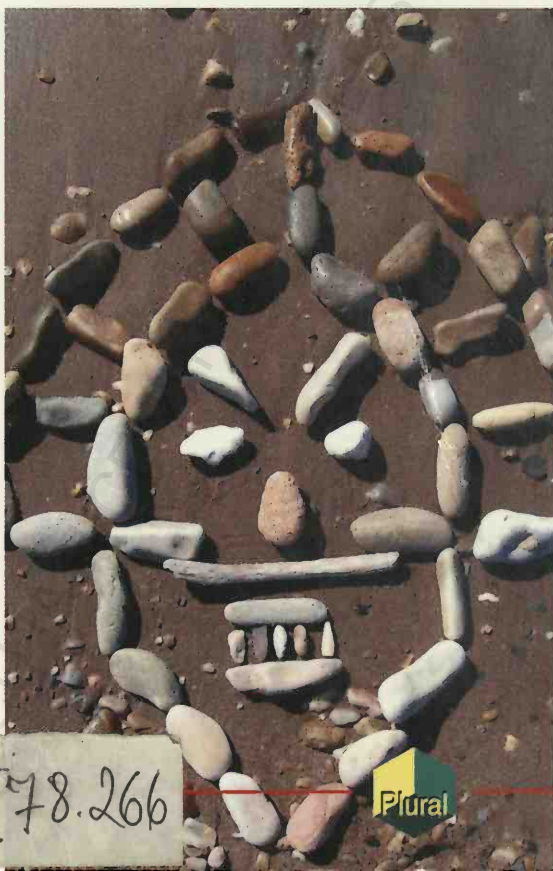


Claude Lévi-Strauss

POLIROM

# Antropologia și problemele lumii moderne



178.266



BIBL. CENTR. UNIV.  
"M. EMINESCU" I.AȘI

178.266

Colecția PLURAL

**Claude Lévi-Strauss** (1908-2009), considerat „părintele antropologiei moderne”, a urmat studii de drept și filosofie înainte de a se orienta către etnologie și antropologie. A fost profesor la São Paulo (cercetările etnografice de aici constituie sursa volumului *Tropice triste*, care i-a adus celebritatea), iar mai apoi, pînă la pensionarea din 1982, director de studii și profesor la Collège de France, precum și director adjunct la Musée de l'Homme. A fost membru al Academiei Franceze din 1973. Dintre numeroasele sale lucrări, menționăm: *Rasă și istorie* (1952), *Mitologice* (4 vol., 1964, 1966, 1968, 1971), *Antropologia structurală* (2 vol., 1958, 1973), *Gîndirea sălbatică* (1962; Polirom, 2011).

Claude Lévi-Strauss, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*

© Éditions du Seuil, 2011

Collection *La Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de Maurice Olender.

© 2011 by Editura POLIROM, pentru ediția în limba română

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvîrșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

[www.polirom.ro](http://www.polirom.ro)

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I, nr. 4 ; P.O. BOX 266, 700506  
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,  
sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

Printed in ROMANIA



620438  
S  
Claude Lévi-Strauss

# Antropologia și problemele lumii moderne

Prefață de Maurice Olender

Traducere de Giuliano Sfichi



POLIROM  
2011

Îi mulțumesc lui Monique Lévi-Strauss,  
care a însoțit cu egală atenție și generozitate  
fiecare etapă în publicarea acestui volum.

M.O.

Titlurile celor trei capitole din acest  
volum îi aparțin lui Claude Lévi-Strauss;  
subtitlurile îi aparțin editorului.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României :

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

*Antropologia și problemele lumii moderne* / Claude  
Lévi-Strauss; trad.: Giuliano Sfichi; pref. Maurice Olender. –  
Iași: Polirom, 2011

ISBN : 978-973-46-2131-6

I. Sfichi, Giuliano (trad.)

II. Olender, Maurice (pref.)

159.961

17. OCT. 2011

## Cuvînt înainte

Cu ocazia celei de-a patra lui șederi în Japonia, în primăvara anului 1986, Claude Lévi-Strauss a scris cele trei capitole care compun volumul de față – trei conferințe ținute la Tokyo, la invitația Fundației Ishizaka. A ales pentru acest ansamblu titlul pe care îl poartă acum cartea: *Antropologia și problemele lumii moderne*.

Pentru a desprinde, a comenta și a actualiza marile teme ale operei sale, Claude Lévi-Strauss preia liber din propriile scrieri. El recitește astfel unul sau altul dintre textele ce i-au adus celebritatea, reluînd principalele subiecte referitoare la societate care n-au încetat să-l frămînte, mai ales cu privire la legăturile dintre „rasă”, istorie și cultură. De asemenea, meditează asupra viitorului posibil

al unor noi forme de umanism într-o lume în plină transformare.

Dacă cititorii lui Claude Lévi-Strauss regăsesc aici problemele care stau la baza lucrărilor sale, noile generații vor putea să descopere o viziune de viitor propusă de celebrul antropolog. Subliniind importanța antropologiei ca nou „umanism democratic”, Claude Lévi-Strauss își pune totodată întrebări despre „sfîrșitul supremației culturale a Occidentului”, despre legăturile dintre relativismul cultural și judecata morală. Cînd examinează problemele unei societăți care a devenit globală, sînt analizate și practicile economice, problemele ce țin de procrearea artificială, legăturile dintre gîndirea științifică și gîndirea mitică.

În sfîrșit, în aceste trei conferințe, Claude Lévi-Strauss își manifestă neliniștile referitoare la problemele cruciale ale unei lumi aflate în pragul secolului XXI, la afinitățile dintre diversele forme de „explozie ideologică” și evoluția integrismelor.

Recunoscută în întreaga lume, opera lui Claude Lévi-Strauss este astăzi un laborator de gîndire deschis spre viitor.

Pentru studenți și pentru tinerele generații, cartea de față va constitui probabil cea mai bună introducere în înțelegerea sensibilă a lumii lui Claude Lévi-Strauss.

*Maurice Olender*



## I. Sfârșitul supremației culturale a Occidentului





Țin mai întâi să mulțumesc Fundației Ishizaka pentru deosebita onoare pe care mi-o face încredințându-mi anul acesta niște conferințe pe care le-au ilustrat din 1977 atâtea personalități eminente. Îi mulțumesc, de asemenea, că mi-a propus ca temă felul în care privește antropologia – disciplină căreia mi-am consacrat viața – problemele fundamentale cu care se confruntă astăzi omenirea.

Vă voi spune pentru început cum formulează antropologia aceste probleme din perspectiva ei distinctivă. Voi încerca apoi să definesc ce este antropologia și să arăt prin ce anume este original modul ei de a vedea problemele lumii contemporane, fără a

pretinde să le rezolve singură, ci în speranța de a le înțelege mai bine.

### *Să înveți de la ceilalți*

De circa două secole, civilizația occidentală s-a definit pentru ea însăși drept civilizația progresului. Raliate aceluiasi ideal, alte civilizații au crezut că trebuie să o ia ca model. Toate au împărtășit convingerea că știința și tehnicile vor merge neconținut înaintea, aducându-le oamenilor mai multă putere și fericire; că instituțiile politice, formele de organizare socială apărute la sfârșitul secolului al XVIII-lea în Franța și în Statele Unite, precum și filozofia care le inspira vor da tuturor membrilor fiecărei societăți mai multă libertate în organizarea vieții personale și mai multă responsabilitate în gestionarea treburilor comune; că judecata morală, sensibilitatea estetică — într-un cuvânt, iubirea de adevăr,

bine și frumos – se vor propaga printr-o mișcare irezistibilă și vor cuceri întreg pământul locuit.

Evenimentele petrecute pe scena lumii în cursul secolului XX au contrazis aceste previziuni optimiste. Ideologii totalitare s-au răspândit și, în mai multe regiuni ale lumii, continuă să se răspîndească. Oamenii s-au exterminat între ei cu zecile de milioane, s-au dedat unor genociduri cumplite. Iar cînd pacea a fost restabilită, nu li se mai pare sigur că știința și tehnica aduc doar beneficii, nici că principiile filozofice, instituțiile politice și formele de viață socială născute în secolul al XVIII-lea constituie soluții definitive la marile probleme puse de condiția umană.

Științele și tehnicile ne-au lărgit extraordinar de mult cunoașterea asupra lumii fizice și biologice. Ne-au dat o putere asupra naturii pe care nimeni n-ar fi putut-o bănuși cu numai

un secol în urmă. Totuși, începem să realizăm prețul pe care a trebuit să-l plătim ca să o obținem. Se pune tot mai mult problema dacă nu cumva aceste cuceriri au avut efecte nefaste. Ele au pus mijloace de distrugere în masă la dispoziția oamenilor, iar aceste mijloace, chiar fără să fie utilizate, prin simpla lor prezență, ne amenință supraviețuirea ca specie. Într-un mod mai insidios, dar real, această supraviețuire este amenințată și de împrăștierea sau poluarea celor mai importante bunuri: spațiul, aerul, apa, bogăția și diversitatea resurselor naturale.

Grație, în parte, progreselor pe care le-a făcut medicina, numărul oamenilor a crescut necontenit, astfel încât, în mai multe regiuni ale lumii, nu se mai poate asigura satisfacerea nevoilor elementare ale populațiilor înfometate. În alte părți, în regiuni capabile să-și asigure subzistența, se manifestă un dezechilibru din cauză că, pentru

a da de lucru unui număr din ce în ce mai mare de indivizi, este necesar să se producă tot mai mult. Ne simțim astfel antrenați într-o cursă fără sfârșit spre o productivitate sporită. Producția cere consum, care, la rîndul lui, cere și mai multă producție. Părți tot mai mari ale populației sînt parcă absorbite de nevoile directe sau indirecte ale industriei. Ele se concentrează în enorme aglomerații urbane, care le impun o existență artificială și dezumanizată. Funcționarea instituțiilor democratice, nevoile protecției sociale antrenează pe de altă parte crearea unei birocratii copleșitoare, care tinde să paraziteze și să paralizeze corpul social. Ajungem să ne întrebăm dacă nu cumva societățile moderne construite după acest model riscă în scurt timp să devină neguvernabile.

Multă vreme act de credință, convingerea că există un progres material și moral sortit să nu se întrerupă

niciodată trece astfel prin criza sa cea mai gravă. Civilizația de tip occidental a pierdut modelul pe care și-l stabilise singură și nu mai îndrăznește să-l ofere și celorlalte. Nu se cuvine oare să privim și în altă parte, să lărgim cadrele tradiționale în care erau închise reflecțiile noastre asupra condiției umane? Nu trebuie oare să integrăm aici experiențe sociale mai variate și mai diferite de ale noastre decît cele în al căror orizont îngust ne-am izolat vreme îndelungată? Din moment ce civilizația de tip occidental nu mai găsește în propriile-i resurse ceea ce ar putea să o regenereze și să-i dea un nou avînt, poate ea să afle ceva despre om în general și despre sine însăși în particular în aceste societăți umile și mult timp disprețuite, care, pînă relativ recent, nu au suferit influența sa? Acestea sînt întrebările pe care și le pun de cîteva zeci de ani o serie de gînditori,

savanți sau oameni de acțiune și care îi incită – de vreme ce celelalte științe sociale, mai centrate pe lumea contemporană, nu le oferă răspuns – să se adreseze antropologiei. Ce este așadar disciplina aceasta mult timp rămasă în umbră și despre care se crede că ar putea să aibă ceva de spus asupra problemelor amintite?

### *Fapte particulare și ciudate*

Oricât de departe am căuta exemple în timp și spațiu, viața și activitatea omului se înscriu în niște cadre ce oferă trăsături comune. Oricând și oriunde, omul este o ființă înzestrată cu un limbaj articulat. Trăiește în societate. Reproducerea speciei nu e lăsată la voia întâmplării, ci este supusă unor reguli care exclud un anumit număr de legături viabile din punct de vedere biologic. Omul fabrică și utilizează unelte, pe care le folosește



în cadrul unor tehnici variate. Viața lui socială se exercită în ansambluri instituționale al căror conținut poate să difere de la un grup la altul, dar a căror formă generală rămîne constantă. Prin procedee diferite, anumite funcții – economică, educativă, politică, religioasă – sînt asigurate cu regularitate.

Înțeleasă în sensul său cel mai larg, antropologia este disciplina care se consacră studierii acestui „fenomen uman”. Fără îndoială, el face parte din ansamblul fenomenelor naturale. Totuși, prezintă în raport cu celelalte forme ale vieții animale trăsături constante și specifice, care justifică studierea lui în mod independent.

În sensul acesta, se poate spune că antropologia este la fel de veche ca omenirea. În epocile despre care avem mărturii istorice, preocupări de un gen pe care astăzi l-am numi antropologic sînt evidente la memorialiștii



ce l-au însoțit pe Alexandru cel Mare în Asia, ca și la Xenofon, Herodot, Pausanias și – dintr-o perspectivă mai filozofică – la Aristotel și Lucrețiu.

În lumea arabă, Ibn Battuta, mare călător, și Ibn Haldun, istoric și filozof, dovedesc în secolul al XVI-lea un spirit cu adevărat antropologic, la fel ca, mai devreme cu câteva secole, călugării budiști chinezi ce au călătorit în India pentru a se documenta asupra religiei lor și călugării japonezi care, în același scop, au vizitat China.

În acea epocă, schimburile dintre Japonia și China se făceau mai ales prin intermediul Coreei, țară în care curiozitatea antropologică este atestată încă din secolul al VII-lea al erei noastre. Fratele vitreg al regelui Munmu, spun vechile cronică, nu a acceptat să devină prim-ministru decât cu condiția să călătorească mai întâi incognito prin regat, ca să observe cum trăiește poporul. Putem vedea aici o primă

anchetă etnografică, deși, la drept vorbind, etnografii din ziua de azi nu primesc prea des, precum acest demnitar coreean, din partea gazdei indigene ce le oferă adăpost o fermecătoare concubină cu care să împartă așternutul! Tot în cronicile coreene se spune și că fiul unui călugăr care scria cărți despre obiceiurile populare din China și din Silla a fost așezat din acest motiv în rîndul celor zece mari înțelepți ai regatului.

În Evul Mediu, Europa descoperă Orientul, mai întâi cu prilejul cruciadelor, apoi prin intermediul relatărilor unor emisari trimiși în secolul al XIII-lea de papă și de regele Franței la mongoli, dar mai ales, în secolul al XIV-lea, datorită îndelungatei șederi a lui Marco Polo în China. La începutul Renașterii, începem să distingem sursele foarte diverse din care va decurge de acum înainte reflecția antropologică: de pildă, literatura generată de năvălirile turcești

în Europa Orientală și în Mediterana; fanteziile folclorului medieval le continuă pe cele ale Antichității cu privire la „rasele pliniene”, numite astfel deoarece au fost descrise cu delectare în secolul I al erei noastre de către Pliniu cel Bătrîn în *Istoria naturală*: popoare sălbatice monstruoase atît prin anatomie, cît și prin moravuri. Japonia a cunoscut și ea asemenea plăsmuiri și, probabil pentru că se izolase din proprie voință de restul lumii, ele au supraviețuit aici mai mult timp în spiritul popular. Cu ocazia primei mele șederi în Japonia, am primit cadou o enciclopedie publicată în 1789, intitulată *Zōho Kunmo Zui*. În partea consacrată geografiei sînt considerate reale popoare exotice formate din indivizi uriași sau cu brațe ori picioare nemăsurat de lungi...

În aceeași epocă, Europa, mai bine informată, acumula cunoștințele pozitive care, încă din secolul al XVI-lea,

începeau să sosească din abundență din Africa, America și Oceania cu prilejul marilor descoperiri geografice. Foarte repede, compilațiile de relatări de călătorie s-au bucurat în Germania, Elveția, Anglia și Franța de un succes extraordinar. Această enormă literatură de călătorie va alimenta reflecția antropologică ce debutează în Franța cu Rabelais și Montaigne și se răspîndește în întreaga Europă începînd din secolul al XVIII-lea.

Ecouri ale ei se regăsesc de altfel în Japonia, în călătorii prezentate ca imaginare, în lipsa unei cunoașteri nemijlocite a ținuturilor îndepărtate. Așa este, de pildă, călătoria imaginară a lui Oe Bunpa în ținutul Harashirya, cuvînt în spatele căruia recunoaștem Brazilia, locuit de indigeni „care nu cunosc cultivarea cerealelor, se hrănesc cu rădăcini uscate, n-au rege și nu socotesc drept nobili decît pe cei mai iscusiți la trasul cu arcul”. Cu

mici diferențe, același lucru îl spunea și Montaigne cu două secole mai înainte, după ce vorbise cu niște indieni brazilieni aduși în Franța de către un navigator.

Chiar dacă plasăm în secolul al XIX-lea începuturile antropologiei așa cum este practică astăzi, ea a avut drept prim impuls ceea ce am putea numi o curiozitate de anticar. S-a remarcat că marile discipline clasice – istoria, arheologia, filologia, științe care au drept deplin de cetate în studiile universitare – uitau în urma lor tot felul de resturi, de rămășițe. Oarecum asemenea unor peticari, o seamă de curioși încercau să adune aceste crîmpeie de cunoștințe, aceste fragmente de probleme, aceste detalii pitorești pe care celelalte științe le aruncau cu dispreț în pubelele lor intelectuale.

La început, probabil că antropologia n-a fost altceva decît această colectare de fapte particulare și ciudate.

Și totuși, se descoperea încetul cu încetul că rămășițele, resturile acestea, erau mai importante decît s-ar fi crezut. Motivul e ușor de înțeles.

Ceea ce-l frapează pe om în spectacolul oferit de ceilalți oameni sînt aspectele prin care aceștia îi seamănă. Istorici, arheologi, filozofi, moraliști, oameni de litere au cerut mai întîi de la popoarele recent descoperite o confirmare a propriilor credințe legate de trecutul omenirii. Așa se explică de ce, cu prilejul marilor descoperiri geografice din Renaștere, relatările primilor călători nu au provocat surprindere: se considera nu atît că erau descoperite lumi noi, cît că se regăsea trecutul celei vechi. Modurile de viață ale popoarelor sălbatice demonstrau că Biblia, autorii greci și latini spuneau adevărul atunci cînd descriau grădina Edenului, Vîrsta de aur, Izvorul tinereții, Atlantida sau Insulele Preaferiților...

---

Se neglija, ba chiar se refuza perceperea diferențelor, care sînt totuși esențiale din momentul în care este vorba despre studierea omului. Pentru că, așa cum avea să spună mai târziu Jean-Jacques Rousseau, „trebuie mai întîi să observi diferențele ca să descoperi proprietățile”.

Urma să se facă și altă descoperire: aceste singularități, aceste ciudățenii se ordonau între ele mult mai coerent decît fenomenele ce fuseseră considerate singurele importante și asupra cărora se fixase atenția. Fapte neglijate sau foarte puțin studiate, cum ar fi modul în care societăți diferite repartizează munca între sexe — într-o societate dată, cine anume, bărbații sau femeile, se consacră olăritului, țesutului ori cultivă pămîntul? —, permit ca societățile umane să fie comparate și clasificate pe baze mult mai solide decît se reușea înainte.



Am menționat diviziunea muncii; aş putea vorbi și despre regulile privitoare la rezidență. Atunci când are loc o căsătorie, unde vor locui tinerii căsătoriți? Cu părinții soțului? Cu cei ai soției? Sau își stabilesc o rezidență independentă?

La fel e și cu regulile filiației și ale căsătoriei, care păreau atît de capricioase și lipsite de sens, încît multă vreme au fost neglijate. De ce un mare număr de popoare ale lumii împart verii în două categorii, după cum provin fie din doi frați sau două surori, fie dintr-un frate și o soră? De ce, în acest caz, ele condamnă căsătoria între verii de primul tip și o preconizează, chiar dacă nu o impun, între verii de al doilea tip? Și de ce lumea arabă face, practic numai ea, excepție de la această regulă?

Tot așa e și cu interdicțiile alimentare, căci nu există în lume popor care să nu încerce să-și afirme originalitatea



prin proscrierea unei anumite categorii de alimente: laptele în China, porcul la evrei și la musulmani, peștele la cîteva triburi americane, carnea de cervide la altele și așa mai departe.

Toate aceste singularități constituie tot atîtea diferențe între popoare. Și totuși, aceste diferențe sînt comparabile în măsura în care nu există practic nici un popor la care să nu le putem observa. De aici și interesul antropologilor pentru variații în aparență neînsemnate, dar care permit să se ajungă la clasificări relativ simple, introducînd în diversitatea societăților umane o ordine comparabilă cu cea pe care o utilizează zoologii și botaniștii pentru clasificarea speciilor naturale.

În această privință, cercetările cele mai eficiente au fost acelea referitoare la regulile filiației și ale căsătoriei. Într-adevăr, societățile pe care le studiază antropologii pot avea efective

foarte variabile, mergînd de la cîteva zeci pînă la mai multe sute sau mii de persoane. Totuși, în comparație cu ale noastre, aceste societăți au dimensiuni foarte reduse, astfel încît, în sînul lor, relațiile umane oferă un caracter personal. Nimic nu o dovedește mai bine decît tendința societăților fără scriere de a concepe relațiile dintre membrii lor după modelul rudeniei: acolo, toată lumea e frate, soră, văr, verișoară, unchi, mătușă etc. cu toată lumea. Iar cine nu e rudă e străin, deci potențial dușman. Nici măcar nu e nevoie să se traseze genealogii: în multe dintre aceste societăți, reguli simple permit ca fiecare individ să fie repartizat, în virtutea obîrșiei sale, în cutare sau cutare categorie, între care prevalează raporturi ce echivalează cu raporturi de rudenie.

