

I DEI
CONTEMPORANE

ANTROPOLOGIA
STRUCTURALĂ

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

EDITURA POLITICĂ

IDEI CONTEMPORANE

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

ANTROPOLOGIA STRUCTURALĂ

Prefață de
ION ALUAŞ

Traducere din limba franceză de
J. PECHER

1978

EDITURA POLITICĂ
BUCUREŞTI

Coperta colecției : VALENTINA BOROS

**CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE**

Librairie Plon, Paris

1973

PREFĂTĂ

Cu această lucrare Claude Lévi-Strauss — antropolog de reputație mondială, reprezentant de seamă al structuralismului — este la a treia sa apariție în limba română. *Tropicce triste* (1968), *Gîndirea sălbatică* (1970) oferă un material esențial pentru a cunoaște atât paleta largă a preocupărilor sale — de la cele elevat filozofice pînă la detaliul etnografic semnificativ pentru un spațiu cultural sau altul —, cît și traseul spiritual străbătut de gînditorul francez odată angajat pe făgașul antropologiei, concepută ca știință fundamentală despre om. Antropologia structurală — pe care ne-o oferă Editura politică în prestigioasa colecție „*Idei contemporane*“ — poate contribui la îmbogățirea substanțială a imaginii cititorului român despre gînditorul și savantul francez. Căci această lucrare este menită, în intenția autorului, să circumscrige originalitatea demersului său în antropologie, adică metoda structurală în articulațiile ei de bază și în aplicații considerate deosebit de relevante.

Să precizez însă că Antropologia structurală nu e un tratat sistematic de metodologie, nu e o introducere epistemologică sistematică într-o știință particulară. Ea reprezintă o culegere de studii elaborate pe parcursul a 10—15 ani, în circumstanțe și scopuri diferite. De unde decurg anumite avantaje, dar și unele dezavantaje pentru cunoașterea și înțelegerea metodologiei structuralismului antropologic.

Avantajul principal rezidă, cred, în faptul că metoda e infățișată în procesul constituirii, de-

venirii și funcționării ei efective în contact cu un fenomen sau altul al societăților zise primitive și în confruntare directă cu un preopinent sau altul.

Ni se oferă astfel posibilitatea să cunoaștem întrucâtva laboratorul de creație al savantului francez, să urmărim constituirea reală în timp a metodei sale de cercetare, cu ezitările, retrusurile, discontinuitățile inevitabile.

Dezavantajul principal rezidă în sistematizarea insuficientă a expunerii metodei, în reliefarea insuficientă a structurii metodei structurale cît și a relațiilor acesteia cu alte metode și cu Weltanschauung-ul care o inspiră și o susține. Efect și cauză a acestei situații, un deficit de standardizare a limbajului creează dificultăți în descifrarea, interpretarea textului lévi-straussian. Am în vedere îndeosebi ambiguitatea proprie unor concepte-cheie folosite de autor, cum sunt cele de „inconștient“, „conștiință“, „structură“, „infrastructură“, „suprastructură“, „model“, „antropologie“, „etnologie“, „sociologie“ etc.

Dacă adăugăm la ambiguitatea terminologică și conceptuală pluralitatea punctelor de vedere filozofice din opera lui Lévi-Strauss, se ivește o nouă dificultate care complică și mai mult sarcina interpretului. Comentarii pertinenți au pus în evidență combinația specific eclectică a pozițiilor filozofice ale etnologului francez, combinație în care intră apriorismul kantian, idei platoniene, raționalismul idealist, materialismul metafizic, reducționalismul biofiziologic, neurologic, cibernetic și informatic, anticapitalismul romantico-rousseauist și scientismul pozitivist¹.

¹ Cf. Bob Scholte, *The Structural Anthropology of Claude Lévi-Strauss*, în : „Handbook of Social and Cultural Anthropology“, Rand McNally & Co., Chicago, 1973 (în spate p. 633—658); Yvan Simonis, *Claude Lévi-Strauss ou „la passion de l'inceste“*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968; Edmund Leach,

Așadar, o ambiguitate terminologică, conceptuală și atitudinală străbate întregul discurs lévi-sraussian¹.

Un ginditor de talia lui Lévi-Strauss este, firește, conștient de polisemia propriului text și ne sugerează o posibilă explicație (și justificare) a ei invocînd, pe de o parte, stadiul pre-car al standardizării vocabularului tehnic în antropologie², iar pe de alta faptul că, scriind cînd pentru publicul anglo-saxon, cînd pentru cel francez, n-a putut gîndi și n-a putut expune în același fel³. Sintem, cred, obligați să acceptăm ca intemeiată măcar parțial această justificare. Mai important este însă faptul că, în pofida ambiguității amintite, lectura atentă a Antropologiei structurale poate degaja nucleul atitudinal originar, generator și susținător al întregii lucrări, poate identifica matricea teoretico-metodologică ce-i conferă unitatea (relativă) în diversitate, poate surprinde strategia adoptată de savantul francez, anume aceea de a elabora o nouă constelație paradigmatică, în măsură să revoluționeze antropologia și, prin ea, corpusul științelor socio-umane în ansamblu, și poate releva locul central pe care-l deține marxismul în analizele lévi-sraussiane.

Întreprinderea teoretică lévi-sraussiană a stîrnit un ecou rar întîlnit prin dimensiunile sale în universul specialiștilor în științele sociale și al filozosilor. Am identificat pînă acum peste 150 de lucrări consacrate lui în limbile franceză, engleză și germană.

În ultimii zece ani a apărut și în literatura română un număr apreciabil de lucrări (cărți, studii, articole) consacrate fie structuralismului

Lévi-Strauss, Seghers, Paris, 1970 ; Jean Piaget, *Le Structuralisme*, P.U.F., Paris, 1968 ; C. I. Giulian, *Marxism și structuralism*, Editura politică, București, 1976, cap. II ; I. S. Stepanov, *Semiotika*, Izd. „Nauka“, Moscova, 1971, p. 38.

¹ Cf. Yvan Simonis, *op. cit.*, p. 342—351.

² Vezi volumul de față, p. 450.

³ *Ibid.*, p. 2.

în general, fie unuia sau altuia dintre reprezentanții lui, în speță lui Claude Lévi-Strauss¹. Aceste lucrări oferă cititorului român o imagine de ansamblu adecvată asupra lui Lévi-Strauss în mișcarea de idei, în „complexul intelectual“ numit structuralism.

Cvasiunanimitatea comentatorilor — admiratori și adversari deopotrivă — recunosc nouitatea demersului lévi-straussian, caracterul său deosebit de incitant pentru investigația și reflexia științifică, chiar fascinația exercitată de lectura textului savantului francez.

De unde vine și ce determină această fascinație?

Cred că ea este generată înainte de toate de specificul problematicii abordate. O problematică ce vizează originea și esența omului și a societății, structurile lor arhetipale, raportul dintre natură și cultură, mit și știință este pasionantă prin ea însăși, prin deschiderea oferită spre un spațiu ideatic în care se îngemenează epistemicul, eticul și esteticul.

Impresionează apoi în cel mai înalt grad complexitatea personalității și operei savantului francez. O personalitate culturală în care se îmbină specialistul de înaltă competență cu omul de un vast orizont spiritual, cu filozoful în măsură să ne ofere sinteze interpretative cuprinzătoare și de adâncime, cu artistul ctitor al unui discurs în care raționamentul precis și rece este frecvent asociat cu vraja metaforei poetice.

Intr-adevăr, chiar și textul Antropologiei structurale — prin natura problematicii sale mai arid decât cel al Gîndirii sălbaticе, al Tropicelor triste și, mai cu seamă, al Mitologicelor — e o țesătură inextricabilă a limbajului metoni-

¹ Avem în vedere cu deosebire lucrările semnate de C. I. Gulian, C. Mare, A. Marino, P. Botezatu, S. Marcus, M. Pop, A. Roth, I. Vladuțiu, V. V. Caramelea, H. Wald, M. Trandaforoiu, L. Grünberg, P. Nichitea, C. Zamfir, V. Nemoianu, E. Pop.

mic cu cel metaforic, trădînd natura profundă de poet a etnologului francez¹.

Dincolo de o multitudine oarecum eclectică a punctelor de vedere filozofice risipite în opera lui, două dimensiuni atitudinal-filozofice fundamentale se găsesc în necurmată confruntare în creația lui Lévi-Strauss. Putem vorbi de o dimensiune rationalist-analitică a filozofiei sale, dimensiune de inspirație carteziano-spinoziană, care l-a condus la privilegierea modelului naturalist-analitic în știință, la un reductionism mult discutat și la „antumanismul teoretic“, atât de socant prin formularea și implicațiile lui. Putem vorbi, de asemenea, de o dimensiune etico-romantică a filozofiei sale, inspirată cu deosebire de Rousseau, dimensiune implicată în laitmotivul „originilor“, în nostalgia începuturilor, a comunităților umane „autentice“, în repudierea paseistă a prezentului, a „societăților inautentice“²; în critica moralizatoare a civilizației contemporane, în speță capitaliste; în conceperea științei ca o misiune și un refugiu, etnografia fiind considerată drept „forma cea mai extremă a celei de-a doua posibilități“³. Ca și în alegerea cimpului epistemic în care-și exercită vocația sa de savant.

Această originală îmbinare a rationalismului cu romanticismul a contribuit și ea la înriurirea exercitată de gînditorul francez în cultura contemporană.

Pentru un cunoscător însă e clar că Lévi-Strauss s-a impus înainte de toate prin vocația sa de savant, prin radicalitatea reformei pe care o propune și încearcă să o realizeze în spațiul științelor socio-umane, reformă ale cărei prin-

¹ Cf. și E. Leach, *op. cit.*, p. 28—39.

² Vezi volumul de față, p. 443—445.

³ Cf. *Tropică triste*, Editura științifică, București, 1968, p. 59.

cipii teoretice, epistemologice și metodologice sînt expuse în volumul de față.

Se știe — și Lévi-Strauss recunoaște nu o dată expressis verbis acest lucru — că marxismul reprezintă o premisă teoretică fundamentală a reformei metodologice intenționate de Lévi-Strauss, că descoperirea lui a reprezentat o condiție esențială a orientării lui Lévi-Strauss spre o antropologie științifică, după ce în anii tinereții frecventase asiduu filozofia (inclusiv antropologia filozofică) de factură idealist-speculativă.

Descoperirea (după împrietenirea cu Jakobson) a psihanalizei, iar apoi familiarizarea cu lingvistica structurală i-au dezvăluit noi dimensiuni ale unei metode pozitive în studiul fenomenelor sociale. Astfel a ajuns să adopte analiza structurală ca metodă în măsură să revoluționeze corpusul științelor socio-umane, după modelul lingvisticii, știință „care a izbutit să formuleze o metodă pozitivă și totodată să cunoască natura faptelor supuse analizei sale“¹.

Odată convertit la știință, Lévi-Strauss se angajează pe drumul reconstrucției radicale a antropologiei, în spiritul și după modelul naturalist de știință, pe drumul constituirii unei constelații categoriale paradigmatic care să permită disciplinelor socio-umane ridicarea lor la rangul de științe egale în statut și drepturi cu științele exacte ale naturii. Si poate că punctul de plecare al acestei constelații paradigmatic nu este conceptul de „structură“, ci cel de „inconștient“ sau „spirit inconștient“. Acest concept este punctul de sprijin, dar și căciul lui Ahile al întregii sale construcții. Prin el urmărește Lévi-Strauss să explice, în ultimă instanță, totul și la el vrea să reducă, în ultimă instanță, totul². Un inconștient care ar putea fi

¹ Vezi volumul de față, p. 39.

² Cf. Günther Schiwy, *Neue Aspekte des Structuralismus*, Kôsel Verlag München, 1971, p. 45; cf. și Mihai Pop, Prefață la *Gîndirea sălbatică*, Editura științifică, 1970.

identificat în cele din urmă cu structurile formale cele mai generale ale spiritului uman, cu legile și structurile logice ale acestuia sau, în ultimă instanță, cu configurația structurală de bază a creierului uman. Funcția sa primordială este cea simbolică¹, ale cărei expresii curente sunt, de exemplu, limba, miturile și relațiile parentale. În ultimă instanță, întreaga viață socială este reductiv raportabilă la inconștient, „la condițiile gîndirii simbolice“².

Pornind de la „spiritul inconștient“ ca fundamentele universale al umanului și socialului, Lévi-Strauss construiește treptat formula paradigmatică ce apelează la conceptele de „natură“, „cultură“, „regulă“ (normă), „rational“ (superrational), „simbolic“, „semnificativ“, „structură“, „infrastructură“, „suprastructură“, „schimb“, „comunicare“, „dar“, „alianță“, „opozitii binare“ etc., antrenînd în această construcție noi resurse științifice, precum cibernetica, logica simbolică (binarismul boolean), teoria comunicației, teoria informației³ etc. ... Și astfel se constituie metoda structurală lévi-strausiană, după modelul lingvistic, mai precis fonologic, metodă care conferă, după cum se știe, antropologiei profesate de Lévi-Strauss specificarea de „structurală“.

Modelul structural fonologic e adoptat definitiv ca ipoteză de lucru în scrutarea adâncurilor socio-umane, cu deosebire în două sectoare importante ale societăților zise primitive, și anume în cel al structurilor parentale și în cel al structurilor miturilor, amândouă considerate emergente din subsolurile inconștientului. În această străpungere a zidurilor ce ne despart de lumea „ascunsului“, construcția de modele formalizabile și accesibile unui tratament matematic reprezintă unul din momentele-cheie, care a fost

¹ Vezi volumul de față, p. 243—245.

² Y. Simonis, *op. cit.*, p. 31.

³ Vezi cap. XV din volumul de față.

și este amplu discutat, comentat, criticat de către cercetătorii de teren în lumina necesarei conjuncții dintre modelele teoretice și realitatea empirică. Tot astfel, comentarii nesfîrșite a stîrnit un alt moment esențial al metodei structuraliste, și anume raportul dintre diacronie și sincronie, care, din punct de vedere strict metodologic, poate fi interpretat și în sensul succesiunii necesare a etapelor cunoașterii ce merge de la descifrarea structurii spre geneza ei¹, dimensiune care se înscrie însă la Lévi-Strauss pe un fundal teoretico-atitudinal cu accente antiistoriste și antialectice.

Se înțelege că o lucrare ca Antropologia structurală trebuie să-și pună și să soluționeze într-un fel sau altul problema obiectului disciplinei analizate. Să vedem, deci, care este obiectul antropologiei după Lévi-Strauss. Lucru deloc ușor, ținând seama de numeroasele sale oscilații terminologice și conceptuale evocate mai sus. Într-o versiune este acreditată ideea că antropologia nu are un subiect sau un obiect distinct de al altor discipline și că particularitatea ei rezidă în „modalitatea originală de a pune problemele”², în „originalitatea metodei”, aplicată fie anumitor „proprietați generale ale vieții sociale”³, fie exclusiv societăților „îndepărțate”, „primitive”. Într-o altă versiune, antropologia vizează exclusiv fenomene suprastructurale (mitul, religia, cultura) și în acest sens ea este concepută ca o contribuție la teoria suprastructurală a lui Marx.

Dar cele mai numeroase și mai semnificative texte lévi-straussiene ne dezvăluie un scop mult mai ambicios al antropologiei. Ea este concepută ca știința fundamentală — posibilă și în curs de realizare — despre om și societate, știința infrastructurii inconșiente, deosebită de infrastructura societății aşa cum o definește

¹ Vezi volumul de față, p. 110.

² Ibid., p. 419.

³ Ibid.

marxismul. „Antropologia vizează o cunoaștere globală a omului, cuprindând subiectul în toată intinderea lui istorică și geografică, aspirind la o cunoaștere aplicabilă ansamblului dezvoltării umane“¹.

Se pare că formele, structurile spiritului inconștient — „fundamental aceleasi“ pentru toți oamenii, vecchi și moderni, pentru toate culturile, societățile „primitive și civilizate“ — reprezintă obiectul „ultim“ al antropologiei². Prin cunoașterea acestor structuri putem obține, crede Lévi-Strauss, un principiu interpretativ universal valabil pentru toate instituțiile și obiceiurile socio-umane, pentru explicarea fenomenului social fundamental, acela al comuni cării intra- și intergrupale (de bunuri, servicii, mesaje etc.)³.

Astfel concepută, antropologia este destinată să devină știința-princeps, temelia tuturor disciplinelor socio-umane, să ia locul ocupat altădată de sociologia generală, înțeleasă ca știință a legilor generale ale devenirii socialului în globalitatea lui.

Observăm, aşadar, că antropologia structurală este orientată decis spre includerea în cîmpul ei de investigație a fundamentelor existenței umane, a raporturilor acesteia cu existența în general, cu „socialul“ și „culturalul“ în special. În contextul intențiilor sale programatice, Lévi-Strauss consideră deci că sunt date condițiile științificării radicale a antropologiei. Prin aceasta, structuralismul (inclusiv cel etnologic, întră inevitabil în conflict cu anumite filozofii îndeosebi cu existențialismul și fenomenologia, cărora le reproșează, pe bună dreptate, intoleranța speculativ-subiectivistă față de științele socio-umane. Dar, prins în jocul polemic, Lévi-Strauss alunecă el însuși uneori spre intoleranță scientistă, pozitivistă față de filozofie,

¹ Ibid., p. 429—430.

² Ibid., p. 32.

³ Ibid., p. 326.

practicind în același timp construcția speculațivă în determinarea cîmpului epistemic al antropologiei.

È adevărat că elanurile speculative sunt mereu cenzurate de spiritul lucid și critic al savantului, foarte circumspect în aprecierea destinului științelor socio-umane în ansamblu, inclusiv al antropologiei. Dincolo de programul ambițios stabilit antropologiei în definițiile amintite, Lévi-Strauss, în investigația științifică efectivă, gravitează în jurul construirii unor modele teoretice să zicem de „rang mediu”, vizînd domenii factuale, cu deosebire suprastructurale, ale societăților primitive. În lucrările sale, Lévi-Strauss desfășoară o vastă operație de testare a acestor modele. Intenția de a descifra tainele „naturii umane” rămîne totuși subiacentă tuturor acestor încercări, considerate tot atîtea deschideri spre adîncurile ființei umane.

Desigur că, în orice demers științific, esențială e, în ultimă instanță, verificarea, confirmarea sau infirmarea ipotezelor, modelelor și instrumentelor de cercetare. Care este situația modelului antropologic propus de Lévi-Strauss din acest punct de vedere? După un efort de decenii de elaborare a acestui model, după o intensă muncă de confruntare a lui cu realitatea societății primitive, concretizată în celebra lucrare *Structurile elementare ale rudeniei* (1949) și în cele patru volume ale *Mitologicelor* (apărute între 1962 și 1971), s-a validat oare, integral sau parțial, întreprinderea epistemică a lui Lévi-Strauss?

„Marea majoritate a comentatorilor anglo-americanii este literalmente obsedată de verificabilitatea insolitei antropologii lévi-straussiene”, scrie Bob Scholte¹. Problema validării reprezintă dificultatea centrală nu numai în analiza miturilor realizată de Lévi-Strauss, dar și a structuralismului său „în ansamblu”, scrie

¹ Bob Scholte, op. cit., p. 683.

cunoscutul antropolog David P. Maybury-Lewis¹. Dar, adăugăm noi, interesul pentru validitatea descrierilor, explicațiilor, modelelor oferite de savantul francez depășește cu mult cadrul cultural anglo-american. și acest interes este, firește, pe deplin justificat.

Controversa iscată cu privire la validitatea — factuală și logic-rationala — a metodei structurale și a rezultatelor ei este vastă și complexă². Ea arată — în treacăt fie spus — că de dificilă este trecerea de la un structuralism „intențional“ declarativ, abstract — ca să reiau distincția propusă de R. Boudon³ —, la unul efectiv, concret, care să aducă realmente un spor de orizont și adîncime în cunoașterea și interpretarea fenomenelor, comparativ cu alte metodologii.

Se înțelege că Lévi-Strauss a fost și este pe deplin conștient de dificultatea și de necesitatea permanentei verificării a metodei, a enunțurilor formulate cu ajutorul ei, a confruntării permanente a metodei cu faptele, cu realitatea empirică și, în general, cu exigențele oricărei științe a realului. El a fost pe deplin conștient de importanța primordială a constatării, înregistrării, descrierii căt mai exacte a faptelor la nivelul etnografic-sociografic al investigației, refuzând orice definiție apriorică a ceea ce este sau nu structurabil, refuzând să substituie „realității vibrante“ o „structură imaginară“⁴.

Lévi-Strauss realizează necesitatea confruntării cu realitatea și în cazul depășirii descrierii

¹ Apud Bob Scholte, op. cit., p. 683.

² Menționez, cu titlu informativ, o lucrare recentă, interesantă și deosebit de relevantă pentru ampolarea disputei în jurul metodei structurale, intitulată sugestiv *Strukturalism*: „za“ și „protiv“ (*Structuralism*: „pentru“ și „contra“), Moscova, 1975. Consacrată aplicărilor metodei structurale în analiza fenomenului literar-artistic, lucrarea cuprinde, într-o primă parte, texte structuraliste, iar în a doua comentarii critice marxiste pe marginea lor.

³ Cf. *A quoi sert la notion de „structure“*, Paris, Gallimard, 1968.

⁴ Vezi volumul de față, p. 394.

japtului în direcția descifrării adincurilor sale structurale prin construcția de modele. În profida concesiilor făcute unui conventionalism de sorginte neopozitivistă, credem că el are în vedere necesitatea corespondenței modelului cu realitatea atunci cînd vorbește de „modelul adevarat“, ca unul care „corespunde dublei condiții de a nu folosi alte fapte decît cele considerate și de a le explica pe toate“.

Nu numai modelarea, ci toate procedeele constitutive ale investigației structurale trebuie să respecte, opinează Lévi-Strauss, o cerință majoră : integrarea „metodei și a realității“¹.

Am selectat o suită de opinii care învederează importanța acordată de Lévi-Strauss confruntării cu realitatea pentru a verifica validitatea enunțurilor descriptive, explicative sau interpretative. Nu neg că există și alte opinii care le contrazic pe cele reținute de mine, că, în practica sa științifică, Lévi-Strauss a deviat de la dezideratele metodologice formulate de el însuși, că, mai cu seamă la nivelul celor mai generale enunțuri, explicativ-interpretative, vom întîlni abateri substanțiale de la rigorile metodei științifice. Nu trebuie să uităm, în fine, că în orice investigație științifică sînt posibile erori de tot felul, cu atît mai mult în perimetru unei științe în curs de constituire, cum este antropologia, și cu deosebire atunci cînd cineva își propune o reformă radicală a acestei discipline, reformă care înseamnă o provocare adresată unui întreg univers de cercetători.

Odată lansată provocarea lévi-straussiană, riposta nu s-a lăsat așteptată. Opiniile, observațiile critice — unele mai blînde, altele mai severe, unele vizînd o dimensiune sau alta a operei, altele vizînd opera în ansamblu — au început să curgă, venind din partea antropologilor de teren, a altor specialiști empirici, a metodologilor, a filozofilor.

¹ Gîndirea sălbatică, Editura științifică, București, 1970, p. 114.

Nu știu dacă, aşa cum afirma Edmund Leach, „numărul detractorilor depășește ... numărul discipolilor”¹, dar numărul celor care au enunțat îndoieți cu privire la valabilitatea metodei structurale este mare. Un grup masiv de observații vizează acuratețea, consistența informației primare dobândite de Lévi-Strauss fie prin observarea personală a unor colectivități primitive, fie, mai cu seamă, din cercetările altora, apreciindu-se că nu este suficient de exigent cu sursele (informatori indigeni sau lucrări etnografice)².

„El este, se pare, întotdeauna capabil să găsească ceea ce caută. Orice informație, oricât ar fi de îndoieinică, este acceptabilă în măsura în care se adaptează previziunilor sale calculate logic ; dar, de îndată ce datele vin în contradicție cu teoria, Lévi-Strauss sau va nega evidența, sau va mobiliza toate resursele puternicei sale verve pentru a mătura erzia”³. I se reproșează generalizări pripite, fortuite, insuficient fondate pe fapte.

Critica îmbrățișează strîns și un al doilea nivel al demersului lévi-sraussian, cel al construcției modelare a cărei funcție este, cum știm, dezvoltarea structurilor inconștiente ale realului socio-uman. Acest nivel este organic conectat cu cel al constituirii informației primare, cu care împărtășește și reușitele, și eșecurile : lacunele informației primare orientează greșit construcția modelară, iar aceasta din urmă, cu virtuțile și defectele ei, influențează selecția și gruparea faptelor.

Întrebarea pe care și-o pun, în continuare, criticii antropologiei structurale este dacă tensiunea fapte-modelare teoretică nu este generată cumva de natura, de specificul metodei structurale ca atare și de principiile filozofice invocate sau implicate în susținerea ei. La acest al treilea

¹ E. Leach, op. cit., p. 9.

² Ibid., p. 28.

