etnologie și antropologie*, Iași, editura Polirom, 1999

15. Camus, Dominique, *Puteri și practici vrăjitoarești*, Polirom, Iași, 2003
16. Ciobănel, Alina Ioana, *Înrudire și identitate*, București, 2002
17. Coakley, Sarah, *Religia și trupul*, ed. Univers, București, 2003
18. Colas, Dominique, *Sociologie politică*, ed. Univers, București, 2004
19. Colectiv, *Amor și sexualitate în occident*, ed. Artemis, București, 1991
20. Comănescu, Radu, Dobrescu, Emilian, *Istoria franc-masoneriei (926-1960)*, ed. Tempus, București, 1992
21. Copans, Jean, *Introducere în etnologie și antropologie*, Iași, editura Polirom, 1999 Radkovski, Georges-Hubert *Antropologie generală*, Timișoara, editura Amarcord, 2000
22. Cuisenier, Jean, *Etnologia Europei*, Institutul european, 1999
23. Culianu, Ioan Petru, *Călătorii în lumea de dincolo*, București, Nemira, 1994
24. Culianu, Ioan, Petru, *Religie și putere*, București, ed. Nemira, 1996
25. Davy, Marie Madelaine, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, Timișoara, 1997
26. Delsol, Chantal, Maslowski, Michel, Nowicki, Joanna, *Mituri și simboluri politice în Europa centrală*, ed. Cartier, București, 2000
27. Dobrescu, Emilian, Simionescu Victor, *Dicționar de terminologie masonică*, ed. Nemira, București, 2004
28. Drouot, Patrick, *Șamanul, fizicianul și misticul*, Humanitas, București, 2003
29. Dubuisson, Daniel, *Mitologii ale secolului XX*, Polirom, Iași, 2003

30. Dunăreanu, I., D., *Antropologia și sociologia familiei*, Tg.Mureș, 2000
31. Durkheim, Emile, *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași, 1995
32. Edelman, Murray, *Politica și utilizarea simbolurilor*, Iași, editura Polirom, 1999
33. Eliade, Mircea, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Humanitas, București, 1995
34. Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, ed.Grai și suflet, 1981
35. Evola Iulius, *Metafizica sexului*, București, 1994
36. Farnaz Ma' sumian, *Viața după moarte în religiile lumii*, ed. Lotus, București, 1999
37. Ferraro, Gary, *Cultural Anthropology*, West Publishing Company, 1995
38. Ficeac, Bogdan, *Tehnici de manipulare*, București, editura Nemira, 1996
39. Foucault, Michel, *Istoria sexualității*, Timișoara, 1995.
40. Gauchet, Marcel, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, Nemira, București, 2006
41. Gennep, Arnold Van, *Riturile de trecere*, editura Polirom, Iași, 1996
42. Geraud, Marie-Odile; Leservoisier, Olivier; Pottier, Richard, *Noțiunile cheie ale etnologiei*, Iași, editura Polirom, 2001
43. Ghițulescu, Constanța, *În șalvari și cu ișlic. Biserica, sexualitate, căsătorie și divorț în Țara Românească a secolului al XVIII-lea*, Humanitas, București, 2004
44. Ghyka, Matila, C., *Estetică și teoria artei*, București, 1981
45. Girard, Rene, *Violența și sacrul*, București, Nemira, 1995

46. Gross, R., Daniel, *Discovering Anthropology*, Mayfield Publishing Company, Mountain View, California, 1992
47. Gulian, C.I., *Lumea culturii primitive*, ed. Albatros, București, 1983
48. Haddon, Alfred, C., *History of Anthropology*, Watts & Co., London, 1949
49. Harris, Marvin, *Cultural Anthropology*, Harper & Row Publishers, 1987
50. Harris, C.C., *Relațiile de rudenie*, București, 1998
51. Haviland, William A., *Cultural Anthropology*, Library of Congress, 1990
52. Hermann Istvan, *Kitsch-ul, fenomen al pseudoartei*, Editura politică, București, 1973
53. Howard, Michael C., *Contemporary Cultural Anthropology*, Harper Collins Publishers, 1989
54. Hutin, Serge, *Societățile secrete*, editura de vest, Timișoara, 1991
55. Ittu, Constantin, *Elite și putere în Europa heraldică a secolelor XII-XVI*, ed. Universității L.Bлага, Sibiu, 2004
56. James, Edwin, Oliver *Prehistoric Religion: A Study in Prehistoric Archaeology*, Oxford, 1957 pp 18-24
57. Kernbach, Victor, *Universul mitic al românilor*, București, ed. Științifică, 1994
58. Kertzer David I. *Ritual, politică și putere*, București, editura Univers, 2002
59. Kottak, Conrad Phillip, *Cultural Anthropology*, Random House, New York, 1987
60. Larchet, Jean-Claude, *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte*, ed. Sophia, București, 2006
61. Le Bon, Gustave, *Psihologie politică*, Filipeștii de Târg, editura Antet