Or, nu există societăți, oricît de modest ar fi nivelul lor tehnic și economic și oricît de diferite ar fi ele prin

cutumele lor sociale și prin tradițiile religioase, care să nu posede un nomenclator de rudenie și reguli ale căsătoriei ce diferențiază indivizii înrudiți în soți permiși și soți interziși. Avem aici un prim mijloc de a distinge societățile între ele și de a-i da fiecareia locul său în cadrul unei tipologii.

### *Un numitor comun*

Care sînt deci societățile pe care le studiază cu predilecție antropologii și pe care o lungă tradiție ne-a obișnuit să le calificăm drept „primitive”, termen pe care mulți îl resping astăzi și care, în orice caz, ar trebui definit cu precizie?

În general, sînt desemnate astfel o serie de grupări umane ce diferă de ale noastre în principal prin lipsa scrierii și a mijloacelor mecanice, dar în privința cărora se cuvine să nu uităm cîteva adevăruri de prim ordin: aceste

societăți oferă singurul mijloc de a înțelege felul în care au trăit oamenii împreună pe parcursul unei perioade istorice echivalente probabil cu 99% din întreaga durată a vieții umanității și, din punct de vedere geografic, pînă nu demult, pe trei sferturi din suprafața pămîntului locuit.

Învățămintele pe care ni le oferă aceste societăți nu țin deci atît de faptul că ele ar putea ilustra etape din trecutul nostru îndepărtat. Mai cîrînd ilustrează o situație generală, un numitor comun al condiției umane. Văzute din această perspectivă, cele care constituie excepții sînt marile civilizații ale Occidentului și ale Orientului.

În realitate, progresele înregistrate în anchetele etnologice ne conving din ce în ce mai mult că aceste societăți socotite înapoiate, considerate niște „respinse” ale evoluției, împinse în regiuni marginale și condamnate să

dispară, constituie forme de viață socială originale. Ele sînt perfect viabile atîta vreme cît nu sînt amenințate din exterior.

Să încercăm așadar să le definim mai bine contururile.

La limită, ele constau în mici grupuri cuprinzînd între cîteva zeci și cîteva sute de persoane, despărțite unele de altele de mai multe zile de mers pe jos și a căror densitate demografică este de circa 0,1 locuitori pe kilometru pătrat. Rata lor de creștere a populației este foarte mică, net inferioară valorii de 1%, astfel încît creșterile de populație compensează cu aproximație pierderile. În consecință, efectivul lor nu prea cunoaște variații. Această constanță demografică este asigurată conștient sau nu prin diverse procedee: tabuuri sexuale după naștere, alăptare prelungită care întîrzie la femeie restabilirea ritmurilor fiziologice. Este frapant că, în

toate cazurile observate, o creștere demografică nu incită grupul să se reorganizeze pe noi baze. Devenit mai numeros, el se scindează și dă naștere la două mici societăți de același ordin de mărime ca precedentă.

Aceste mici grupuri au o capacitate spontană de a elimina din sânul lor bolile infecțioase. Epidemiologii au găsit motivul: virusurile acestor boli nu supraviețuiesc la fiecare individ decît un număr limitat de zile și trebuie, ca atare, să circule permanent ca să reziste la nivelul întregii populații. Acest lucru nu este posibil decît dacă ritmul anual al nașterilor e suficient de ridicat, condiție realizată numai începînd de la un efectiv demografic de cîteva sute de mii de persoane.

Trebuie adăugat că, în medii ecologice complexe, cum sînt cele în care trăiesc popoare ale căror credințe și practici – pe care greșim luîndu-le drept superstiții – vizează prezervarea

unor resurse naturale, speciile vegetale și animale sînt foarte diverse. Dar, la tropice, fiecare dintre acestea cuprinde doar un număr redus de indivizi pe unitatea de suprafață, și la fel stau lucrurile și cu speciile infecțioase sau parazite: infecțiile pot așadar să fie multiple și să rămînă totodată la un nivel clinic redus. Maladia numită în franceză SIDA, iar în engleză AIDS oferă un exemplu de actualitate. Această maladie virală, localizată în cîteva focare din Africa tropicală, unde se afla probabil în echilibru cu populațiile indigene de milenii întregi, a devenit un risc major atunci cînd evenimentele imprevizibile ale istoriei au introdus-o în societăți de dimensiuni mai mari.

Cît despre bolile neinfecțioase, ele sînt în general absente din mai multe motive: activitate fizică intensă, regim alimentar mult mai variat decît cel al populațiilor de agricultori, făcînd



apel la circa o sută de specii animale și vegetale, uneori și mai multe, sărac în grăsimi, bogat în fibre și în săruri minerale, asigurînd un aport suficient de proteine și de calorii. De aici și absența obezității, a hipertensiunii sau a tulburărilor circulatorii.

Nu este deloc de mirare așadar că un călător francez care a fost la indienii din Brazilia în secolul al XVI-lea putea admira faptul că acest popor – citez – „alcătuit din aceleași elemente ca și noi [...] niciodată [...] nu e atins de lepră, paralizie, letargie, boli cu șancre, nici de ulcerații sau alte beteșuguri ale trupului ce se văd la suprafață și în exterior”; în schimb, în o sută sau o sută cincizeci de ani după descoperirea Americii, populațiile din Mexic și Peru au scăzut de la circa o sută de milioane la patru sau cinci milioane, nu atît sub loviturile faimoșilor *conquistadores*, cît ale bolilor



importate, devenite și mai virulente ca urmare a noilor moduri de viață impuse de colonizatori: variolă, rujeolă, scarlatină, tuberculoză, malarie, gripă, oreion, friguri galbene, holeră, ciumă, difterie, și nu le mai amintesc pe toate...

Am greși deci dacă am subestima aceste societăți pentru că le-am cunoscut într-o stare vrednică de milă. Chiar sărăcite, ele au o valoare inestimabilă, deoarece miile de societăți care au existat și dintre care cîteva sute continuă să existe pe suprafața planetei constituie tot atîtea *experiențe gata făcute*: singurele de care dispunem, de vreme ce, spre deosebire de colegii noștri din științele fizice și naturale, noi nu putem să ne fabricăm obiectele de studiu – care sînt societățile – și să le facem să funcționeze în laborator. Experiențele acestea, extrase din societăți alese fiindcă sînt cele mai diferite de ale noastre, ne

oferă mijlocul de a studia oamenii și operele lor colective, pentru a încerca să înțelegem cum funcționează mintea omenească în situațiile concrete cele mai diverse în care au plasat-o istoria și geografia.

Dar, oricînd și oriunde, explicația științifică se bazează pe ceea ce am putea numi simplificări bune. În această privință, antropologia îndeplinește cu dragă inimă o datorie dificilă. Așa cum am spus, o bună parte dintre societățile pe care alege să le studieze sînt de dimensiuni reduse și se concep pe ele înseși ca stabile.

Aceste societăți exotice se află departe de antropologul care le observă. Îi desparte o distanță nu numai geografică, ci și intelectuală și morală. Această depărtare reduce percepția noastră la cîteva contururi esențiale. Aș spune fără șovăire că, în ansamblul științelor sociale și umane, antropologul ocupă un loc comparabil cu

cel care îi revine astronomului în ansamblul științelor fizice și naturale. Căci astronomia s-a putut constitui ca știință încă din zorii Antichității, deoarece, chiar în lipsa unei metode științifice, care nu exista încă, depărtarea la care se află corpurile cerești permitea ca ele să fie văzute într-un mod simplificat.

Fenomenele pe care le observăm sînt extrem de departe de noi. Departate, am spus, mai întîi în sens geografic, de vreme ce odinioară trebuia să călătorim săptămîni sau luni întregi ca să ajungem la obiectele noastre de studiu. Dar mai ales departe într-un sens psihologic, în măsura în care detaliile mărunte, faptele nespectaculoase asupra cărora ne fixăm atenția au la bază motivații pe care indivizii nu le conștientizează clar sau nu le conștientizează deloc. Studiem limbi, dar oamenii care le vorbesc nu conștientizează regulile pe care le aplică

pentru a vorbi și a fi înțeleși. Nu conștientizăm nici motivele pentru care adoptăm o anumită hrană și o proscriem pe alta. Nu conștientizăm originea și funcția reală ale regulilor noastre de politețe sau ale manierelor noastre la masă. Toate aceste fapte, care își au rădăcinile în străfundul inconștientului indivizilor și al grupurilor, sînt exact cele pe care încercăm să le analizăm și să le înțelegem, în ciuda unei distanțe psihice interne care, pe alt plan, sporește depărtarea geografică.

Chiar și în societățile noastre, unde nu există această distanță fizică între observator și obiectul său, subzistă fenomene comparabile cu cele pe care mergem să le căutăm foarte departe. Antropologia își reintră în drepturi și își redobîndește funcția oriunde există obiceiuri, moduri de viață, practici și tehnici care n-au fost măturate de bulversările istorice și economice, atestînd

astfel că sînt legate de ceva suficient de profund din gîndirea și viața oamenilor ca să reziste forțelor de distrugere; așadar, oriunde viața colectivă a oamenilor obișnuiți – cei pe care ilustrul dumneavoastră antropolog Yanagida Kunio îi numea *jōmin* – se bazează încă în primul rînd pe contacte personale, legături de familie, relații de vecinătate, atît în sate, cît și în cartierele orașelor: pe scurt, micile medii tradiționale unde tradiția orală dăinuie.

Mi se pare de altfel tipic în privința acestor raporturi de simetrie ce se observă între Europa Occidentală și Japonia că cercetarea antropologică începe în aceeași epocă – în secolul al XVIII-lea –, dar, în Europa Occidentală, sub impulsul marilor călătorii care duc la cunoașterea celor mai diferite culturi, în timp ce în Japonia, pe atunci închisă în ea însăși, cercetarea antropologică își are probabil

rădăcinile în școala Kokugaku, pe a cărei linie, un secol mai târziu, pare să se înscrie încă, cel puțin pentru observatorul occidental, monumentala întreprindere a lui Yanagida Kunio. Tot în secolul al XVIII-lea începe cercetarea antropologică și în Coreea, prin lucrările școlii Silhak, care vizează viața rurală și obiceiurile populare din țară, și nu, ca în Europa, pe cele ale unor popoare îndepărtate.

Adunînd o mulțime de fapte mărunte pe care, vreme îndelungată, istoricii le-au considerat nedemne de atenția lor, compensînd prin observația directă lacunele și insuficiențele documentelor scrise, încercînd să cunoaștem felul în care oamenii rememorează – sau își imaginează – trecutul micului lor grup, precum și felul în care trăiesc prezentul, reușim să constituim niște arhive de un tip original și să punem pe picioare ceea ce Yanagida Kunio, ca să-l citez din nou,

numea *bunkagaku*, „știința culturii”, adică, într-un cuvânt, antropologia.

### „Autenticitate” și „neautenticitate”

Ajunși aici, sîntem mai în măsură să înțelegem ce este antropologia și în ce anume constă originalitatea ei.

Prima ambiție a antropologiei este să ajungă la *obiectivitate*. Pentru ea X nu e vorba doar de o obiectivitate care îi permite celui ce o practică să facă abstracție de propriile credințe, preferințe și prejudecăți. O asemenea obiectivitate caracterizează toate științele sociale, altfel ele n-ar putea să aspire la numele de știință. Tipul de obiectivitate la care aspiră antropologia merge mai departe de atît. Ea nu se mulțumește să înalțe această obiectivitate numai deasupra valorilor specifice societății sau mediului social al observatorului, ci vrea să o înalțe și deasupra metodelor lui de gîndire: să



ajungă la formulări valide nu doar pentru un observator onest și obiectiv, ci pentru toți observatorii posibili. Așadar, antropologul nu numai că își înăbușă sentimentele. El modelează noi categorii mentale, contribuie la introducerea unor noțiuni de spațiu și de timp, de opoziție și de contradicție la fel de străine pentru gândirea sa tradițională ca acelea pe care le întâlnim astăzi în anumite ramuri ale științelor fizice și naturale. Această relație dintre modurile în care se pun aceleași probleme în discipline foarte îndepărtate una de alta a fost admirabil intuită de marele fizician Niels Bohr, care scria în 1939: „Diferențele tradiționale dintre culturile umane [...] seamănă în multe puncte cu diversele moduri echivalente în care pot fi descrise rezultatele unor experiențe din fizică”<sup>1</sup>.

---

1. Niels Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine*, Gallimard, Paris, „Folio Essais”, nr. 157, 1991, p. 33.



A doua ambiție a antropologiei este *totalitatea*. Antropologia vede în viața socială un sistem ale cărui aspecte sînt toate organic legate. Ea recunoaște fără ezitare că, pentru a aprofunda cunoașterea unui anumit tip de fenomene, este indispensabil să fragmentezi un ansamblu așa cum fac juristul, economistul, demograful sau specialistul în politologie. Numai că antropologul caută forma comună, proprietățile invariante ce se manifestă în spatele celor mai diverse tipuri de viață socială.

Pentru a ilustra printr-un exemplu niște considerații care s-ar putea să vi se pară prea abstracte, să vedem cum percepe un antropolog anumite aspecte ale culturii japoneze.

De bună seamă, nu trebuie să fii antropolog ca să observi că tîmplarul japonez folosește ferăstrăul și rindeaua invers față de colegii lui din Occident: el taie și rindeluieste trăgînd

unealta spre sine, nu împingînd-o spre exterior. Un fapt care îl frapase deja pe Basil Hall Chamberlain la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Acest profesor de la universitatea din Tokyo, observator avizat al vieții și culturii japoneze, era un eminent filolog. În celebra sa carte *Things Japanese*, el consemnează faptul, alături de mai multe altele, la rubrica „*Topsy-turvidom*”, pe care eu o traduc cu aproximație prin „unde totul e de-a-ndoaselea”, ca pe o ciudățenie căreia nu-i acordă o semnificație deosebită. În concluzie, nu merge mai departe decît Herodot, care observa cu mai bine de douăzeci și patru de veacuri în urmă că, în raport cu compatrioții săi greci, vechii egipteni făceau totul pe dos.

În ceea ce-i privește, specialiștii în limba japoneză au notat ca pe o curiozitate că un japonez care lipsește pentru scurt timp (ca să pună o scrisoare la poștă, să cumpere ziarul sau

un pachet de țigări) va spune de obicei ceva de genul „*Itte mairimasu*”, la care i se răspunde „*Itte irasshai*”. Accentul nu este pus așadar, ca în limbile occidentale într-o asemenea împrejurare, pe decizia de a ieși, ci pe intenția de a se întoarce curînd.

Tot așa, un specialist în literatura japoneză veche va sublinia că, în această literatură, călătoria este resimțită ca o dureroasă experiență de smulgere dintr-un ținut și rămîne bîntuită de obsesia întoarcerii în spațiul respectiv. Și, în fine, tot așa, la un nivel mai prozaic, bucătăreasa japoneză, se pare, nu spune ca în Europa „a cu-funda în ulei sau grăsime încinse”, ci „a ridica” sau „a înălța” (*ageru*) din uleiul sau grăsimea încinse...

Antropologul va refuza să considere aceste fapte mărunte drept niște variabile independente, niște particularități izolate. Dimpotrivă, va fi frapat de ceea ce au ele în comun. În domenii

diferite și sub forme diferite, este vorba întotdeauna de a aduce spre sine sau de a se aduce pe sine spre interior. În loc să admită de la început „eul” ca pe o entitate autonomă și deja constituită, japonezul parcă și-ar construi eul pornind din afară. „Eul” japonez apare astfel nu ca o dată primară, ci ca un rezultat spre care se tinde fără certitudinea de a-l atinge. Nu e deloc uimitor dacă, după cum mi se spune, vestita frază a lui Descartes „Cuget, deci exist” este absolut intraductibilă în japoneză! În domenii atât de variate precum limba vorbită, tehnicile artisanale, preparatele culinare sau istoria ideilor (aș putea să adaug și arhitectura domestică, dacă mă gândesc la numeroasele accepțiuni pe care le dați cuvîntului *uchi*<sup>1</sup>), se manifestă

- 
1. *Uchi* semnifică deopotrivă casa în calitate de clădire, interiorul, familia, grupul intim și întreprinderea pentru oamenii de afaceri în limbaj popular.

o diferență – sau, mai exact, un sistem de diferențe invariante – la un nivel profund între ceea ce, ca să simplific, voi numi sufletul occidental și sufletul japonez, care poate fi rezumată prin opoziția dintre o mișcare centripetă și o mișcare centrifugă. Schema aceasta îi va servi antropologului drept ipoteză de lucru pentru a încerca să înțeleagă mai bine raportul dintre cele două civilizații.

În fine, pentru antropolog, căutarea unei obiectivități totale nu se poate situa decît la un nivel la care fenomenele păstrează o semnificație pentru o conștiință individuală. Este o diferență esențială între genul de obiectivitate la care aspiră antropologia și cea cu care se mulțumesc celelalte științe sociale. Realitățile pe care le vizează, de exemplu, știința economică sau demografia nu sînt mai puțin obiective, dar nimeni nu se gîndește să le ceară să aibă un sens în experiența trăită

a subiectului, care nu întâlnește în cadrul acesteia obiecte precum valoarea, rentabilitatea, productivitatea marginală sau populația maximă. Acestea sînt noțiuni abstracte, situate în afara domeniului relațiilor personale, al raporturilor concrete dintre indivizi ce constituie marca societăților de care se interesează antropologii.

În societățile noastre moderne, relațiile cu ceilalți nu mai sînt bazate decît ocazional și fragmentar pe această experiență globală, pe această înțelegere concretă a subiecților unii de către alții. Ele rezultă, în majoritate, din reconstrucții indirecte cu ajutorul unor documente scrise. Nu mai sîntem legați de trecutul nostru printr-o tradiție orală ce presupune un contact trăit cu niște persoane, ci prin cărți și alte documente îngrămădite în biblioteci și prin intermediul cărora critica se străduiește să reconstituie chipul celor care le-au scris. Iar în prezent

comunicăm cu imensa majoritate a contemporanilor noștri prin tot felul de intermediari – documente scrise sau mecanisme administrative – care ne multiplică enorm contactele, dar le conferă în același timp un caracter de neautenticitate. Acesta își pune de acum înainte pecetea pe raporturile dintre cetățeni și diferitele puteri.

Pierderea de autonomie, slăbirea echilibrului intern ce au rezultat din expansiunea formelor indirecte de comunicare (carte, fotografie, presă, radio, televiziune) ajung să dețină prim-planul în preocupările teoreticienilor comunicării. Încă din 1948, le regăsim în scrierile marelui matematician Norbert Wiener, creator împreună cu von Neumann al ciberneticii, iar împreună cu Claude Shannon, al teoriei informației.

Raționînd pe cu totul alte baze decît antropologul, Wiener observa în ultimul capitol al cărții sale fundamentale



*Cybernetics. Control and Communication in the Animal and the Machine* (1948) – citez: „Micile comunități strîns sudate au un grad de homeostazie considerabil; și asta, indiferent dacă este vorba despre comunități foarte cultivate dintr-o țară civilizată sau despre sate de sălbatici primitivi”. Și continua: „Nu este deci surprinzător că marile colectivități, expuse unor influențe perturbatoare, conțin mult mai puține informații accesibile tuturor decît cele mici, ca să nu mai vorbim de elementele umane din care sînt formate toate comunitățile”<sup>1</sup>.

Desigur, societățile moderne nu sînt complet neautentice. Îndreptîndu-se astăzi spre studierea societăților moderne, antropologia se străduiește să

- 
1. Norbert Wiener, *Cybernetics. Control and Communication in the Animal and the Machine*, Librairie Hermann & Cie, Paris, 1948, pp. 187-188; trad. fr.: Paul Chemla.



repereze și să izoleze în cadrul lor *niveluri de autenticitate*. Ceea ce-i permite antropologului să regăsească un teren familiar atunci cînd studiază un sat sau un cartier dintr-un mare oraș este faptul că, acolo, cam toată lumea știe pe toată lumea. Un antropolog se simte în largul lui într-un sat de cinci sute de locuitori, în timp ce un oraș mare sau chiar de mărime medie îi rezistă. De ce? Fiindcă cincizeci de mii de persoane nu constituie o societate la fel cum o fac cinci sute. În primul caz, comunicarea nu se stabilește în principal între persoane sau după modelul comunicării interpersonale. Realitatea socială a „emițătorilor” și „receptorilor” (ca să vorbim în limbajul teoreticienilor comunicării) dispare în spatele complexității „codurilor” și „releelor”.

Viitorul va considera probabil că cea mai importantă contribuție teoretică a antropologiei la științele sociale

provine din această distincție capitală între două modalități de existență socială: un mod de viață perceput mai întâi ca tradițional și arhaic, dar care este cel al societăților autentice; și forme apărute mai recent, din care primul tip nu lipsește, dar în care grupuri imperfect și incomplet autentice răsar ca niște insulițe la suprafața unui ansamblu mai vast marcat de neautenticitate.

*„În perspectiva mea occidentală”*

Antropologia n-ar trebui redusă totuși la studierea unor vestigii pe care le-am căuta foarte departe sau foarte aproape de noi. Nu arhaismul acestor forme de viață contează în primul rând, ci diferențele pe care le prezintă între ele sau cu cele care au devenit ale noastre.

Puține dintre primele lucrări consacrate sistematic obiceiurilor și

credințelor popoarelor sălbatice datează dinainte de 1850, adică de perioada în care Darwin punea bazele evoluționismului biologic, căruia îi corespundea, în mintea contemporanilor săi, credința într-o evoluție socială și culturală. Iar obiectelor numite „de artă neagră” sau „primitive” li s-a recunoscut o valoare estetică chiar mai târziu, în primul sfert al secolului XX.