³ Ibid.

nivel, analiza critică formulează, de asemenea, numeroase observații, dintre care nu puține pertinente. Întrucât Lévi-Strauss adoptă, cum știm, ca punct de plecare în construcția metodei sale modelul structural fonologic, respectiv binarismul jakobsonian, mai mulți comentatori semnalează că acesta este doar unul din modelele lingvisticii moderne, relevă virtuțile și limitele lui în comparație cu celelalte modele și, în fine, contestă extensiunea pe care i-o acordă Lévi-Strauss în investigarea unor niveluri ale realității socio-umane de altă complexitate decât cel al limbajului. Nu legitimitatea utilizării binarismului jakobsonian în descifrarea științifică a unor straturi ale ființei umane este pusă, de regulă, în discuție, ci extinderea validității modelului dincolo de granițele pertinenței lui, extindere care nu are și nu poate avea decât o valoare speculativ-metaforică¹.

Totodată, Lévi-Strauss e mereu tentat să valorizeze excesiv, ba chiar absolutizant, sincronia în dauna diacroniei, deductivismul analitic și formalismul logico-matematic în dauna unor metodologii apte să capteze structurile complexe ale realității, trecerile, diferența, devenirea.

Desigur, cele mai multe observații critice privind validitatea informației primare, a modelelor teoretice, formal-matematice, a metodei structurale ca atare țin exclusiv de competența unor specialiști în lingvistică, matematică, etnografie, istorie etc. Numai confruntarea, în continuare, a opinioilor specialiștilor și mai cu seamă aprofundarea investigațiilor teoretico-empirice a fenomenelor abordate de Lévi-Strauss va permite, cu timpul, elucidarea deplină a acestor probleme.

Pe linia criticii unii merg, însă, pînă la aprecierea metodei straussiene în general ca „subiectivistă“, „arbitrară“, „incomprehensibilă“, „in-

¹ Cf. Intervenției lui André Martinet în: *Structuralisme et marxisme*, Paris, U.G.E., 1970, p. 89—93.

verificabilă", antropologia structurală fiind considerată „în cel mai bun caz o experiență estetică", „un sistem inverificabil" de dogme¹. Dusă pînă la această extremă, critica devine negativistă și ascunde, în fond, teama de inovație, de schimbarea perspectivei în științele socio-umane pe care Lévi-Strauss o adoptă (nu o inventează), o ia în serios și încearcă să o aplice cu consecvență². Căci în subtextul unei atari respingeri de plano a perspectivei structuraliste se află postulatul empirist al abordării atomar-descriptiviste care încorsetează încă multe investigații ale realității socio-umane și care constituie un obstacol serios în calea depășirii statutului lor actual. Cantonarea în această viziune conservatoare, desuetă, generează atitudinea extremist-negatoare, devalorizantă a efortului lévi-straussian de a instala solid metodologia sistemic-structurală în antropologie și, în general, în investigația realităților socio-umane. Demers pe deplin consonant în spiritul lui cu exigențele epistemologico-metodologice ale marxismului.

Atribuindu-i o atitudine dogmatică, metafizic-speculativă, criticii detractori neglijeză analize și metaanalize esențiale din discursul lévi-straussian. Cu deosebire o idee străbate toate preocupările sale: aceea că antropologia structurală este în „mers", în curs de construire, dar că ea e departe de a fi atins statutul științific rîvnit. În 1964, în plină glorie structuralistă, Lévi-Strauss nu se sfiește să aprecieze — și cred că nu de dragul paradoxului — că științele sociale nu sint la o veritabilă paritate cu științele naturii. Acestea din urmă „sint științe, și celelalte nu. Dacă le desemnăm totuși cu același termen, o facem în virtutea unei ficțiuni semantice și a unei speranțe filo-

¹ Cf. Bob Scholte, op. cit., p. 688.

² Cf. Jean Pouillon, *L'œuvre de C. Lévi-Strauss*, în: „Les Temps modernes", iulie 1956.

zofice care nu este confirmată încă¹. Desigur, în raport cu filozofiile subiectivist-speculative ale culturii, istoriei, societății, disciplinele socio-umane ne oferă un oarecare quantum de cunoștințe consistente. Dar, prin rigoarea, exactitatea, obiectivitatea enunțurilor lor, științele naturii sunt mult înaintea celor socio-umane pe drumul *savoir-ului*. O dificultate majoră în calea progresului științelor umaniste rezidă, după Lévi-Strauss, în faptul că ele *investighează simboluri ale simbolurilor, umbre ale lucrurilor, și nu lucrurile ca atare.* „În momentul în care acestea (disciplinele umaniste. — n.ns.) tind să se apropie tot mai mult de idealul cunoașterii științifice, putem înțelege mai bine faptul că ele doar prefigurează, pe pereții cavernei, operații care vor fi validate ulterior de alte științe (subl. ns.), atunci cînd vor surprinde, în fine, obiectele veritabile ale căror umbre le scrutăm noi”².

Antropologia structurală e gîndită ca o primă etapă a drumului lung ce duce de la „umbre“ (simboluri) la „lucruri“ (substratul generator al simbolurilor). Si ea nu poate face nici un pas serios pe această cale fără a elabora ipoteze care „chiar dacă nu sunt acceptabile..., suscită, tocmai prin insuficiența lor, critica și cercetarea care vor reuși în cele din urmă să le depășească“³. Desigur, în orice știință multe ipoteze sucombă în procesul verificării. Am putea spune că drumul pe care și-l croiește știința în hățîșul necunoscutului este și cimitirul ipotezelor decedate.

A străbate drumul de la „simboluri“ la „lucruri“ înseamnă a ajunge la „inconștientul“ generator și explicator al vizibilului.

Ipoteza-princeps a antropologiei, nucleul configurației paradigmaticе cu ajutorul căreia

¹ Apud Réné Berger, *Artă și comunicare*, Editura Meridiane, București, 1976, p. 68—69.

² *Philosophes ! ne touchez pas aux mythes*, în : „Le Figaro littéraire“, 24.IX.1971.

³ Vezi volumul de față, p. 299.

Lévi-Straus speră să „schimbe la față disciplinele sociale”, „spiritul inconștient”, este o componentă încărcată cu multiple și contradictorii semnificații științifice și filozofice, o deschidere largă și fertilă spre adâncimile existenței socio-umane și, în același timp, o plonjare într-un univers speculativ-metafizic. Este locul în care se concentrează și din care iradiază toate „devierile” epistemologice, filozofice, ideologice (reductionismul speculativ, antiistorismul, idealismul), prin care Lévi-Strauss se îndepărtează de spiritul și metoda științei.

Descoperirea inconștientului social de către Marx a reprezentat un punct de cotitură în destinul științelor socio-umane. Si Lévi-Strauss apreciază la justa ei valoare această descooperire. Așa cum am văzut însă, el se detașează pînă la urmă de înțelesul social al inconștientului (ca și de cel freudian, dealtfel), dar nu ne oferă o explicație clară a ceea ce este inconștientul în concepția sa. Am putea spune că acest punct de sprijin al întregului său sistem este foarte echivoc determinat. Este inconștientul identificabil cu o structură apriorică a spiritului uman, asemănătoare cu cea propusă de Kant ? Este el identic cu structura cea mai generală, cu structura logică, cu structura „binară” a gîndirii umane ? Este el reductibil, în ultimă instanță, la structurile cele mai generale — „cibernetice” — ale creierului ? Prin interpretarea idealistă sau biologizantă a inconștientului ne îndepărăm de postulatul marxist al inconștientului social care s-a dovedit de o eficiență epistemică apreciabilă și care vizează realități detectabile, determinabile ale infrastructurii societății. Se pare că interpretarea idealistă a „inconștientului” deține ponderea calitativă cea mai însemnată în lucrările lui Lévi-Strauss. De aceea, credem că Yvan Simonis are dreptate atunci cînd afirmă că „Lévi-Strauss nu reduce viața socială la limbaj, ci la condi-

țiile gîndirii simbolice“¹, că fundamentalul întregii vieți sociale îl reprezintă „însăși gîndirea simbolică, adică structura inconștientă a spiritului“².

Vatră structurantă, stilizantă, legiferantă a culturii, a vieții sociale în ansamblu, spiritul inconștient rămîne în opera lui Lévi-Strauss prea puțin determinat, echivoc, speculativ determinat. Reducționismul pe care-l putem reproşa lui Lévi-Strauss este de natură speculativă și nu științifică, un reductionism care construiește punți imaginare spre o „mărime imaginară“.

Se impun însă anumite corecții celor spuse cu privire la reductionismul lévi-sraussian. În primul rînd, la nivelul declarațiilor metodologice programatice, Lévi-Strauss însuși formulează rezerve clare cel puțin față de reductionismul naturalist (de care este, de asemenea, învinuit adeseori). „Dacă este justificat și, într-un anumit sens, inevitabil de a se recurge la interpretarea naturalistă pentru a încerca să înțelegem emergența gîndirii simbolice, după ce aceasta a fost dată, explicația trebuie să-și schimbe natura tot atât de radical pe cît diferă fenomenul nou apărut de acelea care l-au precedat și pregătit“³.

În al doilea rînd, cercetările efective, teoretice și empirice, în problema rudeniei sau a mitului au o independență apreciabilă față de atari supozitii generale reductioniste și deci sunt substanțial ferite de posibile distorsiuni generate de ele.

Desigur, în analiza structurală a rudeniei sau a miturilor intervin cu necesitate modele binare, formalizate, matematizate, modele care dau inevitabil o schemă reductivă a realităților corespunzătoare. Formalizarea și matematizarea în disciplinele umaniste permit reflectarea riguroasă a unor „laturi esențiale ale obiectului“,

¹ Yvan Simonis, op. cit., p. 31.

² Ibid.

³ Vezi volumul de față, p. 67—68.

dar și neglijarea unor „laturi esențiale ale sale”¹.

E adevărat că, propunind artificioasa distincție dintre model și structură², el lărgește excesiv autonomia subiectului epistemic, în manieră conventional-pozitivistă. Supraestimând activismul subiectului constructor de modele — destinate să descifreze structurile adânci ale realului —, Lévi-Strauss subestimează, în același timp, activismul praxial al omului creator, producător de istorie, și, odată cu el, istoria ca mod esențial de a fi al omului. Punctul de plecare al acestei subestimări este tot inconștientul conceput ca sistem de invarianți care țin în menighina lor istoria, invarianți din al căror joc combinatoriu — imprevizibil, însă nu arbitrar — ar rezulta schimbarea, dar nu și o evoluție creatoare, progresivă a societății în ansamblu. Am spune că sincronismul metodologic — justificat în anumite limite — tinde mereu să treacă într-un sincronism (unii zic eleatism) filozofic, ontologic și axiologic, cu o inevitabilă încărcătură ideologică, paseist-conservatoare. Dar și în privința istoricității existenței și a istoriei ca știință enunțurile lui Lévi-Strauss sunt contradictorii. Căci aprecierilor de mai sus despre istorie — ca realitate și abordare cognitivă (diacronică) — li se adaugă aprecieri de principiu pozitive în virtutea cărora, spre exemplu, istoria și etnologia „nu pot realiza nimic una fără alta”³. Dar nu aceste aprecieri conferă tonalitatea, creează atmosfera generală a operei lui Lévi-Strauss. Există însă în structura de bază a personalității sale, a sensibilității sale, în formația sa moral-ideologică componente care îl orientează mereu spre „ieșire din istorie”, spre ancorare în eternul inconștientu-

¹ Solomon Marcus, *Modele matematice în lingvistică*, în: S. Marcus și alții, *Introducere în lingvistică matematică*, Editura științifică, București, 1966, p. 74.

² Vezi volumul de față, p. 336.

³ Ibid., p. 38.

lui, în fond spre devalorizarea istoriei ca realitate și știință. Îi, deci, implicit, spre devalorizarea creației istorice contemporane.

Așadar, omul care structurează, destructurează și restructurează istoria este esențialmente subestimat, neglijat, periferizat de structuralismul straussian. Aici apare opoziția esențială dintre înțelegerea marxistă a omului și a raporturilor sale cu istoria și interpretarea straussiană a celorasi realități.

Și totuși judecările critice formulate în această prefață — unele deosebit de severe — nu pot și nici nu au menirea să anuleze sau să micșoreze contribuția lui Lévi-Strauss la progresul antropologiei și al științelor socio-umane în general.

Trebuie reliefat cu putere aportul adus de el la îmbogățirea și consolidarea edificiului metodologic al științelor socio-umane, contribuția sa la modernizarea abordării structurale prin intermediul „matematicilor moderne, care au conferit punctului de vedere calitativ o importanță crescindă... În diverse domenii : logica matematică, teoria mulțimilor, teoria grupurilor și topologia, s-a observat că problemele care nu comportau o soluție metrică puteau fi totuși supuse unei tratări riguroase“¹.

Pînă și severul critic Edmund Leach cedează în fața unor evidențe, apreciind că anumiite construcții modelare reprezentă nu simple jocuri logice gratuite, cum s-ar părea la prima vedere, ci efortul lui Lévi-Strauss „de a stabili rudimentele unei algebrel semantice“².

¹ Ibid., p. 341—342 ; cf. și J. B. Fagès, Comprendre Lévi-Strauss, Privat, Toulouse, 1975, p. 55 ; Marc Barbut, Antropologie și matematică, în : „Cunoașterea faptului social“, seria Teorie și metodă în științele sociale, vol. VIII, Editura politică, București, 1972, p. 357—358.

² Op. cit., p. 54.

Putem învedera și o altă fațetă a orientării modernizatoare a lui Lévi-Strauss în perimetruл metodologiei, și anume pe linia interdisciplinari-тăii. Numai în colaborare organică antropolo-гia, lingvistica, matematica, teoria comunica-гiei și cea a informa-гiei sînt în măsură să pătrundă prin demersul știin-гific în tainele socialului și umanului.

Apoi trebuie relevat aportul lui Lévi-Strauss în plan ontologic, în studiul unor realităиi ma-жore ale societăиilor arhaice.

Astfel Lévi-Strauss a ob-жinut rezultate remar-сabile în investigarea unor domenii suprastruc-турale importante, cum ar fi mitul, religia, tote-мismul, și a organizării societăиilor arhaice, re-зultate care îmbogăчesc apreciabil orizontul nostru cognitiv și sînt în reală convergen-гă cu teoria marxistă a societăиii¹. Metoda structu-rală, eliberată de excrescen-гele metafizic-idea-liste, trebuie deci înglobată, ca o achizi-гie de valoare, în metodologia contemporană a știin-гelor socio-umane. Meritul lui Lévi-Strauss în elaborarea și, mai cu seamă, în aplicarea acestei metode în antropologie este indiscutabil.

In sfîr-шit, valoarea operei lui Lévi-Strauss și, în primul rînd, a Antropologiei structurale re-zidă în etosul ei știin-гific, în pledoaria neobosită pentru asimilarea continuă, asiduă a ra-тионалităиii știin-гifice, a spiritului și metodei știin-гifice în substan- га știin-гelor socio-umane. Cu limitele eviden- гiate pînă acum, pozi- гia epistemologică a lui Cl. Lévi-Strauss este a unui ra-тионалист ardent și care se opune oricărora tendin- гe obscurantiste de a zăgăzui sau chiar de a dizolva cunoa-шterea socio-umană în „trăire“. Acest mare admirator al artelor, al muzicii înainte de toate, acest poet al antropologiei nu s-a lăsat ademenit de chemările acelora care ar vrea să transforme știin- гele socio-umane într-un discurs liric-ira-тиonal. Nu fără anumite limite, men- гionate mai sus.

¹ Cf. C. I. Guliаn, op. cit., p. 69.

Dar nu ele reprezintă osatura atitudinii sale globale față de știință.

În fine, un autentic mesaj umanist conferă operei lévi-straussiene o deosebită actualitate. Antropologul francez este constant animat de o intenție justițiară, aceea de a restituîumanității valorile culturilor arhaice, de a pune într-o lumină justă aportul acestora la tezaurul spiritual al umanității, de a reabilita comunitățile zise primitive, de a stabili rolul lor istoric real în devenirea omenirii.

Aș spune că umanismul „antropologic” lévi-straussian este înscriș în însăși substanță demersului său științific. Căci acest demers pune în evidență faptul că omul „primitiv” — culegătorul, păstorul și agricultorul — a realizat descoperiri tehnice revoluționare, descoperiri din care se hrănește și astăzi civilizația (descoperirea focului, domesticirea animalelor, agricultura etc.). Apoi savantul francez reliefiază identitatea de esență dintre „primitiv” și „civilizat” în privința echipamentului spiritual infrastructural care stă la temelia atât a logicii concretului, calitativului, sensibilului, cât și a logicii construcției abstract-științifice moderne.

Într-un plan mai general, alături de alte cîteva sprite alese ale secolului nostru Lévi-Strauss a militat pentru a destrăma zidul de prejudecăți cu care cultura aristocratico-burgheză a înconjurat disprețitor culturile pre-industriale, zise primitive, gestul lui avînd în acest context o profundă semnificație democratică.

E de remarcat în acest context convergența demersului lévi-straussian cu cel al lui Lucian Blaga și Mircea Eliade. Precum filozofii români, Lévi-Strauss mobilizează un vast set de argumente pentru a demonstra excepționala valoare a culturilor arhaice, opunîndu-se deschis și decis orgoliilor agresive ale culturilor „majore”, industrial-urbane.

Dubla deschidere pe care o preconizează Lévi-Strauss — cea morală, antiindividualistă, și cea epistemică, antisubiectivistă — este deschiderea spre „altul”, spre semenul nostru de oriunde și de oricând, spre alte culturi. Iar această deschidere este condiția sine qua non a deschiderii spre noi înșine: cunoașterea și înțelegerea „celuilalt” în diversele ipostaze ale existenței sale este condiția cunoașterii și înțelegerii noastre autentice.

Mesajul umanist al lui Lévi-Strauss este, din păcate, încărcat cu unele semnificații noncoincidente. Căci uneori el asociază necesara deschidere spre universalul uman cu devalorizarea concretului, specificului, a diferenței culturale și de altă natură între societăți. Ridicîndu-se împotriva subiecto-centrismului și cerînd, cu temei, deschiderea noastră spre vastul imperiu al universalului, Lévi-Strauss sugerează un demers care îl deposedează pe om de toate determinațiile lui specifice, dizolvîndu-l pînă la urmă în eterul unui universal pre- și anuman. În felul acesta umanismul lui Lévi-Strauss e grevat de o doză de antiumanism. Aceasta în ciuda faptului că spectacolul fascinant al culturii umane în imensa ei varietate — de la toporul șlefuit pînă la știință și mașinism — i-a sugerat ideea că e posibilă elaborarea unui umanism global și concret. Dar această intenție programatică nu s-a încorporat într-un umanism concret elaborat.

Dealtfel spectacolul lumii, aşa cum îl surprinde Lévi-Strauss în și prin vasta sa operă, îl duce în final la o concluzie pesimistă. Ultimele rînduri din *L'Homme* nu enunță ideea că lumea a început prin a exista fără om și va sfîrși fără el. De aceea, apreciază Lévi-Strauss, disciplina care studiază acest proces de dezintegrare în manifestările cele mai înalte „ar fi mai nimerit, poate, să fie numită «entropologie» și nu antropologie“.

Se prea poate ca această concluzie drastică să fie menită să biciuiască trufia, orgoliul nemăsurat al civilizației contemporane, tehnocratico-capitaliste. Dar, dincolo de posibila intenție a savantului francez, tabloul sumbru al destinului omenirii prezentat de Lévi-Strauss sugerează o ideologie descurajantă pentru acțiunea transformatoare, creaoare de istorie, care urmărește instalarea unui umanism nou și efectiv. Trebuie să recunoaștem însă că, declarativ cel puțin, Lévi-Strauss nu abdică de la acțiune, nu cere retragerea în repaus absolut, nu îngăduie refugierea în forfota minoră a „eului detestabil“. El invită la angajare lucidă, demnă, curajoasă în serviciul vieții, dar fără iluziile mitico-magice, preluate și absolutizate de filozofii subiectiviste de tip existențialist.

Poate că tocmai acest aliaj între răceala lucidă a intelectului și vibrația lirică, adincă, calmă, senină și față tragicului ineluctabil al existenței umane conferă o mare putere de atracție operei lui Lévi-Strauss.

În ciuda judecăștilor critice și a rezervelor față de opera lui Claude Lévi-Strauss, există solide temeiuri pentru a-l considera un fecund deschizător de drumuri în domeniul științelor socio-umane.

Expresie tipică a antropologiei structurale pe plan mondial, personalitatea numărul unu a structuralismului francez, Lévi-Strauss rămîne un mare etnolog și antropolog al vremurilor noastre. El este îndreptășit la acest titlu în virtutea polidimensionalității operei sale, cît și, mai cu seamă, datorită naturii întreprinderii sale științifice. El aparține inițiatorilor temerari care propun noi drumuri și noi perspective în descoperirea adîncurilor ascunse percepției, adîncuri-matrice ale civilizațiilor și culturilor, cărora le condiționează și le explică marea di-

versitate și complexitate. Ancorarea mai fermă a metodei structurale în concretul social-istoric, conjuncția ei necesară cu dialectica vor conferi cu timpul — avem dreptul să sperăm — un fundament științific mai solid, mai eficient cercetărilor socio-antropologice în cele mai variate domenii.

ION ALUAS

CUVÎNT ÎNAINTE

Intr-un studiu recent, d-l Jean Pouillon are o frază pe care, sper, nu va avea nimic împotrivă să-o citez în fruntea lucrării de față, căci ea corespunde admirabil cu tot ce am dorit să realizez pe plan științific, îndoindu-mă adeseori de a fi izbutit: „Lévi-Strauss nu este, desigur, nici primul și nici singurul care a subliniat caracterul structural al fenomenelor sociale, dar originalitatea lui este de a-l fi luat în serios și de a fi tras de aici imperturbabil toate consecințele“¹.

Dacă această carte ar putea determina și pe alți cititori să împărtășească această părere, voi fi pe deplin satisfăcut.

În acest volum se află reunite șaptesprezece din cele circa o sută de texte scrise în decurs de aproape treizeci de ani. Unele s-au pierdut; altele pot fi fără nici o pagubă date uitării. Printre acelea care mi s-au părut mai puțin nevrednice de a subzista am făcut o selecție, înălăturînd lucrările al căror caracter este pur etnografic și descriptiv și pe acelea, de importanță teoretică, a căror substanță se află însă încorporată în cartea mea *Tropică triste*. Două texte sunt publicate aici pentru întâia oară (cap. V și XVI) și adăugate altor cincisprezece, care mi se par potrivite pentru a lămuri metoda structurală în antropologie.

La alcătuirea culegerii de față m-am lovit de o dificultate asupra căreia socotesc necesar să

¹ Jean Pouillon, *L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss*, „Les Temps modernes“, anul 12, nr. 126, iulie 1956, p. 158.

atrag cititorului atenția. Cîteva dintre articolele mele au fost scrise direct în engleză, astfel încît trebuiau traduse. În cursul acestei operații însă am fost surprins de deosebirea de ton și de compoziție dintre textele concepute într-o limbă sau în cealaltă. De aici rezultă o eterogenitate care compromite, mă tem, echilibrul și unitatea lucrării.

În parte, această deosebire se explică, fără îndoială, prin cauze sociologice: nu gîndești și nu expui în același fel atunci cînd te adresezi unui public francez sau anglo-saxon. Există însă și motive personale. Oricit de familiară mi-ar fi limba engleză, în care am predat cîțiva ani, o folosesc în mod incorrect și într-un registru limitat. Gîndesc în engleză ceea ce scriu în această limbă, dar, fără să-mi dau întotdeauna seama, exprim cu mijloacele lingvistice de care dispun ceea ce pot, nu și ceea ce vreau. De aici derivă impresia de straniu pe care o resimt în fața propriilor mele texte cînd încerc să le transcriu în franceză. Întrucît este foarte probabil ca această insatisfacție să fie împărtășită de cititor, am considerat necesar să-i arăt cauza.

Am căutat să remediez această dificultate, adoptînd o traducere foarte liberă, rezumînd unele pasaje și dezvoltînd altele. Articolele scrise în franceză au fost și ele ușor remaniate. În sfîrșit, am adăugat ici și colo note pentru a răspunde unor critici, a corecta erori sau a ține seama de fapte noi.

Paris, 1 noiembrie 1957

CAPITOLUL I

INTRODUCERE : ISTORIE ȘI ETNOLOGIE¹

S-a scurs mai mult de o jumătate de secol de cînd Hauser și Simiand au expus și au opus chestiunile de principiu și de metodă care, după opinia lor, deosebeau între ele istoria și etnologia. Amintim că aceste deosebiri țineau în esență de caracterul comparativ al metodei sociologice și de cel monografic și funcțional al metodei istorice². Cei doi autori erau de acord asupra acestei opozitii și se separau numai în privința valorii respective a fiecărei metode.

Ce s-a mai petrecut de atunci ? Trebuie să constatăm că istoria s-a ținut de programul modest și lucid care i-a fost propus și că ea a prosperat urmîndu-și direcțiile sale specifice. Din punctul de vedere al istoriei, problemele de principiu și de metodă par definitiv rezolvate. Cu sociologia lucrurile stau altfel. Nu s-ar putea spune că ea nu s-a dezvoltat ; ramurile ei de care ne vom ocupa aici în mod special, etnografia și etnologia, au cunoscut în cursul ultimilor treizeci de ani o prodigioasă

¹ Publicat sub acest titlu în „Revue de métaphysique et de morale“, anul 54, nr. 3—4, 1949, p. 363—391.