62. Lewellen, Ted, C., *Political Anthropology; An Introduction*, Bergin & Garvey Publishers, Inc., Massachusetts, 1983
63. Lhote, Henri, *Frescele din Tassili*, București, 1966
64. Lips, Iulius, E., *Obârșia lucrurilor; o istorie a culturii omenirii*, editura Științifică, București, 1958
65. Machiavelli, N., *Arta de a guverna și armatele naționale*, editura Librăriei Alcalay & Co., București
66. Marghescu, Georgeta, *Introducere în antropologia culturală*, ed. Fundației Romania de maine, București, 1999
67. Marian Simion Florea, *Nunta la Români*, București, 1995
68. Marian, Simion Florea, *Trilogia vieții*, București, ed. Grai și suflet, 1995
69. Marques- Riviere, Jean, *Ritualurile secrete ale Francmasoneriei*, București, editura Herald, 2002
70. Matei, Cristian, *Arheologie. Tehnică și metodă*, ed. Tipored, București, 2001
71. Mauss Marcel, *Teoria generală a magiei*, Polirom, Iași, 1996
72. Mauss, Marcel, *Manual de etnografie*, Institutul European, Iași, 2003
73. Mercier, Mario, *Șamanism și șamani*, Iași, 1993
74. Mesnil, Marianne, Popova, Assia, *Eseuri de mitologie balcanică*, Paideia, București, 1997
75. Mihăilescu, P. A., *Arta primitivă – un univers fascinant*, București, 1970
76. Mișu, Achim, *Antropologie culturală*, Cluj Napoca, editura Napoca Star, 2000
77. Mitrofan Iolanda, Ciupercă Cristian, *Psihologia relațiilor dintre sexe*, București, 1997
78. Morretta, Angelo, *Daimon și supraom*, București, Ed.tehnică, 1994

79. Morris, Desmond, Peter Collett, Peter Marsh, O'Shaughnessy, Marie, *Gestures: Their Origins and Distribution*, Stein and Day, New York, 1979
80. Noblecourt, Desroches Christiane, *Femeia în vremea faraonilor*, București, 2002.
81. Nougier, Louis Rene, *L'art prehistorique*, Paris, 1996
82. Olteanu, Antoaneta, *Școala de solomonie – Divinație și vrăjitorie în context comparat*, București, Paideia, 1999
83. Pacout, Nathalie, *Francmasoneria. Inițiere*, ed. Teora, București, 1998
84. Pastoureau, Michel, *O istorie simbolică a Evului Mediu occidental*, ed. Cartier, București, 2004
85. Paul, Jacques, *Biserica și cultura în occident*, București, ed. Meridiane, 1996
86. Petrescu, Nicolae, *Primitivii. Organizare, instituții, credințe, mentalitate*, ed. Saeculum, București, 2003
87. Plano, Jack C.; Riggs, Robert E.; Robin, Helenan S., *Dicționar de analiză politică*, București, editura Ecce Homo, 1993
88. Radkowski, Georges-Hubert de, *Antropologie generală*, ed. Amarcord, Timișoara, 2000
89. Ries, Julien, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Iași, Polirom, 2000
90. Riviere, Claude, *Socio-antropologia religiilor*, Iași, Polirom, 2000
91. Roux, Jean-Paul, *Regele. Mituri și simboluri*, ed. Meridiane, București, 1998
92. Săftoiu, Claudiu, *Jurnalismul politic*, ed. Trei, București, 2003
93. Schweizer, Andreas, *Itinerarul sufletului în ținuturile tainice*, Saeculum, București, 1999
94. Sireteanu, Ana Maria, *Media și imagologia*, ed. Tritonic, București, 2005

95. Stahl, Paul, *Folclorul și arta populară românească*, editura Meridiane, bucurești, 1968
96. Stan, Sonia Cristina, *Manipularea prin presă*, Humanitas, București, 2004
97. Stanciu, Ilie, *Călătorie în lumea cărții*, Editura didactică și pedagogică, București, 1970
98. Stănciugelu, Ștefan, *Violență, mit și revoluție. De la violența rituală la violența simbolică și donjuanismul politic al democrațiilor*, ed. All, București, 1998
99. Ștefănescu, Simona, *Media și conflictele*, ed. Tritonic, București, 2004
100. Tache Aurelian, Costescu, Anton, *Cultul sfinților*, ed. Științifică, București, 1966
101. Tinayre, Marcelle, *Istoria iubirii*, București, 1992.
102. Tokarev, S.A., *Religia în istoria popoarelor lumii*, Editura Politică, București, 1982
103. Van Gennep, Arnold *Riturile de trecere* Iași, 1996
104. Vasiliu, D. A., *Focul viu în datinile poporului român în legătură cu ale altor popoare*, Casa Școalelor, 1943
105. Vigarello, Georges, *Istoria violului*, Timișoara, 1998.
106. Willaime, Jean-Paul, *Sociologia religiilor*, ed. Institutul European, București, 2001
107. Wunenburger, Jean-Jacques, *Imaginariile politicului*, Ed. Paideia, București, 2005