Am greși dacă am trage de aici concluzia că antropologia este o știință nouă, născută din curiozitățile omului modern. Când încercăm să o punem în perspectivă, să-i atribuim un loc în istoria ideilor, antropologia apare, dimpotrivă, ca expresia cea mai generală și rezultatul unei atitudini intelectuale și morale care a luat naștere cu mai multe secole în urmă și pe care o desemnăm prin cuvântul „umanism”.

Dați-mi voie să mă plasez un moment în perspectiva mea occidentală.

Atunci cînd, în Europa, oamenii Renașterii au redescoperit Antichitatea greco-romană și cînd iezuiții au făcut din latină baza pregătirii școlare și universitare, oare nu era vorba deja despre un demers antropologic? Se recunoștea că o civilizație nu se poate gîndi pe sine dacă nu dispune de alta sau altele care să-i servească drept termen de comparație. Ca să cunoști și să-ți înțelegi propria cultură, trebuie să înveți să o privești din punctul de vedere al altuia: oarecum la fel cum actorul de Nō despre care vorbește marele dumneavoastră Zeami trebuie, pentru a-și evalua interpretarea, să învețe să se vadă pe sine, ca și cum el ar fi spectatorul.

Într-adevăr, cînd am încercat să văd cum aș putea să intitulez o carte publicată în 1983 astfel încît cititorul să sesizeze dubla esență a reflecției antropologice, care constă, pe de o parte, în a privi foarte departe, spre

culturi foarte diferite de cea a observatorului, dar și, pentru observator, în a-și privi propria cultură de departe, ca și cum el ar aparține unei culturi diferite, titlul pe care l-am ales în cele din urmă, *Le Regard éloigné* (*Privirea îndepărtată*), mi-a fost sugerat de lectura lui Zeami. Cu ajutorul colegilor mei japonologi, am transpus pur și simplu în franceză expresia *riken no ken*, pe care acesta o folosește pentru a desemna privirea actorului care se privește pe sine ca și cum el ar fi publicul.

Tot așa, gânditorii din Renaștere ne-au învățat să ne punem cultura în perspectivă, să ne confruntăm obiceiurile și credințele cu cele din alte timpuri și din alte locuri. Pe scurt, au creat instrumentele a ceea ce s-ar putea numi o tehnică a depeizării.

Oare nu la fel s-a întâmplat și în Japonia, atunci când școala numită „nativistă” a lui Motoori Norinaga a

încercat să desprindă trăsăturile specifice, în opinia sa, ale culturii și civilizației japoneze? Motoori reușește să atingă acest scop prin inițierea unui dialog pasionat cu China. El confruntă cele două culturi și, desprinzînd anumite trăsături, tipice în opinia lui, ale societății chineze – „vorbăria pompoasă”, cum spune dînsul, înclinația taoismului către definițiile categorice și arbitrare –, reușește, prin contrast, să definească esența culturii japoneze: sobrietate, concizie, discreție, economie de mijloace, sentiment al caracterului trecător și dureros al tuturor lucrurilor (*mono no aware*), relativitate a oricărei cunoștințe...

Acest mod de a vedea China ca pe un mijloc de afirmare a specificității societății japoneze a fost popularizat într-o manieră foarte sugestivă în stampele pe subiecte chinezești – ilustrațiile romanului *Suikoden* și ale unor povestiri războinice extrase din *Kanjo* –

produse de Kuniyoshi și Kunisada în jurul anului 1830. Ele exprimă o preferință pronunțată pentru emfază, stilul flamboaiant și barocul exacerbat, pentru bogăția și complexitatea detaliilor vestimentare, foarte departe de tradițiile mișcării artistice *ukiyo-e*. Aceste stampe reflectă, cu siguranță, o interpretare tendențioasă a vechii Chine, dar care s-ar dori etnografică.

Pe vremea lui Motoori, Japonia nu cunoștea, direct sau indirect, decât China și Coreea. Și în Europa, diferența dintre cultura clasică și cultura antropologică ține de dimensiunile lumii cunoscute în epocile respective.

La începutul Renașterii, universul uman este circumscris de limitele bazinului mediteranean. Cît despre restul, se bănuiește doar că există. Însă s-a înțeles deja că nici o parte a omenirii nu poate aspira să se cunoască decât prin raportare la alții.



În secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, umanismul se lărgeste odată cu progresul explorării geografice. China, India și Japonia se înscriu treptat în tabloul de ansamblu. Interesându-se astăzi de ultimele civilizații încă puțin cunoscute sau chiar neglijate, antropologia face ca umanismul să treacă în a treia sa etapă. Va fi probabil și ultima, de vreme ce omul nu va mai avea după aceea nimic de descoperit despre sine, cel puțin în întindere (fiindcă există și o cercetare în adâncime, pe care mai avem mult pînă să o ducem la capăt).

Problema mai comportă un aspect. Primele două umanisme, cel mărginit la lumea mediteraneană, apoi cel care îngloba Orientul și Extremul Orient erau limitate ca extindere nu numai în privința suprafeței, ci și în privința naturii. Întrucît civilizațiile antice dispăruseră, la ele nu se putea ajunge decît prin intermediul textelor și al



monumentelor. Cît privește Orientul și Extremul Orient, unde nu se întîmpina aceeași dificultate, metoda rămînea aceeași, deoarece se credea că niște civilizații atît de îndepărtate și de diferite nu meritau interes decît prin producțiile lor cele mai savante și mai rafinate.

Domeniul antropologiei cuprinde civilizații de alt tip, care pun și probleme diferite. Neavînd scriere, ele nu furnizează documente scrise. Și cum nivelul lor tehnic este în general foarte scăzut, majoritatea nu au lăsat monumente împodobite cu reprezentări. De unde și necesitatea de a înzestra umanismul cu noi instrumente de investigare.

Mijloacele de care dispune antropologia sînt mai exterioare și totodată mai interioare (s-ar putea spune și: mai masive, dar și mai fine) decît cele ale înaintașelor sale, filologia și istoria. Pentru a reuși să cunoască niște

societăți la care accesul este dificil, antropologul trebuie să se plaseze mult în afară (cum fac antropologia fizică, studiul preistoriei și tehnologia), dar și adînc înăuntru, prin identificarea etnologului cu grupul a cărui existență o împărtășește și importanța pe care trebuie să o acorde — în lipsa altor mijloace de informare — celor mai mici nuanțe ale vieții psihice a indigenilor.

Mereu dincoace și dincolo de umanismul tradițional, antropologia îl depășește în toate sensurile. Terenul său înglobează totalitatea pămîntului locuit, în timp ce metoda sa reunește procedee care țin de toate formele cunoașterii: științe umane și științe naturale.

Succedîndu-se în timp, cele trei umanisme se integrează așadar și fac să progreseze cunoașterea omului în trei direcții: în suprafață, cu siguranță, dar acesta este aspectul cel mai „superficial”, atît în sens propriu, cît și

figurat. În direcția îmbogățirii mijloacelor de investigare, căci ne dăm seama încetul cu încetul că, dacă antropologia a fost obligată să creeze noi moduri de cunoaștere, în funcție de trăsăturile particulare ale societăților „reziduale” ce-i fuseseră hărăzite, aceste moduri de cunoaștere pot fi aplicate totuși cu folos în studierea tuturor societăților, inclusiv a societății noastre.

Dar asta nu e tot: umanismul clasic nu era restrâns doar în ceea ce privește obiectul său, ci și în ceea ce privește beneficiarii, care formau clasa privilegiată.

Umanismul exotic al secolului al XIX-lea s-a văzut legat de interesele industriale și comerciale care îi serveau drept suport și cărora le datora existența. După umanismul aristocratic al Renașterii și umanismul burghez al secolului al XIX-lea, antropologia marchează așadar apariția, pentru lumea finită care a devenit planeta

noastră, unui umanism de două ori universal.

Căutîndu-și inspirația în sînul societăților celor mai umile și mult timp disprețuite, ea proclamă că nimic din ce este omenesc nu-i poate fi străin omului. Antropologia întemeiază astfel un umanism democratic care le depășește pe cele ce l-au precedat, create pentru privilegiați pornind de la niște civilizații privilegiate. Iar mobilizînd metode și tehnici împrumutate din toate științele pentru a le pune în slujba cunoașterii omului, ea cheamă la reconcilierea acestuia cu natura într-un umanism generalizat.

Dacă înțeleg bine tema pe care mi-ați cerut să o tratez în aceste conferințe, problema noastră va fi să aflăm dacă această a treia formă de umanism pe care o constituie antropologia se va dovedi mai capabilă decît formele precedente să aducă soluții la marile probleme cu care se confruntă astăzi

omenirea. Timp de trei secole, gândirea umanistă a alimentat și a inspirat reflecția și acțiunea omului occidental. Iar astăzi constatăm că ea a fost incapabilă să evite masacrele la scară planetară care au fost războaiele mondiale, mizeria și subalimentația, ale căror ravagii s-au cronicizat pe o mare parte a pământului locuit, poluarea aerului și a apei, jefuirea resurselor și distrugerea frumuseților naturale...

Va fi umanismul antropologic mai în măsură decât celelalte să aducă răspunsuri la întrebările de care sîntem asaltați?

În conferințele următoare, voi încerca să definesc și să delimitez cîteva mari probleme la care antropologia ne poate ajuta, cred, să găsim răspuns. Ca să închei astăzi, aş vrea să indic o contribuție a antropologiei care, deși modestă, oferă cel puțin avantajul de a fi certă. Pentru că unul dintre beneficiile antropologiei – la urma

urmei, poate beneficiul ei esențial – este acela de a ne inspira nouă, membrilor unor civilizații bogate și puternice, o anumită umilință, de a ne transmite o înțelepciune.

Antropologii au menirea să dea mărturie că felul în care trăim, valorile în care credem nu sînt singurele posibile; că alte moduri de viață, alte sisteme de valori au permis și încă permit unor comunități umane să găsească fericirea. Antropologia ne îndeamnă deci să mai lăsăm din vanitate, să respectăm alte feluri de a trăi, să ne reexaminăm prin cunoașterea altor obiceiuri care ne stîrnesc mirarea, ne șochează sau ne repugnă – oarecum asemenea lui Jean-Jacques Rousseau, care prefera să creadă că gorilele, descrise de curînd de către călătorii din vremea sa, erau oameni decît să riște să refuze calitatea de oameni unor ființe care, poate, dezvăluiau un aspect încă necunoscut al naturii umane.

Societățile pe care le studiază antropologii oferă lecții cu atît mai demne de a fi ascultate cu cît, prin tot felul de reguli în care, spuneam mai adineauri, am greși dacă am vedea doar niște superstiții, au știut să realizeze între om și mediul natural un echilibru pe care noi nu mai știm să-l asigurăm. Voi zăbovi o clipă asupra acestei chestiuni.

### *Un „optim de diversitate”*

În Franța, în secolul al XIX-lea, filozoful Auguste Comte a formulat o lege a evoluției umane numită „legea celor trei stări”, potrivit căreia omenirea ar fi trecut prin două stări succesive – religioasă, apoi metafizică – și ar fi pe punctul de a accede la o a treia stare, pozitivă și științifică.

Poate că antropologia ne dezvăluie o evoluție de același tip, deși conținutul și semnificația fiecărei stări diferă de cele concepute de Comte.



Astăzi știm că popoare calificate drept „primitive”, care nu cunosc agricultura și creșterea animalelor sau practică doar o agricultură rudimentară, iar uneori nu cunosc nici olăritul sau țesutul, care trăiesc în principal din vânătoare și pescuit, din culesul și adunarea produselor sălbătice, nu sînt chinuite de teama că vor muri de foame și de angoasa că nu vor putea supraviețui într-un mediu ostil.

Efectivul demografic redus și cunoașterea lor extraordinară cu privire la resursele naturale le permit să trăiască în ceea ce probabil că n-am ezita să numim belșug. Și totuși – studii minuțioase au demonstrat-o în Australia, America de Sud, Melanezia și Africa –, între două și patru ore de muncă pe zi le sînt mai mult decît suficiente membrilor activi ai acestor populații ca să asigure subzistența tuturor familiilor, inclusiv a copiilor și bătrînilor care nu participă încă sau



nu mai participă la producția alimentară. Ce diferență în comparație cu timpul pe care contemporanii noștri îl petrec la uzină sau la birou!

Ar fi așadar fals să credem că aceste popoare sînt sclave ale imperativelor mediului. Dimpotrivă, ele se bucură de o independență mai mare față de mediu decît cultivatorii și crescătorii de animale. Dispun de mai mult timp liber, care le permite să acorde un loc mai mare imaginarului, să interpună între ele și lumea exterioară, ca pe niște perne cu rol de amortizare, credințe, reverii, rituri, pe scurt, toate acele forme de activitate pe care noi am numi-o religioasă și artistică.

Să admitem că, sub aceste aspecte, omenirea a trăit timp de sute de mii de ani într-o stare comparabilă. Am observa atunci că, odată cu agricultura, creșterea animalelor, apoi industrializarea, ea s-a „cuplat” din ce în

ce mai strâns, dacă pot să spun așa, la real. În secolul al XIX-lea însă, și apoi pînă astăzi, această cuplare s-a făcut indirect, prin intermediul unor concepții filozofice și ideologice.

Cu totul altfel este lumea în care pătrundem acum: o lume în care omnia este confruntată brutal cu determinisme mai dure. Sînt determinismele ce rezultă din efectivul său demografic enorm, din cantitatea tot mai limitată de spațiu liber, de aer curat, de apă nepoluată de care dispune pentru a-și satisface nevoile biologice și psihice.

În acest sens, ne putem întreba dacă exploziile ideologice care se produc de aproape un secol și continuă să se producă – cele ale comunismului și marxismului, cea a totalitarismului, care nu și-au pierdut forța în Lumea a Treia, precum și aceea, mai recentă, a integrismului islamic – nu constituie cumva reacții de revoltă în

fața unor condiții de existență ce diferă brutal de cele din trecut.

S-a produs un divorț, se cascadează o prăpastie între datele sensibilității, care nu mai au pentru noi semnificație generală, în afară de cele, restrânse și rudimentare, pe care aceasta ni le furnizează despre starea organismului nostru, și o gândire abstractă în care se concentrează toate eforturile noastre de a cunoaște și de a înțelege universul. Nimic nu ne îndepărtează mai mult de popoarele pe care le studiază antropologii, pentru care fiecare culoare, fiecare textură, fiecare miros, fiecare gust au un sens.

Este acest divorț irevocabil? Lumea noastră se îndreaptă poate spre un cataclism demografic sau un război atomic ce va extermina trei sferturi din omenire. În acest caz, sfertul rămas va regăsi niște condiții de existență nu foarte diferite de cele ale societăților pe cale de dispariție despre care am vorbit.

Însă, chiar eliminînd niște ipoteze atît de terifiante, ne putem întreba dacă societăți care devin enorme fiecare pentru sine și care tind să devină asemenea între ele nu vor recrea inevitabil în sînul lor diferențe situate pe alte axe decît cele pe care se dezvoltă similarități. Poate că există un *optim de diversitate* care, oricînd și oriunde, se impune omenirii pentru ca ea să rămînă viabilă. Acest optim ar varia în funcție de numărul societăților, de importanța lor numerică, de depărtarea lor geografică și de mijloacele de comunicare de care dispun. Fiindcă această problemă a diversității nu se pune numai referitor la culturile văzute în raporturile lor reciproce. Se pune și în fiecare societate ce reunește în sînul ei grupuri sau subgrupuri care nu sînt omogene: caste, clase, medii profesionale ori confesionale... Aceste grupuri dezvoltă între ele diferențe cărora fiecare le acordă o mare

importantă și s-ar putea ca diversificarea internă să tindă să crească atunci când societatea devine mai voluminoasă și mai omogenă sub alte aspecte.

Probabil că oamenii au elaborat culturi diferite în virtutea depărtării geografice, a caracteristicilor particulare ale mediului în care se aflau, a faptului că ignorau alte tipuri de societăți. Dar, alături de diferențele datorate izolării, mai există și acelea, la fel de importante, datorate proximității: dorința de a te opune, de a te distinge, de a fi tu însuși. Multe cutume s-au născut nu din vreo necesitate internă sau din vreun accident favorabil, ci din simpla voință a unora de a nu rămîne mai prejos decît un grup vecin ce supunea unor norme precise un domeniu de gîndire sau de activitate în care ei nu se gîndiseră să instituie reguli.

Atenția și respectul acordate de antropolog diferențelor dintre culturi

și particularităților fiecăreia constituie esențialul demersului său. Antropologul nu încearcă astfel să stabilească o listă de rețete din care fiecare societate s-ar inspira în funcție de dispoziția de moment de fiecare dată când percepe în interiorul ei o imperfecțiune sau o lacună. Formulele proprii fiecărei societăți nu sînt transpozabile în oricare alta.

Antropologul îndeamnă doar fiecare societate să nu creadă că instituțiile, obiceiurile și credințele ei sînt singurele posibile; el încearcă să o convingă pe fiecare să nu-și imagineze că, pentru că ea le crede bune, aceste instituții, obiceiuri și credințe sînt înscrise în natura lucrurilor și pot fi impuse, fără a se expune vreunui risc, altor societăți, al căror sistem de valori e incompatibil cu al ei.

Spuneam mai adineauri că ambiția cea mai înaltă a antropologiei este să inspire indivizilor și guvernelor o

anumită înțelepciune. Nu pot să vă ofer un exemplu mai bun în acest sens decît mărturia unui antropolog american care a fost Public Affairs Officer al generalului MacArthur în timpul ocupației Japoniei. Am citit un interviu cu el în care povestește cum publicarea în 1946 a celebrei cărți a lui Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword* (*Crizantema și spada*), a convins ocupantul american să renunțe la proiectul de a impune Japoniei abolirea regimului imperial, contrar intenției sale inițiale. Ruth Benedict, pe care am cunoscut-o bine, nu fusese niciodată în Japonia înainte de a-și scrie cartea; și, după cîte știu, lucrase în domenii foarte diferite. Era însă antropolog și putem pune deci pe seama spiritului antropologic, a inspirației și a metodelor sale, chiar și în cazul abordării unei culturi de foarte departe și fără experiență prealabilă, faptul că a știut să-i înțeleagă structura



și să o ferească de o prăbușire ale cărei consecințe ar fi fost și mai tragice, poate, decît cele ale înfrîngerii militare.

Ca primă lecție, antropologia ne învață că fiecare obicei, fiecare credință, oricît de șocante sau iraționale ar putea să ne pară cînd le comparăm cu ale noastre, fac parte dintr-un sistem al cărui echilibru intern s-a stabilit de-a lungul secolelor și că nu poți suprima un element din acest ansamblu fără a risca să distrugi tot restul. Chiar dacă n-ar aduce alte învățăminte, acesta ar fi suficient și singur pentru a justifica locul tot mai important pe care îl ocupă antropologia printre științele despre om și despre societate.



## II. Trei mari probleme contemporane: sexualitatea, dezvoltarea economică și gândirea mitică



În prima mea conferință, am spus că voi încerca să definesc și să delimitez cîteva probleme care se ridică în fața omului modern și la a căror soluționare poate să contribuie într-o anumită măsură studierea societăților fără scriere. În acest scop, va trebui să examinez societățile acestea din trei perspective: organizarea lor familială și socială, viața lor economică și, în fine, gîndirea lor religioasă.

Cînd privim dintr-un punct de vedere foarte general trăsăturile comune societăților pe care le studiază antropologii, se impune o constatare: așa cum am indicat pe scurt, aceste societăți fac apel la legăturile de rudenie mult mai sistematic decît se întîmplă astăzi în rîndul nostru.

În primul rînd, ele utilizează relațiile de rudenie și de alianță ca să definească apartenența sau neapartenența la grup. Multe dintre aceste societăți le refuză popoarelor străine calitatea de ființe umane. Iar dacă umanitatea se oprește la granițele grupului, în interiorul lui ea se întărește cu o calitate suplimentară: membrii grupului nu sînt doar singurii oameni, singurii adevărați, singurii admirabili. Ei nu sînt doar concetățeni, ci și rude de fapt sau de drept.

În al doilea rînd, aceste societăți consideră rudenia și noțiunile legate de ea drept anterioare și exterioare relațiilor biologice, cum este filiația prin sînge, la care noi înșine tindem să le reducem. Legăturile biologice furnizează modelul după care sînt concepute relațiile de rudenie, dar acestea oferă gîndirii un cadru de clasificare logică. Odată conceput, acest cadru permite împărțirea indivizilor în categorii

prestabilite, dîndu-i fiecăruia locul său în sînul familiei și al societății.

În sfîrșit, aceste relații și aceste noțiuni compenetrează întreg cîmpul existenței și al activităților sociale. Reale, postulate sau deduse, ele implică drepturi și îndatoriri bine definite, diferite pentru fiecare tip de rude. Într-o manieră mai generală, se poate spune că în aceste societăți rudenia și alianța constituie un limbaj comun, în măsură să exprime toate raporturile sociale – economice, politice, religioase etc. –, și nu numai familiale.

### *Genitor, mamă purtătoare și filiație socială*

Cea dintîi exigență care se impune societăților umane este să se reproducă, altfel spus, să dăinuie în timp. Orice societate trebuie să posede așadar o regulă de filiație care să-i permită

să definească apartenența fiecărui nou membru la grup; un sistem de rude-nie care să determine felul cum vor fi clasate rudele, de același sânge sau prin alianță; în sfîrșit, niște reguli care să definească formele particulare ale alianței matrimoniale, stipulînd cu cine poți sau nu poți să te căsătorești. Orice societate trebuie, de asemenea, să dispună de mecanisme pentru a remedia sterilitatea.