² H. Hauser, *L'enseignement des sciences sociales*, Paris, 1903 ; E. Simiand, *Méthode historique et science sociale*, „Revue de synthèse“, 1903.

eflorescență de studii teoretice și descriptive, însă cu prețul unor conflicte, sfîșieri și confuzii în care se poate recunoaște, transpusă în miezul însuși al etnologiei, dezbaterea tradițională — și cît de simplă este sub această formă! — care părea să opună etnologia în ansamblul ei unei alte discipline, istoria, considerată de asemenea în ansamblul ei. Prin-tr-un paradox suplimentar se va vedea că la etnologi teza istoricilor este reluată textual tocmai de cei ce se proclaimă adversari ai metodei istorice. Această situație ar fi de neînteleles dacă nu am prezenta pe scurt originea ei și dacă, pentru mai multă claritate, nu am da cîteva definiții preliminare.

Vom lăsa deoparte în acest articol termenul de sociologie, care, de la începutul acestui secol, nu a reușit încă să merite sensul general de *corpus* al ansamblului științelor sociale, pe care l-au visat pentru el Durkheim și Simiand. Luată în accepția sa — curentă încă în cîteva țări din Europa, inclusiv Franța — de reflecție asupra principiilor vieții sociale și asupra ideilor pe care oamenii le-au întreținut și continuă să le întrețină în legătură cu aceasta, sociologia se reduce la filozofie socială și, ca atare, nu intră în cadrul studiului nostru. Iar dacă, aşa cum e cazul în țările anglo-saxone, este privită ca un ansamblu de cercetări pozitive privind organizarea și funcționarea societăților de tipul cel mai complex, sociologia devine o specialitate a etnografiei, fără a putea însă pretinde, tocmai din cauza complexității obiectului său, să obțină rezultate tot atât de precise și de bogate ca aceasta, care, considerată din punctul de vedere al metodei, oferă astfel o mai mare valoare topică.

Rămîne să definim etnografia însăși și etnologia. Le vom distinge într-un mod foarte sumar și provizoriu, dar suficient pentru începutul anchetei. Vom spune că etnografia

constă în observarea și analiza grupurilor umane, considerate în particularitatea lor (alese adeseori — din motive teoretice și practice, dar care nu țin deloc de natura cercetării — printre acelea care diferă cel mai mult de grupul nostru), urmărind restituirea, cît mai fidelă cu putință, a vieții fiecăruia dintre ele; pe cînd etnologia folosește în mod comparativ (și în scopuri care vor trebui determinate ulterior) documentele prezентate de etnograf. Definită astfel, etnografia capătă același sens în toate țările, iar etnologia corespunde aproximativ cu ceea ce în țările anglo-saxone (unde termenul de etnologie cade în desuetudine) se înțelege prin antropologie socială și culturală (antropologia socială consacrîndu-se mai curînd studiului instituțiilor considerate ca sisteme de reprezentări, iar antropologia culturală studiului tehnicilor și eventual al instituțiilor considerate ca tehnici în slujba vieții sociale). În sfîrșit, este de la sine înțeles că, dacă rezultatele studiului obiectiv al societăților complexe și al societăților zise primitive vor ajunge cîndva să fie integrate pentru a furniza concluzii universal valabile din punct de vedere diacronic sau sincronic, sociologia, ajunsă la forma ei pozitivă, va pierde automat primul sens pe care l-am arătat, pentru a-l merita pe acela, la care a rînit întotdeauna, de încoronare a cercetărilor sociale. Pînă acolo însă nu am ajuns deocamdată.

Acestea fiind spuse, problema raporturilor dintre științele etnologice și istorie, care este totodată și drama lor interioară manifestă, poate fi formulată în modul următor: ori științele noastre sunt legate de dimensiunea diacronică a fenomene'or, adică de ordinea lor în timp, și atunci sunt incapabile să redea istoria lor, ori încearcă să lucreze în maniera istoricului, și atunci dimensiunea timpului le scapă.

A pretinde să reconstituim un trecut a cărui istorie ne este cu neputință să-o cunoaștem sau a voi să redăm istoria unui prezent fără trecut, ceea ce constituie drama etnologiei în primul caz și a etnografiei în celălalt, aceasta este în orice caz dilema spre care dezvoltarea lor în cursul ultimilor cincizeci de ani părea adeseori să le împingă atât pe una, cât și pe cealaltă.

I

Această contradicție nu se afirmă în termenii opoziției clasice dintre evoluționism și difuzionism, căci din acest punct de vedere cele două școli se întâlnesc. În etnologie, interpretarea evoluționistă este repercusiunea directă a evoluționismului biologic¹. Civilizația occidentală apare ca o expresie mai avansată a evoluției societăților umane, iar grupurile primitive ca „supraviețuiri“ ale unor etape anterioare, a căror clasificare logică va furniza concomitent ordinea apariției lor în timp. Sarcina nu este însă atât de simplă : eschimoșii, mari tehnicieni, săi slabi sociologi ; în Australia este invers. Exemplele sunt numeroase. O alegere nelimitată de criterii ar permite construirea unui număr nelimitat de serii, toate diferite între ele. Neoevoluționismul lui Leslie White² nu pare nici el mai capabil de a depăși această dificultate ; căci, dacă criteriul pe care îl propune — cantitatea medie de energie disponibilă, în fiecare societate, pe locuitor — corespunde unui ideal acceptat în anumite pe-

¹ Acest lucru s-a adeverit la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Nu trebuie însă uitat că, istoric este, evoluționismul sociologic este anterior celui biologic.

² L. A. White, *Energy and Evolution of Culture*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 45, 1943 ; *History, Evolutionism and Functionalism...*, „Southwestern Journal of Anthropology“, vol. 1, 1945 ; *Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Culture*, id., vol. 3, 1947.

rioade și în cadrul anumitor aspecte ale civilizației occidentale, e greu de întrevăzut cum s-ar putea proceda la această determinare pentru imensa majoritate a societăților umane, în care categoria propusă pare, pe deasupra, lipsită de semnificație.

Vom căuta deci să decupăm culturile în elemente izolabile pe cale de abstracție și să stabilim, de astă dată nu între culturile însesi, ci între elementele de același tip din sinul diferențelor culturi, acele relații de filiație și de diferențiere progresivă pe care paleontologul le descoperă în evoluția speciilor vii. Pentru etnolog, spune Tylor, „arcul și săgeata formează o specie, obiceiul de a deformă craniul copiilor este o specie, obișnuința de a grupa numerele în zeci este o specie. Distribuția geografică a acestor obiecte și transmiterea lor din regiune în regiune trebuie să fie studiate în același mod în care naturaliștii studiază distribuția geografică a speciilor animale sau vegetale“¹. Niciuinsă nu este mai periculos decât această analogie. Deoarece, chiar dacă dezvoltarea geneticii trebuie să permită depășirea definitivă a noțiunii de specie, ceea ce a făcut-o și o face încă valabilă pentru naturalist este că un cal dă efectiv naștere unui cal și că, de-a lungul unui număr suficient de generații, *Equus caballus* este descendental real al lui *Hippurion*. Validitatea istorică a reconstrucțiilor naturaliștului este garantată în ultima analiză de legătura biologică a reproducerii. Dimpotrivă, o secuie nu dă niciodată naștere unei alte securi; între două unelte identice sau între două unelte diferite, dar de formă oricără de apropiată, există și va exista întotdeauna o discontinuitate radicală, care provine din faptul că una n-a luat naștere din cealaltă, ci fiecare dintre ele provine dintr-un sistem de reprezen-

¹ E. B. Tylor, *Primitive Culture*, vol. I, Londra, 1871, p. 7.

tări. Astfel, furculița europeană și furculița polineziană, rezervată ospețelor rituale, nu formează o specie, aşa cum nu formează o specie pialul cu care consumatorul soarbe o limonadă pe terasa unei cafenele, *bombilla* cu care se bea mateul* și tuburile de băut folosite din motive magice de unele triburi americane. La fel stau lucrurile în domeniul instituțiilor. Nu se pot grupa în aceeași categorie obiceiul de a ucide pe bătrâni din rațiuni economice și acela de a anticipa plecarea lor pe lumea cealaltă spre a nu-i priva un timp prea îndelungat de bucuriile acesteia.

Așadar, cînd Tylor scrie : „Atunci cînd o lege poate fi dedusă dintr-un ansamblu de fapte, rolul istoriei detaliate este considerabil depășit. Dacă vedem un magnet atrăgînd o bucătă de fier și dacă am izbutit să desprindem din experiență legea generală că magnetul atrage fierul, nu este nevoie să ne ostendem aprofunda istoria magnetului respectiv“¹, el ne încide prin aceasta, de fapt, într-un cerc. Căci, spre deosebire de fizician, etnologul este încă nesigur în privința determinării obiectelor care corespund pentru el magnetului și fierului și a posibilității de a identifica obiecte care aparent se prezintă ca două magnete sau ca două bucăți de fier. Numai o „istorie detaliată“ i-ar permite să scape de îndoielile sale în fiecare caz. De multă vreme, critica noțiunii de totemism a oferit un excelent exemplu al acestei dificultăți : dacă limităm aplicarea ei la cazurile incontestabile în care instituția apare cu toate caracterele sale, aceste cazuri sunt prea speciale pentru a permite formularea unei legi de evoluție religioasă, iar dacă extrapolăm pornind numai de la anumite elemente

* Varietate de ilex din care se face un ceai în America de Sud. — Nota trad.

¹ E. B. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*, Londra, 1865, p. 3.

este imposibil de a ști, fără o „istorie detaliată” a ideilor religioase ale fiecărui grup, dacă prezența unor nume de animale sau vegetale ori a anumitor practici sau credințe referitoare la specii animale sau vegetale poate fi explicată ca vestigii ale unui sistem totemic anterior sau prin cauze cu totul diferite, ca, de exemplu, prin tendința logică-estetică a spiritului uman de a concepe sub formă de grupuri ansamblurile — fizic, biologic și social — care compun universul lui și a cărei generalitate a fost demonstrată într-un studiu clasic al lui Durkheim și Mauss¹.

În această privință, interpretarea evoluționistă și cea difuzionistă au multe puncte comune. De altfel, Tylor le formulase și le aplicase laolaltă și tot împreună ele se îndepărtează amândouă de metodele istoricului. Aceasta studiază întotdeauna indivizi, fie că aceștia sunt persoane sau evenimente ori grupuri de fenomene individualizate prin poziția lor în spațiu și în timp. Or, difuzionistul poate să spargă speciile comparatistului pentru a încerca să reconstituie indivizii din fragmente preluate de la categorii diferite; el nu reușește însă niciodată să construiască decât un pseudo-individ, deoarece coordonatele spațiale și temporale rezultă din modul în care elementele au fost alese și compuse între ele, în loc ca ele să confere obiectului o unitate reală. „Ciclurile” sau „complexele” culturale ale difuzionistului sunt, ca și „stadiile” evoluționistului, rodul unei abstracții căreia îi va lipsi întotdeauna coroborarea martorilor. Istoria lor rămîne conjecturală și ideologică. Această rezervă se aplică chiar celor mai modeste și riguroase studii, ca acelea ale lui Lowie, Spier și Kroeber despre distribuția anumitor trăsături culturale în

¹ E. Durkheim și M. Mauss, *De quelques formes primitives de classification*, „L'Année sociologique”, vol. 6, 1901—1902.

regiuni limitate ale Americii de Nord¹. Fără îndoială, din faptul că aranjamentul sugerat este posibil nu se va putea niciodată trage concluzia că lucrurile s-au petrecut într-adevăr astfel ; căci întotdeauna este legitim să se facă ipoteze și, cel puțin în unele cazuri, centrele de origine și itinerarele difuziunii au un caracter de foarte mare probabilitate. Astfel de studii decepționează mai curind prin faptul că ele nu ne învață nimic despre procesele conștiente și inconștiente traduse în experiențe concrete, individuale sau colective, prin care oameni care nu posedau o instituție au reușit să și-o dobîndească fie prin inventie, fie prin transformarea unor instituții anterioare, fie primind-o din afară. Această cercetare ni se pare, dimpotrivă, a fi unul dintre scopurile esențiale ale etnografului, ca și ale istoricului.



Nimeni mai mult decât Boas n-a contribuit la denunțarea acestor contradicții, aşa încât o analiză rapidă a pozițiilor sale esențiale ne va permite să cercetăm în ce măsură le-a putut el însuși evita și dacă ele nu sunt inerente condițiilor în care se desfășoară munca etnografică.

Față de istorie, Boas începe printr-o proclamație de umilință : „În materie de istorie a popoarelor primitive, tot ceea ce etnologii au elaborat se reduce la reconstituiri și nu poate fi altceva”². Iar acelora care îi reproșează de a nu fi scris istoria vreunui aspect al unei civi-

¹ R. H. Lowie, *Societies of the Hidatsa and Mandan Indians*, „Anthropological Papers of the American Museum of Natural History”, vol. II, 1913 ; L. Spier, *The Sun-Dance of the Plains Indians*, id., vol. 16, 1921 ; A. L. Kroeber, *Salt, Dogs, Tobacco*, „Anthropological Records”, Berkeley, vol. 6, 1941.

² F. Boas, *History and Science in Anthropology : a Reply*, „American Anthropologist”, serie nouă, vol. 38, 1936, p. 137—141.

lizării căreia i-a consacrat totuși cea mai mare parte a vieții sale, le dă acest răspuns eroic: „Din nefericire, nu dispunem de nici un fapt care să arunce o oarecare lumină asupra acestor dezvoltări”¹. Odată însă recunoscute aceste limitări, devine posibilă definirea unei metode al cărei cimp de aplicație va fi, fără îndoială, restrins din cauza condițiilor excepțional de defavorabile în care lucrează etnologul, dar de la care se pot aștepta unele rezultate. Studiul detaliat al obiceiurilor și al locului lor în cultura globală a tribului care le practică, asociat cu o investigație privind repartiția lor geografică printre triburile învecinate, permite determinarea, pe de o parte, a cauzelor istorice care le-au generat și, pe de altă parte, a proceselor psihice care le-au făcut posibile².

Pentru a fi valabilă, cercetarea trebuie să se restrângă la o regiune mică, cu frontiere net definite, iar comparațiile nu pot fi extinse dincolo de aria aleasă ca obiect de studiu. Într-adevăr, recurența unor obiceiuri sau instituții analoge nu poate fi reținută ca o dovedă de contact, în absența unei succesiuni continue de fapte de același tip care permit legarea faptelor extreme printre-o întreagă serie de intermediari³. Fără îndoială, nu se obține niciodată o certitudine cronologică: se poate însă ajunge la probabilități foarte mari în privința unor fenomene sau grupuri de fenomene, limitate ca extindere în spațiu și în timp. Evoluția societăților secrete ale indienilor kwakiutl a putut fi reconstituită pe o perioadă de o jumătate de secol; au fost formulate unele ipoteze privind vechile relații dintre culturile din nordul Siberiei și acelea din nord-vestul Americii; au fost reconstituite destul de bine itinerarele ur-

¹ *Ibid.*

² F. Boas, *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology* (1896), în: *Race, Language and Culture*, New York, 1940, p. 276.

³ F. Boas, loc. cit., p. 277.

mate de unele teme mitice ale Americii de Nord.

Și, totuși, aceste cercetări riguroase parvin rareori să pună stăpînire pe istorie : în întreaga operă a lui Boas, rezultatul lor apare mai curind negativ. Atât la indienii pueblo din sud-vest, cât și la triburile din Alaska și din Columbia britanică se constată că organizarea socială ia forme extreme și opuse la cele două capete ale teritoriului cercetat și că regiunile intermediare prezintă o serie de tipuri tranziționale. Astfel, pueblo occidentali au clanuri matriliare fără jumătăți, cei din est jumătăți patriliare fără clanuri. Partea de nord a coastei Pacificului se caracterizează prin clanuri puțin numeroase și o profuziune de grupuri locale cu privilegii clar afirmate, în timp ce partea de sud are o organizare bilaterală și grupuri locale fără privilegii deosebite.

Ce concluzii se pot trage de aici ? Că se produce o evoluție de la un tip spre celălalt ? Pentru ca această ipoteză să fie legitimă, ar trebui să putem dovedi că unul din tipuri este mai primitiv decât celălalt ; că tipul primitiv fiind dat, el evoluează în mod necesar spre celălaltă formă ; în sfîrșit, că această lege acționează mai riguros în centrul regiunii decât la periferia ei. În lipsa acestei triple și imposibile demonstrații, orice teorie a rămășișelor este neîntemeiată și, în acest caz particular, faptele nu permit nici o reconstrucție care să tindă, de exemplu, să afirme anterioritatea istorică a instituțiilor matriliare față de instituțiile patriliare : „Tot ce se poate spune este că fragmente de dezvoltări istorice arhaice nu pot să nu subziste“. Dar dacă este posibil și chiar verosimil ca instabilitatea inherentă instituțiilor matriliare, acolo unde ele există, să le fi determinat adeseori să se transforme în instituții patriliare sau bilaterale, nu rezultă de aici nicidcum că întotdeauna și pretutindeni

dreptul matern ar fi reprezentat forma primă-
tivă¹.

Această analiză critică e decisivă, dar, împinsă la extrem, ar conduce la un agnosticism istoric complet. Totuși, pentru Boas, ea este îndreptată mai curind împotriva preținserelor legi universale ale dezvoltării umane și împotriva generalizațiilor intemeiate pe ceea ce el a numit cîndva „posibilități de 40%“² decît împotriva unui efort modest și conștiincios de reconstituire istorică, cu obiective precise și limitate. Care sunt, după Boas, condițiile unui astfel de efort? El recunoaște că în etnologie „dovezile schimbării nu pot fi obținute decît prin metode indirecte“, adică la fel ca în filologia comparată, printr-o analiză a fenomenelor statice și printr-un studiu al distribuției lor³. Nu trebuie uitat însă că Boas, geograf prin formătie și discipol al lui Ratzel, și-a dat seama de vocația lui etnologică în cursul primei sale lucrări pe teren, în revelația, fulgurantă pentru el, a originalității, particularității și spontaneității vieții sociale a fiecărui grup uman. Aceste experiențe sociale, aceste interacțiuni permanente ale individului asupra grupului și ale grupului asupra individului nu pot fi nici odată deduse: ele trebuie observate; sau, aşa cum s-a exprimat el odată: „Pentru a înțelege istoria nu este suficient să știi cum sunt lucrurile, ci cum au ajuns ele să fie ceea ce sunt“⁴.

Sîntem astfel în măsură de a defini ritmul gîndirii lui Boas și de a scoate în evidență caracterul ei paradoxal. Fiind nu numai geograf prin formăția sa universitară, ci și fizician, el

¹ F. Boas, *Evolution or Diffusion?*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 26, 1924, p. 340—344.

² F. Boas, *History and Science in Anthropology...*, loc. cit.

³ F. Boas, *The Methods of Ethnology*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 22, 1920, p. 311—322.

⁴ Ibid.

atribuie cercetărilor etnologice un obiect științific și o valoare universală : „El spunea adesea că problema constă în a determina raporturile dintre lumea obiectivă și lumea subiectivă a omului, aşa cum se formează ea în diferite societăți“¹. Dar, în timp ce visa să aplique acestei lumi subiective metodele riguroase pe care le învățase în practica științelor naturale, el recunoștea infinita diversitate a proceselor istorice prin care ea se constituie în fiecare caz. Cunoașterea faptelor sociale nu poate rezulta decât dintr-o inducție, pornind de la cunoașterea individuală și concretă a grupurilor sociale localizate în spațiu și în timp. Aceasta, la rîndul ei, nu poate rezulta decât din istoria fiecărui grup. Iar obiectul studiilor etnografice este de asemenea natură, încit această istorie rămîne, în imensa majoritate a cazurilor, inaccesibilă. Astfel Boas aduce exigențele fizicului atunci cînd face istoria societăților despre care nu posedăm decât documente descurajante pentru istoric. Cînd reușește, reconstrucțiile sale ajung într-adevăr să fie istorie, dar o istorie a momentului fugitiv, singurul care poate fi sesizat, o *microistorie*, care nu parvine să se lege de trecut, după cum nu parvenea să-l regăsească *macroistoria* evoluționistului și a difuzionistului².

Datorită acestui efort desperat de a învinge, prin rigurozitate, muncă și geniu, exigențe

¹ R. Benedict, *Franz Boas as an Ethnologist*, în: *Franz Boas. 1858—1942*, „Memoirs of the American Anthropological Association“, nr. 61, 1943, p. 27.

² Nu vizăm aici lucrările arheologice ale lui Boas, care țin de arheologie și nu de etnologie ; nici cercetările sale asupra disseminării unor teme mitologice, care sunt cercetări istorice bazate pe documente etnografice. Tot astfel, dr. Paul Rivet, formulîndu-și ipotezele asupra populării străvechii a Americii, folosește documente arheologice, lingvistice și etnografice într-o cercetare care este strict istorică, iar asemenea lucrări trebuie să fie examineate din punct de vedere istoric. Același lucru se poate spune în legătură cu unele lucrări ale lui Rivers.

contradictorii, opera lui Boas continuă, și va continua, desigur, încă multă vreme, să domine de la înălțimea ei monumentală toate dezvoltările ulterioare în acest domeniu. În orice caz, aceleia care s-au produs în cursul ultimilor ani nu pot fi înțelese decât ca tentative de a evita dilema pe care el însuși o formulase, fără a se putea decide să-i recunoască un caracter ineluctabil. Astfel, Kroeber s-a străduit să relaxeze întrucîntva nemiloasele criterii de validitate pe care Boas le impusese reconstrucțiilor istorice, justificîndu-și metoda prin observația că, în fond, istoricul, deși mai avantajat decât etnologul datorită cantității de documente de care dispune, este departe de a se arăta tot atît de exigent¹. Malinowski și școala sa, ca și aproape totalitatea școlii americane contemporane, s-au orientat într-o direcție inversă: de vreme ce opera lui Boas demonstrează ea însăși cît de deprimant este de a căuta să cunoaștem „cum au ajuns lucrurile să fie ceea ce sunt“, se va renunța la „înțelegerea istoriei“ pentru a face din studiul culturilor o analiză sincronică a relațiilor dintre elementele lor constitutive în prezent. Întreaga problemă este de a ști dacă, aşa cum a remarcat cu profunzime Boas, analiza cea mai pătrunzătoare a unei culturi unice, cuprinzînd descrierea instituțiilor sale și a relațiilor lor funcționale, precum și studiul proceselor dinamice prin care fiecare individ acționează asupra culturii sale și cultura asupra individului, poate căpăta întregul său sens fără cunoașterea dezvoltării istorice care a ajuns la formele actuale². Acest punct esențial va ieși mai bine în evidență din discutarea unei probleme precise.

¹ A. L. Kroeber, *History and Science in Anthropology*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 37, 1935, p. 539—560.

² F. Boas, *History and Science...*, loc. cit.

Desemnăm prin organizare dualistă un tip de structură socială întâi nit frecvent în America, în Asia și în Oceania, caracterizat prin împărțirea grupului social — trib, clan sau sat — în două jumătăți ai căror membri întrețin unii cu alții relații putind merge de la colaborarea cea mai intimă pînă la o ostilitate latentă și asociind, în general, amândouă tipurile de comportament. Uneori scopul jumătăților pare a fi reglementarea căsătoriilor : li se spune atunci exogame. Uneori însă rolul lor se limitează la activități religioase, politice, economice, ceremoniale sau pur și simplu sportive ori chiar numai la unele din aceste activități. În anumite cazuri, afilierea la o jumătate se transmite pe linie maternă, în altele pe linie paternă. Diviziunea în jumătăți poate coincide sau nu cu organizarea clanică. Ea poate fi simplă sau complexă, în acest din urmă caz intervenind mai multe perechi de jumătăți care se intersectează unele cu altele și sunt dotate cu funcții diferite. Pe scurt, se cunosc aproape tot atîtea forme de organizare dualistă cîte sunt popoarele care o posedă. Așadar, unde începe și unde se termină această organizare ?

Să înlăturăm de la început interpretarea evoluționistă și cea difuzionistă. Prima, care trebuie să definească organizarea dualistă ca un studiu necesar al dezvoltării societății, va trebui să determine mai întîi o formă simplă, ale cărei forme observate ar fi realizări particulare, supraviețuire sau vestigii ; apoi să postuleze prezența mai veche a acestei forme la popoare la care nimic nu atestă că ar fi existat vreodată o diviziune în jumătăți. La rîndul lui, difuzionistul va alege unul dintre tipurile observate, de obicei pe cel mai bogat și mai complex, ca unul care reprezintă forma primitivă a instituției, și va atribui originea lui acelei regiuni a

lumii unde acest tip este cel mai bine ilustrat, toate celelalte forme fiind rezultatul migrațiunilor și al împrumuturilor pornind de la focarul comun. În ambele cazuri, este desemnat în mod arbitrar un tip printre toate cele furnizate de experiență, făcîndu-se din el modelul la care se caută, printr-o metodă speculativă, să se reducă toate celelalte tipuri.