Or, tocmai problema remediilor aduse sterilității se pune foarte acut în societățile occidentale de cînd au descoperit mijloace de a asista procreația sau de a o obține pe cale artificială. Nu știu care e situația în Japonia, dar subiectul a devenit o obsesie în Europa, în Statele Unite, în Australia, unde au fost oficial constituite comisii pentru a-l dezbate. Adu-nările parlamentare, presa și opinia publică reflectă din plin aceste debateri.

Despre ce e vorba exact? De acum este posibil – sau, în cazul anumitor procedee, va deveni curînd posibil – ca un cuplu în care un membru sau amîndoi sînt sterili să aibă copii, folosindu-se diverse metode: inseminare artificială, donare de ovul, împrumutare sau închiriere de uter, congelare de embrion, fecundare *in vitro* cu spermatozoizi proveniți de la soț sau de la un alt bărbat a unui ovul provenit de la soție sau de la o altă femeie.

Copiii născuți din asemenea manipulări vor putea așadar, după caz, să aibă un tată și o mamă cum e normal, o mamă și doi tați, două mame și un tată, două mame și doi tați, trei mame și un tată sau chiar trei mame și doi tați atunci cînd genitorul nu este același bărbat cu tatăl și cînd intervin trei femei: cea care donează un ovul, cea care devine mamă purtătoare și cea care va fi mama legală a copilului...

Și asta nu e tot, fiindcă sîntem puși în fața unor situații în care o femeie cere să fie inseminată cu sperma congelată a răposatului ei soț sau în care două femei homosexuale solicită posibilitatea de a avea împreună un copil provenind din ovulul uneia, fecundat pe cale artificială de la un donator anonim și implantat imediat după aceea în uterul celeilalte. Nu vedem nici de ce sperma congelată a unui străbunic n-ar putea fi utilizată un secol mai târziu pentru fecundarea unei strănepoate; în acest caz, copilul ar fi frate cu bunicul mamei sale și deci cu propriul străbunic.

Problemele puse astfel sînt de două categorii, unele de natură juridică, celelalte de natură psihologică și morală.

Sub primul aspect, drepturile țărilor europene se contrazic. În dreptul englez, paternitatea socială nu există, nici măcar ca ficțiune juridică, iar



donatorul de spermă ar putea ca atare să revendice în mod legal copilul sau să fie obligat să-i acopere nevoile. În Franța, dimpotrivă, codul lui Napoleon, fidel vechiului adagiu *Pater is est quem nuptiae demonstrant*, hotărăște că soțul mamei este tatăl legal al copilului. Însă dreptul francez se contrazice singur, de vreme ce o lege din 1972 autorizează acțiunile în stabilirea paternității. Nu se mai știe deci care raport primează: cel social sau cel biologic.

Este incontestabil că, în societățile contemporane, ideea că filiația decurge dintr-o legătură biologică tinde să se impună în fața celei din perspectiva căreia filiația e o legătură socială. Dar atunci cum vom rezolva problemele ridicate de procrearea asistată, în cadrul căreia, tocmai, tatăl legal nu mai este genitorul copilului, iar mama, în sensul social și moral al termenului, nu a furnizat ovulul,

ba poate nici uterul în care se desfășoară gestația?

Pe de altă parte, care vor fi drep-  
turile și îndatoririle părinților sociali  
și, respectiv, biologici, de acum înainte  
disociați? Ce decizie va trebui să ia  
un tribunal dacă mama purtătoare  
naște un copil cu malformații, iar cu-  
plul care apelează la serviciile ei îl  
refuză? Sau, invers, dacă o femeie  
fecundată cu sperma unui soț se răz-  
gîndește și vrea să păstreze copilul  
ca fiind al ei?

În fine, din moment ce sînt posibile,  
toate aceste practici pot fi liber folo-  
site sau legea trebuie să le autorizeze  
pe unele, iar pe altele să le interzică?  
În Anglia, comisia numită Warnock  
(de la numele președintei sale) a re-  
comandat interzicerea împrumutului  
de uter, bazîndu-se pe o distincție în-  
tre maternitatea genetică, maternita-  
tea fiziologică și maternitatea socială  
și considerînd că, dintre cele trei,

maternitatea fiziologică creează legătura cea mai intimă dintre mamă și copil. Dacă opinia publică franceză acceptă în majoritate procrearea asistată pentru a permite unui cuplu căsătorit să rezolve o problemă de sterilitate, ea devine în schimb indecisă în cazul unui cuplu care trăiește în uniune liberă și în cel al unei femei care dorește să fie fecundată cu sperma congelată a soțului ei defunct. Și are o atitudine clar negativă dacă este vorba de un cuplu care dorește să aibă un copil după ce femeia a ajuns la menopauză, de o femeie singură sau de un cuplu de homosexuali care doresc să aibă un copil.

Dintr-un punct de vedere psihologic și moral, se pare că problema esențială este aceea a transparenței. Donarea de spermă sau de ovul, împrumutul de uter trebuie să fie anonime sau părinții sociali și, eventual, chiar și copilul pot să cunoască identitatea

participanților la procreare? Suedia a renunțat la anonimat, iar tendința engleză pare să meargă în același sens, pe cînd în Franța opinia publică și legea au o tendință contrară. Însă pînă și țările care admit transparența par să fie de acord cu celelalte în ceea ce privește disocierea procreării de sexualitate, ba am putea spune chiar de senzualitate. Deoarece, ca să ne limităm la cazul cel mai simplu, cel al donării de spermă, opinia publică nu o consideră admisibilă decît dacă are loc în laborator și prin intervenția medicului: metodă artificială ce exclude orice contact personal, orice comuniune emoțională și erotică între donator și receptoare. Or, atît în cazul donării de spermă, cît și în cel al donării de ovul, grija ca lucrurile să se petreacă sub pecetea anonimatului pare contrară unor date universale care, chiar în societățile noastre, însă fără să se spună, fac ca acest gen de

serviciu să se practice „în familie” mai des decît se crede. Voi da ca exemplu un roman neterminat al lui Balzac, început în 1843, epocă în care prejudecățile sociale erau mult mai puternice decît în Franța zilelor noastre. Semnificativ intitulat *Mic-burghezii*, acest roman cu un puternic caracter documentar povestește cum s-au înțeles două cupluri prietene, unul fecund, celălalt steril: femeia fecundă s-a angajat să facă un copil cu soțul femeii sterile. Fiica născută din această relație a fost înconjurată cu aceeași dragoste de ambele familii, care locuiau în același imobil și a căror situație era cunoscută de toți cei din jur.

Așadar, confuzia gîndirii contemporane a fost provocată de noutățile tehnice ale procreării asistate, devenită posibilă datorită progreselor biologiei. Într-un domeniu esențial pentru menținerea ordinii sociale, ideile noastre juridice, convingerile noastre morale

și filozofice se dovedesc incapabile să găsească răspunsuri la situații noi. Cum vom defini raportul dintre înrudirea biologică și filiația socială, devenite de acum înainte distincte? Care vor fi consecințele morale și sociale ale disocierii între sexualitate și procreație? Trebuie să recunoaștem sau nu dreptul individului de a procrea, dacă se poate spune așa, „singur”? Are dreptul un copil să acceadă la informațiile esențiale referitoare la originea etnică și sănătatea genetică a celui care l-a procreat? Până unde și între ce limite putem transgresa regulile biologice pe care credincioșii din majoritatea religiilor continuă să le considere de origine divină?

### *Procrearea artificială: femei virgine și cupluri homosexuale*

Antropologii au multe de spus despre toate aceste chestiuni, pentru că

societățile pe care le studiază și-au pus problemele acestea și oferă soluții la ele. Bineînțeles, societățile respective nu cunosc tehnicile moderne de fecundare *in vitro*, de prelevare de ovul sau de embrion, de transfer, de implantare și de congelare. Dar au conceput și au pus în practică formule echivalente, cel puțin din perspectivă juridică și psihologică. Permiteți-mi să dau câteva exemple.

Inseminarea cu donator își are echivalentul în Africa, la populația samo din Burkina Faso, studiată de dna Françoise Heritier-Augé, colega mea, care mi-a succedat la Collège de France. În această societate, fiecare fată e măritată foarte de timpuriu, dar, înainte de a merge să trăiască la soțul său, trebuie, timp de cel mult trei ani, să aibă un iubit ales de ea și recunoscut oficial ca atare. Ea îi aduce soțului primul copil născut din legătura cu iubitul ei, dar care va fi considerat



drept primul-născut din relația legitimă. La rîndul lui, un bărbat poate avea mai multe soții legitime, însă, dacă acestea îl părăsesc, va rămîne tatăl legal al tuturor copiilor pe care ele îi vor aduce pe lume ulterior. Și la alte populații africane soțul are un drept asupra tuturor copiilor ce vor veni, cu condiția ca dreptul acesta să fie reinstaurat după fiecare naștere prin primul raport sexual *post partum*. Acest raport îl desemnează pe bărbatul care va fi tatăl legal al viitorului copil. Un bărbat căsătorit a cărui soție e sterilă poate astfel, plătind, să se înțeleagă cu o femeie fecundă ca ea să-l desemneze. În acest caz, soțul legal este donator inseminator, iar femeia își închiriază pîntecul altui bărbat sau unui cuplu fără copil. Problema, arzătoare în Franța, dacă mama purtătoare trebuie să-și îndeplinească rolul gratis sau poate să primească o remunerație nu se pune așadar.



La indienii tupi-kawahib din Brazilia, pe care i-am vizitat în 1938, un bărbat se poate căsători simultan sau succesiv cu mai multe surori ori cu o mamă și fiica ei dintr-o relație anterioară. Aceste femei își cresc copiii în comun, fără să-și facă prea mari probleme, după câte mi s-a părut, dacă un copil de care se ocupă cutare sau cutare femeie e al ei sau al unei alte soții a bărbatului ei. Situația simetrică prevalează în Tibet, unde mai mulți frați au în comun o singură soție. Toți copiii sînt atribuiți fratelui celui mai vîrstnic, căruia aceștia îi spun tată. Pe ceilalți soți îi numesc unchi. În asemenea cazuri, paternitatea individuală sau maternitatea individuală nu sînt cunoscute sau nu se ține cont de ele.

Să ne întoarcem în Africa, unde populația nuer din Sudan asimilează femeia sterilă cu un bărbat. În calitate de „unchi pe linie paternă”, aceasta

primește vitele ce reprezintă „prețul miresei” (în engleză, *bride price*) plătit pentru căsătoria nepoatelor sale și se folosește de ele ca să cumpere o soție care-i va dăruia copii grație serviciilor remunerate ale unui bărbat, adesea străin. La populația yoruba din Nigeria, unele femei bogate pot și ele să-și ia soții, pe care le îndeamnă să trăiască alături de un bărbat. Când se nasc copii, femeia – „soțul” legal – îi revendică, iar cei care i-au procreat de fapt trebuie să o plătească gras dacă vor să-i păstreze.

În toate aceste cazuri, cupluri formate din două femei și pe care noi, literal vorbind, le-am numi homosexuale practică procrearea asistată ca să aibă copii cărora una dintre femeile va fi tatăl legal, iar cealaltă, mama biologică.

Societățile fără scriere cunosc și echivalente ale inseminării *post mortem*, pe care tribunalele franceze o

interzic, în timp ce în Anglia comisia Warnock propune ca o lege să excludă de la succesiunea și moștenirea tatălui orice copil care nu s-ar găsi în stadiul de fetus în uterul mamei în momentul cînd are loc decesul soțului acesteia. Și totuși, o instituție atestată de milenii întregi (căci exista deja la vechii evrei), leviratul, permitea și uneori chiar impunea ca fratele mai mic să procreeze în numele fratelui mai mare decedat. La populația nuer din Sudan despre care am vorbit, dacă un bărbat murea celibatar sau fără urmași, o rudă apropiată putea să ia din șeptelul defunctului cît era nevoie ca să cumpere o soție. Această „căsătorie fantomă”, cum spune populația nuer, îi permitea să procreeze în numele defunctului, deoarece acesta din urmă furnizase compensația matrimonială ce crea filiația.

Deși, în toate exemplele pe care le-am dat, statutul familial și social

al copilului se determină în funcție de tatăl legal (chiar dacă acesta este o femeie), copilul cunoaște identitatea genitorului său, iar cei doi sînt uniți prin legături de afecțiune. Invers decît ne temem noi, transparența nu suscită la copil un conflict care ar rezulta din faptul că părintele său biologic și tatăl său social nu sînt unul și același individ.

De asemenea, aceste societăți nu resimt o teamă de genul celei pe care o generează la noi inseminarea cu sperma congelată a soțului defunct sau chiar, teoretic vorbind, a unui strămoș îndepărtat: pentru multe dintre ele, copiii sînt considerați a fi reîncarnarea unui strămoș care a ales să trăiască din nou printr-un anumit copil. Iar „căsătoria fantomă” a populației nuer admite un rafinament suplimentar în cazul în care fratele, substituit defunctului, n-ar fi procreat în nume propriu. Fiul zămislit în

numele defunctului (și pe care tatăl biologic îl socotește prin urmare nepotul său) va putea să-i întoarcă serviciul tatălui său biologic. Cum acest genitor va fi atunci fratele tatălui său legal, copiii pe care îi va aduce pe lume vor fi din punct de vedere legal verii lui.

Toate aceste formule oferă tot atâtea imagini metaforice anticipate ale tehnicilor moderne. Constatăm astfel că, în societățile pe care le studiază antropologii, conflictul, care ne tulbură atît de mult, între procrearea biologică și paternitatea socială nu există. Ele acordă fără să ezite înțîietate socialului, fără ca între cele două aspecte să apară o coliziune în ideologia grupului sau în mințile indivizilor.

Am insistat asupra acestor probleme deoarece mi se pare că ele arată foarte bine ce gen de contribuție poate spera societatea contemporană că vor aduce

cercetările antropologice. Antropologul nu le propune contemporanilor lui să adopte ideile și cutumele cutărei sau cutărei populații exotice. Contribuția noastră este mult mai modestă și se exercită în două direcții. În primul rînd, antropologia dezvăluie că ceea ce considerăm „natural”, întemeiat pe ordinea lucrurilor, se reduce la constrîngeri și habitudini mentale specifice culturii noastre. Ea ne ajută deci să ne scoatem ochelarii de cal, să înțelegem cum și de ce alte societăți pot socoti drept simple și de la sine înțelese niște obiceiuri care nouă ni se par de neconceput sau chiar scandaloase.

În al doilea rînd, faptele pe care le culegem reprezintă o experiență umană foarte vastă, deoarece provin din mii de societăți care s-au succedat de-a lungul secolelor, uneori milenii întregi, și care se repartizează pe toată suprafața pămîntului locuit. Ajutăm

astfel la degajarea a ceea ce pot fi considerate drept niște „universalii” ale naturii umane și putem sugera în ce cadre se vor produce unele evoluții încă incerte, dar pe care am greși dacă le-am denunța dinainte ca pe niște deviații sau perversiuni.

Miza marii dezbaterei care se desfășoară la ora actuală cu privire la procrearea asistată este de a afla dacă se cuvine să legiferăm, referitor la ce anume și în ce sens. Din comisiile și celelalte organisme instituite de puterile publice din mai multe țări fac parte reprezentanți ai opiniei publice, juriști, medici, sociologi, uneori și antropologi. Este frapant că aceștia acționează pretutindeni în același sens: contra unei grabe prea mari de a legifera, de a permite un lucru și de a interzice altul.

Juriștilor și moraliștilor prea nerăbdători, antropologii le recomandă toleranță și prudență. Ei subliniază



că pînă și practicile și aspirațiile care șochează cel mai mult opinia publică – procrearea asistată pusă în serviciul unor femei virgine, celibatare sau văduve ori al unor cupluri homosexuale – își au echivalentul lor în alte societăți, care nu suferă din cauza aceasta.

Antropologii doresc deci să nu se intervină și ca oamenii să aibă încredere în logica internă a fiecărei societăți pentru a crea în sînul ei – sau pentru a elimina din sînul ei – structurile familiale și sociale care se vor dovedi viabile și pe cele care vor genera contradicții, al căror caracter insurmontabil numai practica îl poate demonstra.

### *De la silexurile din preistorie la banda de producție industrială modernă*

Trec acum la al doilea capitol: cel al vieții economice.



Și în acest sector, interesul cercetărilor antropologice este să ne dezvăluie modele foarte diferite de ale noastre, să ne incite așadar să reflectăm asupra acestora din urmă, eventual chiar să le repunem în discuție.

La granițele antropologiei și ale științei economice s-a dezlănțuit în ultimii ani o dezbatere: marile legi ale științei economice sînt aplicabile tuturor societăților sau numai acelor care, precum ale noastre, funcționează sub regimul unei economii de piață?

În societățile din vechime, în societățile țărănești recente sau contemporane, precum și în cele pe care le studiază antropologii este cel mai adesea imposibil să separăm aspectele pe care le numim economice de toate celelalte. Activitatea economică desfășurată de membrii acestor societăți nu poate fi redusă la un calcul rațional al cărui singur scop ar fi să maximizeze câștigurile și să minimizeze

pierderile. În aceste societăți, munca nu servește numai la a face profit, ci și – poate ar trebui să spunem „mai ales” – la a dobândi prestigiu și a contribui la binele comunității. Fapte care pentru noi ar avea un caracter pur economic traduc preocupări deopotrivă tehnice, culturale, sociale și religioase.

Dar, într-o măsură mai redusă, oare nu la fel e și la noi? Dacă întreaga activitate a societăților cu piață ar ține de legile economice, știința economică ar fi o știință veritabilă, permițându-ne să prevedem și să acționăm, ceea ce, evident, nu este cazul. Putem vedea aici dovada faptului că inclusiv în comportamente care ni se par strict economice intervin și alți factori și prind știința economică pe picior greșit. Însă acești factori rămân ascunși în spatele unui ecran de pretinsă raționalitate, iar studierea unor societăți diferite, care le acordă mai multă importanță, ne ajută să-i punem în evidență.

Așadar, ce ne dezvăluie ele? În primul rînd, împotriva a ceea ce s-ar putea crede, o uimitoare capacitate de a rezolva probleme de producție. Chiar și în vremurile îndepărtate ale preistoriei, oamenii au știut să practice pe scară largă activități industriale. În Franța, Belgia, Olanda, Anglia se cunosc situri de cîteva zeci de hectare, ciuruite de puțuri de mină pentru extragerea silexului, unde lucrau sute de muncitori, probabil organizați în echipe. Nodulii de silex treceau prin ateliere la fel de specializate ca posturile unei benzi de producție industriale moderne. În unele ateliere se cioplea materia primă, în altele se desprindeau așchii, iar în altele se șlefuiuau produsele brute pentru a li se da o formă definitivă: tîrnăcoape pentru mineri, ciocane, topoare etc. Aceste centre miniere și industriale își exportau produsele la cîteva sute de kilometri împrejur, ceea ce presupunea o organizare comercială puternică.

Antropologia furnizează indicații de același ordin. Mult timp s-a pus întrebarea cum puteau populațiile numeroase, de a căror muncă era nevoie pentru construirea orașelor și monumentelor maya din Mexic și America Centrală, să trăiască în locurile respective asigurându-și subzistența printr-o mică agricultură familială dispersată, ca aceea practică de țăranii maya din zilele noastre.

Datorită fotografiilor din avion și din satelit, de curînd am aflat că în ținutul maya și în diverse regiuni ale Americii de Sud – Venezuela, Columbia, Bolivia – existau sisteme agricole foarte perfecționate. Unul dintre ele, în Columbia, datează dintr-o perioadă care merge de la începutul erei creștine pînă în secolul al VII-lea. La sfîrșitul acestei perioade, el se întindea pe 200.000 de hectare de terenuri inundabile, drenate de mii de canale, între care pămîntul era cultivat pe

taluzuri înălțate artificial. Împreună cu pescuitul pe canale, această agricultură intensivă putea hrăni peste 1.000 de locuitori pe kilometru pătrat.

Antropologia scoate totuși la iveală un paradox. Fiindcă alături de aceste mari realizări care dovedesc ceea ce, în limbajul nostru, am numi o mentalitate productivistă există altele care atestă exact contrariul. Aceleași popoare – sau altele – știu să-și limiteze productivitatea prin procedee negative. În Africa, Australia, Polinezia, America, șefi sau preoți specializați ori corpuri de poliție organizate în acest scop posedă puteri absolute pentru a fixa începutul și durata vânătorii, pescuitului și strîngerii produselor sălbatice. Credința, extrem de răspîndită, în existența unor „stăpîni” supranaturali ai fiecărei specii animale sau vegetale, care îi pedepsesc pe cei ce se fac vinovați de prelevări excesive,

contribuie la moderarea acestora. De asemenea, felurite prescripții rituale și tabuuri transformă vânătoarea, pescuitul sau culesul în niște activități grave și pline de consecințe, care cer din partea celor ce le practică un comportament prudent și chibzuit.

La niveluri și în domenii foarte variate, societățile umane adoptă așadar atitudini eterogene în materie de economie. Nu există un singur model de activitate economică, ci mai multe. Modurile de producție studiate de antropologi – cules și adunat, vânătoare și colectare, horticultură, agricultură, meșteșugărit etc. – reprezintă tot atâtea tipuri diferite. E dificil să le reduci, cum se credea că se poate face, la niște faze succesive din dezvoltarea unui model unic, care conduc toate către stadiul cel mai evoluat: cel pe care noi înșine ni-l propunem ca model.

Nimic nu o demonstrează mai bine decât discuțiile în curs cu privire la

originea, rolul și consecințele agriculturii. Sub mai multe aspecte, agricultura a reprezentat un progres: ea furnizează mai multă hrană pe un spațiu și într-un timp date, permite o expansiune demografică mai rapidă, o populare mai densă, societăți cu o întindere mai mare și cu o populație mai numeroasă.

În alte privințe însă, ea constituie un regres. Așa cum am observat în prima mea conferință, agricultura degradează regimul alimentar, limitat de acum înainte la câteva produse bogate în calorii, dar relativ sărace în principii nutritive. Rezultatele sale sînt mai puțin sigure, deoarece este suficientă o recoltă proastă pentru ca foametea să se instaleze. Agricultura necesită totodată mai multă muncă. S-ar putea chiar ca ea să fie responsabilă de propagarea bolilor infecțioase, așa cum sugerează, în Africa, coincidența remarcabilă în timp și



spațiu dintre răspîndirea agriculturii și cea a malariei.

Prima lecție a antropologiei în materie de economie este deci aceea că nu există o singură formă de activitate economică, ci mai multe, care nu pot fi ordonate pe o scară comună. Ele reprezintă mai curînd niște alegeri între soluții posibile. Fiecare prezintă avantaje, dar pentru care trebuie să plătim.

Ne este destul de greu să ne plasăm în această perspectivă, deoarece atunci cînd examinăm societățile numite în-apoiate sau subdezvoltate, așa cum au apărut acestea cînd am înnodat relații cu ele în secolul al XIX-lea, neglijăm un fapt care ține de domeniul evidenței: societățile respective nu mai erau decît niște rămășițe, niște vestigii mutilate în urma unor bulversări pe care, direct sau indirect, le-am provocat noi înșine. Fiindcă lumea occidentală a putut să prospere



tocmai datorită exploatării cu lăcomie a regiunilor exotice și a populațiilor lor, între secolele al XVI-lea și al XIX-lea. Raportul de straniețate dintre societățile numite subdezvoltate și civilizația industrială constă mai ales în faptul că această civilizație industrială regăsește în ele propriu-i produs, dar sub un aspect negativ pe care nu știe să-l recunoască.

Simplitatea și pasivitatea aparente ale acestor societăți nu le sînt intrinsece. Trăsăturile acestea sînt mai degrabă rezultatele dezvoltării noastre în faza ei incipientă, înainte să revină și să se impună din exterior unor societăți devastate în prealabil pentru ca dezvoltarea însăși să poată să se nască și să crească pe ruinele lor.

Căutînd o rezolvare la problemele industrializării din țările subdezvoltate, civilizația industrială întîlnește acolo mai întîi imaginea deformată și parcă încremenită de trecerea secolelor a

distrugerilor pe care a trebuit să le comită la început ca să existe. Boli introduse de omul alb în sânul unor populații care nu aveau nici o imunitate la ele au șters de pe hartă societăți întregi. Chiar și în regiunile cele mai izolate ale planetei, unde ne-am putea imagina că subzistă societăți intacte, germenii patogeni, care călătoresc cu o viteză surprinzătoare, au făcut ravagii, uneori cu mai multe zeci de ani înainte să fi avut loc contactul propriu-zis.

Același lucru îl putem spune despre materiile prime și despre tehnici. În Australia există societăți unde introducerea topoarelor de fier, deși a înlesnit și a simplificat munca și activitatea economică, a dus la ruinarea culturii tradiționale. Din motive complexe, în ale căror detalii ar dura prea mult să intrăm, adoptarea uneltelor de metal a antrenat prăbușirea instituțiilor economice, sociale și religioase care

erau legate de deținerea și transmiterea topoarelor de piatră. Or, sub formă de unelte uzate sau deteriorate, uneori chiar sub forma unor rămășițe greu de descris, fierul călătorește mai repede și mai departe decît oamenii datorită războaielor, căsătoriilor, schimburilor comerciale.

### *Caracterul ambiguu al „naturii”*

După ce am definit cadrele istorice în care se manifestă discontinuitățile culturale, putem încerca, cu mai puține riscuri de a greși, să desprindem cauzele profunde ale rezistenței pe care aceste societăți o opun deseori dezvoltării. Ele sînt: în primul rînd, tendința majorității societăților numite primitive de a prefera unitatea în detrimentul conflictelor interne; în al doilea rînd, respectul pe care acestea îl arată față de forțele naturale; în fine, aversiunea lor față de ideea

de a se angaja într-o devenire istorică.

S-a invocat adesea caracterul ne-competitiv al unora dintre aceste societăți pentru a explica rezistența lor la dezvoltare și la industrializare. Să nu uităm totuși că pasivitatea și indiferența care li se reproșează pot fi o consecință a traumatismului consecutiv contactului, nu o condiție prezentă de la bun început. În plus, ceea ce ne apare ca un defect și ca o lipsă poate să corespundă unui mod original de a concepe raporturile oamenilor între ei și cu lumea. Un exemplu va face lucrurile mai ușor de înțeles. Când unele popoare din interiorul Noii Guinee au învățat de la misionari să joace fotbal, au adoptat acest joc cu entuziasm. Dar, în loc să caute victoria uneia dintre cele două tabere, jucau alte și alte partide, pînă ce victoriile și înfrîngerile fiecărei tabere se echilibrau. Jocul nu se termină ca la noi,

cînd există un învingător, ci cînd oamenii s-au asigurat că nu va exista pierzător.

Unele observații făcute în alte societăți par să meargă în sens invers; totuși, și ele exclud un spirit de competiție veritabil. De pildă, atunci cînd între două tabere reprezentîndu-i pe vii, respectiv pe morți se desfășoară jocuri tradiționale, care trebuie să se termine în mod necesar prin victoria celor dintîi.

În sfîrșit, este frapant că aproape toate societățile numite primitive resping ideea unui vot în care majoritatea învinge. Ele consideră coeziunea socială și buna înțelegere în sînul grupului ca fiind preferabile oricărei inovații. Chestiunea litigioasă este deci amînată de cîte ori e nevoie pentru a se ajunge la o decizie unanimă. Uneori, lupte simulate precedă deliberările. Se rezolvă astfel vechi dispute, iar la vot se trece numai atunci

cînd grupul, înprospătat și schimbat în bine, a realizat în interiorul lui condițiile unei indispensabile unanimități.

Ideea pe care multe societăți și-o fac despre raportul dintre natură și cultură explică și faptul că societățile acestea rezistă la dezvoltare. Căci dezvoltarea presupune să se dea întâietate culturii în raport cu natura, iar prioritatea acordată culturii nu este aproape niciodată admisă sub această formă decît de către civilizațiile industriale. Fără îndoială, toate societățile recunosc că între cele două domenii există o separație.

Nici una, oricît ar fi de umilă, nu refuză să acorde o valoare eminentă artelor civilizației – gătitul alimentelor, olăritul, țesutul –, prin care condiția umană se îndepărtează de condiția animală. Totuși, la popoarele numite primitive, noțiunea de natură prezintă întotdeauna un caracter ambiguu:

natura este precultură, după cum este și subkultură; ea constituie însă terenul pe care oamenii speră să întâlnească strămoșii, duhurile, zeii. Noțiunea de natură include așadar o componentă „supranaturală”, iar această supranatură este mai presus decît cultura în aceeași măsură în care natura însăși este mai prejos.

Nu trebuie deci să ne mirăm dacă tehnicile și obiectele manufacturate sînt devalorizate de gîndirea indigenă de fiecare dată cînd este vorba despre esențial, adică despre relațiile dintre om și lumea supranaturală. Atît în Antichitatea clasică, cît și în cea a Orientului și a Extremului Orient, atît în folclorul european, cît și în societățile indigene contemporane, se pot releva numeroase cazuri în care se interzice folosirea obiectelor de fabricație locală sau importate pentru toate actele vieții ceremoniale ori în diverse momente ale ritualului. Sînt



permise doar obiecte naturale lăsate în stare brută sau unelte arhaice. La fel ca în cazul interzicerii de către Părinții Bisericii și de către islam a împrumutului cu dobândă, folosirea lucrurilor, fie că e vorba de bani sau de alte instrumente, trebuie să păstreze o puritate originară.

Tot așa trebuie interpretată și aversiunea față de tranzacțiile imobiliare. Dacă niște comunități indigene amărâte din America de Nord și Australia au refuzat multă vreme – în anumite cazuri, refuză în continuare – să cedeze teritorii în schimbul unor compensații cîteodată enorme, motivul, potrivit chiar mărturiei celor în cauză, este că ei văd în solul ancestral o „mamă”. Ducînd și mai departe acest raționament, indienii nord-americieni menomini din regiunea Marilor Lacuri, deși erau perfect la curent cu tehnicile agricole ale vecinilor lor irochezi, refuzau să le aplice în producția



de orez sălbatic – alimentul lor de bază, foarte apt de a fi cultivat totuși – pe motiv că nu aveau voie să „rănească pămîntul mamă”.

Aceeași opoziție dintre natură și cultură stă adesea la baza diviziunii muncii între sexe. Oricît de variabile par aceste reguli atunci cînd se compară societăți diferite, ele cuprind elemente constante care sînt interpretate în mod diferit și în cazul cărora se deosebesc doar aplicațiile. Multe societăți consideră că opoziția *natură / cultură* și opoziția *femeie / bărbat* sînt omoloage. Ele rezervă în consecință femeilor formele de activitate concepute ca ținînd de domeniul naturii, cum este grădinăritul, sau care-l pun pe meșteșugar în contact direct cu materia, cum ar fi modelarea oalelor cu mîna, în timp ce bărbatul își asumă aceleași sarcini atunci cînd sînt îndeplinite cu ajutorul unor instrumente sau mașini a căror fabricație atinge

un anumit nivel de complexitate, variabil de altfel în funcție de societăți.

*„Societățile noastre sînt făcute să se schimbe”*

În această dublă perspectivă, vedem cît este de lipsit de rost să vorbim de „popoare fără istorie”. Societățile pe care le numim primitive au și ele o istorie ca toate celelalte, dar, spre deosebire de ceea ce se întîmplă la noi, nu acceptă istoria și se străduiesc să sterilizeze în sînul lor tot ce ar putea constitui schița unei deveniri istorice. Societățile noastre sînt făcute să se schimbe, acesta este principiul structurii și al funcționării lor. Societățile numite primitive ne apar ca atare mai ales pentru că sînt concepute de membrii lor ca să dăinuie. Deschiderea lor spre exterior e foarte redusă, iar ceea ce noi, francezii, numim „patriotism

local" le domină. În schimb, structura lor socială internă are o urzeală mai strânsă și un decor mai bogat decât cea a civilizațiilor complexe. De aceea, societăți cu un nivel tehnic și economic foarte scăzut pot trăi un sentiment de bunăstare și de plenitudine: fiecare consideră că oferă membrilor ei singura viață care merită să fie trăită.

Acum vreo treizeci de ani, am ilustrat diferența dintre societățile numite primitive și societățile noastre cu ajutorul unei imagini care a stîrnit multe critici, dar asta, cred, din cauză că fusese greșit înțeleasă. Propuneam atunci să comparăm societățile cu niște mașini, din care se știe că există două tipuri: mașinile mecanice și cele termodinamice.

Primele utilizează energia care le-a fost furnizată la pornire. Dacă ar fi perfect construite, fără ca în interiorul lor să se producă frecări și încălziri,

ar putea, teoretic, să funcționeze la nesfârșit. Dimpotrivă, mașinile termodinamice, cum este mașina cu aburi, funcționează pe baza unei diferențe de temperatură între cazan și condensator; ele produc mult mai mult lucru mecanic decât celelalte, însă consumându-și energia și distrugînd-o progresiv.

Spuneam deci că, în comparație cu societățile noastre moderne mai mari și mai complicate, societățile pe care le studiază antropologii sînt oarecum ca niște societăți „reci” pe lîngă niște societăți „calde”: niște orologii comparate cu mașini cu aburi. Sînt societăți care produc puțină dezordine – fizicienii ar spune „entropie” – și care tind să se mențină la nesfârșit în starea lor inițială (sau ceea ce își imaginează că ar fi o stare inițială), ceea ce explică faptul că, văzute din afară, par fără istorie și fără progres.

Societățile noastre nu numai că folosesc din plin mașinile termodinamice; din punctul de vedere al structurii interne, ele chiar seamănă cu niște mașini cu aburi. Trebuie ca în ele să existe antagonisme comparabile cu cele care se observă, într-o mașină cu aburi, între sursa de căldură și elementul de răcire. Societățile noastre funcționează pe baza unei diferențe de potențial: ierarhia socială, care, de-a lungul istoriei, a luat numele de sclavie, șerbie, împărțire în clase etc. Asemenea societăți creează și întrețin în sînul lor dezechilibre pe care le utilizează pentru a produce mult mai multă ordine – civilizația industrială –, dar, pe planul relațiilor dintre persoane, și mult mai multă entropie.

Societățile pe care le studiază antropologii pot fi așadar considerate niște sisteme cu entropie redusă, care funcționează în apropiere de zeroul

absolut al temperaturii istorice. Este ceea ce exprimăm atunci când spunem că aceste societăți nu au istorie. Societățile „cu istorie” cum sînt ale noastre cunosc diferențe mai mari între temperaturile lor interne, diferențe cauzate de inegalitățile economice și sociale.

Bineînțeles, orice societate implică întotdeauna ambele aspecte. Ele sînt precum *yin*-ul și *yang*-ul din filozofia chineză: aceste două principii se opun și se completează, dar întotdeauna există *yin* în *yang* și *yang* în *yin*. O societate este o mașină și totodată lucrul mecanic pe care îl furnizează această mașină. Ca mașină cu aburi, fabrică entropie; ca motor, fabrică ordine. Aceste două aspecte – ordinea și dezordinea – corespund celor două moduri în care putem examina o civilizație: pe de o parte, cultura; pe de alta, societatea.

Cultura constă în ansamblul raporturilor pe care oamenii dintr-o civilizație dată le întrețin cu lumea; societatea constă îndeosebi în raporturile pe care aceiași oameni le întrețin unii cu alții.

Cultura fabrică ordine: cultivăm pământul, construim case, producem obiecte manufacturate. În schimb, societățile noastre fabrică multă entropie. Ele își irosesc forțele și se epuizează în conflictele sociale, luptele politice și tensiunile psihice cărora le dau naștere la indivizi. Iar valorile pe care se sprijină la început se uzează în mod inexorabil. Aproape s-ar putea spune că societățile noastre își pierd treptat eșafodajul și tind să se pulverizeze, să-i reducă pe indivizii din care sînt compuse la condiția de atomi interschimbabili și anonimi.

Cei pe care îi numim „primitivi” sau popoarele fără scriere fabrică puțină ordine prin cultura lor; pe



motivul acesta, le calificăm drept popoare subdezvoltate. În schimb, fabrică foarte puțină entropie în societatea lor. În mare, aceste societăți sînt egalitare, de tip mecanic și guvernate de regula unanimității pe care o descriam puțin mai devreme.

Dimpotrivă, civilizații – sau așa-zisi civilizați – fabrică multă ordine în cultura lor, așa cum o arată mașinismul și nenumăratele aplicații ale științei, dar fabrică și multă entropie în societatea lor.

Idealul ar consta probabil într-o a treia cale: cea care ar duce la fabricarea a tot mai multă ordine în cultură, care să nu trebuiască plătită printr-o creștere de entropie în societate. Altfel spus, cum preconiza contele de Saint-Simon în Franța la începutul secolului al XIX-lea, idealul ar fi să știm să trecem – citez – „de la guvernarea oamenilor la administrarea lucrurilor”. Formulînd acest program,



Saint-Simon anticipa atît distincția antropologică dintre cultură și societate, cît și revoluția care se produce în momentul acesta sub ochii noștri odată cu progresele electronicii. Ea ne face, poate, să întrevădem că într-o zi va fi posibil să trecem de la o civilizație care a inaugurat cîndva devenirea istorică, însă reducîndu-i pe oameni la condiția de mașini, la o civilizație mai înțeleaptă, care ar reuși – cum începe să se facă în cazul roboților – să transforme mașinile în oameni. Atunci, odată ce cultura va fi primit integral sarcina de a fabrica progresul, societatea ar fi eliberată de un blestem milenar ce o constrîngea să-i aservească pe oameni ca să existe progres. Din momentul acela, istoria s-ar face singură, iar societatea, plasată în afara și deasupra istoriei, s-ar putea bucura din nou de acea transparență și acel echilibru intern despre care cele mai puțin degradate dintre societățile numite

primitive atestă că nu sînt incompatibile cu condiția umană.

În această perspectivă, fie și utopică, antropologia și-ar găsi cea mai înaltă justificare, de vreme ce formele de viață și de gîndire pe care le studiază n-ar mai avea doar un interes istoric și comparativ: ele ar face mai prezentă pentru noi o șansă permanentă a omului, pe care observațiile și analizele antropologiei au misiunea să o prezerve.

Din comparația pe care tocmai am făcut-o între două tipuri de societăți decurg și niște învățăminte mai directe și cu un efect mai practic.

Se poate trage o primă concluzie. Formele de activitate economică ce constituie, în optica industriașului și bancherului moderni, niște vestigii arhaice, niște obstacole în calea dezvoltării, merită să fie privite cu respect și tratate cu multă atenție.

Astăzi se fac eforturi pentru a constitui bănci de gene în care să se păstreze ceea ce mai există din unele specii vegetale originale, create de-a lungul mileniilor de niște moduri de producție cu totul diferite de ale noastre. Se speră că vor fi atenuate astfel pericolele unei agriculturi reduse la câteva specii de mare randament, dar tributare îngrășămintelor chimice și, în plus, vulnerabile în fața agenților patogeni.

N-ar trebui oare să mergem și mai departe și, fără să ne mulțumim cu prezervarea *rezultatelor* acestor moduri de producție arhaice, să ne asigurăm că priceperile (în engleză, *know-how*) de neînlocuit, grație cărora au fost obținute aceste rezultate, nu vor dispărea fără speranța de a mai fi recuperate?

Ne putem întreba și dacă nu cumva viitorul nostru economic cere să păstrăm sau să restaurăm, în procesul

de producție, factorii psihologici, sociali și morali. Specialiștii în sociologie industrială denunță o contradicție între productivitatea obiectivă, care impune fragmentarea și sărăcirea în conținut a sarcinilor, pierderea de inițiativă în cadrul muncii, îndepărtarea producătorului de produsul său, și productivitatea subiectivă, care îi permite lucrătorului să-și exprime personalitatea și dorința de a crea. Ca să mă limitez la un singur exemplu, un melanezian pe care regulile sociale îl obligă să întrețină cu ostentație menajul surorii sale sau care, prin dimensiunile ignamelor produse în grădina lui, încearcă să arate că se înțelege bine cu divinitățile agricole este animat de preocupări deopotrivă tehnice, culturale, sociale și religioase.

Ceea ce-i reamintește antropologia economistului, în caz că ar ajunge să uite, este că omul nu e pur și simplu

incitat să producă mereu mai mult. El încearcă totodată să satisfacă prin muncă aspirații ce-și au rădăcinile în natura lui profundă: să se realizeze ca individ, să-și pună amprenta pe materie, să dea prin lucrările lui o expresie obiectivă propriei subiectivități.

Exemplul societăților numite primitive ne poate instrui sub toate aceste aspecte. Ele se bazează pe principii care au drept efect convertirea volumului de bogății produse în valori morale și sociale: realizarea personală printr-o anumită muncă, respectul apropiaților și al vecinilor, prestigiul moral și social, acordul reușit între om și lumile naturală și supranaturală. Anchetele antropologice ajută la mai buna înțelegere a necesității unei armonii între aceste diverse componente ale naturii umane. Și pretutindeni unde civilizația industrială tinde să o distrugă, antropologia poate să

ne atenționeze și să ne indice unele dintre căile ce trebuie urmate pentru a o redobîndi.

*Ce afinități există între gîndirile științifică, istorică și mitică?*

Timpul trece; voi fi deci mai scurt în ceea ce privește al treilea capitol înscris în programul meu: cel consacrat învățămintelor care se pot trage din concepțiile religioase cele mai curențe în rîndul popoarelor pe care le studiază antropologii.

Pentru antropolog, religiile constituie un vast repertoriu de reprezentări, care, sub formă de mituri și de rituri, se organizează în combinații diversificate. Pentru cei care nu sînt credincioși, aceste combinații par la prima vedere iraționale și arbitrare. Întrebarea care se pune este așadar dacă trebuie să ne mulțumim cu atît și doar să descriem ceea ce nu putem

explica sau dacă, în spatele dezordinii aparente a religiilor, practicilor și obiceiurilor, e posibil să descoperim o coerență.

Luînd ca punct de plecare miturile populațiilor indigene din centrul Braziliei pe care le-am cunoscut, mi s-a părut că sesizez următorul lucru: deși fiecare mit are aparența unei povestiri bizare și fără nici o logică, între aceste mituri există relații mai simple și mai ușor inteligibile decît poveștile pe care le istorisește fiecare mit în parte.

Numai că în timp ce gîndirea filozofică sau științifică raționează formulînd și înlănțuind concepte, gîndirea mitică funcționează cu ajutorul unor imagini împrumutate din lumea sensibilă. În loc să stabilească raporturi între idei, ea stabilește opoziții între cer și pămînt, pămînt și apă, lumină și întuneric, bărbat și femeie, crud și gătit, proaspăt și putrezit... În felul



acesta, elaborează o logică a calităților sensibile: culori, texturi, gusturi, mirosuri, zgomote și sunete. Ea alege, combină sau opune aceste calități pentru a transmite un mesaj care este, într-un fel, codat.

Iată un exemplu luat dintre sutele pe care am încercat să le analizez în patru volume groase intitulate *Mitologice*, apărute între 1964 și 1971.