Se va încerca oare atunci, împingîndu-se la extrem nominalismul boasian, ca fiecare dintre cazurile observate să fie studiat ca tot atîția indivizi ? Va trebui constatat, pe de o parte, că *funcțiile* atribuite organizării dualiste nu coincid și, de altă parte, că *istoria* fiecărui grup social arată că diviziunea în jumătăți purcede de la cele mai diferite origini¹. Astfel, după caz, organizarea dualistă poate rezulta din : invadarea unei populații de către un grup de imigranți ; fuzionarea, din motive ele însese variabile (economice, demografice, ceremoniale), a două grupuri teritorial învecinate ; cristalizarea sub formă instituțională a regulilor empirice destinate să asigure schimburile matrimoniale din sînul unui grup dat ; reajustarea corespunzătoare în interiorul grupului, pe cele două părți ale anului, pe două tipuri de activități sau pe două fracțiuni ale populației, a comportamentelor contradictorii, dar socotite la fel de indispensabile pentru menținerea echilibrului social etc. Se va ajunge astfel la desființarea noțiunii de organizare dualistă ca fiind o falsă categorie și, extinzînd acest raționament asupra tuturor celorlalte aspecte ale vieții sociale, la negarea *instituțiilor* în avantajul exclusiv al *societăților*. Etnologia și etnografia (cea dintîi redusă, de altfel, la cea de-a doua) n-ar mai fi decît o istorie prea jenată de sine însăși, din

¹ R. H. Lowie, *American Culture History*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 42, 1940.

cauza absenței de documente scrise sau figure, pentru a îndrăzni să-și poarte adevăratul său nume.

* * *

Malinowski și succesorii săi au protestat pe drept cuvînt împotriva acestei renunțări. Se poate pune însă întrebarea dacă ei, refuzînd orice fel de istorie sub pretextul că istoria etnologilor nu este destul de bună ca să mereite osteneala de a se preocupa de ea, n-au renunțat cu totul la ea. Căci din două una : ori funcționaliștii proclamă că orice cercetare etnologică trebuie să pornească de la studiul minuțios al societăților concrete, al instituțiilor lor și al raporturilor pe care acestea le întrețin atât între ele, cât și cu moravurile, credințele și tehniciile, de la studiul relațiilor dintre individ și grup, ale indivizilor între ei în interiorul grupului, și atunci fac pur și simplu ceea ce Boas recomandase încă din 1895 în aceeași termeni, precum și ceea ce recomandase în aceeași epocă școala franceză, avînd în frunte pe Durkheim și Mauss, și anume o bună etnografie (Malinowski a făcut o etnografie admirabilă la începutul operei sale, mai ales cu lucrarea *Argonauts of Western Pacific*), dar în acest caz nu mai vedem prin ce este depășită poziția teoretică a lui Boas.

Ori poate că Malinowski și școala sa speră să-și afle mîntuirea în ascea lor și — printr-un miracol nemaipomenit, făcînd ceea ce orice etnograf bun trebuie să facă și chiar face, cu singura condiție în plus de a încide cu hotărîre ochii la orice informație istorică referitoare la societatea cercetată și la orice dată comparativă împrumutată de la societăți vecine sau îndepărtate — pretind să ajungă dintr-o dată, repliindu-se în interiorul lor, la ade-

vărurile generale a căror posibilitate Boas n-a negat-o niciodată (el plasa însă această posibilitate la capătul unei activități atât de vaste, încît toate societățile primitive vor fi dispărut demult, fără îndoială, mai înainte ca ea să fi putut progresă în mod simțitor). Or, tocmai aceasta este și atitudinea lui Malinowski : o prudență tardivă¹ n-ar putea face uitate atîtea proclamații ambițioase. Aceasta este și atitudinea oricărui etnolog din tînăra generație care, înainte de a merge pe teren, își interzice orice studiu al surselor și orice despuiere a bibliografiei regionale sub pretextul de a nu strica minunata intuiție care îi va permite să ajungă printr-un dialog intemporal cu micul său trib și în pofida unui context de reguli și de obiceiuri foarte diferențiate — fiecare posedînd, totuși, variante inestimabile la popoare vecine sau îndepărtate (n-a calificat oare Malinowski ca „herodotaj“ curiozitatea pentru „excentricitățile primitive ale omului“?)² — la adevăruri eterne asupra naturii și funcției instituțiilor sociale.

Dacă ne mulțumim cu studiul unei singure societăți, putem realiza o operă de valoare ; experiența dovedește că cele mai bune monografii se datorează, în general, anchetatorilor care au trăit și au lucrat într-o singură regiune, însă pentru altele își interzic orice concluzie. Cînd, pe deasupra, ne limităm la momentul prezent al vieții unei societăți, sătem de la început victima unei iluzii : căci totul este istorie ; ceea ce a fost spus ieri este istorie, ceea ce a fost

¹ B. Malinowski, *The Present State of Studies in Culture Contact*, „Africa“, vol. 12, 1939, p. 43.

² B. Malinowski, *Culture as a Determinant of Behavior*, în : *Factors Determining Human Behavior*, Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, 1937, p. 155. La pagina următoare el vorbește despre „acele obiceiuri bizare și sordide“ în care se descoperă cu toțate acestea „un simbure de principii practice și rationale“. Este o întoarcere la secolul al XVIII-lea, însă în sens rău.

spus cu un minut mai înainte este istorie. Dar mai ales ne condamnăm să nu cunoaștem acest prezent, căci numai dezvoltarea istorică permite să cintărim și să evaluăm în raporturile lor respective elementele prezentului. Si chiar foarte puțină istorie (fiindcă aceasta este, din nefericire, soarta etnologului) valorează mai mult decât nici un fel de istorie. Cum se poate aprecia just rolul, atât de surprinzător pentru străini, al aperitivului în viața socială franceză dacă se ignorează valoarea tradițională a prestigiului atribuit încă din evul mediu vinurilor fierte și condimentate? Cum se poate analiza costumul modern fără a recunoaște în el vestigiile formelor anterioare? A rationa altfel înseamnă a refuza orice mijloc de a opera o distincție totuși esențială: aceea dintre funcția primară, care răspunde unei nevoi actuale a organismului social, și funcția secundară, care se menține numai datorită împotrivirii grupului de a renunța la o obișnuință. Căci a spune că o societate funcționează e un truism; a spune însă că într-o societate totul funcționează este o absurditate.

Boas semnalase totuși în mod oportun acest pericol de truism care pîndește interpretarea funcționalistă: „Subzistă întotdeauna pericolul ca vastele generalizări deduse din studiul integrării culturale să se reducă la niște locuri comune“¹. Fiind universale, aceste caracterizări aparțin biologului și psihologului; rolul etnografului este de a descrie și de a analiza deosebirile care apar în modul lor de a se manifesta în diverse societăți, iar al etnologului de a le explica. Ce am aflat însă despre „instituția grădinaritului“ (sic) atunci cînd ni se spune că ea este „universal prezentă pretutindeni unde mediul este favorabil exploatarii solului și nivelul social destul de ridicat pentru a-i permite exis-

¹ F. Boas, *Some Problems of Methodology in the Social Sciences*, în: *The New Social Science*, Chicago, 1930, p. 84—98.

tență“¹? Sau despre piroga cu balansoar, despre formele ei multiple și particularitățile distribuției lor cînd este definită ca aceea ale cărei „dispozitive asigură cea mai mare stabilitate, navigabilitate și maniabilitate compatibile cu limitele materiale și tehnice ale culturilor din Oceania“²? Si despre starea societății în general și despre infinita diversitate a moravurilor și a obiceiurilor atunci cînd suntem puși față în față cu o propoziție ca aceasta : „Necesitățile organice ale omului (autorul enumera : alimentație, protecție, reproducere) furnizează imperitivele fundamentale care conduc la dezvoltarea vieții sociale“³? Aceste necesități sunt, totuși, comune omului și animalului. S-ar putea de asemenea crede că una dintre sarcinile esențiale ale etnografului ar fi descrierea și analiza complicatelor reguli de căsătorie în diferitele societăți umane și a obiceiurilor legate de ele. Malinowski contesta acest lucru : „Ca să fiu sincer, voi spune că conținutul simbolic, reprezentativ sau ceremonial al căsătoriei are pentru etnolog o importanță secundară... Adevărata esență a actului căsătoriei este că, datorită unei ceremonii foarte simple sau foarte complicate, el conferă o expresie publică, recunoscută colectiv, faptului că doi indivizi intră în starea de căsătorie“⁴. Așadar, pentru ce trebuie să se

¹ B. Malinowski, articolul *Culture*, în : *The Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. IV, New York, 1935, p. 625.

² Op. cit., p. 627.

³ Ibid. Se pare de altfel că pentru Malinowski nu se impune nici o distincție cînd se trece de la general la special : „Cultura, aşa cum o întîlnim la masai, este un instrument menit să satisfacă nevoile elementare ale organismului“. În privința eschimoșilor : „Au față de problemele sexuale aceeași atitudine ca masai. De altminteri, au și un tip oarecum asemănător de organizare socială“ (*Culture as a Determinant of Behavior*, loc. cit., p. 136 și 140).

⁴ B. Malinowski, prefață la H. Ian Hogbin, *Law and Order in Polynesia*, Londra, 1934, p. 48—49.

meargă la triburi îndepărțate? Iar cele 603 pagini ale cărții *Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* ar valora oare mare lucru dacă aceasta ar fi tot ce am fi putut învăța din ele? Tot astfel, ar trebui oare să trătăm cu ușurință faptul că unele triburi practică libertatea, altele castitatea prenupțială sub pretextul că aceste obiceiuri se reduc la o singură funcțiune, aceea de a asigura permanența căsătoriei? ¹ Ceea ce îl interesează pe etnolog nu este universalitatea funcției, care este departe de a fi certă și care nu ar putea fi susținută fără un studiu atent al tuturor obiceiurilor de acest fel și *al dezvoltării lor istorice*, ci faptul că obiceiurile sunt atât de diferite. Or, este adevărat că orice disciplină al cărei prim scop, dacă nu chiar singurul, este de a analiza și de a interpreta deosebirile evită toate problemele, neînîнд seama decit de asemănări. Dar, în același timp, ea pierde orice mijloc de a distinge generalul la care aspiră de banalul cu care se mulțumește.



Se va spune poate că aceste incursiuni deplasate în domeniul sociologiei comparate sunt excepții în opera lui Malinowski. Ideea însă că observarea empirică a unei societăți permite să se ajungă la motivații universale apare constant în opera sa, ca un element de deformare care roade și reduce importanța notațiilor, a căror vivacitate și bogăție sunt, pe de altă parte, cunoscute.

Ideile pe care le au indigenii din insulele Trobriand despre valoarea și locul respectiv al fiecărui sex în corpul social sunt de o mare complexitate. Ei sunt mândri cind clanul lor nu-

¹ B. Malinowski, articolul *Culture*, loc. cit., p. 630.

mără mai multe femei decât bărbați și amărății cind au mai puține; dar, în același timp, consideră superioritatea masculină ca un fapt incontestabil: bărbații posedă o virtute aristocratică de care soțiiile lor sănătatele lipsesc. De ce e nevoie ca observații atât de fine să fie atenuate de afirmația brutală care le introduce și totodată le contrazice? „Pentru că familia să se mențină și chiar să existe, femeia și bărbatul sănătatele la fel de indispensabili; în consecință, indigenii consideră că cele două sexe au aceeași valoare și aceeași importanță”¹; prima parte este un truism, a doua nu este conformă cu faptele raportate. Puține studii au reținut atenția lui Malinowski în așa măsură că acela al magiei, și de-a lungul întregii sale opere găsim teza, mereu repetată, că în lumea întreagă², la fel ca în insulele Trobriand, magia intervine cu ocazia „oricărei activități sau acțiuni importante al căror rezultat nu stă cu certitudine în puterea omului”³. Lăsăm deoparte teza generală pentru a analiza aplicarea ei în acest caz special.

Bărbații din Trobriand, ni se spune, folosesc magia în următoarele ocazii: grădinărit, pescuit, vînătoare, construirea bârcii, navegare, sculptură, vrăjitorie, meteorologie; femeile pentru avorturi, îngrijirea dinților, confecționarea fustelor din paie⁴. Nu numai că aceste lucrări nu reprezintă decât o mică fracțiune din acelea „al căror rezultat nu stă cu certitudine în puterea omului”, dar ele nu sunt din acest punct de vedere nici măcar comparabile. De ce confecționarea fustelor de paie și nu prepararea

¹ B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, vol. I, Londra-New York, 1929, p. 29.

² B. Malinowski, articolul *Culture*, loc. cit., p. 634 și urm.

³ B. Malinowski, *The Sexual Life...*, loc. cit., p. 40.

⁴ Op. cit., p. 43—45.

tigvelor sau olăria, a căror tehnică se știe că este de riscantă? Putem oare decreta de la început că o mai bună cunoaștere a istoriei gîndirii religioase în Melanezia sau că fapte preluate de la alte triburi care dezvăluie rolul atribuit adesea fibrei vegetale ca simbol al unei schimbări de stare¹ n-ar putea arunca nici o lumină asupra acestei alegeri? Să mai cităm două texte care ilustrează contradicțiile acestei metode intuitive: în cartea cu privire la viața sexuală a melanezienilor aflăm că unul dintre principalele mobiluri ale căsătoriei este, aici ca și în alte părți, „inclinația naturală a oricărui bărbat trecut de prima tinerețe de a avea o casă și o gospodărie a sa... și... o dorință naturală (*natural longing*) de a avea copii“². Dar în *Sex and Repression*, care aduce un comentariu teoretic la ancheta de teren, se pot citi următoarele: „La bărbat subzistă încă nevoia de a fi protector afectuos și interesat al femeii însărcinate. Dar că mecanismele înăscute au dispărut rezultă clar din faptul că în majoritatea societăților... bărbatul refuză să accepte orice responsabilitate pentru progenitura sa dacă nu este constrins la aceasta de către societate“³. Într-adevăr, curioasă inclinație naturală!

Continuatorii lui Malinowski nu sunt, din păcate, nici ei scuți de acest curios amestec de dogmatism și de empirism care contaminează întregul său sistem. Cînd Margaret Mead, de exemplu, caracterizează trei societăți înve-

¹ F. Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Washington, 1895; M. Griaule, *Masques Dogons*, Paris, 1938; *Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons*, „Psyché“, vol. 2, 1947.

² B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, vol. I, Londra-New York, 1929, p. 81.

³ B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, Londra-New York, 1927, p. 204.

cinate din Noua Guinee prin formele diferite și complementare pe care le-ar lua aici relațiile dintre sexe (bărbat blind, femeie blindă; bărbat agresiv, femeie agresivă; femeie agresivă, bărbat blind), eleganța construcției sale poate fi admirată¹. Dar bănuiala de simplificare și de apriorism se precizează de îndată ce suntem puși în fața altor observații care subliniază existența unei piraterii specific feminine la arapeși². Iar cînd aceeași autoare clasifică triburile nord-americane incompetent, cooperatoare și individualiste³, ea rămîne la fel de străină de o taxonomie veritabilă ca și un zoolog care ar defini speciile grupind animalele după cum sunt solitare, gregare sau sociale.

Ne putem întreba, într-adevăr, dacă toate aceste construcții pripite, care nu ajung niciodată să facă din populațiile studiate altceva decît „reflectări ale proprietății noastre societăți”⁴, ale categoriilor și problemelor noastre, nu provin, aşa cum remarcase cu profunzime Boas, dintr-o supraestimare a metodei istorice, mai curînd decît dintr-o atitudine contrară. Căci, la urma urmei, istoricăi sunt aceia care au formulat metoda funcționalistă. Enumerînd ansamblul trăsăturilor ce caracterizează un anumit stadiu al societății române, Hauser adăuga în 1903: „Toate acestea alcătuiesc laolaltă un *complexus indestructibil*, toate aceste fapte se explică unele prin altele, mult mai bine decît se explică evoluția familiei române prin aceea a familiei evreiești, chineze sau aztece”⁵. Aceas-

¹ M. Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, 1935, p. 279.

² R. F. Fortune, *Arapesh Warfare*, „American Anthropologist”, serie nouă, vol. 41, 1939.

³ M. Mead (ed.), *Competition and Cooperation among Primitive Peoples*, Londra-New York, 1937, p. 461.

⁴ F. Boas, *History and Science...*, loc. cit.

⁵ H. Hauser, loc. cit., p. 414. Declarații analoge se găsesc în lucrările metodologice ale lui H. Berr, L. Febvre și H. Pirenne.

tă frază ar putea fi semnată de Malinowski, cu singura excepție că la instituții Hauser adaugă și evenimentele. Fără îndoială, afirmația sa impune o îndoită rezervă : căci ceea ce este adevărat cu privire la *evoluție* nu este tot atât de adevărat privitor la *structură*, iar pentru etnolog studiile comparate pot suplini într-o oarecare măsură absența documentelor scrise. Paradoxul rămîne totuși în picioare : critica interpretării evoluționiste și a celei difuzioniste ne-a arătat că, atunci cînd etnologul crede că face istorie, el face contrarul istoriei ; și, tocmai atunci cînd își închipuie că nu o face, el se comportă ca un bun istoric, limitat de aceeași insuficientă a documentelor.

III

Ce diferențe există, într-adevăr, între metoda etnografiei (acest termen fiind luat în sensul strict, definit la începutul acestui articol) și aceea a istoriei ? Ambele studiază *alte* societăți decît aceleia în care trăim noi. Faptul că această alteritate ține de o distanțare în timp (fie ea cît de mică) sau de o distanțare în spațiu sau chiar de o eterogenitate culturală rămîne un caracter secundar în raport cu similitudinea pozițiilor. Ce scop urmăresc cele două discipline ? Oare reconstituirea exactă a ceea ce s-a petrecut sau se petrece în societatea studiată ? A afirma acest lucru ar însemna să uităm că în ambele cazuri avem de-a face cu sisteme de reprezentări care diferă pentru fiecare membru al grupului și care, toate la un loc, diferă de reprezentările anchetatorului. Cel mai bun studiu etnografic nu va transforma niciodată pe cititor într-un indigen. Revoluția din 1789 trăită de un aristocrat nu este același fenomen ca aceeași revoluție trăită de un sanculot, și nici una, nici cealaltă n-ar putea corespunde niciodată revoluției din 1789 gîndită de un Mi-

chelet sau un Taine. Tot ceea ce istoricul și etnograful reușesc să facă și tot ceea ce li se poate cere să facă este de a lărgi o experiență particulară la dimensiunile unei experiențe generale sau mai generale și care să devină chiar prin aceasta accesibilă ca *experiență* oamenilor dintr-o altă țară sau dintr-o altă epocă. Condițiile ca ei să izbutească sănt aceleași : exercițiu, rigoare, simpatie, obiectivitate.

Cum procedează ei ? Tocmai aici începe dificultatea. Adeseori — chiar la Sorbona — istoria și etnografia au fost opuse sub pretextul că cea dintii se sprijină pe studiul și pe critica unor documente provenite de la numeroși observatori, care pot fi deci confruntate și verificate, pe cind a doua s-ar reduce prin definiție la observațiile unuia singur.

La această critică se poate răspunde că mijlocul cel mai bun de a permite etnografiei să depășească acest obstacol este de a spori numărul etnografilor. Nu se va ajunge, desigur, la aceasta descurajînd vocațiile prin obiecții prejudiciale. Argumentul este de altfel perimat, datorită dezvoltării însăși a etnografiei ; există astăzi prea puține popoare care să nu fi fost studiate de numeroși anchetatori și a căror observare, efectuată din puncte de vedere diferite, să nu se fi desfășurat timp de cîteva zeci de ani, uneori chiar de cîteva secole. Ce altceva mai mult face istoricul cind studiază documentele decît să se înconjure de mărturiile etnografilor amatori, adeseori tot atît de străini de cultura pe care o descriu ca și anchetatorul modern al polinezienilor sau al pigmeilor ? Un istoric al Europei vechi ar fi oare mai puțin avansat dacă Herodot, Diodor, Plutarh, Saxo Grammaticus și Nestor ar fi fost etnografi profesioniști, informați asupra problemelor, deprinși cu dificultățile anchetei, cu experiență în domeniul observației obiective ? În loc să fie neîncrezător în etnografi, istoricul grijuliu de vii-

torul științei sale ar trebui, dimpotrivă, să facă apel la ei din proprie inițiativă.

Dar pretinsul paralelism metodologic între etnografie și istorie, invocat pentru a le opune una alteia, este iluzoriu. Etnograful este cineva care culege fapte și care le prezintă (dacă e un bun etnograf) conform unor cerințe care săt aceleași ca ale istoricului. Este rolul istoricului de a folosi aceste lucrări atunci cînd observațiile eșalonate pe o perioadă de timp suficientă îi permit aceasta și este rolul etnologului atunci cînd observații de același tip, referitoare la un număr suficient de regiuni diferite, îi dau această posibilitate. În toate cazurile, etnograful elaborează documentele care pot servi istoricului. Iar dacă documentele există și dacă etnograful se hotărăște să integreze substanța acestora în studiul său, nu e oare cazul ca istoricul să-l invidieze — natural, cu condiția ca etnograful să aibă o bună metodă istorică — pentru privilegiul de a face istoria unei societăți despre care el dispune de o experiență trăită?

Așadar, discuția se reduce la raporturile dintre istorie și etnologie în sens strict. Ne propunem să arătăm că deosebirea fundamentală dintre ele nu este nici obiectul, nici scopul, nici metoda, dar că — avînd același obiect, care este viața socială, același scop, care este o mai bună înțelegere a omului, precum și o metodă în care numai dozajul procedeelor de cercetare variază — ele se deosebesc mai ales prin alegerea perspectivelor complementare: istoria organizându-și datele în raport cu expresiile conștiente, iar etnologia în raport cu condițiile inconștiente ale vieții sociale.



Faptul că etnologia își datorează originalitatea naturii inconștiente a fenomenelor colective rezulta deja, deși într-un mod confuz încă și

echivoc, dintr-o formulă a lui Tylor. După ce definise etnologia ca studiul „culturii sau civilizației”, el o descria ca pe un ansamblu complex în care sunt rînduite „cunoștințele, credințele, arta, morala, dreptul, obiceiurile și toate celelalte aptitudini sau obișnuințe dobîndite de om ca membru al societății”¹. Se știe însă că la cele mai multe dintre popoarele primitive este foarte greu să obții o justificare morală sau o explicație rațională a unui obicei sau a unei instituții: indigenul interogat se mulțumește să răspundă că lucrurile au fost întotdeauna aşa, că aceasta a fost porunca zeilor sau învățatura strămoșilor. Chiar atunci cînd se întilnesc interpretări, ele au întotdeauna caracterul de raționalizări sau de elaborări secundare: nu există nici o îndoială că rațiunile inconștiente pentru care se practică un obicei sau se împărtășește o credință sunt foarte îndepărtate de cele invocate pentru a o justifica. Chiar în societatea noastră, comportarea la masă, uzanțele sociale, regulile vestimentare și multe din atitudinile noastre morale, politice și religioase sunt respectate scrupulos de fiecare, fără ca originea și funcția lor reală să fi făcut obiectul unui examen judicios. Acționăm și gîndim din obișnuință, iar rezistența uimitoare opusă unor derogări, chiar minime, provine mai mult din inertie decît dintr-o voință conștientă de a menține obiceiuri a căror rațiune ar părea înțeleasă. Este cert că dezvoltarea gîndirii moderne a favorizat critica moravurilor. Acest fenomen nu constituie însă o categorie străină studiului etnologic, ci este mai curînd rezultatul acestuia, dacă e adevărat că originea lui principală se află în formidabila conștientizare etnografică pe care a suscitat-o în gîndirea occidentală descoperirea Lumii Noi. Și chiar astăzi elaborările secundare, abia formulate, tind să

¹ E. B. Tylor, *Primitive Culture*, loc. cit., vol. I, p. 1.

reia aceeași expresie inconștientă. Cu o rapiditate surprinzătoare, care arată clar că avem a face cu o însușire intrinsecă a anumitor moduri de a gîndi și de a acționa, gîndirea colectivă assimilează interpretările care păreau cele mai îndrăznețe : prioritatea dreptului matern, animismul sau — mai recent — psihanaliza, spre a rezolva automat probleme care, prin natura lor, par a scăpa continuu atît voinței, cît și reflecției.