Că doi iubiți incestuoși sau căroră convențiile sociale le interzic să se dăruiască unul altuia nu reușesc să se unească decît în moarte, care îi va contopi într-un singur trup, este o poveste pe care o acceptăm cu ușurință pentru că tradițiile noastre literare ne-au făcut-o familiară. Occidentul are romanul medieval *Tristan și Isolda* și opera lui Wagner cu același titlu. Și mi se pare că tradiția japoneză cuprinde și ea acest gen de povestire.

În schimb, am fi mirați de o altă poveste, în care o bunică lipește unul



de altul doi nou-născuți, frate și soră, ca să facă din ei un singur copil. Acest copil crește și, într-o zi, trage drept în sus o săgeată care, când pică, îl despică în două, separînd astfel frațele și sora, care se grăbesc să devină iubiți incestuoși.

Povestea aceasta ni se pare absurdă și incoerentă. Or, ea există alături de cealaltă la indienii din America de Nord, și e suficient să le comparăm episod cu episod ca să ne convingem că a doua poveste o reproduce întocmai pe prima, numai că de la coadă la cap. Așadar, în ambele cazuri, am avea doar unul și același mit, pe care niște populații vecine îl ilustrează prin povestiri simetrice și inversate?

Nu ne-am putea îndoi de asta cînd, făcînd un pas în plus, observăm că în America de Nord prima povestire vrea să explice originea unei constelații în care se transformă după moarte iubiții incestuoși (oarecum la fel ca, în

tradiția chineză, Boarul și Țesătoarea, celebrați și acum prin sărbătoarea Tanabata în Japonia), în timp ce a doua vrea să explice originea petelor solare. Adică, într-un caz, niște puncte luminoase care se detașează pe un fond întunecat, iar în celălalt, niște puncte întunecate care se detașează pe un fond luminos. Pentru a explica niște configurații cerești inversate, se istorisește deci aceeași poveste, dar de la cap la coadă sau de la coadă la cap, ca un film cinematografic care ar fi proiectat de la început la sfârșit sau de la sfârșit la început și care, în al doilea caz, ar înfățișa o locomotivă mergînd cu spatele, în timp ce fumul îi intră înapoi pe coș și se condensează treptat, transformîndu-se în apă.

Rezultatul unei asemenea analize este că, în loc de două mituri, acum nu mai există decît unul singur. Se procedează astfel din aproape în aproape

și o multitudine de povestiri fără semnificație fac loc unor obiecte din ce în ce mai puțin numeroase, dar care se clarifică unele prin altele. Sensul miturilor nu aparține fiecăruia luat în parte. El apare numai atunci când acestea sînt puse în relație.

Auditorii mei se vor întreba, poate, prin ce anume pot să ajute astfel de cercetări la clarificarea unor probleme actuale. Societățile noastre nu mai au mituri. Pentru a rezolva problemele puse de condiția umană și de fenomenele naturale, ele se adresează științei sau, mai exact, pentru fiecare tip de problemă se adresează unei discipline științifice specializate.

Este oare întotdeauna cazul? Ceea ce popoarele fără scriere cer de la mituri, ceea ce întreaga omenire a cerut de la mituri pe parcursul sutelor de mii de ani, poate al milioaneilor de ani ale istoriei sale extrem de îndelungate este să explice ordinea lumii

care ne înconjoară și structura societății în care ne-am născut, să demonstreze caracterul lor întemeiat și să inspire certitudinea plină de încredere că lumea în ansamblul ei și societatea particulară ai cărei membri sîntem vor rămîne așa cum au fost create la începutul vremurilor.

Dar, atunci cînd ne punem întrebări asupra ordinii noastre sociale, noi înșine facem apel la istorie pentru a o explica, a o justifica sau pentru a o acuza. Acest mod de a interpreta trecutul variază în funcție de mediul căruia îi aparținem, de convingerile noastre politice, de atitudinile noastre morale. Pentru un cetățean francez, revoluția de la 1789 explică configurația societății actuale. Și, după cum apreciem această configurație drept bună sau rea, concepem revoluția de la 1789 în feluri diferite și aspirăm la viitoruri diferite. Cu alte cuvinte, imaginea pe care ne-o facem despre viitorul nostru

apropiat sau îndepărtat este în foarte mare măsură de natura mitului.

Ar fi o temeritate din partea mea să extind aceste reflecții la Japonia. Dar, cu puținul pe care îl cunosc despre istoria țării dumneavoastră, îmi imaginez în mod firesc că lucrurile au putut sta la fel în ajunul erei Meiji pentru apărătorii puterii shogunale și pentru cei care propovăduiau restaurarea regimului imperial. Cu prilejul unui simpozion organizat în 1980 la Osaka de fundația Suntory, mi s-a părut chiar că participanții japonezi continuau să aibă interpretări divergente asupra restaurației Meiji: unii vedeau în ea o voință de deschidere către viața internațională și doreau să se meargă mai departe pe această cale, fără rezerve, fără nostalgie sau regret; alții, dimpotrivă, vedeau în această deschidere un mod de a împrumuta armele Occidentului pentru a i se putea eventual rezista și pentru

a conserva trăsăturile specifice ale culturii japoneze.

Ajungem astfel să ne întrebăm dacă este posibilă o istorie obiectivă și științifică sau dacă, în societățile noastre moderne, istoria nu îndeplinește cumva un rol comparabil cu cel al miturilor. Ceea ce fac miturile pentru societățile fără scriere – legitimează o ordine socială și o concepție despre lume, explică ce sînt lucrurile prin ce au fost ele, găsesc justificarea stării lor actuale într-o stare trecută și concep viitorul în funcție atît de trecutul, cît și de prezentul respectiv –, acesta este și rolul pe care societățile noastre îl atribuie istoriei.

Cu o diferență totuși: așa cum am încercat să arăt printr-un exemplu, miturile par să spună fiecare altă poveste, iar noi descoperim că de multe ori e vorba de aceeași poveste, ale cărei episoade sînt dispuse altfel. Invers, credem în mod obișnuit că nu

există decît o Istorie, cînd în realitate fiecare partid politic, fiecare mediu social, uneori chiar fiecare individ îşi povesteşte o istorie diferită şi o utilizează, spre deosebire de mit, pentru a-şi da motive să spere nu că prezentul reproduce trecutul şi că viitorul perpetuează prezentul, ci că viitorul se deosebeşte de prezent la fel cum şi prezentul s-a deosebit de trecut.

Comparaţia rapidă pe care am efectuat-o între credinţele popoarelor numite primitive şi ale noastre ne face să înţelegem că Istoria, aşa cum o utilizează civilizaţiile noastre, exprimă mai puţine adevăruri obiective decît prejudecăţi şi aspiraţii. Antropologia ne administrează şi în acest caz o lecţie de spirit critic. Ea ne ajută să înţelegem mai bine că nici trecutul propriei noastre societăţi, nici acela al unor societăţi diferite nu au o singură semnificaţie posibilă. Nu există interpretare absolută a trecutului istoric,



ci mai multe interpretări care sînt toate relative.

Pentru a încheia această conferință, permiteți-mi o reflecție și mai îndrăzneată. Chiar în ceea ce privește ordinea lumii, știința trece astăzi de la o perspectivă atemporală la o perspectivă istorică. Cosmosul nu ne mai apare, cum se întîmpla pe vremea lui Newton, ca guvernat de legi eterne, precum gravitația. Pentru astrofizica modernă, cosmosul are o istorie. El a început acum cincisprezece sau douăzeci de miliarde de ani printr-un eveniment unic (numit în engleză *big bang*), s-a dilatat, își continuă expansiunea și, conform ipotezelor, va continua la nesfîrșit în același sens sau va trece alternativ prin cicluri de expansiune și de contracție.

Dar, în timp ce progresează, știința ne convinge că devenim din ce în ce mai puțin capabili să stăpînim prin gîndire fenomene care, prin ordinele



lor de mărime spațială și temporală, scapă capacităților noastre mentale. În acest sens, istoria cosmosului devine, pentru muritorii de rînd, un fel de mare mit: ea constă în desfășurarea unor evenimente unice și a căror realitate, din cauză că nu s-au produs decît o singură dată, nu va putea fi niciodată dovedită.

Așadar, dacă din secolul al XVII-lea se putea crede că gîndirea științifică se opune radical gîndirii mitice și că una avea s-o elimine curînd pe cealaltă, acum ne putem întreba dacă nu observăm începutul unei mișcări în celălalt sens. Oare nu cumva însuși progresul gîndirii științifice o împinge de partea istoriei? Este ceea ce s-a întîmplat deja în secolul al XIX-lea în biologie, odată cu teoria evoluției, iar cosmologia modernă se orientează în aceeași direcție. Am încercat să arăt că, pînă și printre noi, cunoașterea istorică păstrează afinități cu

miturile. Iar dacă, așa cum se pare, știința însăși tinde să devină o istorie a vieții și o istorie a lumii, n-am putea exclude posibilitatea ca, după ce au urmat multă vreme căi divergente, gândirea științifică și gândirea mitică să ajungă într-o zi să se apropie între ele. În această ipoteză, interesul antropologiei pentru studierea gândirii mitice s-ar justifica și mai mult, prin contribuția pe care o aduce ea la cunoașterea unor constrângeri mereu actuale, inerente funcționării minții.

### III. Recunoașterea diversității culturale: ce ne învață civilizația japoneză



Tot ce am spus în primele mele două conferințe îndeamnă la reducerea distanței pe care, avînd în vedere nivelul lor tehnic și economic scăzut, sîntem tentați să o punem între societățile fără scriere și ale noastre.

### *Antropologi și geneticieni*

Pentru a justifica această distanță, în trecut s-a recurs – uneori se mai recurge și acum – la două feluri de argumente. După unii, ea ar fi de nedepășit, deoarece ar rezulta din faptul că grupările umane diferă prin patrimoniul lor genetic. Între aceste patrimonii ar exista o inegalitate care se răsfrînge asupra capacităților intelectuale și a

înclinațiilor morale. Aceasta este teza rasiștilor. Conform teoriei evoluționiste, dimpotrivă, inegalitatea culturilor n-ar avea o origine biologică, ci una istorică: pe calea unică pe care toate culturile trebuie obligatoriu să o parcurgă, unele ar fi luat-o înainte, altele ar fi bătut pasul pe loc, iar altele ar fi dat, poate, înapoi. Singura problemă ar fi să înțelegem motivele contingente ale rămânerii în urmă a unora dintre ele și să le ajutăm să o recupereze.

Sîntem astfel confrunțați cu două ultime probleme la soluționarea cărora antropologia speră să poată contribui și care sînt, una, problema raselor, iar cealaltă, a sensului ce trebuie dat noțiunii de progres.

Pe tot parcursul secolului al XIX-lea și în prima jumătate a secolului XX s-a pus întrebarea dacă rasa influențează cultura și în ce fel. Din faptul că popoare care nu au același aspect

fizic nu au nici același mod de viață, nici aceleași obiceiuri și credințe se trăgea concluzia că diferențele fizice și diferențele culturale sînt legate între ele. Cum se recunoaște cu bun-simț în preambulul celei de-a doua declarații a UNESCO pe problema raselor, ceea ce-l convinge pe omul de pe stradă că rasele există – citez – „este evidența imediată pe care i-o dau simțurile atunci cînd observă împreună un african, un european, un asiatic și un indian american”.

Împotriva ideii că rasa și cultura sînt legate între ele, antropologia a scos în evidență de multă vreme două argumente. În primul rînd, numărul de culturi care există – și mai ales care existau încă în urmă cu două-trei secole – pe suprafața globului întrece de departe numărul raselor pe care celor mai meticuloși cercetători le-a plăcut să le distingă: cîteva mii, față de una sau două duzini. Or, două culturi



elaborate de oameni despre care se presupune că aparțin aceleiași „rase” pot să difere între ele la fel de mult sau chiar mai mult decît două culturi provenind din grupuri rasial diferite.

În al doilea rînd, patrimoniile culturale evoluează mult mai repede decît patrimoniile genetice. Între cultura pe care au cunoscut-o străbunii noștri și a noastră se cascadează o prăpastie. Unii au mers pînă acolo încît au spus că există o diferență mai mică între modul de viață al grecilor și al romanilor din Antichitate și cel al strămoșilor noștri din secolul al XVIII-lea decît între modul de viață al celor din urmă și al nostru. Și totuși, cu cîteva excepții, noi perpetuăm ereditatea acestor strămoși.

Aceste două motive explică faptul că de aproape o sută de ani s-a produs un divorț între, pe de o parte, așa-numiții antropologi „culturali” sau „sociali”, care studiază tehnicile, obiceiurile,

instituțiile și credințele, și, pe de altă parte, antropologii fizici din vechea școală, care se încăpățâneau să facă măsurători și etalonări pe cranii, schelete sau ființe vii. Între cele două tipuri de inventare nu se putea stabili nici o corelație. Dacă mi se permite o figură de stil, sita antropologilor fizici avea ochiuri prea mari ca să rețină vreuna dintre diferențele între culturi cărora noi, antropologii culturali sau sociali, le acordăm o semnificație.

În schimb, deși numai de treizeci-patruzeci de ani încoace, între antropologie și noua disciplină biologică numită genetica populației s-a instaurat o colaborare. Prin argumente biologice, aceasta a confirmat circumspecția antropologilor față de toate încercările de a stabili o conexiune sau chiar un raport de la cauză la efect între diferențele rasiale și diferențele culturale.

Noțiunea tradițională de rasă se baza în întregime pe trăsături exterioare și foarte vizibile: înălțimea, culoarea pielii și a ochilor, forma craniului, tipul de păr etc. Presupunând că variațiile observabile în aceste diferite domenii ar fi concordante, ceea ce pare extrem de îndoielnic, nimic nu dovedește că ele concordă și cu o serie de diferențe pe care geneticienii le-au descoperit și a căror importanță au dovedit-o, dar care nu sînt perceptibile nemijlocit pentru simțuri: grupele sanguine, proteinele din serul sanguin, factorii imunitari etc. Totuși, unele nu sînt mai puțin reale decît celelalte și ne-am putea imagina – în anumite cazuri chiar s-a stabilit – că ultimele au o distribuție geografică total diferită de a celor dintîi. În funcție de trăsăturile reținute, „rase invizibile” vor apărea astfel în sînul raselor tradiționale sau vor intersecta granițele deja incerte care le erau atribuite acestora.

Confirmînd pozițiile antropologilor, geneticienii au înlocuit deci noțiunea de rasă cu cea de stoc genetic. În loc să acopere trăsături presupuse imuabile, cu granițe bine trasate, un stoc genetic este făcut din dozaje relative care variază de la un loc la altul și n-au încetat să varieze de-a lungul timpului. Limitele care li se fixează sînt arbitrare. Aceste dozaje cresc sau scad cu gradații insensibile, iar pragurile instituite într-un loc sau altul depind de tipul de fenomen de care se interesează cercetătorul și pe care îl reține pentru a le clasifica.

Această „nouă alianță” – ca să folosesc o expresie la modă – între antropologi și geneticieni a antrenat o remarcabilă schimbare de atitudine față de popoarele numite primitive. Cu alte argumente, această schimbare de atitudine merge într-un sens în care anterior se angajaseră numai antropologii. Secole de-a rîndul, obiceiuri

constînd în reguli de căsătorie bizare, în interdicții arbitrare, precum aceea vizînd raporturile sexuale dintre soți în perioada cît mama își alăptează ultimul născut, în privilegii poligamice în favoarea căpeteniilor sau a bătrînilor, în practici care ne revoltă, cum ar fi infanticidul, erau văzute ca absurde și chiar scandaloase. A fost nevoie ca genetica populațiilor să prindă formă în jurul anului 1950 pentru ca noi să le putem sesiza motivele.

Avem tendința să considerăm rasele cele mai îndepărtate de a noastră ca fiind și cele mai omogene: pentru un alb, toți galbenii seamănă între ei, iar reprezentările stereotipe ale albilor în arta numită *namban* sugerează că și inversul e la fel de adevărat. Or, între triburi primitive care trăiesc în aceeași arie geografică au fost descoperite diferențe considerabile; iar aceste diferențe sînt aproape la fel de mari între sate ale unuia și aceluiași trib

ca între triburi deosebite prin limbă și cultură. În consecință, nici măcar un trib izolat nu constituie o unitate biologică. Acest lucru se explică prin modul cum se formează satele noi: un grup familial se separă de neamul din care se trage și se stabilește la o anumită depărtare. Mai târziu, grupuri de indivizi înrudiți între ei i se alătură și împart cu el noul habitat. Stocurile genetice care se constituie astfel diferă mult mai mult între ele decât dacă ar fi efectul unor regrupări făcute la întâmplare.

De aici rezultă o consecință. Dacă satele unui trib cuprind formațiuni genetice diferențiate la început, trăind fiecare într-o relativă izolare și în competiție unele cu altele deoarece au rate de reproducere inegale, ele reconstituie un ansamblu de condiții bine cunoscut de biologi ca favorabil unei evoluții incomparabil mai rapide decât cea observată în general la speciile

animale. Or, noi știm că evoluția care a dus de la hominizii fosili pînă la omul actual s-a făcut, relativ vorbind, foarte rapid.

Dacă admitem că, măcar sub anumite aspecte, condițiile observabile în zilele noastre în sînul unor populații izolate oferă o imagine aproximativă a celor pe care le-a cunoscut umanitatea într-un trecut îndepărtat, va trebui să recunoaștem că aceste condiții pe care le considerăm extrem de triste erau cele mai în măsură să facă din noi ceea ce am devenit și că ele rămîn totodată cele mai în măsură să mențină evoluția umană în același sens și să-i păstreze ritmul, în timp ce enorme societăți contemporane, în care schimburile genetice se fac altfel, tind să frîneze evoluția sau să-i modifice orientarea.

Cunoștințele noastre trebuiau să evolueze, iar noi să devenim conștienți de aceste noi probleme ca să



recunoaștem o valoare obiectivă și o semnificație morală unor moduri de viață, unor datini și credințe care înaintea nu primeau din partea noastră decît zeflemele sau cărora le acordam cel mult o curiozitate condescendentă. Dar, odată cu intrarea geneticii populațiilor pe scena antropologică, s-a produs o altă răsturnare, cu implicații teoretice poate și mai mari.

Am evocat fapte care țin de cultură: societățile numite primitive mențin o creștere demografică redusă prelungind pînă la trei-patru ani durata alăptării, respectînd diverse interdicții sexuale, practicînd la nevoie avortul și infanticidul. Rata de reproducere foarte variabilă a bărbaților, după cum au o singură soție sau mai multe, favorizează anumite forme de selecție naturală. Toate acestea au legătură cu felul în care grupurile umane se despart și se reconstituie, cu obiceiurile impuse indivizilor de ambele sexe



pentru a forma cupluri și a se reproduce, cu modurile prescrise de a nu face copii sau de a face și de a-i crește, cu dreptul, magia, religia și cosmologia. Direct sau indirect, acești factori modelează selecția naturală și îi orientează cursul.

### *„Rasă” – un termen impropriu*

În consecință, datele problemei referitoare la raporturile dintre noțiunea de rasă și cea de cultură sînt bulversate. Pe tot parcursul secolului al XIX-lea și al primei jumătăți a secolului XX s-a pus întrebarea dacă rasa influențează cultura și în ce fel. După ce s-a constatat că problema pusă astfel este insolubilă, acum ne dăm seama că lucrurile se petrec invers. Formele de cultură pe care le adoptă oamenii într-un loc sau altul, modurile lor de a trăi trecute și actuale determină într-o mare măsură ritmul și orientarea

evoluției lor biologice. Departe de a trebui să ne întrebăm dacă cultura depinde sau nu de rasă, descoperim că rasa – sau ceea ce se înțelege în general prin acest termen impropriu – reprezintă unul dintre efectele culturii.

Și cum ar putea să fie altfel? Tocmai cultura unui grup determină limitele geografice ale teritoriului pe care acesta îl ocupă, relațiile de prietenie sau de ostilitate pe care le întreține cu popoarele vecine și, pe cale de consecință, importanța relativă a schimburilor genetice care, grație căsătoriilor permise, încurajate sau interzise, vor putea avea loc între ele.

Chiar și în societățile noastre știm că oamenii nu se căsătoresc absolut la întâmplare. Intervin factori conștienți sau inconștienți: distanța dintre domiciliile familiale ale viitorilor soți, originea etnică, religia, nivelul de educație, resursele familiilor... Dacă este permisă extrapolarea pornind de

la datini și obiceiuri care prezentau pînă recent o foarte mare generalitate, se va admite că, încă de la primele tentative de viață în societate, strămoșii noștri trebuie să fi cunoscut și să fi aplicat reguli de căsătorie ce permiteau sau interziceau anumite tipuri de rude. Am dat cîteva exemple în acest sens în primele mele conferințe. Cum ar putea asemenea reguli, aplicate timp de generații, să nu acționeze asupra transmiterii patrimoniilor genetice astfel încît să determine diferențieri?

Și asta nu e tot, fiindcă regulile de igienă practicate de fiecare societate, importanța și eficacitatea relative ale îngrijirilor acordate pentru cutare sau cutare gen de boală ori deficiență permit sau previn în diferite grade supraviețuirea anumitor indivizi și diseminarea unui material genetic care altminteri ar fi dispărut mai repede. Același lucru se poate spune despre atitudinile

culturale în fața anumitor anomalii ereditare și despre practicile care lovesc fără discriminare ambele sexe în unele conjuncturi – nașteri considerate anormale, gemeni etc. – sau care, precum infanticidul, le vizează îndeosebi pe fete. În fine, vârsta relativă a soților, fecunditatea și fertilitatea diferențiate după nivelurile de trai și funcțiile sociale sînt, cel puțin în parte, direct sau indirect supuse unor reguli a căror origine ultimă nu este biologică, ci socială.

Evoluția umană nu este așadar un subprodus al evoluției biologice, după cum nu este nici distinctă de ea. Sinteza între aceste două atitudini tradiționale devine posibilă, cu condiția ca biologiei și antropologii să devină conștienți de ajutorul pe care și-l pot acorda reciproc și de limitările unora, respectiv ale celorlalți.

La începutul umanității, evoluția biologică poate că a selectat trăsături

preculturale, cum ar fi poziția verticală a corpului, îndemînarea, sociabilitatea, gîndirea simbolică, aptitudinea de a vocaliza și de a comunica. În schimb, de cînd există cultura, ea este cea care consolidează și propagă aceste trăsături. Cînd se îndepărtează între ele, culturile consolidează și favorizează alte trăsături, precum rezistența la frig sau la căldură în cazul unor societăți ce au trebuit, vrînd-nevrînd, să se adapteze la extreme climatice, la un conținut mai scăzut de oxigen al aerului în cazul celor care trăiesc la altitudine mare etc. Și cine știe dacă nu cumva dispozițiile agresive sau contemplative, ingeniozitatea tehnică etc. sînt legate în parte de factori genetici? Așa cum le percepem la nivel cultural, nici una dintre aceste trăsături nu poate fi legată clar de o bază genetică, însă n-am putea exclude aprioric efectul îndepărtat al unor legături intermediare. În acest caz,

afirmația că fiecare cultură selectează aptitudini genetice care, prin retroacțiune, influențează cultura și îi consolidează orientarea ar fi adevărată.

Cele două abordări sînt în parte analoage și în parte complementare. Analoage pentru că, în mai multe sensuri, culturile sînt comparabile cu niște dozaje neregulate de trăsături genetice care erau desemnate odinioară prin cuvîntul „rasă”. O cultură constă într-o pluralitate de trăsături, dintre care unele sînt comune, în diverse grade, cu ale unor culturi vecine sau îndepărtate, în timp ce altele o despart mai mult sau mai puțin clar de ele. Aceste trăsături se echilibrează în cadrul unui sistem care, și într-un caz, și în celălalt, trebuie să fie viabil, căci altfel riscă să fie eliminat de alte sisteme mai apte să se propage sau să se reproducă. Pentru a dezvolta aceste diferențe, pentru ca pragurile ce permit distingerea unei culturi de

vecinele ei să devină suficient de clare, condițiile sînt în mare aceleași cu cele care favorizează diferențele biologice între populații: relativă izolare pentru un timp îndelungat, schimburi limitate, fie ele de ordin cultural sau genetic. Dacă exceptăm ordinul de mărime, barierele culturale joacă același rol ca și barierele genetice; ele le prefigurează cu atît mai bine cu cît toate culturile își pun amprenta asupra corpului: prin stiluri de costumație, de tunsoare și de împodobire, prin mutilări corporale și prin comportamente gestuale, acestea mimează diferențe comparabile cu cele care pot exista între rase. Preferînd anumite tipuri fizice în detrimentul altora, ele le stabilizează și, eventual, le răspîndesc.

Cu treizeci și patru de ani în urmă, într-o plachetă intitulată *Rasă și istorie* scrisă la cererea UNESCO, făceam apel la noțiunea de coaliție pentru a explica faptul că niște culturi



izolate nu pot crea singure condițiile unei istorii cu adevărat cumulative. Pentru asta e nevoie, spuneam eu, ca niște culturi diferite să-și combine voit sau nu mizele și să-și dea astfel o șansă de a realiza, în marele joc al istoriei, seriile lungi care îi permit acesteia să progreseze.

Geneticienii propun la ora actuală imagini destul de apropiate asupra evoluției biologice atunci când arată că un genom constituie în realitate un sistem în care anumite gene joacă un rol de regularizare, iar altele acționează împreună asupra unui singur caracter – sau invers, în cazul în care mai multe caractere depind de o singură genă. Ceea ce este valabil pentru genomul individual este valabil și pentru o populație care trebuie să fie întotdeauna astfel încât (prin combinarea ce se realizează în sânul ei între mai multe patrimonii genetice) să se stabilească un echilibru



optim, de natură să-i amelioreze șansele de supraviețuire. În acest sens, se poate spune că recombinația genetică joacă în istoria populațiilor un rol comparabil cu cel pe care-l joacă recombinația culturală în evoluția modurilor de viață, a tehnicilor, cunoștințelor, obiceiurilor și credințelor. Pentru că niște indivizi predestinați de patrimoniul lor genetic să ajungă să posede doar o anumită cultură ar avea niște urmași extrem de dezavantajați: variațiile culturale la care ar fi expuși aceștia ar surveni mai repede decît ar putea patrimoniul lor genetic să evolueze și să se diversifice pentru a răspunde exigențelor noilor situații.

Antropologii și biologii sînt așadar de acord astăzi să admită că viața în general – și cea a oamenilor în particular – nu se poate dezvolta în mod uniform. Oricînd și oriunde, ea presupune și creează diversitatea. Această

diversitate intelectuală, socială, estetică, filozofică nu este unită prin nici o relație de tip cauză-efect cu cea care există pe plan biologic între marile familii umane. Este doar paralelă cu ea pe un alt teren.

Dar în ce constă exact diversitatea aceasta? În zadar am fi obținut de la omul de pe stradă să renunțe să mai atribuie o semnificație intelectuală ori morală faptului de a avea pielea albă sau neagră, părul drept sau creț, dacă rămînem tăcuți în fața altei întrebări, de care acest om de pe stradă se agață imediat: dacă nu există aptitudini rasiale înnăscute, cum se explică atunci că civilizația de tip occidental a făcut imensele progrese pe care le știm, pe cînd civilizațiile unor popoare de alte culori au rămas în urmă, unele la jumătatea drumului, altele afectate de o întîrziere care se cifrează la mii sau zeci de mii de ani? Nu am putea pretinde că am rezolvat problema raselor

umane printr-un răspuns negativ dacă nu ne aplecăm și asupra celei a inegalității – sau diversității – culturilor umane, care, în mintea publicului, este strâns legată de ea.

### *Scandalul diversității*

Or, diversitatea culturilor le-a apărut rareori oamenilor drept ceea ce este: un fenomen natural care rezultă din raporturile directe sau indirecte dintre societăți. Aceștia au văzut-o mai curînd ca pe un fel de monstruozitate sau de scandal. Din cele mai vechi timpuri, o tendință care este atît de bine înrădăcinată încît am putea să o considerăm instinctivă îi împinge pe oameni să repudieze pur și simplu obiceiurile, credințele, uzanțele și valorile cele mai îndepărtate de acelea care sînt în vigoare în propria lor societate. Vechii greci și chinezi calificau popoarele care nu participau la

cultura lor prin termeni pe care noi îi traducem prin „barbar” și care, etimologic, par în ambele cazuri să evoce ciripitul păsărilor. Le expediau așadar în categoria animalității, iar termenul „sălbatic”, pe care noi l-am folosit multă vreme și care înseamnă „din pădure”, evocă și el un mod de viață animal, prin opoziție cu cultura umană. Se refuză astfel să se admită însuși faptul diversității culturale; se preferă respingerea în afara culturii, în natură – cum arată termenul german *Naturvölker* –, a tot ceea ce se îndepărtează de normele sub care trăim.

Desigur, marile sisteme religioase și filozofice – indiferent că e vorba de budism, creștinism sau islam, de doctrinele stoică, kantiană sau marxistă ori de diversele declarații ale drepturilor omului – s-au ridicat neconținut împotriva acestei atitudini. Aceste sisteme uită totuși că omul nu își realizează natura într-o umanitate abstractă,

ci în sînul unor culturi tradiționale care diferă între ele în funcție de loc și de epocă. Prinși între cele două tentații de a condamna experiențe ce-i afectează moral și de a nega diferențe pe care, intelectual vorbind, nu le înțeleg, modernii și-au încercat iscusința în compromisuri care să le permită să țină cont de diversitatea culturilor, dar și să suprime ceea ce aceasta continuă să conțină scandalos și șocant pentru ei.

Evoluționismul, care a dominat multă vreme gîndirea occidentală, constituie astfel o încercare de a reduce diversitatea culturilor, simulînd totodată recunoașterea ei pe deplin. Căci, dacă diferitele stări în care se află societățile umane, îndepărtate atît în timp, cît și în spațiu, sînt tratate ca niște stadii sau etape ale unei unice dezvoltări care le împinge pe toate în aceeași direcție, diversitatea ce se observă între ele nu mai este decît aparentă.

Umanitatea devine una și identică cu sine. Numai că această unitate și această identitate se realizează doar treptat și nu peste tot în același ritm.

Această soluție evoluționistă este seducătoare, însă simplifică faptele în mod abuziv. Din propriu-i punct de vedere, fiecare societate poate împărți societățile diferite de ea în două categorii: cele care-i sînt contemporane, dar sînt îndepărtate geografic de ea, și cele care au existat aproximativ în același spațiu, dar au precedat-o în timp.

Cînd observăm societățile de primul tip, sîntem tentați să stabilim între ele relații ce echivalează cu o ordine de succesiune în timp. Cum ar putea niște societăți contemporane care nu cunosc nici acum electricitatea sau mașina cu aburi să nu evoce faze arhaice ale civilizației occidentale? Cum să nu compari triburile de indigeni fără scriere și fără metalurgie, dar

care trasează figuri pe pereții stîncoși și fabrică unelte din piatră, cu popoarele necunoscute care, acum cincisprezece sau douăzeci de mii de ani, au avut o activitate similară în Franța și în Spania? Cîți călători occidentali n-au regăsit „Evul Mediu” în Orient, „secolul lui Ludovic al XIV-lea” în Pekinul dinainte de primul război mondial ori „epoca de piatră” la indigenii din Australia sau din Noua Guinee?

Acest fals evoluționism mi se pare extrem de dăunător. Despre civilizațiile dispărute nu cunoaștem decît anumite aspecte, iar acestea sînt cu atît mai puțin numeroase cu cît civilizația luată în considerare este mai veche, pentru că aspectele cunoscute sînt numai cele care au putut să supraviețuiască ravagiilor timpului. Procedeul constă deci în a lua partea drept tot, în a conchide din faptul că anumite aspecte a două civilizații (una actuală, cealaltă dispărută) se aseamănă



identitatea tuturor aspectelor. Or, nu numai că acest mod de a raționa este imposibil de susținut logic, dar în majoritatea cazurilor este și contrazis de fapte.

Cu titlu de exemplu, să amintim ideile dominante multă vreme în Occident despre Japonia. În aproape toate lucrările scrise despre țara dumneavoastră pînă la al doilea război mondial se putea citi că, în plin secol al XIX-lea, Japonia rămăsese sub un regim feudal asemănător cu cel din Europa Evului Mediu; de asemenea, că abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, deci cu două-trei secole întîrziere, a intrat în era capitalistă și s-a deschis industrializării. Azi știm că toate acestea sînt false. În primul rînd, pentru că așa-zisul „feudalism” japonez, cu spirit militar, impregnat de dinamism și pragmatism, nu oferă decît asemănări superficiale cu feudalismul european. El reprezintă o formă de organizare



socială cu totul originală. Apoi, mai ales din alte motive: în secolul al XVI-lea, Japonia era deja o națiune industrială care fabrica și exporta în China, cu zecile de mii, armuri, săbii, iar puțin mai târziu, archebuze și tunuri. În aceeași perioadă, Japonia număra mai mulți locuitori decât orice țară din Europa, avea mai multe universități și o rată de alfabetizare mai ridicată; în sfârșit, un capitalism comercial și financiar, care nu datora nimic Occidentului, era în plin avânt cu mult înainte de restaurația Meiji.

Așadar, departe de a se înscrie una în urma alteia pe aceeași linie de dezvoltare, cele două societăți au urmat mai curînd căi paralele, dar făcînd, în fiecare moment al istoriei, alegeri ce nu coincideau neapărat; într-un fel, e ca și cum, avînd în mînă aceleași cărți, fiecare ar fi decis să le joace în altă ordine. Ca multe alte comparații care s-ar putea face, cea dintre Europa

și Japonia recuză ideea unui progres cu sens unic.

Dacă toate acestea sînt adevărate cînd vorbim despre societăți care au coexistat în timp, dar la foarte mare distanță unele de altele, sînt oare adevărate și în cazul societăților de al doilea tip, pe care l-am distins adineauri: cele care, într-un spațiu determinat, au precedat din punct de vedere istoric societatea actuală? Ipoteza unei evoluții uniliniare, atît de fragilă cînd e invocată pentru a plasa pe aceeași scară societăți îndepărtate între ele în spațiu, pare greu de evitat în acest caz. Știm datorită mărturiilor concordante ale paleontologiei, preistoriei și arheologiei că teritoriile ocupate de marile civilizații actuale au fost mai întîi locuite de specii variate ale genului *Homo*, care ciopleau grosolan silexul. Cu timpul, aceste unelte din piatră se rafinează și se perfecționează; piatra cioplită face loc

pietrei șlefuite, osului și fildeșului; urmează olăritul, țesutul și agricultura, asociate treptat cu metalurgia, în cadrul căreia se pot distinge din nou etape. În acest caz, oare nu se poate vorbi de o evoluție veritabilă?

Totuși, nu e atît de ușor precum se crede să ordonezi aceste progrese incontestabile într-o serie regulată și continuă. Multă vreme au fost distinse etape succesive: epoca pietrei cioplite, epoca pietrei șlefuite, epoca aramei, apoi cea a bronzului, apoi a fierului... Era prea simplu. Astăzi știm că șlefuirea și cioplirea pietrei au coexistat uneori; iar cînd șlefuirea se impune, acest lucru nu se întîmplă ca rezultat al unui progres tehnic — deoarece șlefuirea este mult mai costisitoare în ceea ce privește materia primă decît cioplirea —, ci ca o încercare de a copia în piatră armele și uneltele din aramă sau bronz pe care le posedau civilizații mai „avansate”, cu

siguranță, dar contemporane și vecine cu cele ale imitatorilor lor. În funcție de regiunea din lume pe care o cercetăm, olăritul apare uneori odată cu șlefuirea pietrei, iar alteleori o precedă.

Odinioară se credea că diferitele tehnici de cioplire a pietrei – industrii „cu nuclee”, „cu așchii”, respectiv „cu lame” – reflectau un progres istoric în trei etape, numite paleolitic inferior, paleolitic mijlociu și paleolitic superior. Astăzi se admite că aceste trei forme au putut să coexiste, că ele nu reprezintă etape ale unui progres cu sens unic, ci aspecte sau, cum se spune, „faciesuri” ale unei realități foarte complexe. Cu sute de mii de ani în urmă, poate chiar mai bine de un milion de ani, industrii ale pietrei au fost opera unui strămoș al lui *Homo sapiens* numit *Homo erectus*. Or, aceste industrii dovedesc o complexitate și un rafinament care n-au fost depășite decât la sfârșitul neoliticului.

Nu se pune problema să negăm realitatea progreselor realizate de omenire. Trebuie doar să avem o viziune mai nuanțată asupra lor. Dezvoltarea cunoștințelor noastre ne îndeamnă la desfășurarea în spațiu a unor forme de civilizație pe care eram înclinați să le eșalonăm în timp.

Progresul nu este nici necesar, nici continuu. El se realizează prin salturi sau, cum ar zice biologia, prin mutații. Aceste salturi nu merg mereu mai departe și în aceeași direcție. Ele sînt însoțite de schimbări de orientare, cam tot așa cum calul din jocul de șah are întotdeauna la dispoziție mai multe mișcări, dar în direcții diferite. Omenirea nu se aseamănă în progresul ei cu un personaj care urcă treaptă cu treaptă o scară. Ea ne trimite mai degrabă cu gîndul la jucătorul a cărui șansă e repartizată pe mai multe zaruri și care, de fiecare dată cînd le aruncă, le vede împrăștiindu-se pe

masă. Ce se câștigă cu unul se poate pierde oricînd cu altul, și numai printr-un noroc istoria devine cumulativă, altfel spus, rezultatele se adună pentru a forma o combinație favorabilă.

Care ar fi însă atitudinea noastră față de o civilizație ce ar realiza combinații favorabile din punctul său de vedere, fără ca ele să prezinte interes pentru civilizația căreia îi aparține observatorul? Acesta n-ar fi oare înclinat să califice civilizația în cauză drept staționară? Cu alte cuvinte, distincția între istoria staționară și istoria cumulativă (una care acumulează descoperirile și invențiile, pe cînd în cealaltă, poate tot atît de activă, fiecare inovație s-ar dizolva într-un fel de flux care ar șerpui fără să se departeze niciodată pentru multă vreme de direcția inițială) nu rezultă oare din perspectiva etnocentrică în care ne plasăm întotdeauna pentru a evalua o cultură diferită? Am considera

astfel drept cumulativă orice cultură care s-ar dezvolta într-un sens analog cu a noastră, pe cînd celelalte culturi ne-ar apărea ca staționare, nu neapărat pentru că și sînt, ci pentru că linia lor de dezvoltare nu înseamnă nimic pentru noi, nu este măsurabilă în termenii sistemului de referințe pe care îl utilizăm.

### *Arta imperfectului*

Ca să fac să se înțeleagă mai bine această chestiune pe care o consider esențială, în trecut am recurs la mai multe comparații, pe care vă cer îngăduința să le reiau.

În primul rînd, atitudinea pe care o denunț seamănă în multe privințe cu cea pe care o observăm în societățile noastre, unde oamenii în vîrstă și tinerii nu reacționează la evenimente în același fel. Persoanele în vîrstă consideră în general drept staționară



istoria care se derulează în timpul bătrîneții lor, în opoziție cu istoria cumulativă din anii lor de tinerețe. O epocă în care nu mai sînt angajate activ, în care nu mai joacă nici un rol nu mai are sens. Nu se petrece nimic, sau ceea ce se petrece nu oferă vederii lor decît trăsături negative. În schimb, nepoții lor trăiesc această perioadă cu toată pasiunea pe care cei mai în vîrstă au pierdut-o.

Tot în societățile noastre, adversarii unui regim politic nu recunosc cu dragă inimă că acesta evoluează. Ei îl condamnă în bloc, îl resping în afara istoriei, ca pe un soi de antract care trebuie să ia sfîrșit pentru ca viața normală să-și reia cursul. Cu totul alta este concepția militanților, și asta cu atît mai mult, să remarcăm, cu cît ei ocupă un loc important în aparatul partidului aflat la putere.

Opoziția între culturi care progresează și culturi imobile pare astfel să



rezulte din ceea ce voi numi o diferență de focalizare. Pentru observatorul instalat la microscop, care s-a „pus la punct” asupra unui corp plasat la o anumită distanță de obiectiv, corpurile plasate la o distanță mai mare sau mai mică decît aceasta, chiar dacă diferența este infimă, apar neclare, înceteșate sau chiar nu apar deloc: se vede prin ele.

Tot așa, pentru un călător aflat într-un tren, viteza și lungimea aparente ale altor trenuri pe care le vede pe fereastră diferă după cum ele circulă în același sens sau în sens opus. Or, orice membru al unei culturi este la fel de strîns legat de ea ca acel călător ideal de trenul său. Încă de la naștere, anturajul familial și social ne întipărește în minte un sistem complex de referințe constînd în judecăți de valoare, motivații, centre de interes, inclusiv ideile care ni se inculcă despre trecutul și viitorul civilizației

noastre. De-a lungul vieții, ne deplasăm literalmente cu acest sistem de referințe, iar sistemele altor culturi, ale altor societăți nu sînt percepute decît prin intermediul deformărilor pe care propriul nostru sistem le impune acestora – atunci cînd nu ne face incapabili să vedem ceva din ele.

De fiecare dată cînd sîntem înclinați să calificăm o cultură drept inertă sau staționară trebuie deci să ne întrebăm dacă nu cumva acest imobilism aparent provine din faptul că nu-i cunoaștem adevăratele interese și dacă, cu criteriile ei diferite de ale noastre, cultura cu pricina nu este cumva victima aceleiași iluzii în privința culturii noastre. Altfel spus, ele n-ar prezenta nici un interes una pentru alta, pur și simplu pentru că nu se aseamănă.

De două-trei secole, civilizația occidentală s-a consacrat cunoașterii științifice și aplicațiilor sale. Dacă vom

adopta acest criteriu, vom face din cantitatea de energie disponibilă pe cap de locuitor indicele gradului de dezvoltare al societăților umane. În cazul în care criteriul ar fi fost capacitatea de a triumfa asupra unor medii geografice deosebit de ostile, laurii victoriei ar fi revenit eschimoșilor și beduinilor. India a știut mai bine decât orice altă civilizație să elaboreze un sistem filozofic și religios capabil să reducă riscurile psihologice ale unui dezechilibru demografic. Islamul a formulat o teorie a solidarității tuturor formelor de activitate umană – tehnică, economică, socială și spirituală –, și se știe ce loc important le-a permis arabilor să ocupe în viața intelectuală a Evului Mediu această viziune asupra omului și a lumii. Orientul și Extremul Orient posedă un avans de câteva milenii asupra Occidentului pentru tot ce se referă la raporturile dintre fizic și moral și la utilizarea resurselor

acestei mașini supreme care este corpul omenesc. Înapoiți pe plan tehnic și economic, australienii au elaborat sisteme sociale și familiale atât de complexe, încît, ca să le înțelegem, trebuie să facem apel la anumite forme ale matematicii moderne. Putem să-i recunoaștem ca primii teoreticieni ai relațiilor de rudenie.