Lui Boas îi revine meritul de a fi definit cu o admirabilă luciditate natura inconștientă a fenomenelor culturale în pagini în care, assimilîndu-le din acest punct de vedere limbajului, el anticipase dezvoltarea ulterioară a gîndirii lingvistice și viitorul etnologiei, ale cărei promisiuni începem abia să le întrezărim. După ce a arătat că structura limbii rămîne necunoscută pînă la apariția unei gramatici științifice celui care vorbește și că, și atunci, ea continuă să modeleze discursul în afara conștiinței subiectului, impunînd gîndirii sale cadre concepțuale luate drept categorii obiective, el adăuga : „Deosebirea esențială dintre fenomenele lingvistice și celelalte fenomene culturale este că cele dintii nu se ridică niciodată pînă la o conștiință clară, pe cînd celelalte, deși au aceeași origine inconștientă, se ridică adeseori pînă la nivelul gîndirii conștiente, dînd astfel naștere unor raționamente secundare și unor reinterpretări“¹. Dar această deosebire de grad nu disimulează profunda lor identitate și nu diminuează valoarea de exemplu a metodei lingvistice pentru cercetările etnologice. Dimpotrivă : „Marele avantaj al lingvisticii în această privință este că, în ansamblu, categoriile limbajului rămîn inconștiente ; din acest motiv, procesul formării lor poate fi urmărit fără să intervină, într-un mod înșelător și supărător, interpretările secun-

¹ F. Boas (ed.), *Handbook of American Indian Languages*, Bureau of American Ethnology, Buletin 40, 1911 (1908), partea I, p. 67.

dare, atât de frecvente în etnologie, încît pot întuneca iremediabil istoria dezvoltării ideilor”¹.

Rezultatele fonologiei moderne sunt singurele care permit să se măsoare imensa importanță a acestor teze, formulate cu opt ani înaintea publicării *Cursului de lingvistică generală* de către Ferdinand de Saussure, care îi pregătea apariția. Etnologia însă nu le-a pus deocamdată în aplicare. Căci Boas, care avea să le folosească din plin pentru a funda lingvistica americană și cărūia aceste teze urmău să-i permită să respingă unele concepții teoretice pînă atunci necontestate², a dat dovadă în domeniul etnologiei de o timiditate care și acum îi frinează pe urmașii săi.

Intr-adevăr, analiza etnografică a lui Boas, incomparabil mai onestă, mai solidă și mai metodică decît a lui Malinowski, rămîne încă, la fel ca aceasta, la nivelul gîndirii conștiente a indivizilor. Fără îndoială, Boas își interzice să rețină raționalizările secundare și reinterprețările, care continuă să-și exercite influența asupra lui Malinowski în aşa măsură, încît el abia dacă izbutește să le eliminate pe acelea ale indigenilor cu condiția de a le substitui pe ale sale proprii. Boas însă continuă să utilizeze categoriile gîndirii individuale; cu scrupulozitatea sa științifică, el reușește doar a o descărna și a o despuia de rezonanțele ei omenești. El restrînge extinderea categoriilor pe care le compară, dar nu le constituie pe un plan nou, și, cînd efortul de fragmentare î se pare imposibil, își interzice să le compare. Și, totuși, ceea ce legitimează comparația lingvistică e mai mult și este alt-

¹ Op. cit., p. 70—71.

² Intr-o epocă în care lingvistica indo-europeană crede încă ferm în teoria unei „limbi-mamă“, Boas demonstrează că unele trăsături comune cîtorva limbi americane pot tot aşa de bine rezulta din formarea secundară a unor arii de afinități, ca și dintr-o origine comună. A trebuit să apară Trubetzkoy pentru ca aceeași ipoteză să fie aplicată faptelor indo-europene.

ceva decit un decupaj : este o analiză reală. Din cuvinte lingvistul extrage realitatea practică a fonemului, iar din acesta realitatea logică a elementelor diferențiale¹. Apoi, după ce a recunoscut în cîteva limbi prezența acelorași foneme sau folosirea acelorași perechi de opozitii, el nu compară între ele ființe individual distincte : același fonem, același element sunt aceleia care garantează pe acest plan nou identitatea profundă a unor obiecte empiric diferite. Nu este vorba de două fenomene asemănătoare, ci de unul singur. Trecerea de la conștient la inconștient este însotită de un progres de la special la general.

În consecință, în etnologie, ca și în lingvistică, nu comparația este aceea care fundează generalizarea, ci contrariul. Dacă, aşa cum credem, activitatea inconștientă a spiritului constă în a impune forme unui conținut și dacă aceste forme sunt fundamental aceleași pentru toate spiritele, vechi și moderne, primitive și civilizate² — după cum arată, în mod atât de strălucit, studiul funcției simbolice, aşa cum se exprimă ea în limbaj —, este necesar și suficient să se ajungă la structura inconștientă, subiacentă fiecărei instituții sau fiecărui obicei, spre a obține un principiu de interpretare valid pentru alte instituții și alte obiceiuri, cu condiția, firește, de a împinge analiza destul de departe.



Cum să parvenim la această structură inconștientă ? Aici metoda istorică și metoda etnologică se întâlnesc. Este inutil să invocăm cu

¹ R. Jakobson, *Observations sur le classement phonologique des consonnes*, în : *Proceedings of the Third International Congress of Phonetic Sciences*, Gand, 1938.

² Cf. articolul nostru *L'efficacité symbolique*, „Revue de l'histoire des religions“, nr. 385, I, 1949 (cap. X al volumului de față).

această ocazie problema structurilor diacronice, pentru care cunoștințele istorice sănt, evident, indispensabile. Anumite dezvoltări ale vieții sociale comportă, fără îndoială, o structură diachronică ; exemplul fonologiei însă și învață pe etnologi că acest studiu este mai complex și pune alte probleme decât acela al structurilor sincronice¹, pe care ei încep abia să le abordeze. Cu toate acestea, chiar analiza structurilor sincronice implică un apel permanent la istorie. Descriind instituții care se transformă, istoria e singura care permite degajarea structurii subiacente formulărilor multiple și care rămîne permanentă de-a lungul unei succesiuni de evenimente. Să reluăm problema organizării dualiste evocată mai sus ; dacă nu vrem să ne hotărîm a vedea în ea un stadiu universal al dezvoltării societății, nici un sistem inventat într-un singur loc și un singur moment, și dacă, în același timp, simțim prea bine ceea ce toate instituțiile dualiste au în comun pentru a ne resemna să le considerăm ca produse eteroclitice ale unor istorii unice și incomparabile, rămîne să analizăm fiecare societate dualistă spre a regăsi în spatele haosului de reguli și de obiceiuri o schemă unică, care e prezentă și acționază în contexte locale și temporale diferite. Această schemă n-ar putea corespunde nici unui model particular de instituție, nici unei grupări arbitrale de caractere comune mai multor forme. Ea se reduce la anumite relații de corelație și de opozitie, inconștiente desigur, chiar ale popoarelor cu organizare dualistă, dar care, tocmai pentru că sănt inconștiente, trebuie să existe și la acelea care n-au cunoscut niciodată această instituție.

Astfel, indigenii mekeo, motu și koita din Noua Guineă, a căror evoluție socială a putut fi reconstituită de Seligman pe o perioadă de

¹ R. Jakobson. *Prinzipien der historischen Phonetologie*, în : *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, vol. 4.

temp destul de lungă, au o organizare de o mare complexitate, pe care numeroși factori istorici o repun mereu în cauză. Războaie, migrațiuni, schisme religioase, presiune demografică și certuri pe considerente de prestigiu fac să dispară clanuri și sate sau suscită apariția unor grupuri noi. Totuși, acești parteneri, a căror identitate, număr și repartiție se modifică neîncetat, se regăsesc totdeauna uniți prin relații cu un conținut tot atât de variabil, dar al cărui caracter formal se menține peste toate vicisitudinile ; cind economică, cind juridică și cind ceremonială, relația de *ufuapie* grupează, la nivelul clanului, al subclanului sau al satului două cîte două unități sociale supuse unor prestații reciproce. În unele sate din Assam, a căror descriere a fost raportată de Ch. von Furer-Haimendorf, schimburile matrimoniale sunt frecvent compromise de certurile dintre băieții și fetele din același sat sau de antagonismele dintre sate vecine. Aceste disensiuni se traduc prin retragerea unui grup sau a altuia și uneori prin exterminarea lui ; ciclul se restabilește însă de fiecare dată, fie printr-o reorganizare a structurii schimbului, fie prin admiterea de noi parteneri. În sfîrșit, indienii mono și yokut din California, care au atât sate cu organizare dualistă, cît și sate fără această organizare, oferă posibilitatea de a se studia cum se poate realiza o schemă socială identică printr-o formă instituțională precisă și definită sau în afara ei. În toate aceste cazuri există ceva care se păstrează și care, datorită observației istorice, se degajează progresiv, lăsind să treacă printr-un fel de filtrare ceea ce s-ar putea numi conținutul lexicografic al instituțiilor și al obiceiurilor, pentru a nu reține decit elementele structurale. În cazul organizării dualiste, aceste elemente par să fie trei : exigența regulii ; noțiunea de reciprocitate, considerată ca o formă care permite integrarea imediată a opoziției

dintre „eu“ și „altul“; caracterul sintetic al darului. Acești factori se regăsesc în toate societățile considerate și explică totodată unele practici și obiceiuri mai puțin diferențiate, dar din care se vede că, chiar la popoare fără organizare dualistă, ele corespund aceleiași funcțiuni ca și aceasta¹.

Astfel, etnologia nu poate rămîne indiferentă față de procesele istorice și față de expresiile cele mai conștiente ale fenomenelor sociale. Dar, dacă le acordă aceeași atenție pasionată ca și istoricul, ea o face pentru a parveni, printr-un fel de mers regresiv, la eliminarea a tot ceea ce datorează ele evenimentului și reflecției. Scopul ei este de a realiza, dincolo de imaginea conștientă și întotdeauna diferită pe care și-o formează oamenii despre devenirea lor, un inventar al posibilităților inconștiente, care nu există în număr nelimitat, și al căror repertoriu și raporturi de compatibilitate sau incompatibilitate pe care fiecare le întreține cu toate celelalte oferă o arhitectură logică unor dezvoltări istorice imprevizibile, dar niciodată arbitrare. În acest sens, celebra formulă a lui Marx : „Oamenii își făuresc propria lor istorie, dar ei nu sunt conștienți de acest lucru“ *, justifică în prima sa parte istoria și în a doua etnologia. În același timp, ea arată că ambele demersuri sunt indisociabile.



Dacă etnologul își consacră analiza în principal elementelor inconștiente ale vieții sociale, ar fi absurd să presupunem că istoricul le ignorează. Fără îndoială că acesta pretinde în-

¹ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, cap. VI și VII.

* Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. 3, București, Editura politică, 1967, p. 477. — Notă trad.

înțe de toate să explice fenomenele sociale în funcție de evenimentele în care se încarnează ele și de modul în care indivizii le-au gîndit și trăit. Dar, în mersul său progresiv pentru a sesiza și a explica ceea ce le-a apărut oamenilor ca o consecință a reprezentărilor și a actelor lor (sau a reprezentărilor și a actelor unora dintre ei), istoricul știe bine și din ce în ce mai bine că trebuie să chemă în ajutor întregul aparat al elaborărilor inconștiente. Nu mai trăim în vremea unei istorii politice care se mulțumea să însire cronologic dinastiile și războaiele pe firul raționalizărilor secundare și al reinterprețărilor. Istoria economică este în mare măsură istoria operațiilor inconștiente. Orice carte bună de istorie — și vom cîta una mare — este impregnată de etnologie. În cartea sa *Problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Lucien Febvre face apel în permanență la atitudini psihologice și la structuri logice pe care studiul unor documente, cum sunt textele indigene, permite doar să le atingă indirect, pentru că ele au scăpat în totdeauna conștiinței acelora care vorbeau și scriau: din cauza absenței nomenclaturii și a etaloanelor, a reprezentării vagi a timpului, a caracterelor comune mai multor tehnici etc.¹. Toate aceste indicații sunt etnologice în aceeași măsură ca și istorice, căci ele transcend din mărturii dintre care nici una nu se situează, și pe bună dreptate, pe acest plan.

Ar fi deci inexact să spunem că pe drumul cunoașterii omului, care se întinde de la studiul conținuturilor conștiente pînă la cel al formelor inconștiente, istoricul și etnologul merg în direcții inverse: ei merg amîndoi în același sens. Faptul că deplasarea pe care o efectuează de comun acord le apare fiecăruia sub modalități diferite — trecere de la explicit la implicit pentru istoric, de la particular la universal pentru etnolog — nu schimbă cu nimic iden-

¹ L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, ed. 2, Paris, 1946.

titatea demersului fundamental. Dar, pe un drum al cărui traseu ei îl parcurg în același sens, numai orientarea lor diferă : etnologul merge înainte, căutînd să atingă întotdeauna, prin elemente conștiente pe care nu le ignoră niciodată, cît mai mult din inconștientul către care se îndreaptă ; pe cînd istoricul înaintează, ca să spunem aşa, de-a îndărătelea, avînd privirea atâtitudinii asupra activităților concrete și particulare, de la care nu se îndepărtează decît pentru a le considera într-o perspectivă mai bogată și mai completă. Ca un adevărat Ianus cu două fețe, solidaritatea celor două discipline este aceea care permite, în orice caz, a păstra în fața ochilor totalitatea traseului.

O observație finală va preciza raționamentul nostru. Tradițional, istoria și etnologia se deosebesc prin absența sau prezența documentelor scrise în societățile care constituie obiectul studiului lor. Deosebirea nu este falsă ; nu o considerăm însă esențială, întrucît decurge din caracterele profunde pe care am încercat să le determinăm, dar pe care ea nu le explică. Fără îndoială, absența documentelor scrise în majoritatea societăților zise primitive a constrins etnologia să dezvolte metode și tehnici adecvate studiului acelor activități care, din această cauză, rămîn imperfect conștiente la toate nivelurile la care ele se exprimă. Aceată limitare însă, pe lîngă faptul că poate fi adeseori depășită prin tradiția orală atît de bogată la unele popoare din Africa și Oceania, nu poate fi considerată ca o barieră rigidă. Etnologia se interesează de populații care cunosc scrierea : Mexicanul antic, lumea arăbă, Extremul Orient. S-a putut de asemenea face istoria unor popoare care n-au cunoscut-o niciodată, ca, de exemplu, zulusii. Este vorba și aici de o diferență de orientare, nu de obiect, și de două feluri de a organiza date mai puțin eterogene decît par. Etnologul se interesează mai ales de ceea ce

nu este scris, nu atit pentru ca popoarele pe care le studiază sunt incapabile de a scrie, cît fiindcă ceea ce îl interesează este diferit de tot ceea ce oamenii se gîndesc de obicei să fixeze pe piatră sau pe hîrtie.

Pînă acum, o repartiție a sarcinilor, justificată de tradiții vechi și de necesitățile de moment, a contribuit la confundarea aspectelor teoretic și practic ale deosebirii dintre ele, deci la separarea mai mult decît e cazul a etnologiei de istorie. Numai atunci cînd ele vor aborda în deplin acord studiul societăților contemporane, se vor putea aprecia pe deplin rezultatele colaborării lor și se va cîștiga convingerea că aici, ca și în alte domenii, ele nu pot realiza nimic una fără alta.

LIMBAJ ȘI ÎNRUDIRE

CAPITOLUL II

ANALIZA STRUCTURALĂ ÎN LINGVISTICĂ ȘI ÎN ANTROPOLOGIE¹

În ansamblul științelor sociale cărora le aparține în mod indiscutabil, lingvistica ocupă totuși un loc excepțional : ea nu este o știință socială ca celelalte, ci aceea care de departe a realizat cele mai mari progrese, singura, fără îndoială, care poate revendica numele de știință și care a izbutit să formuleze o metodă pozitivă și totodată să cunoască natura faptelor supuse analizei sale. Această situație privilegiată atrage după sine unele servituți : lingvistul va vedea adesea cercetători din domeniul unor discipline învecinate, dar diferite, inspirîndu-se din exemplul său și încercînd să urmeze aceeași cale. *Noblesse oblige* : o revistă de lingvistică cum este „Word“ nu se poate limita la ilustrarea unor teze și a unor puncte de vedere strict lingvistice. Ea este obligată să-i accepte și pe psihologii, sociologii și etnografii doritori să afle de la lingvistica modernă calea care duce la cunoașterea pozitivă a faptelor sociale. Încă în urmă cu douăzeci de ani, Marcel Mauss scria: „Sociologia ar fi, desigur, mult mai avansată dacă ar fi procedat peste tot imitîndu-i pe

¹ Publicat sub acest titlu în „Word, Journal of the Linguistic Circle of New York“, vol. I, nr. 2, august 1945, p. 1—21.

lingviști...“¹ Strînsa analogie de metodă care există între cele două discipline le impune colaborarea ca pe o datorie specială.

După Schrader², nu mai este necesar să demonstrăm ce asistență poate acorda lingvistica sociologului în studiul problemelor de înrudire. Lingviștii și filologii (Schrader, Rose)³ sunt aceia care au arătat improbabilitatea ipotezei, de care se cramponau încă în aceeași epocă atîția sociologi, privind rămășițele matriliniare în familia antică. Lingvistul aduce sociologului etimologiei care permit stabilirea între anumiți termeni de înrudire a unor legături care nu erau imediat perceptibile. Invers, sociologul poate face cunoscute lingvistului obiceiuri, reguli pozitive și prohihiții care permit înțelegerea persistenței anumitor trăsături ale limbajului sau a instabilității unor termeni sau a unor grupuri de termeni. În cursul unei recente ședințe a Cercului lingvistic din New York, Julien Bonfante a ilustrat acest punct de vedere, reamintind etimologia numelui de unchi în unele limbi române: grecescul θετος dă în italiană, spaniolă și portugheză zio și tio, adăugînd că în unele regiuni ale Italiei unchi se numește barba. „Barba“, „divinul“ unchi, cîte sugestii nu dau acești termeni sociologului! De îndată revin în memorie cercetările regretatului Hocart privind caracterul religios al relației avunculare și furtul sacrificiului de că-

¹ *Rapports réels et pratiques* etc..., în: *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1951.

² O. Schrader, *Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples* (trad. F. B. Jevons), Londra, 1890, cap. XII, partea 4.

³ O. Schrader, loc. cit.; H. J. Rose, *On the Alleged Evidence for Mother-Right in Early Greece*, „Folklore“, 22 (1911). Vezi în această problemă lucrările cele mai recente ale lui G. Thomson, favorabile ipotezei rămășițelor matriliniare.

tre rudele de partea maternă¹. Oricare ar fi interpretarea ce s-ar da faptelor culese de Hocart (propria sa interpretare nu este, desigur, complet satisfăcătoare), e neîndoios că lingvistul colaborează la rezolvarea problemei, descompunând în vocabularul contemporan persistența tenace a unor relații dispărute. În același timp, sociologul explică lingvistului rațiunea etimologiei sale și îi confirmă validitatea. Mai recent, abordând ca lingvist sistemele de înrudire din Asia de sud, Paul K. Benedict a putut aduce o importantă contribuție la sociologia familială din această parte a lumii².

Procedind însă în acest fel, lingviștii și sociologii își urmează în mod independent căile lor respective. Ei se opresc, fără îndoială, din timp în timp pentru a-și comunica anumite rezultate; aceste rezultate provin, totuși, din demersuri diferite și nu s-a făcut nici un efort pentru ca un grup să beneficieze de progresele tehnice și metodologice realizate de celălalt. Această atitudine era explicabilă într-o epocă în care cercetarea lingvistică se sprijinea mai ales pe analiza istorică. În raport cu cercetarea etnologică, așa cum se practica ea în aceeași perioadă, deosebirea era mai mult de grad decât de natură. Lingviștii aveau o metodă mai riguroasă, rezultatele lor erau mai bine fundamente; sociologii se puteau inspira din exemplul lor, „renunțând de a lua ca bază a clasificărilor lor considerarea în spațiu a speciilor actuale”³;

¹ A. M. Hocart, *Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific*, „American Anthropologist”, serie nouă, vol. 17 (1915); *The Uterin Nephew, 'Man'*, 23 (1923), nr. 4; *The Cousin in Vedic Ritual*, „Indian Antiquary”, vol. 54 (1925) etc.

² P. K. Benedict, *Tibetan and Chinese Kinship Terms*, „Harvard Journal of Asiatic Studies”, 6 (1942); *Studies in Thai Kinship Terminology*, „Journal of the American Oriental Society”, 63 (1943).

³ L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, vol. II, Paris, 1927, p. 562.

dar, la urma urmei, antropologia și sociologia nu așteptau de la lingvistică decât lectii; nimic nu lăsa să se prevadă o revelație¹.

Nașterea fonologiei a răsturnat această situație. Ea nu numai că a reînnoit perspectivele lingvistice: o transformare de această amploare nu se limitează la o disciplină anume. Fonologia nu poate să nu joace, față de științele sociale, același rol înnoitor pe care l-a jucat, de exemplu, fizica nucleară pentru ansamblul științelor exacte. În ce constă această revoluție, cind încercăm să-o considerăm în implicațiile sale cele mai generale? Răspunsul la această întrebare ni-l va da ilustrul maestru al fonologiei, N. Trubetzkoy. Într-un articol-program², el reduce, în fond, metodă fonologică la patru demersuri fundamentale: în primul rînd, fonologia trece de la studiul fenomenelor lingvistice *conștiente* la cel al infrastructurii lor *inconștiente*; ea refuză să trateze *termenii* ca entități independente, luând, dimpotrivă, ca bază a analizei sale *relațiile* dintre termeni; ea introduce noțiunea de *sistem*: „Fonologia actuală nu se mărginește să declare că fonemele sunt întotdeauna membri ai unui sistem, ea arată sisteme fonologice concrete și scoate în evidență structura lor“³; în sfîrșit, ea urmărește descoperirea unor *legi generale*, fie prin inducție, „fie deduse în mod logic, ceea ce le dă un caracter absolut“⁴.

Astfel, pentru prima oară, o știință socială reușește să formuleze relații necesare. Aceasta este sensul acestei ultime fraze a lui Trubetzkoy, în timp ce regulile precedente arată cum tre-

¹ Între 1900 și 1920, întemeietorii lingvisticii moderne, Ferdinand de Saussure și Antoine Meillet se plasează hotărît sub patronajul sociologilor. Abia din 1920 Marcel Mauss începe, cum spun economistii, să dea peste cap această tendință.

² N. Trubetzkoy, *La phonologie actuelle*, în: „Psychologie du langage“, Paris, 1933.

³ Op. cit., p. 243.

⁴ Ibid.

buie să procedeze lingvistica pentru a parveni la acest rezultat. Nu ne revine nouă să arătăm aici că pretențiile lui Trubetzkoy sunt justificate; marea majoritate a lingviștilor moderni pare a fi de acord asupra acestui punct. Dar, cînd un eveniment de o asemenea importanță se produce într-una din științele umanistice, reprezentanților unor discipline apropiate nu numai că le este permis, dar chiar li se cere să verifice imediat consecințele lui și aplicarea lui posibilă la fapte de un alt ordin.

Se deschid astfel perspective noi. Nu mai este vorba doar de o colaborare ocasională, în care lingvistul și sociologul, lucrînd fiecare în colțul lui, își comunică din timp în timp ceea ce fiecare descoperă și poate să intereseze pe celălalt. În studiul problemelor de înrudire (și fără îndoială și în studiul altor probleme), sociologul se vede pus într-o situație formal asemănătoare cu aceea a lingvistului fonolog. Ca și fonemele, termenii de înrudire sunt elemente de semnificație; ca și acelea, ele nu capătă această semnificație decît cu condiția de a se integra în sisteme; „sistemele de înrudire”, ca și „sistemele fonologice”, sunt elaborate la nivelul gîndirii inconștiente; în sfîrșit, recurența unor forme de înrudire, reguli de căsătorie, atitudini prescrise în același fel între anumite tipuri de rude etc. în regiuni îndepărtate ale lumii și în societăți profund diferite ne face să credem că, într-un caz și în celălalt, fenomenele observabile rezultă din jocul unor legi generale, însă ascunse. Problema poate fi deci formulată în modul următor: *într-o altă ordine de realitate*, fenomenele de înrudire sunt fenomene de *același tip* ca fenomenele lingvistice. Poate oare sociologul, folosind o metodă analogă *în ceea ce privește forma* (dacă nu și conținutul) aceleia introdusă în fonologie, să determine ca știința să realizeze un progres analog aceluia care a avut loc în științele lingvistice?

Ne vom simți și mai dispusi să ne angajăm în această direcție cînd vom fi făcut următoarea constatare suplimentară: studiul problemelor de înrudire se prezintă astăzi în aceiași termeni și pare să fie prins în aceleași dificultăți ca lingvistica în ajunul revoluției fonologice. Între vechea lingvistică, care își căuta principiul de explicație în primul rînd în istorie, și unele tentative ale lui Rivers există o analogie izbitoare: în ambele cazuri, studiul diacronic trebuie să fie singurul sau aproape singurul care să explice fenomenele sincrone. Comparind fonologia și vechea lingvistică, Trubetzkoy o definește pe cea dintii ca pe un „structuralism și un universalism sistematic“, pe care îl opune individualismului și „atomismului“ școlilor anterioare. Iar atunci cînd ia în considerare studiul diacronic, o face într-o perspectivă profund modificată. „Evoluția sistemului fonologic este dirijată la fiecare moment dat de *tendință către un scop*... Această evoluție are deci un sens, o logică internă, pe care fonologia istorică este chemată s-o scoată în evidență“¹. Această interpretare „individualistă“, „atomistă“, bazată exclusiv pe contingenta istorică, criticată de Trubetzkoy și Jakobson, este într-adevăr aceeași ca interpretarea aplicată în general problemelor de înrudire². Fiecare amănunt de terminologie, fiecare regulă specială privitoare la căsătorie sunt legate de un obicei diferit, ca o consecință sau ca un vestigiu al lui: se ajunge astfel la un abuz de discontinuitate. Nimici nu se întreabă cum ar putea fi sistemele de înrudire, considerate în ansamblul lor sincronic, rezultatul arbitrar al întîlnirii dintre mai multe

¹ Op. cit., p. 245; R. Jakobson, *Prinzipien der historischen Phonologie*, în: *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, IV; de asemenea, *Remarques sur l'évolution phonologique du russe* de același autor, id., II.