Contribuția Africii este mai complexă, dar și mai obscură, deoarece abia începem să înțelegem rolul de *melting pot* pe care l-a jucat acest continent în Lumea Veche. Civilizația egipteană nu poate fi înțeleasă decît ca operă comună a Asiei și a Africii. Iar marile sisteme politice ale Africii antice, contribuțiile sale juridice, gîndirea sa filozofică mult timp necunoscută occidentalilor, artele sale plastice și muzica sa sînt tot atîtea aspecte ale unui trecut extrem de rodnic. Să ne gîndim, în fine, la multiplele contribuții ale Americii precolumbiene la

cultura materială a Lumii Vechi. În primul rînd, cartoful, cauciucul, tutunul și coca (baza anesteziei moderne), care, în diferite măsuri, constituie patru stîlpi ai civilizației occidentale; porumbul și arahidele, care au revoluționat economia africană încă dinainte de a fi cunoscute – și, în cazul porumbului, de a se răspîndi – în Europa; urmează cacaoa, vanilia, tomatele, ananasul, ardeiul, mai multe soiuri de fasole, de bumbac și de cucurbitacee. În sfîrșit, cifra zero, baza aritmeticii și, indirect, a matematicii moderne, era cunoscută și folosită de mayași cu cel puțin jumătate de mileniu înainte să fie descoperită de indieni, care au transmis-o Europei prin intermediul arabilor. Poate de aceea calendarul maya era, pentru aceeași epocă, mai exact decît cel al Lumii Vechi.

Să revenim o clipă asupra cazului Europei și al Japoniei. La mijlocul secolului al XIX-lea, Europa și Statele

Unite erau cu siguranță mai avansate în materie de industrializare și mașinism. Occidentul știuse mai bine să dezvolte cunoașterea științifică pentru a extrage din ea tot felul de aplicații ce permiteau o sporire imensă a puterii omului asupra naturii. Acest lucru nu este însă valabil în aceeași măsură în toate domeniile: de pildă, în cel al prelucrării oțelului și în cel al chimiei organice, deoarece japonezii erau extrem de pricepuți în tehnicile de călire și ale fermentațiilor, ceea ce explică poate faptul că astăzi se situează pe primul loc în biotehnologie. Să ne îndreptăm acum atenția spre literatură. Abia în secolul al XVIII-lea vedem apărînd în Europa lucrări comparabile, prin subtilitate și profunzime psihologică, cu *Genji monogatari*; iar pentru a regăsi la un memorialist avînturile lirice și melancolia sfîșietoare a cronicarilor dumneavoastră din secolul

al XIII-lea, trebuie să așteptăm pînă la Chateaubriand.

În prima mea conferință, aminteam că interesul pentru artele numite „primitive” datează în Europa de mai puțin de un secol. În Japonia, un interes asemănător datează din secolul al XVI-lea, cu pasiunea manifestată de esteții dumneavoastră pentru vasele rustice, lucrări ale unor umili țărani coreeni. Atunci se afirmă în Japonia gustul pentru materiile lăsate în stare brută, texturile rugoase, accidentele de fabricație, formele neregulate sau asimetrice, pe scurt, pentru ceea ce marele teoretician al acestor stiluri arhaice, Yanagi Sōetsu, a numit „arta imperfectului”. Această „artă a imperfectului”, produsă fără vreo intenție conștientă de către primii ei autori, avea să inspire în Japonia ceramica *raku*, simplificările îndrăznețe ale unui meșter olar precum Kōetsu și, pe plan grafic și plastic,



opera unor pictori și decoratori ca Sōtatsu și Kōrin.

Or – și tocmai aici vreau să ajung –, acest aspect al artei japoneze, ilustrat de școala Rimpa, este exact cel care, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a fascinat Europa și a făcut ca sensibilitatea ei estetică să evolueze. Datorită acestui fapt, curiozitatea europeană s-a lărgit treptat, ajungînd să cuprindă și artele numite „primitive”. Să nu ne înșelăm însă: arta japoneză pregătise Occidentul, fără ca el să presimtă, pentru acest entuziasm, căci cu cîteva secole mai înainte artiștii japonezi pe care i-am menționat se inspiraseră din arte comparabile prin arhaismul lor și le asimilaseră lecțiile.

Exemplul este mărunț, dar mi se pare convingător. Credem că ideile și gusturile merg înainte, cînd adeseori ele nu fac decît să se învîrtă în cerc. Și luăm astfel drept un progres îndrăzneț întoarcerea lor la punctul de plecare.

De altfel, nu aporturile fragmentate trebuie să rețină cel mai mult atenția. S-a făcut prea mult caz de toate prioritățile: feniciană, pentru scriere în Occident; chineză, pentru hîrtie, praf de pușcă, busolă; indiană, pentru sticlă și oțel... Aceste elemente sînt mai puțin importante decît felul în care fiecare cultură le asociază, le reține sau le exclude. Ceea ce asigură originalitatea fiecăreia rezidă mai degrabă în modul particular de a rezolva probleme, de a pune în perspectivă valori care sînt în mare aceleași pentru toți oamenii: căci toți oamenii, fără excepție, posedă un limbaj, niște tehnici, o artă, cunoștințe pozitive, credințe religioase, o organizare socială și politică. Numai că dozajul lor nu este niciodată exact același pentru fiecare cultură, iar antropologia încearcă mai curînd să înțeleagă motivele secrete ale acestor alegeri decît să stabilească inventare de fapte separate.

## *Relativism cultural și judecată morală*

Doctrina pe care tocmai am schițat-o în linii mari poartă un nume: acela de relativism cultural. Ea nu neagă nici realitatea progresului, nici că anumite culturi pot fi ordonate unele în raport cu altele cu condiția să ne limităm la cutare sau cutare aspect particular. Relativismul cultural afirmă totuși că această posibilitate, chiar restrânsă, se lovește de trei limite.

În primul rând, dacă realitatea progresului este incontestabilă când cuprindem dintr-o privire evoluția umanității, progresul nu se manifestă totuși decît în sectoare particulare, și chiar și acolo într-un mod discontinuu, care nu exclude stagnări și regrese locale.

În al doilea rând, atunci cînd examinează și compară în detaliu societățile preindustriale pe care le studiază cu deosebire, antropologul este incapabil

să desprindă criterii care să permită ordonarea tuturor pe o scară comună.

În sfârșit, antropologul se declară incapabil să emită o judecată de ordin intelectual sau moral asupra valorilor unui anumit sistem de credințe sau ale unei anumite forme de organizare socială. Într-adevăr, pentru antropolog, criteriile de moralitate depind prin ipoteză de societatea particulară care le-a adoptat.

Antropologii își interzic din respect pentru popoarele pe care le studiază să formuleze judecăți cu privire la valoarea comparată a culturii unora și altora. Fiecare cultură, spun ei, este prin esență incapabilă să emită o judecată adevărată despre altă cultură, deoarece o cultură nu poate evada din sine, iar aprecierea ei rămîne în consecință prizoniera unui relativism împotriva căruia nu există recurs.

Or – și aceasta este una dintre problemele majore cu care se confruntă

antropologia de azi —, cam de un secol încoace, oare n-au recunoscut rînd pe rînd toate societățile superioritatea modelului occidental? Nu vedem oare cum întreaga lume preia treptat tehnicile acestuia, modul său de viață, îmbrăcăminte și chiar distracțiile sale?

De la mulțimile asiatice pînă la triburile pierdute în jungla sud-americană sau melaneziană, o raliere unanimă și fără precedent în istorie a proclamat pînă nu demult că o formă de civilizație era superioară tuturor celorlalte. În momentul în care civilizația de tip occidental începe să se îndoiască de sine însăși, popoarele care și-au dobîndit independența în ultima jumătate de secol continuă să o propovăduiască, cel puțin prin glasul celor care le conduc. Aceștia chiar îi acuză uneori pe antropologi că prelungesc în mod insidios dominația colonială contribuind, prin atenția

exclusivă pe care le-o acordă, la perpetuarea unor practici învechite ce constituie o piedică în calea dezvoltării. Dacă pot să evoc o amintire personală, în 1981, când străbăteam Coreea de Sud în compania unor colegi și studenți, aceștia din urmă, mi s-a povestit, spuneau între ei în zeflema: „Ce ți-e și cu Lévi-Strauss ăsta, nu-l preocupă decît lucruri care nu mai există”. Dogma relativismului cultural este astfel atacată tocmai de aceia în al căror beneficiu moral antropologii crezuseră că trebuie să o proclame.

Această situație pune antropologiei, dar și umanității luate în ansamblu, o gravă problemă. În cursul acestor trei conferințe, am subliniat de mai multe ori că fuzionarea treptată a unor populații pe care le despărțeau înaintea distanța geografică și barierele lingvistice și culturale marchează sfîrșitul unei lumi așa cum au cunoscut-o

oamenii timp de sute de mii de ani, poate chiar unu-două milioane de ani, cînd trăiau în grupuri separate în mod durabil unele de altele și care evoluau fiecare în alt fel, atît pe plan biologic, cît și pe plan cultural. Bulversările declanșate de civilizația industrială în expansiune, viteza sporită a mijloacelor de transport și de comunicare au doborît aceste bariere. În același timp au dispărut și șansele pe care le ofereau ele pentru elaborarea și punerea la încercare a unor noi combinații genetice și experiențe culturale.

Fără îndoială, ne hrănim cu visul că egalitatea și fraternitatea vor domni într-o zi printre oameni fără ca diversitatea acestora să fie compromisă. Nu trebuie să ne facem însă iluzii. Marile epoci creatoare au fost cele în care comunicarea devenise suficientă pentru ca parteneri îndepărtați să se stimuleze reciproc, fără să fie totuși



îndeajuns de frecventă și de rapidă pentru ca obstacolele, indispensabile atît între indivizi, cît și între grupuri, să se reducă pînă acolo încît schimburi prea ușoare să uniformizeze și să anuleze această diversitate.

Fiindcă dacă este adevărat că, pentru a progresa, oamenii trebuie să colaboreze, în cursul acestei colaborări se identifică treptat raporturile a căror diversitate inițială era tocmai ceea ce făcea colaborarea rodnică și necesară. Jocul în comun, din care rezultă orice progres, trebuie să antreneze mai repede sau mai puțin repede o omogenizare a resurselor fiecărui jucător. Dacă diversitatea este o condiție inițială, trebuie să se admită că șansele de cîștig devin cu atît mai slabe cu cît partida trebuie să se prelungească.

Aceasta este dilema în fața căreia, din punctul de vedere al antropologiei, se află astăzi umanitatea modernă.

Totul pare să indice că ea tinde spre o civilizație mondială. Dar această noțiune însăși nu este oare contradictorie dacă, așa cum am încercat să arăt, ideea de civilizație implică și reclamă coexistența unor culturi care să prezinte cea mai mare diversitate între ele?

Fascinația pe care Japonia o exercită astăzi asupra oamenilor, atît în Europa, cît și în Statele Unite, nu ține numai de progresele sale tehnice și de succesele sale economice. Ea se explică în mare parte prin sentimentul nelămurit că, dintre toate națiunile moderne, a dumneavoastră s-a arătat cea mai capabilă să evite aceste două capcane, să elaboreze formule de viață și de gîndire în măsură să surmonteze contradicțiile cărora le este pradă omenirea în secolul XX.

Japonia a intrat cu hotărîre într-o civilizație mondială. Dar, pînă în prezent, a știut să o facă fără să renunțe

la trăsăturile ei specifice. Atunci cînd, în epoca restaurației Meiji, Japonia s-a hotărît să se deschidă, s-a convins că trebuia să egaleze Occidentul pe plan tehnic dacă voia să-și salveze propriile valori. Spre deosebire de atîtea popoare cărora li se spune subdezvoltate, ea nu s-a supus în totalitate unui model străin. S-a depărtat pentru moment de centrul ei de greutate spiritual doar ca să-l protejeze mai bine apărîndu-i perimetrul.

De secole întregi, Japonia a păstrat echilibrul între două atitudini: uneori s-a deschis influențelor externe și le-a absorbit fără întîrziere; alteori s-a închis în sine, ca pentru a-și da timp să asimileze aceste aporturi străine și să-și pună amprenta asupra lor. Această uimitoare capacitate a Japoniei de a alterna două comportamente, de a arăta credință față de divinități naționale, dar și față de ceea ce dum-neavoastră înșivă numiți „zei invitați”,

aceste idei vă sînt probabil cunoscute și nu am pretenția că vă spun ceva nou. Aș vrea doar ca, prin cîteva exemple, să fac mai perceptibil pentru dumneavoastră modul în care ele îl impresionează pe observatorul occidental.

În cea de-a doua mea conferință subliniam urgența legată de salvarea „priceperilor” tradiționale. Japonezii au adus o soluție la această problemă prin instituirea așa-numitului sistem al „comorilor naționale vii”, *ningen kokuhō*. Nu cred că trădez un secret de stat dacă vă destăinui că autoritățile publice din țara mea pregătesc la ora actuală o serie de măsuri menite să stabilească în Franța un sistem direct inspirat din al dumneavoastră.

Un alt aspect al istoriei dumneavoastră care, pentru noi, francezii, este deosebit de instructiv ține de modurile diferite – și aș spune chiar opuse – în care țările noastre au

intrat în era industrială. În Franța, o burghezie formată din avocați și birocrați, aliată cu o țărănime avidă de mica proprietate, a făcut o revoluție care a abolit niște privilegii perimate și, în același timp, a înăbușit un capitalism pe cale de a se naște. Japonia, în schimb, a realizat o restaurație care, prin întoarcerea la origini, avea și scopul de a integra poporul comunității naționale. Dar ea nu a distrus trecutul, ci l-a teaurizat. Japonia a putut să pună astfel în slujba noii ordini niște resurse umane pe deplin disponibile, deoarece spiritul critic nu avusese libertatea să facă ravagii, iar un întreg aparat de reprezentări simbolice datînd din vremurile anterioare producției agricole axate pe orez și deja integrat de aceasta era încă destul de solid ca să dea o bază ideologică puterii imperiale, apoi societății industriale...

În concluzie, privirea pe care noi, occidentalii, o aruncăm asupra Japoniei ne confirmă că fiecare cultură particulară și ansamblul culturilor din care este alcătuită întreaga umanitate nu pot să subziste și să prospere decât dacă funcționează conform unui dublu ritm de deschidere și de închidere, uneori defazate una în raport cu cealaltă, alteori coexistînd în durată. Pentru a fi originală și a menține față de celelalte culturi niște distanțe care să le permită să se îmbogățească reciproc, orice cultură își datorează sieși o fidelitate al cărei preț este o anumită surditate la unele valori diferite, față de care va rămîne total sau parțial insensibilă.

Mi-ați făcut onoarea de a-mi încredința aceste conferințe, poate în ideea că antropologia poate să-i arate ceva Japoniei. Dar dacă, pentru a patra oară, vin în țara dumneavoastră cu o curiozitate, o simpatie și un respect

mereu mai puternice, motivul este acela că – și fiecare dintre șederile mele mă convinge tot mai mult de acest lucru –, prin modul ei unic de a pune problemele omului modern și prin soluțiile pe care le propune, Japonia are să-i arate multe antropologiei.



# Cuprins

<i>Cuvînt înainte</i> (Maurice Olender).....	5
I. Sfîrșitul supremației culturale	
a Occidentului .....	9
<i>Să înveți de la ceilalți</i> .....	12
<i>Fapte particulare și ciudate</i> .....	17
<i>Un numitor comun</i> .....	29
„Autenticitate” și „neautenticitate”.....	41
„În perspectiva mea occidentală” .....	52
Un „optim de diversitate” .....	65
II. Trei mari probleme contemporane:	
sexualitatea, dezvoltarea economică	
și gîndirea mitică.....	75
<i>Genitor, mamă purtătoare și filiație</i>	
<i>socială</i> .....	79
<i>Procrearea artificială: femei virgine</i>	
și <u>cupluri homosexuale</u> .....	88
<i>De la silexurile din preistorie la banda</i>	
<i>de producție industrială modernă</i> ...	98
<i>Caracterul ambiguu al „naturii”</i> .....	109
„Societățile noastre sînt făcute	
<i>să se schimbe”</i> .....	116

*Ce afinități există între gândirile  
științifică, istorică și mitică?.....*128

III. Recunoașterea diversității culturale:

ce ne învață civilizația japoneză .....141

*Antropologi și geneticieni .....143*

*„Rasă” – un termen impropriu.....154*

*Scandalul diversității .....164*

*Arta imperfectului .....176*

*Relativism cultural și judecată*

*morală .....187*

## PLURAL

### au apărut :

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei : 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor : Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignațiu de Loyola – *Exerciții spirituale*
13. \* \* \* – *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică și cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie și memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naționaliști, antinaționaliști... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluția ca eșec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfîrșiturile comunismului*

24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricœur, J.L. Marion ș.a. – *Fenomenologie și teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om ?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare și alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii și politica*
32. Mircea Carp – „*Vocea Americii*” în România (1969-1978)
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*
34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitații Eutherpei. 8 Serate TV*
36. Arnold Van Gennep – *Formarea legendelor*
37. Claude Karnoouh – *Dușmanii noștri cei iubiți. Mici cronici din Europa Răsăriteană și de prin alte părți*
38. Cristian Bădiliță (ed.) – *Eliadiana*
39. Ioan Buduca – *Și a fost seară, și a fost dimineată*
40. Pierre Hadot – *Ce este filosofia antică ?*
41. Leon Wieseltier – *Împotriva identității*
42. \* \* \* – *Apocalipsa lui Pavel*
43. Marcel Mauss – *Eseu despre dar*
44. Eugeniu Safta-Romano – *Arhetipuri juridice în Biblie*
45. Guy Scarpetta – *Elogiu cosmopolitismului*

46. Dan Pavel – *Cine, ce și de ce ?*
47. Vladimir Jankélévitch – *Iertarea*
48. Andrei Cornea – *Penumbra*
49. Iosif Sava – *Muzica și spectacolul lumii. 10 Serate TV*
50. Pierre Hadot – *Plotin sau simplitatea privirii*
51. Cristian Bădiliță – *Călugărul și moartea*
52. \* \* \* – *Convorbiri cu Schopenhauer*
53. Dan Pavel – *Leviathanul bizantin*
54. Sorin Antohi – *Civitas imaginalis*
55. Basarab Nicolescu – *Transdisciplinaritatea. Manifest*
56. Emanuel Swedenborg – *Despre înțelepciunea iubirii conjugale*
57. Jacques Derrida – *Despre ospitalitate*
58. Paul Barbăneagră – *Arhitectură și geografie sacră. Mircea Eliade și redescoperirea sacrului*
59. François Furet – *Revoluția în dezbatere*
60. Claude Karnoouh – *Comunism / Postcomunism și modernitate târzie. Încercări de interpretări neactuale*
61. Carlo Maria Martini, Umberto Eco – *În ce cred cei care nu cred ?*
62. Romano Prodi – *O viziune asupra Europei*
63. Adam Michnik – *Restaurația de catifea*
64. \* \* \* – *Tony Judt. România: la fundul grămezii*
65. Vladimir Tismăneanu – *Scrisori din Washington. Reflecții despre secolul douăzeci*
66. Basarab Nicolescu – *Noi, particula și lumea*
67. Andrei Cornea – *Turnirul khazar. Împotriva relativismului contemporan*
68. Aleš Debeljak – *În căutarea nefericirii*
69. \* \* \* – *Evangelhia după Toma*

70. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspectele ideologice și culturale*
71. Paul Ricœur – *Despre traducere*
72. Adrian Marino – *Libertate și cenzură în România. Începuturi*
73. Claude Lévi-Strauss – *Antropologia și problemele lumii moderne*

**în pregătire :**

**Umberto Eco – *Confesiunile unui tânăr romancier***

[www.polirom.ro](http://www.polirom.ro)

Coperta: Laurențiu Midvichi  
Tehnoredactor: Daniel Scurtu

Bun de tipar: august 2011. Apărut: 2011  
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266  
700506, Iași, Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;  
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: [office@polirom.ro](mailto:office@polirom.ro)  
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,  
sector 4, 040031, O.P. 53 • C.P. 15-728  
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: [office.bucuresti@polirom.ro](mailto:office.bucuresti@polirom.ro)

---

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.  
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București  
Tel./Fax: 211.32.60, 212.29.27, E-mail: [office@luminatipo.com](mailto:office@luminatipo.com)

---

**B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI**

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2005 10 10

22.96



*Antropologia și problemele lumii moderne* reunește trei conferințe susținute în Japonia în primăvara anului 1986, pe care autorul însuși a intenționat să le includă într-un volum cu acest titlu. Cele trei eseuri reiau temele majore care l-au preocupat pe Lévi-Strauss, actualizându-le. Pe lângă legăturile dintre „rasă”, istorie și cultură, sînt abordate probleme specifice lumii globalizate aflate în pragul secolului XXI, de la practicile economice la procrearea artificială. Subliniind importanța antropologiei ca nou „umanism democratic”, Lévi-Strauss analizează raportul dintre relativismul cultural și judecata morală, dintre gîndirea științifică și gîndirea mitică și susține că viitorul umanității va fi marcat de sfîrșitul supremației culturale a Occidentului.

Trei mari probleme contemporane: sexualitatea, dezvoltarea economică și gîndirea mitică • Procrearea artificială: femei virgine și cupluri homosexuale • Recunoașterea diversității culturale: ce ne învață civilizația japoneză • Antropologi și geneticieni • Relativism cultural și judecată morală



EDITURA POLIROM  
www.polirom.ro

ISBN 978-973-46-2131-6



9 789734 621316