² W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, Londra, 1914, passim; *Social Organization* (ed. W. I. Perry), Londra, 1924, cap. IV.

instituții eterogene (dealtfel, cele mai multe, ipotetice) și funcționa totuși cu oarecare regularitate și eficacitate¹.

Totuși, o dificultate preliminară se opune transpunerii metodei fonologice la studiile de sociologie primitivă. Analogia superficială dintre sistemele fonologice și sistemele de înrudire este atât de mare, încit duce imediat pe o pistă falsă. Aceasta constă în asimilarea din punctul de vedere al tratării lor formale a termenilor de înrudire cu fonemele limbajului. Se știe că, pentru a ajunge la o lege de structură, lingvistul analizează fonemele ca „elemente diferențiale“, care pot fi organizate apoi într-unul sau mai multe „cupluri de opozitie“². Sociologul ar putea fi ispitit de a disocia termenii de înrudire ai unui sistem dat, urmând o metodă analogă. În sistemul nostru de înrudire, de exemplu, termenul *tată* are o conotație pozitivă în ceea ce privește sexul, vîrstă relativă, generația ; el are, dimpotrivă, o extensiune nulă și nu poate exprima o relație de alianță. Astfel, pentru fiecare sistem se va pune întrebarea care sunt relațiile exprimate, iar pentru fiecare termen al sistemului ce conotație — pozitivă sau negativă — posedă el în raport cu fiecare din aceste relații : generație, extensiune, sex, vîrstă relativă, afinitate etc. La acest nivel „microsociologic“ va exista speranța de a discerne legile de structură cele mai generale, aşa cum lingvistul le descoperă pe ale sale la nivelul infrafonemic sau fizicianul la nivelul inframolecular, adică la nivelul atomului. În acești termeni s-ar putea interpreta interesanta încercare întreprinsă de Davis și Warner³.

¹ În același sens, S. Tax, *Some Problems of Social Organization*, în : *Social Anthropology of North American Tribes* (ed. F. Eggan), Chicago, 1937.

² R. Jakobson, *Observations sur le classement phonologique des consonnes*, loc. cit.

³ K. Davis, și W. L. Warner, *Structural Analysis of Kinship*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 37 (1935).

Imediat însă se prezintă o triplă obiectie. O analiză cu adevărat științifică trebuie să fie reală, simplificatoare și explicativă. Astfel, elementele diferențiale, care se află la capătul analizei fonologice, au o existență obiectivă din triplul punct de vedere : psihologic, fiziologic și chiar fizic. Ele sunt mai puțin numeroase decât fonemele formate prin combinarea lor și, în sfîrșit, ele permit a înțelege și reconstrui sistemul. Din ipoteza precedentă însă nu ar rezulta nimic de acest fel. Tratarea termenilor de înrudire, aşa cum am imaginat-o mai sus, nu este analitică decât în aparență, fiindcă, de fapt, rezultatul este mai abstract decât principiul ; în loc de a merge către concret, ne îndepărțăm de el, iar sistemul definitiv — dacă există sistem — nu ar putea fi decât conceptual. În al doilea rînd, experiența lui Davis și Warner dovedește că sistemul obținut prin acest procedeu este infinit mai complicat și mai greu de interpretat decât datele experienței¹. În sfîrșit, ipoteza nu are nici o valoare explicativă, ea nu contribuie la înțelegerea naturii sistemului și cu atât mai puțin permite reconstituirea genezei sale.

Care este cauza acestui eșec ? O prea literală fidelitate față de metoda lingvistului îi trădează în realitate spiritul. Termenii de înrudire nu au numai o existență sociologică, ei sunt și elemente ale discursului. Nu trebuie uitat, în grabă de a transpune asupra acestor termeni metodele lingvistului, că, fiind parte a vocabularului, ei țin de aceste metode, nu în mod analog,

¹ Astfel, la capătul analizei acestor autori, termenul „soț“ este înlocuit prin formula

$C^{2a}/^2d/^0 SU^{1a} ^8/ego$ (*loc. cit.*).

Semnalăm cu această ocazie două studii recente care folosesc un aparat logic mult mai rafinat și care prezintă un mare interes în ce privește metoda și rezultatele (cf. F. G. Lounsbury, *A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage*, „Language“, vol. 32, nr. 1, 1956 ; W. H. Goodenough, *The Componential Analysis of Kinship*, *id.*).

ci direct. Or, tocmai lingvistica ne învață că analiza fonologică nu are priză directă asupra cuvintelor, ci numai asupra cuvintelor disociate prealabil în foneme. *Nu există relații necesare la nivelul vocabularului*¹. Acest lucru este adevărat pentru toate elementele vocabularului, inclusiv termenii de înrudire. Aceasta e adevărat în lingvistică și trebuie deci *ipso facto* să fie adevărat pentru o sociologie a limbajului. O tentativă ca aceea, a cărei posibilitate o discutăm acum ar consta, aşadar, în extinderea metodei fonologice, uitând însă fundamentul ei. Într-un vechi articol al său, Kroeber a prevăzut profetic această dificultate². Si dacă a ajuns în acel moment la concluzia imposibilității unei analize structurale a termenilor de înrudire e fiindcă lingvistica însăși era atunci redusă la o analiză fonetică, psihologică și istorică. Științele sociale trebuie, într-adevăr, să împărtășească limitările lingvisticii, dar pot să profite și de progresele ei.

Nu trebuie neglijată nici deosebirea foarte profundă care există între tabloul fonemelor unei limbi și tabloul termenilor de înrudire ai unei societăți. În primul caz nu există îndoială în ceea ce privește funcția : toți știm la ce servește un limbaj : el servește la comunicare. Ceea ce, dimpotrivă, lingvistul a ignorat multă vreme și ceea ce numai fonologia i-a permis să descopere este mijlocul datorită căruia limbajul ajunge la acest rezultat. Funcția era evidentă ; sistemul rămînea necunoscut. În această privință, situația în care se află sociologul este inversă : de la Lewis H. Morgan știm limpede că termenii de înrudire constituie sisteme ; dimpotrivă, continuăm să ignorăm întrebuirea

¹ După cum se va vedea la lectura capitolului V, astăzi aş folosi o formulă mai nuanțată.

² A. L. Kroeber, *Classificatory Systems of Relationship*, „Journal of the Royal Anthropological Institute“, vol. 39, 1909.

ce li se va da. Necunoașterea acestei situații inițiale reduce cele mai multe dintre analizele structurale ale sistemelor de înrudire la simple tautologii. Ele demonstrează ceea ce este evident și neglijeză ceea ce rămîne necunoscut.

Aceasta nu înseamnă că ar trebui să renunțăm la introducerea unei ordini și la descorezirea unei semnificații în nomenclaturile de înrudire. Trebuie însă cel puțin să recunoaștem problemele speciale pe care le pune o sociologie a vocabularului și caracterul ambiguu al relațiilor care unesc metodele acesteia cu cele ale lingvisticii. Din acest motiv ar fi preferabil să ne limităm la discutarea unui caz în care analogia este simplă. Avem, din fericire, această posibilitate.

Ceea ce numim în general „sistem de înrudire“ acoperă, de fapt, două categorii de realități foarte diferite. Există, în primul rînd, termeni prin care se exprimă diferențele tipuri de relații familiale. Dar înrudirea nu se exprimă numai într-o nomenclatură: indivizii sau clasele de indivizi care folosesc termenii se simt (sau nu se simt, după caz) legați unii față de alții de o conduită determinată: respect sau familiaritate, drept sau datorie, afecțiune sau ostilitate. Astfel, pe lîngă ceea ce noi propunem să se numească *sistemul de denumiri* (și care constituie, propriu-zis, un sistem de vocabular), există un alt sistem, tot de natură psihologică și socială, pe care îl vom desemna ca *sistem de atitudini*. Or, dacă e adevărat (după cum s-a arătat mai sus) că studiul sistemelor de denumiri ne pune într-o situație analogă aceleia în care ne aflăm în prezența unor sisteme fonologice, însă inversă, această situație devine, ca să spunem așa, „redresată“ cînd este vorba de sisteme de atitudini. Putem ghici rolul pe care îl joacă acestea din urmă și care este de a asigura coeziunea și echilibrul grupului, dar nu înțelegem conexiunile existente între

diversele atitudini și nu discernem necesitatea lor¹. Cu alte cuvinte, la fel ca în cazul limbajului, cunoaștem funcția, dar ne lipsește sistemul.

Între *sistemul de denumiri* și *sistemul de atitudini* vedem, aşadar, o deosebire profundă, și asupra acestui punct ne despărțim de A. R. Radcliffe-Brown, dacă el a crezut într-adevăr, aşa cum i s-a reproșat, că cel de-al doilea nu era decât expresia ori traducerea pe plan afectiv a primului sistem². În cursul ultimilor ani au fost aduse numeroase exemple de grupuri în care tabelul termenilor de înrudire nu reflectă exact pe cel al atitudinilor familiale, și invers³. Ne-am însela crezind că în orice societate sistemul de înrudire constituie principalul mediu prin care se reglementează relațiile individuale; și, chiar în societățile în care acest rol îi este rezervat, el nu-l indeplinește întotdeauna în aceeași măsură. În plus, trebuie să facem întotdeauna distincție între două tipuri de atitudini: mai întii atitudinile difuze, necristalizate și lipsite de caracter instituțional, despre care se poate admite că sunt pe plan psihologic reflectarea sau eflorescența terminologiei și, alături sau pe deasupra celor precedente, atitudinile stilizate, obligatorii, săncționate prin tabuuri sau privilegii și care se exprimă printr-un ceremonial fix. Aceste atitudini, departe de

¹ Face excepție remarcabila operă a lui W. Lloyd Warner, *Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship System*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 32—33 (1930—1931), în care analiza sistemelor de atitudini, discutabilă în ceea ce privește fondul, inaugurează totuși o fază nouă în studiul problemelor de înrudire.

² A. R. Radcliffe-Brown, *Kinship Terminology in California*, „Amer. Anthropol.“, serie nouă, vol. 37 (1935); *The Study of Kinship Systems*, „Journ. of the Roy. Anthropol. Inst.“, vol. 71 (1941).

³ M. E. Opler, *Apache Data concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification*, „Amer. Anthropol.“, serie nouă, vol. 39 (1937); A. M. Halpern, *Yuma Kinship Terms*, id., 44 (1942).

a reflectă în mod automat nomenclatura, se prezintă adeseori ca elaborări secundare destinate să rezolve contradicțiile și să îngingă deficiențele inerente sistemului de denumiri. Acest caracter sintetic reiese în mod deosebit de izbitor la indigenii wik monkan din Australia ; în acest grup, privilegiile de „glumă“ (obscenă) sanctionează o contradicție între relațiile de înrudire care unesc doi bărbați înainte de căsătoria lor și relația teoretică presupusă între ei, pentru a explica căsătoria lor ulterioră cu două femei care nu se află între ele în relația corespunzătoare¹. Între două sisteme de nomenclaturi posibile există contradicție, iar accentul pus pe atitudini reprezintă un efort pentru a integra sau depăși această contradicție între termeni. Ne putem declara ușor de acord cu Radcliffe-Brown, afirmând existența unor „relații reale de interdependentă între terminologie și restul sistemului“² ; o parte, cel puțin, dintre criticii săi au greșit atunci cînd, din absența unui paralelism riguros între atitudini și nomenclatură, au ajuns la concluzia autonomiei reciproce a celor două categorii. Această relație de interdependentă nu este însă o corespondență termen cu termen. Sistemul de atitudini constituie mai curind o integrare dinamică a sistemului de denumiri.

Chiar în ipoteza, la care aderăm fără rezervă, a unei relații funcționale între cele două sisteme, avem aşadar dreptul, din rațiuni de metodă, să tratăm problemele aferente unui sistem sau celuilalt ca probleme separate. E ceea ce

¹ D. F. Thomson, *The Joking-Relationship and Organized Obscenity in North Queensland*, „Amer. Anthropol.“, serie nouă, vol. 37 (1935).

² *The Study of Kinship Systems*, op.cit., p. 8. Apreciem această ultimă formulă a lui Radcliffe-Brown cu mult mai satisfăcătoare decît afirmația sa din 1935 că atitudinile prezintă „un foarte înalt grad de corelație cu clasificarea terminologică“ („Amer. Anthropol.“, serie nouă, 1935, p. 35).

ne propunem să facem aici pentru o problemă considerată pe drept cuvînt ca punctul de plecare al oricărei teorii a atitudinilor : aceea a unchiului dinspre mamă. Vom încerca să arătăm cum permite o transpunere formală a metodei următe de fonolog lămurirea acestei probleme dintr-un unghi nou. Dacă sociologii i-au acordat o atenție specială, au făcut-o, de fapt, numai fiindcă relația dintre unchiul matern și nepot părea să facă obiectul unei importante dezvoltări într-un mare număr de societăți primitive. Nu este însă suficient să se constate această frecvență ; trebuie să i se descopere cauza.

Să reamintim succint principalele etape ale dezvoltării acestei probleme. În tot cursul secolului al XIX-lea și pînă la Sydney Hartland¹, importanța unchiului matern a fost interpretată de preferință ca o supraviețuire a unui regim matriliinar. Aceasta era o pură ipoteză și, față de exemplele europene, posibilitatea ei era cu totul dubioasă. Pe de altă parte, încercarea lui Rivers² de a explica importanța unchiului matern în India de sud ca o rămășiță a căsătoriei între veri prin alianță ajungea la un rezultat cu totul descurajant : autorul însuși a trebuit să recunoască că această interpretare nu putea explica toate aspectele problemei și s-a resemnat cu ipoteza că pentru a înțelege existența unei singure instituții trebuiau invocate mai multe obiceiuri eterogene astăzi dispărute (căsătoria între veri nefiind decît unul dintre ele). Atomismul și mecanicismul triumfau³. De fapt, abia cu articolul capital al lui

¹ S. Hartland, *Matrilineal Kinship and the Question of its Priority*, „Mem. of the Amer. Anthropol. Assoc.“, 4 (1917).

² W. H. R. Rivers, *The Marriage of Cousins in India*, „Journ. of the Royal Asiatic Society“, iulie 1907.

³ Op. cit., p. 624.

Lowie asupra complexului matriliinar¹ se deschide ceea ce ar fi preferabil să se numească „faza modernă“ a avunculatului. Lowie arată că corelația invocată sau postulată între predominarea unchiului matern și un regim matriliar nu rezistă analizei; de fapt, avunculatul poate fi întlnit asociat cu regimuri patriliare, precum și cu regimuri matriliare. Rolul unchiului matern nu este explicat ca o consecință sau o rămășiță a unui regim de drept matern, ci este numai aplicarea particulară „a unei tendințe foarte generale de a asocia relații sociale definite cu forme definite de înrudire, fără vreo legătură cu partea maternă ori paternă“. Acest principiu, introdus pentru prima oară de Lowie în 1919, după care ar exista o tendință generală de a califica atitudinile, constituie singura bază pozitivă a unei teorii a sistemelor de înrudire. În același timp însă, Lowie lăsa fără răspuns anumite chestiuni: ce se înțelege de fapt prin avunculat? Nu se confundă oare sub un termen unic obiceiuri și atitudini diferite? Și, dacă este adevărat că există o tendință de a califica toate atitudinile, de ce numai anumite atitudini sunt asociate cu relația avunculară și nu orice atitudini posibile în funcție de grupurile considerate?

Să deschidem aici o paranteză pentru a sublinia analogia izbitoare ce se manifestă între evoluția problemei noastre și anumite etape ale reflecției lingvistice: diversitatea atitudinilor posibile în domeniul relațiilor interindividuale este practic nelimitată; la fel stau lucrurile privind diversitatea sunetelor pe care aparatul vocal le poate articula și le produce efectiv în primele luni ale vieții omenești. Totuși, nici o limbă nu reține decât un număr foarte mic dintr-o toate sunetele posibile și în această privință

¹ R. H. Lowie, *The Matrilineal Complex*, „Univ. of California Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnol.“, 16 (1919), nr. 2.

lingvistica își pune două întrebări : de ce au fost selecționate anumite sunete ? Ce relații există între unul sau mai multe sunete alese și toate celelalte sunete ?¹ Schița istoriei problemei unchiului matern făcută de noi se află tocmai în același stadiu : ca și limba, grupul social găsește la dispoziția sa un foarte bogat material psihofiziologic ; de asemenea, ca și limba, grupul social nu reține din acest material decât anumite elemente, dintre care unele cel puțin rămân aceleași în cele mai diverse culturi, și pe care el le combină în structuri mereu diversificate. Se poate pune deci întrebarea care este rațiunea alegerii și care sunt legile combinărilor.

În ceea ce privește problema specifică a relației avunculare, este indicat să ne adresăm lui Radcliffe-Brown ; celebrul său articol cu privire la unchiul matern în Africa de sud² este prima încercare de a atinge și a analiza modalitățile a ceea ce am putea numi „principiul general al calificării atitudinilor“. Este de ajuns să amintim aici succint tezele fundamentale ale acestui studiu, devenit astăzi clasic.

După Radcliffe-Brown, termenul de avunculat se aplică la două sisteme de atitudini antitetice : într-unul din cazuri, unchiul matern reprezintă autoritatea familială ; el este temut, ascultat și posedă drepturi asupra nepotului său ; în celălalt caz, nepotul este acela care exercită față de unchiul său privilegii de familiaritate și îl poate trata mai mult sau mai puțin ca victimă. În al doilea rînd, între atitudinea față de unchiul matern și atitudinea în raport cu tatăl există o corelație. În ambele cazuri găsim aceleași două sisteme de atitudini, însă inversate : în grupurile în care relația dintre tată și fiu este familiară, cea dintre unchiul

¹ Roman Jakobson, *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*, Uppsala, 1941.

² A. R. Radcliffe-Brown, *The Mother's Brother in South Africa*, „South African Journal of Science“, vol. 21 (1924).

matern și nepot este riguroasă, iar acolo unde tatăl apare ca depozitarul austер al autoritatii familiale, unchiul este cel tratat liberal. Cele două grupuri de atitudini formează deci, cum ar spune fonologul, două cupluri de opoziții. Radcliffe-Brown încheia propunind o interpretare a fenomenului : filiația este cea care, în ultimă analiză, determină sensul acestor opoziții. În regimul patriliar, unde tatăl și rudele tatălui reprezintă autoritatea tradițională, unchiul matern este considerat ca o „mamă masculină”, fiind tratat în general în același fel și uneori având același nume ca mama. În regimul matriliar, situația este inversată : acolo unchiul matern incarnează autoritatea, iar relațiile de tandrețe și de familiaritate se fixează asupra tatălui și descendenților săi.

Ar fi greu să exagerăm importanța acestei contribuții a lui Radcliffe-Brown. După ne-cruțătoarea critică a metafizicii evoluționiste, atât de magistral condusă de Lowie, avem aici un efort de sinteză, reluat pe o bază pozitivă. A spune că acest efort nu și-a atins dintr-o dată scopul nu înseamnă, desigur, a atenua omagiu ce i se cuvine marelui sociolog englez. Să recunoaștem deci că articolul lui Radcliffe-Brown lasă și el deschise probleme redutabile : în primul rînd, avunculatul nu este prezent în toate sistemele matriliare și patriliare, dar poate fi găsit uneori în sisteme care nu sunt nici unul, nici celălalt¹. Apoi relația avunculară nu este o relație cu doi, ci cu patru termeni : ea presupune un frate, o soră, un cunyat și un nepot. O interpretare ca aceea a lui Radcliffe-Brown izolează în mod arbitrar anumite elemente ale unei structuri globale și care trebuie tratată ca

¹ Astfel, indigenii mundugomor din Noua Guineă, unde relația dintre unchiul matern și nepot este permanent familiară, pe cînd filiația este alternativ patriliară și matriliară (cf. Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, 1935, p. 176—185).

atare. Cîteva exemple simple vor pune în evidență această dublă dificultate.

Organizarea socială a indigenilor din insulele Trobriand, în Melanezia, se caracterizează prin filiația matriliară, relații libere și familiare între tată și fiu și un antagonism accentuat între unchiul matern și nepot¹. Dimpotrivă, la cerchezii din Caucaz, care sunt patriliari, găsim ostilitate între tată și fiu, pe cînd unchiul matern își ajută nepotul, iar cînd acesta se căsătorește îi dăruiește un cal². Pînă aici ne aflăm în limitele schemei lui Radcliffe-Brown. Dar să examinăm alte relații familiale în cauză : Malinowski a arătat că în insulele Trobriand soțul și soția trăiesc într-o atmosferă de tandră intimitate și că relațiile dintre ei prezintă un caracter de reciprocitate. Dimpotrivă, relațiile dintre frate și soră sunt dominate de un tabu de o extremă rigoare. Care este situația în Caucaz ? Relația dintre frate și soră este o relație tandră în așa măsură, încît la cerchezii pschav o fată unică „adoptă“ un frate care va juca față de ea rolul obișnuit al fratelui, de cast tovarăș de pat³. Între soți însă, situația este cu totul diferită : un cerchez nu îndrăznește să apară în public cu soția sa și n-o vizitează decît pe ascuns. După Malinowski, nu există insultă mai gravă la indigenii Trobriand decît a spune unui bărbat că seamănă cu sora lui ; Caucazul, prin interdicția de a cere unui bărbat informații despre sănătatea soției sale, oferă un echivalent al acestei prohibiții.

Nu este, aşadar, suficient atunci cînd se examinează societăți de tipul „cerchez“ sau de tipul „Trobriand“ de a studia corelația atitudinilor : *tată/fiu și unchi/fiu al surorii*. Această corela-

¹ B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 2 vol., Londra, 1929.

² Dubois de Monpereux (1839), citat după M. Kovalevski, *La famille matriarcale au Caucase*, „L'anthropologie“, vol. 4 (1893).

³ Ibid.

tie nu este decît un aspect dintr-un sistem global în care sînt prezente și legate organic patru tipuri de relații, și anume *frate/soră, soț/soție, tată/fiu, unchi matern/fiu al suroii*. Cele două grupuri care ne-au servit drept exemplu reprezentă, atît unul, cît și celălalt, aplicații ale unei legi care poate fi formulată în modul următor: în cele două grupuri, relația dintre unchiul matern și nepot este față de relația dintre frate și soră așa cum este relația dintre tată și fiu față de relația dintre soț și soție. De aceea, atunci cînd un cuplu de relații este cunoscut, e întotdeauna posibil de a-l deduce pe celălalt.

Să examinăm acum alte cazuri. La indigenii tonga din Polinezia, filiația este patriliniară, ca și la cerchezi. Relațiile dintre soț și soție par a fi publice și armonioase: certurile domestice sunt rare și, chiar dacă femeia are adeseori un statut superior aceluia al soțului său, ea „nu are nici cea mai mică intenție de rebeliune față de el... și se supune de bunăvoie autorității lui în toate problemele domestice“. Tot astfel, cea mai mare libertate domnește între unchiul matern și nepot: acesta din urmă este *fahu*, deasupra legii, față de unchiul său, cu care îi sunt permise toate familiaritățile. Acestor raporturi libere li se opun acelea dintre un fiu și tatăl său. Acesta este *tapu* și îi este interzis fiului să-i pipăie capul sau părul, să-l atingă în timp ce mânîncă, să doarmă în patul sau pe perna lui, să împartă cu el băutura sau hrana, să se joace cu obiectele care îi aparțin. Cea mai puțernică însă dintre toate *tapu* (interdicții) este totuși aceea care prevalează între frate și soră, cărora nu le este permis nici măcar să se afle sub același acoperiș¹.

Indigenii din jurul lacului Kutubu din Noua Guineă, deși sunt și ei patriliniari și patrilocali,

¹ E. W. Gifford, *Tonga Society*, „B. P. Bishop Museum Bulletin“, Honolulu, nr. 61, 1929, p. 16—22.

oferă exemplul unei structuri inverse față de cea precedentă : „N-am văzut niciodată o asociere atât de intimă între tată și fiu“, scrie despre ei F. E. Williams. Relațiile dintre soț și soție sunt caracterizate printr-un statut foarte cobișit acordat sexului feminin, și anume prin „separația categorică dintre centrele de interes masculin și feminin“. Femeile, spune Williams, „trebuie să muncească din greu pentru stăpînul lor... Uneori ele protestează și capătă o chelăncală“. Împotriva soțului, femeia beneficiază întotdeauna de protecția fratelui său și la el își caută refugiu. În ceea ce privește raporturile dintre nepot și unchiul matern, „ele sunt cel mai bine exprimate prin termenul de «respect»... cu o nuanță de teamă“, căci unchiul matern are puterea (ca la indigenii kipsigi din Africa) să-și blestemă nepotul și să-l lovească cu o boală grea¹.

Această din urmă structură, preluată de la o societate patrilineară, este totuși de același tip cu cea a indigenilor siuai din Bougainville, care au filiația matrilineară. Între frate și soră există „raporturi amicale și generozitate reciprocă“. Între tată și fiu „nimic nu indică un raport de ostilitate, de autoritate rigidă sau de respect temător“. Relațiile nepotului cu unchiul său matern se situează însă „între disciplina rigidă și o interdependență recunoscută cu plăcere“. Totuși „informatorii spun că toți băieții încearcă un fel de spaimă față de unchiul lor matern și că îl ascultă mai mult decât pe tatăl lor“. Între soț și soție nu pare deloc să dominească buna înțelegere : „Puține soții tinere sunt credincioase... Tinerii soți sunt întotdeauna bă-

¹ F. E. Williams, *Natives of Lake Kutubu, Papua*, „Oceania“, vol. 11, 1940—1941, și 12, 1941—1942, p. 265—280 din vol. 11; *Group Sentiment and Primitive Justice*, „American Anthropologist“, vol. 43, nr. 4, partea I, 1941.

nuiitori, înclinați spre accese de gelozie... Cășătoria implică tot felul de adaptări dificile“¹.

Un tablou identic, dar mai accentuat găsim la indigenii dobu, matriliari și vecini ai celor din Trobriand, matriliari și ei, cu o structură foarte diferită. La dobu căsniciile sunt instabile, se practică asiduu adulterul, iar bărbatul și femeia se tem întotdeauna să nu piară prin vrăjitoria celuilalt. Într-adevăr, observația lui Fortune „că este o gravă insultă de a face aluzie la puterile vrăjitorești ale unei femei, în aşa fel încât bărbatul ei să poată auzi“, pare a fi o permisare a prohibițiilor trobriandeze și caucaziene citate mai sus.

La indigenii dobu, fratele mamei este considerat cel mai sever dintre toate rudele. „El își bate nepoții multă vreme încă după ce părinții lor au încetat să-i bată“ și este oprit și se pronunță numele. Fără îndoială, relația tandră există cu „buricul“, soțul surorii mamei, adică o dublură a tatălui, mai curind decât cu tatăl însuși. Cu toate acestea, tatăl este considerat „mai puțin sever“ decât unchiul și, în contradicție cu legea de transmisie ereditară, el caută întotdeauna să-și favorizeze fiul pe seama nepotului său uterin.

În sfîrșit, legătura dintre frate și soră este „cea mai puternică dintre toate legăturile sociale“².

Ce concluzii se pot trage din aceste exemple? Corelația dintre formele avunculatului și tipurile de filiație nu epuizează problema. Cu aceeași tip de filiație, patriliar sau matriliar, pot coexista forme diferite de avunculat. Găsim însă întotdeauna aceeași relație fundamentală între cele patru cupluri de opoziții necesare elaborării sistemului. Acest lucru reiese

¹ Douglas L. Oliver, *A Solomon Island Society: Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*, Cambridge, Mass., 1955, passim.

² Reo F. Fortune, *The Sorcerers of Dobu*, New York, 1932, p. 8, 10, 45, 62—64 etc.

mai clar din schemele de mai jos care ilustrează exemplele noastre și unde semnul + reprezintă relațiile libere și familiare, iar semnul — relațiile marcate prin ostilitate, antagonism sau rezervă (fig. 1). Această simplificare nu este însă pe de-a-ntregul legitimă, dar poate fi utilizată în mod provizoriu. Vom proceda în cele ce vor urma la unele distincții indispensabile.

Astfel sugerată, legea sincronică a corelației poate fi verificată diacronic. Dacă rezumăm evoluția relațiilor familiale în evul mediu aşa cum reiese ea din expunerea lui Howard, se obține cu aproximație schema următoare : puterea fratelui asupra sorei scade, aceea a viitorului soț crește. Simultan, legătura dintre tată și fiu slăbește, aceea dintre unchiul matern și nepot se întărește¹.

Această evoluție pare să fie confirmată de documentele adunate de către L. Gautier, căci în textele „conservatoare“ (Raoul de Cambrai, *Geste des Loherains etc.*) relația posibilă se stabilește mai curind între tată și fiu și nu se deplasează decât progresiv spre unchiul matern și nepot².



Vedem, prin urmare³, că avunculatul, pentru a fi înțeles, trebuie să fie tratat ca o rela-

¹ G. C. Howard, *A History of Matrimonial Institutions*, 3 vol., Chicago, 1904.

² Léon Gautier, *La Chevalerie*, Paris, 1890
Asupra aceluiași subiect mai poate fi consultat cu folos : F. B. Gummere, *The Sister's Son*, în : *An English Miscellany Presented to Dr. Furnivall*, Londra, 1901 ; W. O. Farnsworth, *Uncle and Nephew in the Old French Chanson de Geste*, New York, Columbia University Press, 1913.

³ Paragrafele precedente au fost scrise în 1957 și substituite textului inițial ca răspuns la observația judecătoare a colegului meu Luc de Heusch de la Universitatea liberă din Bruxelles că unul dintre exemplele mele era materialmente inexact, observație pentru care îi aduc aici mulțumirile mele.

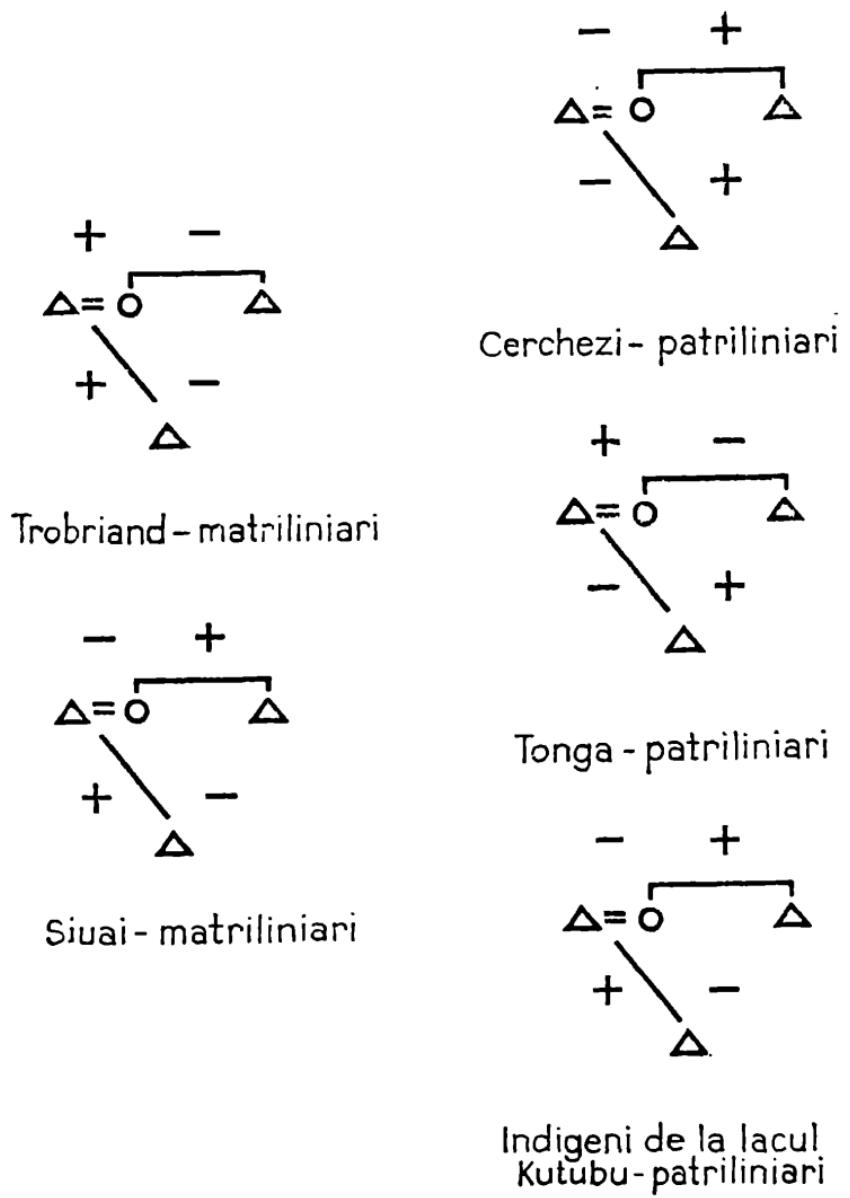


Fig. 1

ție interioară a unui sistem și că sistemul însuși este cel care trebuie să fie considerat în ansamblul său pentru a-i observa structura. Această structură se sprijină ea însăși pe patru termeni (frate, soră, tată, fiu), uniți între ei prin două cupluri de opozitii corelativе și în aşa fel încât în fiecare dintre cele două generații în cauză există întotdeauna o relație pozitivă și o relație negativă. Ce este acum această structură și care poate fi rațiunea ei? Răspunsul este

următorul : această structură este structura de înrudire cea mai simplă care se poate concepe și care poate exista. Ea este, propriu-zis, *elementul de înrudire*.

În sprijinul acestei afirmații putem valorifica un argument de ordin logic : pentru ca o structură de înrudire să existe, trebuie ca în ea să fie prezente cele trei tipuri de relații familiale întotdeauna date în societatea omenească, adică o relație de consangvinitate, o relație de alianță, o relație de filiație ; cu alte cuvinte, o relație de la văr la vară, o relație de la soț la soție, o relație de la părinte la copil. Ne dăm ușor seama că structura considerată aici este cea care permite satisfacerea acestei triple exigențe după principiul celei mai mari economii. Considerațiile precedente au însă un caracter abstract, iar pentru demonstrația noastră se poate invoca o dovedă mai directă.

Caracterul primitiv și ireductibil al elementului de înrudire aşa cum l-am definit rezultă într-adevăr, în mod direct, din existența universală a prohițiiei incestului. Aceasta echivalează cu afirmația că în societatea umană un bărbat nu poate obține o femeie decât de la un alt bărbat, care i-o cedează sub formă de fiică sau de soră. Nu este, aşadar, necesar de a explica cum își face apariția unchiul matern în structura de înrudire : el nu apare în ea, ci este dat imediat, este condiția acestei structuri. Eroarea sociologiei tradiționale, ca și a lingvisticii tradiționale, este de a fi studiat termenii, iar nu relațiile dintre termeni.

Înainte de a merge mai departe vom elmina rapid câteva obiecții care s-ar putea naște. În primul rînd, dacă relația „cumnaților“ formează axa inevitabilă în jurul căreia se construiește structura de înrudire, de ce ar interveni în structura elementară copilul născut din căsătorie ? Este de la sine înțeles că acest copil reprezentat poate fi un copil născut și tot așa de bine unul pe cale de a se naște. Acestea fiind

spuse, copilul este indispensabil pentru a atesta caracterul dinamic și teleologic al demersului inițial, care întemeiază înrudirea pe și prin alianță. Înrudirea nu este un fenomen static; ea nu există decât spre a se perpetua. Nu ne referim aici la dorința de a perpetua rasa, ci la faptul că, în cele mai multe sisteme de înrudire, dezechilibrul inițial care se produce într-o generație dată între cel care cedează o femeie și cel care o primește nu se poate stabiliza decât prin contraprestațiile care au loc în generațiile ulterioare. Chiar structura de înrudire cea mai elementară există simultan în ordinea sincronică și în ordinea diacroniei.

În al doilea rînd, nu s-ar putea oare concepe o structură simetrică la fel de simplă, dar în care sexele ar fi inversate, adică o structură care ar pune în cauză o soră, pe fratele ei, pe soția acestuia și pe fiica născută din unirea lor? Fără îndoială că da, însă această posibilitate teoretică poate fi eliminată imediat pe bază experimentală: în societatea umană, bărbații sunt cei care schimbă femeile și nu invers. Rămîne de cercetat dacă unele culturi n-au avut cumva tendința de a realiza un fel de imagine fictivă a acestei structuri simetrice. Astfel de cazuri nu ar putea fi decât rare.

Ajungem astfel la o obiecție mai gravă. S-ar putea ca, într-adevăr, să nu fi reușit decât să inversăm problema. Sociologia tradițională să înverșunat să explice originea avunculatului, iar noi ne-am debarasat de această cercetare, tratînd pe fratele mamei nu ca pe un element extrinsec, ci ca pe un dat imediat al structurii familiale celei mai simple. Cum se face atunci că n-am întîlnit avunculatul întotdeauna și pre-tutindeni? Căci, dacă avunculatul prezintă o distribuție foarte frecventă, el nu este totuși universal. Ar fi fost zadarnică evitarea explicării cazurilor unde el este prezent, pentru a eșua abia în fața absenței lui.

Constatăm mai întii că sistemul de înrudire nu are aceeași importanță în toate culturile. Unoră el le furnizează principiul activ care reglementează toate relațiile sociale sau cele mai multe dintre ele. În alte grupuri, cum este societatea noastră, această funcție este absentă sau foarte redusă ; în altele, cum sănt societățile indienilor de la řesuri, ea nu este decât parțial îndeplinită. Sistemul de înrudire este un limbaj ; el nu este un limbaj universal și ii pot fi preferate alte mijloace de exprimare și de acțiune. Din punctul de vedere al sociologului, aceasta înseamnă că în prezența unei culturi determinate se pune întotdeauna o întrebare preliminară : este oare sistematic sistemul ? O asemenea întrebare, absurdă la prima vedere, n-ar fi în realitate absurdă decât în ceea ce privește limba ; căci limba este sistemul de semnificație prin excelență ; ea nu poate să nu semnifice, și întreaga ei rațiune de a fi stă în semnificație. Dimpotrivă, chestiunea trebuie examinată cu o rigoare crescîndă pe măsură ce ne îndepărtem de limbă pentru a considera alte sisteme, care pretind și ele a fi semnificative, dar a căror valoare de semnificare rămîne parțială, fragmentară sau subiectivă, ca, de exemplu, organizarea socială, arta etc.

Mai mult, am interpretat avunculatul ca o trăsătură caracteristică a structurii elementare. Această structură elementară, care rezultă din relații definite între patru termeni, este, după părerea noastră, adevăratul *atom de înrudire*¹. El nu are o existență care să poată fi concepută sau dată dincoace de exigențele fundamentale ale structurii sale și, pe de altă parte, el este unicul material de construcție al sistemelor mai complexe. Căci există sisteme mai complexe ; sau, pentru a ne exprima mai precis, orice sis-

¹ E de prisos să subliniem că atomismul pe care l-am criticat la Rivers este cel al filozofiei clasice, iar nu concepția structurală a atomului, aşa cum o găsim în fizica modernă.

tem de înrudire este elaborat pornind de la această structură elementară, care se repetă sau se dezvoltă prin integrarea de noi elemente. Trebuie, prin urmare, să luăm în considerație două ipoteze : aceea în care sistemul de înrudire considerat purcede prin simpla juxtapunere de structuri elementare și în care, în consecință, relația avunculară rămîne mereu aparentă și aceea în care unitatea constructivă a sistemului este de un grad mai complex. În acest din urmă caz, relația avunculară, deși prezentă, va putea fi înglobată într-un context diferențiat. Se poate concepe, de exemplu, un sistem care ia ca punct de plecare structura elementară, adăugînd însă la dreapta unchiului matern pe soția acestuia, iar la stînga tatălui mai întîi pe sora tatălui, apoi pe soțul acesteia. S-ar putea ușor demonstra că o dezvoltare de acest ordin atrage după sine în generația următoare o dedublare paralelă : la copil trebuie în acest caz făcută distincția dintre fiu și fiică, fiecare fiind unit printr-o relație simetrică și inversă cu termenii care ocupă în structură celelalte poziții periferice (poziția preponderentă a surorii tatălui în Polinezia, *nhlampa* sud-africană, și moștenirea soției fratelui mamei). Într-o structură de acest ordin, relația avunculară continuă să fie manifestă, dar ea nu mai este predominantă. Ea se poate estompa sau confunda cu altele, în structuri de o complexitate și mai mare. Dar, tocmai fiindcă ține de structura elementară, relația avunculară reapare cu claritate și tinde să se exacerbeze ori de câte ori sistemul considerat prezintă un aspect critic : fie pentru că este în transformare rapidă (coasta de nord-vest a Pacificului), fie pentru că se află la punctul de contact și de conflict între culturi profund diferite (insulele Fiji, India de sud), fie, în sfîrșit, pentru că este pe cale de a suferi o criză fatală (evul mediu european).

În sfîrșit, trebuie adăugat că simbolurile, pozitiv și negativ, pe care le-am folosit în sche-

mele precedente reprezintă o simplificare excesivă, acceptabilă numai ca o fază a demonstrației. În realitate, sistemul atitudinilor elementare cuprinde cel puțin patru termeni : o atitudine de afecțiune, de tandrețe și de spontaneitate ; o atitudine care rezultă din schimbul reciproc de prestații și de contraprestații ; și, pe deasupra acestor relații bilaterale, mai cuprind două relații unilaterale : una corespunzînd atitudinii creditorului, cealaltă aceleia a debitorului. Altfel spus : mutualitatea (=) ; reciprocitatea (\pm) ; dreptul (+) ; obligația (—) ; aceste patru atitudini fundamentale pot fi reprezentate în raporturile lor reciproce în modul următor :

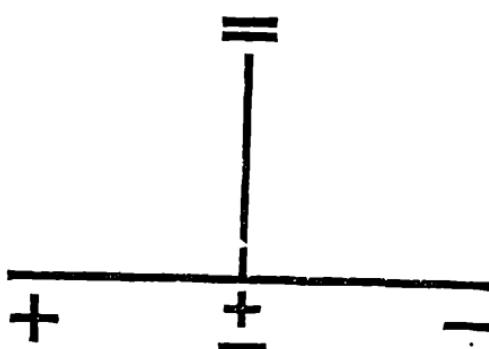


Fig. 2.

În multe sisteme, relația dintre doi indivizi se exprimă adeseori nu printr-o singură atitudine, ci prin mai multe, formînd, ca să spunem așa, un pachet (astfel, în insulele Trobriand găsim între soț și soție mutualitate *plus* reciprocitate). Aceasta constituie un motiv suplimentar pentru care structura fundamentală poate fi greu de desprins.



Am încercat să arătăm tot ceea ce analiza precedentă datorează maeștrilor contemporani ai sociologiei societăților primitive. Trebuie totuși să subliniem că în punctul cel mai funda-

mental ea se îndepărtează de la învățătura lor. Vom cita ca exemplu pe Radcliffe-Brown :

„Unitatea de structură pe care este construită o înrudire este grupul pe care eu îl numesc o «familie elementară» și care constă dintr-un bărbat și soția lui și copilul ori copiii lor... Existența familiei elementare creează trei feluri speciale de relații sociale : aceea dintre părinte și copil, dintre copiii acelorași părinți și dintre soț și soție ca părinți ai aceluiași copil sau copii... Cele trei feluri de relații care există înăuntru filiala elementare constituie ceea ce eu numesc primul grad. Relații de gradul al doilea sunt acelea care depind de legătura dintre două familii elementare prin intermediul unui membru comun, cum ar fi tatăl tatălui, fratele mamei, sora soției și aşa mai departe. De gradul al treilea sunt acelea ca fiul fratelui tatălui sau soția fratelui mamei. Putem urmări astfel, dacă dispunem de informații genealogice, sisteme de relații de al patrulea, al cincilea sau al n-lea grad“¹.

Ideea exprimată în acest pasaj, după care familia biologică constituie pentru orice societate punctul de plecare în vederea elaborării sistemului său de înrudire, nu este, desigur, specifică savantului englez ; nu există o altă idee în jurul căreia s-ar putea realiza o mai mare unanimitate. Îi nu există, după părerea noastră, o altă idee mai periculoasă. Fără îndoială, familia biologică este prezentă și se prelungește în societatea umană. Ceea ce conferă însă înrudirii caracterul ei de fapt social nu constă în ceea ce trebuie ea să păstreze de la natură, ci în demersul esențial prin care ea se separă de aceasta. Un sistem de înrudire nu constă în legăturile obiective de filiație sau de consangvinitate dintre indivizi ; el nu există decât în con-

¹ A. R. Radcliffe-Brown, op. cit., p. 2.

știință oamenilor, fiind un sistem arbitrar de reprezentări și nu dezvoltarea spontană a unei situații de fapt. Ceea ce nu înseamnă, desigur, ca această situație de fapt să fie automat contrazisă sau chiar pur și simplu ignorată. Radcliffe-Brown a arătat în studii astăzi clasice că pînă și sistemele cu cea mai rigidă și mai artificială aparență, cum sunt sistemele australiene cu clase matrimoniale, țin seama cu grijă de înrudirea biologică. Dar o observație atât de indiscutabilă ca a sa lasă intact faptul, după noi decisiv, că în societatea umană înrudirea nu se stabilește și nu se perpetuează decît de și prin modalități determinate de alianță. Cu alte cuvinte, relațiile tratate de Radcliffe-Brown ca „relații de primul grad“ sunt funcție și depind de acelea pe care el le consideră secundare și derivate. Caracterul primordial al înrudirii umane este de a cere, ca o condiție de existență, punerea în relație a ceea ce Radcliffe-Brown numește „familii elementare“. Deci ceea ce este într-adevăr „elementar“ nu sunt familiile, termeni izolați, ci relația dintre acești termeni. Nici o altă interpretare nu poate explica universalitatea prohi-biției incestului, al cărei corolar este relația avunculară sub aspectul ei cel mai general, cînd manifest și cînd ascuns.

Ca sisteme de simboluri, sistemele de înrudire oferă antropologului un teren privilegiat pe care eforturile sale pot întîlni aproape (insistăm asupra cuvîntului „aproape“) pe acelea ale științei sociale celei mai dezvoltate, adică lingvistica. Dar condiția acestei întîlniri, de la care se poate spera o mai bună cunoaștere a omului, este de a nu se pierde niciodată din vedere că în cazul studiului sociologic, ca și în al celui lingvistic, ne aflăm în plin simbolism. Or, dacă este justificat și, într-un anumit sens, inevitabil de a se recurge la interpretarea naturalistă pentru a încerca să înțelegem emergența gîndirii simbolice, după ce aceasta a fost dată, explicația trebuie să-și schimbe natura tot atît de

radical pe cît diferă fenomenul nou apărut de acelea care l-au precedat și pregătit. Din acest moment, orice concesie făcută naturalismului ar risca să compromită progresele imense deja realizate în domeniul lingvisticii și care încep să se contureze și în sociologia familială și s-o împingă pe aceasta din urmă spre un empirism lipsit de inspirație și de fecunditate.

CAPITOLUL III

LIMBAJ ȘI SOCIETATE¹

Într-o carte a cărei importanță din punctul de vedere al științelor sociale nu trebuie subestimată, Wiener² își pune problema extinderii la acestea din urmă a metodelor matematice de predicție, care au făcut posibilă construirea mărilor mașini electronice de calcul. Răspunsul său e, în cele din urmă, negativ și este justificat de el prin două motive.

În primul rînd, el consideră că natura însăși a științelor sociale implică repercutarea dezvoltării lor asupra obiectului de investigație. Interdependența dintre observator și obiectul observat este o noțiune familiară teoriei științifice contemporane. Într-un sens, ea ilustrează o situație universală, putînd fi totuși considerată ca neglijabilă în domeniile în care au pătruns cercetările matematice cele mai înaintate. Astfel, astrofizica are un obiect prea vast pentru ca influența observatorului să se poată exercita

¹ Adaptat după originalul englez: *Language and The Analysis of Social Laws*, „American Anthropologist“, vol. 53, nr. 2, aprilie-iunie 1951, p. 155—163.

² N. Wiener, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Paris-Cambridge-New York, 1948 (vezi și N. Wiener, *Cibernetica sau știința comenzi și comunicării la ființe și mașini*, București, Editura științifică, 1966. — Nota trad.).

asupra lui. În ceea ce privește fizica atomică, obiectele pe care le studiază sănt, desigur, foarte mici, dar, cum ele sănt în același timp foarte numeroase, noi nu putem sesiza decât valori statistice sau medii, unde influența observatorului este anulată în alt chip. În științele sociale, dimpotrivă, această influență rămîne sensibilă, deoarece modificările pe care le determină sănt *de aceeași ordine de mărime* ca fenomele studiate.

În al doilea rînd, Wiener observă că fenomele care fac obiectul cercetărilor sociologice și antropologice se definesc în funcție de propriile noastre interese : ele se referă la viața, la educația, la cariera și la mintea unor indivizi asemenea nouă. În consecință, seriile statistice de care dispunem pentru studierea unui fenomen oarecare rămîn întotdeauna prea scurte pentru a servi ca bază unei inducții legitime. Wiener conchide că analiza matematică, aplicată științelor sociale, nu poate furniza decât rezultate puțin interesante pentru specialist, comparabile acelora pe care le-ar aduce analiza statistică a unui gaz unei ființe care ar fi cam de ordinul de mărime al unei molecule.

Aceste obiecții sănt de necombătut dacă le raportăm la cercetările la care se referă Wiener, adică la monografiile și la lucrările de antropologie aplicată. În aceste cazuri este întotdeauna vorba de conduite individuale, studiate de un observator care este el însuși un individ, sau de studiul unei culturi, al unui „caracter național“, al unui gen de viață de către un observator incapabil de a se elibera complet de propria sa cultură sau de cultura de la care împrumută metodele și ipotezele sale de lucru, care țin, la rîndul lor, de un tip de cultură determinat.

Totuși, cel puțin într-unul din domeniile științelor sociale, obiecțiile lui Wiener pierd mult din ponderea lor. În lingvistică, și cu deosebire în lingvistica structurală — privită mai ales din

punctul de vedere al fonologiei —, par să fie întrunite condițiile pe care el le pune pentru un studiu matematic. Limbajul este un fenomen social. Dintre fenomenele sociale, el este acela care evidențiază cel mai clar cele două caractere fundamentale care oferă posibilitatea unui studiu științific. Mai întii, aproape toate conurile lingvistice se situează la nivelul gîndirii inconștiente. Cînd vorbim, nu avem conștiința legilor sintactice și morfologice ale limbii. În plus, nu cunoaștem în mod conștient fonemele pe care le folosim pentru a diferenția sensul cuvintelor noastre ; sătem și mai puțin conștienți, presupunind că am putea fi uneori, de opozițiile fonologice care permit descompunerea fiecărui fonem în elemente diferențiale. În sfîrșit, lipsa unei percepere intuitive persistă chiar atunci cînd formulăm regulile gramaticale sau fonologice ale limbii noastre. Această formulare apare exclusiv pe planul gîndirii științifice, în timp ce limba trăiește și se dezvoltă ca o elaborare colectivă. Nici chiar savantul nu reușește să contopească complet cunoștințele sale teoretice și experiența sa de subiect vorbitor. Felul său de a vorbi se modifică foarte puțin sub efectul interpretărilor pe care el le poate da despre ele și care țin de un alt nivel. Se poate deci afirma că în lingvistică influența observatorului asupra obiectului de observație este neglijabilă : nu ajunge ca observatorul să devină conștient de fenomen pentru ca acesta să fie modificat.

Limbajul a apărut foarte de timpuriu în dezvoltarea omenirii. Dar, chiar ținînd cont de necesitatea unor documente scrise pentru a întreprinde un studiu științific, va trebui să recunoaștem că scrierea datează de multă vreme și că ea furnizează serii suficiente de lungi pentru a face posibilă analiza matematică. Seriile disponibile în lingvistica indo-europeană, semitică și chino-tibetană sunt de ordinul a 4 sau 5 000 de ani. Iar cînd dimensiunea istorică lipsește,

la limbile zise „primitive“, lucrul se poate adesea remedia prin compararea unor forme multiple și contemporane, datorită cărora o dimensiune spațială, dacă se poate spune așa, înlocuiește în mod util pe aceea care lipsește.

Limbajul este, aşadar, un fenomen social, care constituie un obiect independent de observator și pentru care dispunem de lungi serii statistice, ceea ce reprezintă un dublu motiv pentru a-l considera apt de a satisface exigențele matematicianului, așa cum au fost ele formulate de Wiener.

Numeroase probleme lingvistice depind de mașinile moderne de calcul. Dacă s-ar cunoaște structura fonologică a unei limbi oarecare și regulile care guvernează gruparea consoanelor și a vocalelor, o mașină ar întocmi cu ușurință lista combinațiilor de foneme care formează cuvintele de n silabe din vocabular și ale tuturor celorlalte combinații compatibile cu structura limbii, așa cum va fi fost ea definită în prealabil. O mașină care primește ecuații ce determină diversele tipuri de structuri cunoscute în fonologie, repertoriul sunetelor pe care aparatul fonator al omului le poate emite și cele mai mici praguri diferențiale dintre aceste sunete, determinate în prealabil prin metode psihofiziológice (pe baza unui inventar și a unei analize a fonemelor celor mai apropiate), ar putea furniza un tablou exhaustiv al structurilor fonologice cu n opoziții (n putând fi oricât de mare). S-ar obține astfel un gen de tabelu periodic al structurilor lingvistice, comparabil cu cel al elementelor pe care chimia modernă îl datorează lui Mendeleev. N-am mai avea atunci decât să reperăm în tablou amplasamentul limbilor deja studiate, să fixăm poziția și relațiile cu celelalte limbi, acelea al căror studiu direct este încă insuficient pentru a ne oferi despre ele o cunoaștere teoretică, și chiar să descoperim amplasamentul limbilor dispărute, viitoare sau pur și simplu posibile.

Un ultim exemplu : Jakobson a propus recent o ipoteză conform căreia o singură limbă ar putea comporta cîteva structuri fonologice diferite, fiecare intervenind pentru un anumit tip de operații gramaticale¹. Trebuie să existe o relație între toate aceste modalități structurale ale aceleiași limbii, o „metastructură“ care poate fi considerată ca legea grupului constituit de structurile modale. Cerînd unui calculator să analizeze fiecare modalitate, s-ar ajunge fără îndoială, prin metode matematice cunoscute, să se restituie „metastructura“ limbii, cu toate că aceasta din urmă ar trebui să fie adeseori prea complexă pentru a o putea degaja cu metode empirice de investigație.

Problema pusă mai sus poate fi definită, aşadar, precum urmează. Dintre toate fenomenele sociale, limbajul pare să fie singurul susceptibil astăzi de un studiu într-adevăr științific, care să explice modul în care s-a format și să prevadă anumite modalități ale evoluției sale ulterioare. Aceste rezultate au fost obținute datorită fonologiei și în măsura în care ea a știut să ajungă, dincolo de manifestările conștiente și istorice ale limbii, în totdeauna superficiale, la realități obiective. Acestea constau din sisteme de relații, care sunt, la rîndul lor, produsul activității inconștiente a spiritului. De aici întrebarea : o asemenea reducție poate oare fi întreprinsă și pentru alte tipuri de fenomene sociale ? Și, în caz afirmativ, o metodă identică ar duce oare la aceleiași rezultate ? În sfîrșit — și dacă răspunsul nostru la a doua întrebare ar fi afirmativ — am putea oare admite că diverse forme de viață socială sunt substanțial de aceeași natură, adică sisteme de conduite dintre care fiecare este o proiecție pe planul gîndirii conștiente și socializate a legilor universale care gu-

¹ R. Jakobson, *The Phonetic and Grammatical Aspect of Language in their Interrelations*, în : *Actes du VI^e Congrès international des linguistes*, Paris, 1948.

vernează activitatea inconștientă a spiritului? Este clar că toate aceste cehetiuni nu pot fi rezolvate dintr-o dată. Ne vom mulțumi deci să indicăm cîteva puncte de reper și să schițăm principalele direcții în care s-ar putea angaja în mod util cercetarea.

Vom începe prin a evoca cîteva lucrări ale lui Kroeber care au pentru dezbaterea noastră o importanță metodologică certă. În studiul său asupra evoluției stilului costumului feminin, Kroeber s-a ocupat de modă, adică de un fenomen social intim legat de activitatea inconștientă a spiritului. Rareori se întimplă să știm clar de ce un anumit stil ne place sau de ce se demodează. Or, Kroeber a arătat că această evoluție, arbitrară în aparență, ascultă de niște legi. Aceste legi nu sunt accesibile observației empirice și, cu atît mai puțin, unei perceperei intuitive a faptelor de modă. Ele se manifestă numai atunci cînd se măsoară un anumit număr de relații între diversele elemente ale costumului. Aceste relații pot fi exprimate sub formă de funcții matematice ale căror valori calculate oferă, la un moment dat, o bază pentru previziune¹.

Moda — aspectul, cum s-ar putea crede, cel mai arbitrar și mai contingent al conduitelor sociale — este pasibilă deci de un studiu științific. Or, metoda schițată de Kroeber se asemănă nu numai cu aceea a lingvisticii structurale : ea va putea fi asimilată în mod util și cu unele cercetări din domeniul științelor naturale, și anume cu acelea ale lui Teissier privitoare la creșterea crustaceelor. Acest autor a arătat că se pot formula legi ale creșterii cu condiția de a reține dimensiunile relative ale elementelor care compun membrele (cleștele de exemplu) mai curind decît formele lor. Determinarea

¹ J. Richardson și A. L. Kroeber, *Three Centuries of Women's Dress Fashions: A Quantitative Analysis*, „Anthropological Records“, Berkeley, 5, nr. 2, 1940.

ăcestor relații conduce la obținerea unor parametri cu ajutorul cărora pot fi formulate legile creșterii¹. Zoologia științifică nu are deci ca obiect descrierea formelor animale, aşa cum sint ele percepute intuitiv, ci mai ales definirea unor relații abstrakte, însă constante, în care apare aspectul inteligibil al fenomenului studiat.

Am aplicat o metodă analogă la studiul organizării sociale, și mai ales al regulilor de căsătorie și al sistemelor de înrudire. Am putut astfel stabili că ansamblul regulilor de căsătorie ce pot fi observate în societățile umane nu trebuie să fie clasificate, aşa cum se face în general, în categorii eterogene și divers intitulate: prohițiia incestului, tipuri de căsătorii preferențiale etc. Ele reprezintă tot atîtea modalități de a asigura circulația femeilor în sînul grupului social, adică de a înlocui un sistem de relații consangvine, de origine biologică, printr-un sistem sociologic de alianță. Această ipoteză de lucru odată formulată, nu mai rămîne decît să întreprindem studiul matematic al tuturor tipurilor de schimb care pot fi concepute între n parteneri pentru a deduce din el regulile de căsătorie în vigoare în societățile existente. S-ar putea descoperi concomitent și altele, corespunzînd unor societăți posibile. În sfîrșit, s-ar putea înțelege funcția lor, modul lor de a opera și relația dintre diferitele forme.

Or, ipoteza inițială a fost confirmată prin demonstrația, obținută pe cale pur deductivă, că toate mecanismele de reciprocitate cunoscute de antropologia clasică (adică cele bazate pe organizarea dualistă și pe căsătoria prin schimb între parteneri în număr de 2 sau de un multiplu al lui 2) constituie cazuri particulare ale unei forme de reciprocitate mai generale între un număr oarecare de parteneri. Această formă generală de reciprocitate a rămas în umbră,

¹ G. Teissier, *La description mathématique des faits biologiques*, „Revue de métaphysique et de morale“, Paris, ianuarie 1936.

fiindcă partenerii nu sănt dați unii altora (și nu primesc unii de la alții) : nu se primește nimic de la acela căruia i se dă ; nu i se dă ace-lua de la care se primește. Fiecare dă unui par-tener și primește de la un altul în cadrul unui ciclu de reciprocitate care funcționează într-un singur sens.

Acest gen de structură, la fel de important ca sistemul dualist, fusese uneori observat și de-scris. Atenția ființu-ne atrasă de concluziile analizei teoretice, am adunat și am compilat do-cumentele împrăștiate care arată considerabila extensiune a sistemului. În același timp am putut interpreta caracterele comune unui mare număr de reguli de căsătorie : astfel, preferința pentru verii prin alianță bilaterală sau pentru un tip unilateral cînd pe linie paternă, cînd pe linie maternă. Uzante ininteligibile pentru et-nologi au devenit clare de îndată ce au fost reduse la modalități diverse ale legilor schimbului. La rîndul lor, acestea au putut fi reduse la anumite relații fundamentale între modul de rezidență și modul de filiație.

Întreaga demonstrație ale cărei principale articulații au fost amintite mai sus a putut fi dusă la bun sfîrșit cu condiția de a considera regulile de căsătorie și sistemele de înrudire ca un fel de limbaj, adică un ansamblu de operații destinate să asigure între indivizi și grupuri un anumit tip de comunicare. Faptul că „mesajul“ este consti-tuit aici de către *femeile grupului* care circulă între clanuri, neamuri sau familii (și nu, ca în limbajul propriu-zis, de către *cuvintele grupului* care circulă între indivizi) nu alterează cu ni-mic identitatea fenomenului considerat în am-bele cazuri.

Este oare posibil să se meargă mai departe ? Lărgind noțiunea de comunicare pentru a in-clude în ea exogamia și regulile care decurg din prohi-biția incestului, putem aduce, în schimb, unele clarificări în problema care rămîne miste-rioasă, aceea a originii limbajului. Comparațe

cu limbajul, regulile de căsătorie formează un sistem complex de același tip ca acesta, însă mai grosolan, și în care destule trăsături arhaice, comune și unuia și altuia, sănătățile îndoială conservate. Recunoaștem toti că cuvintele sănătățile, dar, printre noi, poetii rămân singurii care încă nu știu că ele au fost și valori. În schimb, grupul social consideră femeile ca valori de un tip esențial, pe cind nouă ne este greu să înțelegem că aceste valori se pot integra în sisteme semnificative, calitate pe care abia acum începem să-o atribuim sistemelor de înruditire. Acest echivoc reiese într-un mod comic din niște critici adresate lucrării *Structurile elementare ale înruditirii* : „carte antifeministă“ au spus unii, fiindcă femeile sănătățile sunt tratate în ea ca obiecte. Am putea fi pe drept cuvînt surprinși văzînd că li se atribuie femeilor rolul de elemente într-un sistem de sănătățile. Să fim atenți, totuși, că, dacă cuvintele și fonemele au pierdut (dealtfel mai mult în aparență decît în realitate) caracterul lor de valori și au devenit simple sănătățile, aceeași evoluție nu să ar reproduce integral în ceea ce privește femeile. Contrafemeilor, cuvintele nu vorbesc. Femeile sănătățile și, în același timp, producătoare de sănătățile ; ca atare, ele nu pot fi reduse la starea de simboluri sau de jetoane.

Această dificultate teoretică comportă însă și un avantaj. Poziția ambiguă a femeilor în acest sistem de comunicare între oameni care constă din regulile de căsătorie și vocabularul de înruditire oferă o imagine grosolană, dar utilizabilă a tipului de raporturi pe care oamenii le-au putut de multă vreme întreține cu ajutorul cuvintelor. Făcînd acest ocol, am ajunge deci la o stare care reflectă aproximativ unele aspecte psihologice și sociologice caracteristice începuturilor limbajului. Ca și în cazul femeilor, impulsul originar care i-a constrins pe oameni „să schimbe“ cuvinte nu trebuie oare căutat într-o

reprezentare dedublată, rezultînd ea însăși din funcția simbolică ce-și face prima sa apariție? De îndată ce un obiect sonor este percepțut ca unul care oferă o valoare imediată atât pentru vorbitor, cît și pentru ascultător, el capătă o natură contradictorie a cărei neutralizare nu este posibilă decât prin acest schimb de valori complementare la care se reduce întreaga viață socială.

Poate că aceste speculații vor fi considerate aventuroase. Totuși, dacă ni se acceptă principiul, decurge de aici cel puțin o ipoteză care poate fi supusă unui control experimental. Sîntem conduși, într-adevăr, să ne punem întrebarea dacă diversele aspecte ale vieții sociale (inclusiv arta și religia), al cărei studiu, după cum știm deja, poate fi ajutat de metodele și de noțiunile împrumutate de la lingvistică, nu constau în fenomene a căror natură se asemănă cu aceea a limbajului. Cum ar putea fi verificată această ipoteză? Fie că limităm cercetarea la o singură societate sau o extindem la cîteva, va trebui să adîncim destul de mult analiza diferențelor aspecte ale vieții sociale pentru a atinge un nivel la care trecerea de la unul la celălalt va deveni posibilă, adică va trebui să elaborăm un fel de cod universal în măsură să exprime proprietățile comune structurilor specifice ținînd de fiecare aspect. Folosirea acestui cod va trebui să fie justificată pentru fiecare sistem luat izolat și pentru toate sistemele atunci cînd va fi vorba de a le compara. Vom fi puși astfel în situația de a ști dacă a fost atinsă natura lor cea mai profundă și dacă ele constau sau nu din realități de același tip.

Să ni se permită să procedăm aici la o experiență orientată în această direcție. Examinînd trăsăturile fundamentale ale sistemelor de înrudire caracteristice din cîteva regiuni ale lumii, antropologul poate încerca să le exprime

sub o formă destul de generală pentru ca ea să capete un sens chiar pentru lingvist; cu alte cuvinte, ca acesta să poată aplica același tip de formalizare la descrierea familiilor lingvistice care corespund acelorași regiuni. Această reducție preliminară odată operată, lingvistul și antropologul vor putea să-și pună întrebarea dacă modalități diferite de comunicare — reguli de înrudire și de căsătorie de o parte, limbaj de cealaltă parte —, aşa cum sunt ele observate în aceeași societate, pot sau nu fi legate de structuri inconștiente similare. În caz afirmativ am fi siguri că am ajuns la o expresie într-adevăr fundamentală.

Vom postula deci că între structura limbii și aceea a sistemului de înrudire există o corespondență formală. Dacă ipoteza este întemeiată, va trebui verificată prezența în regiunile următoare a unor limbi comparabile prin structura lor cu sistemele de înrudire aşa cum sunt ele definite mai jos.

1. *Aria indo-europeană*. — Reglementarea căsătoriei în societățile noastre contemporane pare a fi bazată pe următorul principiu: cu condiția edictării unui mic număr de prescripții negative (grade prohibite), densitatea și fluiditatea populației sunt suficiente pentru obținerea unui rezultat care în alte societăți ar fi posibil numai cu ajutorul unui număr mare de reguli pozitive și negative, și anume o coeziune socială rezultând din căsătorii între parteneri al căror grad de înrudire este foarte îndepărtat, dacă nu chiar imposibil de stabilit. Această soluție de tip statistic poate avea ca origine o trăsătură caracteristică majorității vechilor sisteme de înrudire indo-europene. În terminologia noastră, ele țin de o *formulă simplă de schimb generalizat*. Cu toate acestea, în aria indo-europeană, această formulă nu se aplică direct neamurilor, ci unor ansambluri complexe de neamuri, de tip *bratstvo*, veritabile conglomorate în sînul căroră fie-

care neam se bucură de o libertate relativă în raport cu regula de schimb generalizat care funcționează strict la nivelul ansamblurilor înseși. Se poate spune deci că o trăsătură caracteristică a structurilor de înrudire indo-europene ține de faptul că ele pun problema coeziunii sociale în termeni simpli, păstrând în același timp posibilitatea de a-i aduce soluții multiple.

Dacă structura lingvistică ar fi analogă cu structura de înrudire, ar rezulta de aici pentru cea dintâi următoarele proprietăți : limbi cu structură simplă, folosind numeroase elemente. Iar opoziția între *simplitatea structurii*, pe de o parte, și *complexitatea elementelor*, pe de altă parte, s-ar exprima prin faptul că mai multe elemente sunt întotdeauna disponibile (și oarecum în concurență unele cu celelalte) pentru a ocupa aceeași poziție în structură.

2. *Aria chino-tibetană*. — Complexitatea sistemelor de înrudire este aici de un alt ordin. Toate sistemele provin sau derivă din forma cea mai simplă cu puțină a schimbului generalizat, adică din căsătoria preferențială cu fiica fratelui mamei. Or, am arătat în altă parte¹ că acest tip de căsătorie asigură coeziunea socială în modul cel mai puțin costisitor, fiind totodată infinit extensibil la un număr oarecare de parțeneri.

Enunțînd aceste propoziții sub o formă destul de generală pentru a le face utilizabile de către lingvist, vom spune deci că structura este complexă, în timp ce elementele înseși sunt puțin numeroase. Această formulă pare de altfel foarte potrivită pentru a exprima un aspect caracteristic al limbilor cu tonuri.

3. *Aria africană*. — Sistemele de înrudire africane au o tendință comună de a dezvolta instituția numită „prețul logodnicei“, asociată cu prohițiua frecventă a căsătoriei cu soția frate-

¹ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 291—380.

lui soției. De aici rezultă un sistem de schimb generalizat mai complex decât cel bazat exclusiv pe căsătoria preferențială cu vara prin alianță matrilaterală. În același timp, tipul de coeziune socială stabilit prin circulația bunurilor se apropie într-o oarecare măsură de tipul statistic de coeziune existent în propriile noastre societăți.

Limbile africane ar trebui deci să ofere diverse modalități intermediare între tipurile examineate la punctele 1 și 2.

4. *Aria Oceaniei*. — Trăsăturile caracteristice, binecunoscute, ale sistemelor de înrudire polineziene ar avea ca echivalent pe plan lingvistic o structură simplă și elemente puțin numeroase.

5. *Aria nord-americană*. — Această regiune a lumii prezintă o dezvoltare excepțională a sistemelor de înrudire zise crow-omaha, care trebuie deosebite cu grijă de toate acelea care manifestă aceeași indiferență față de nivelurile generațiilor¹. Sistemele crow-omaha nu pot fi definite pur și simplu prin atribuirea a două tipuri de veri prin alianță unilaterali unor niveluri de generație diferite. Însușirea lor distinctivă (prin care ele se opun sistemului miwok) constă în assimilarea verilor prin alianță cu rude, nu cu aliați. Or, sistemele de tipul miwok sunt la fel de frecvente în Lumea Veche ca și în Lumea Nouă, pe cind sistemele crow-omaha propriu-zise, în afară de câteva excepții, nu se întâlnesc decât în America. Aceste sisteme au desființat distincția dintre schimb restrins și schimb generalizat, adică între două formule considerate de obicei ca incompatibile. Prin această abatere, aplicarea simultană a două formule simple permite garantarea căsătoriilor între grade îndepărtați, în timp ce aplicarea izolată a uneia ori a celeilalte formule ar fi ajuns nu-

¹ Aceasta înseamnă că noi respingem categoric assimilarea, propusă de Murdock, a sistemelor crow-omaha cu tipul miwok (cf. G. P. Murdock, *Social Structure*, New York, 1940, p. 224 și 340).

mai la căsătoria între diferite tipuri de veri prin alianță.

În termeni de structură lingvistică, aceasta ar însemna că unele limbi americane ar putea comporta elemente în număr relativ mare, apte să se articuleze în structuri relativ simple, însă cu prețul unei asimetrii impuse acestora din urmă.



Nu vom insista niciodată îndeajuns asupra caracterului precar și ipotetic al acestei reconstrucții. Procedînd la această reconstrucție, antropologul pornește de la cunoscut la necunoscut (cel puțin în ceea ce-l privește); ii sunt familiare structurile de înrudire, dar nu și acelea ale limbilor respective. Caracterele diferențiale enumerate mai sus au oare un sens și pe plan lingvistic? Acest lucru îl poate spune numai lingvistul. Ca antropolog social, profan în materie de lingvistică, m-am mărginit la asocierea eventualelor proprietăți structurale, concepute în termeni foarte generali, cu unele trăsături ale sistemelor de înrudire. Pentru justificările de detaliu ale alegerii pe care am făcut-o între acestea din urmă, cititorul este rugat să consulte o lucrare ale cărei concluzii sunt presupuse cunoscute¹ și pe care aici, din lipsă de spațiu, m-am mulțumit să le evoc pe scurt. Am reușit cel puțin să arăt anumite proprietăți generale ale sistemelor de înrudire caracteristice mai multor regiuni ale lumii. Este sarcina lingvistului de a spune dacă structurile lingvistice ale acestor regiuni pot fi, măcar foarte aproximativ, formulate în aceiași termeni sau în termeni echivalenți. Dacă ar fi așa, un mare pas înainte va fi fost făcut în direcția cunoașterii aspectelor fundamentale ale vieții sociale.

¹ *Les structures élémentaires de la parenté, op. cit.*

Astfel ar fi deschisă calea spre analiza structurală și comparată a obiceiurilor, instituțiilor și comportamentelor sancționate de grup. Am fi în măsură să înțelegem anumite analogii fundamentale între manifestările vieții în societate, în aparență foarte deosebite unele de altele, cum sunt limbajul, arta, justiția, religia. În sfîrșit, am putea în același timp speră să depăşim într-o zi antinomia dintre cultură, care este un fapt colectiv, și indivizii care o încarnează, fiindcă, în această nouă perspectivă, pretinsa „conștiință colectivă“ s-ar reduce, la nivelul gîndirii și al comportamentelor individuale, la expresia unor modalități temporale ale legilor universale în care constă activitatea inconștientă a spiritului.

CAPITOLUL IV

LINGVISTICĂ ȘI ANTROPOLOGIE¹

Pentru prima oară, poate, antropologii și lingviștii s-au întrunit cu scopul mărturisit de a compara între ele disciplinele lor. Într-a-devăr, problema nu este simplă. Dificultățile de care ne-am lovit în cursul discuțiilor noastre se explică, pare-mi-se, prin mai multe cauze. Nu ne-am mulțumit să confruntăm lingvistica și antropologia situîndu-ne pe un plan foarte general; a fost necesar să luăm în considerație mai multe niveluri și am avut impresia că în mai multe rînduri, în cursul aceleiași discuții, am alunecat în mod inconștient de la

¹ Tradus și adaptat după originalul englez, *Conference of Anthropologists and Linguists*, Bloomington, Indiana, 1952. Publicat, după o transcriere a înregistrării pe bandă magnetică, în: „Supplement to International Journal of American Linguistics“, vol. 19, nr. 2, aprilie 1953; „Mem.“, 8, 1953.

un nivel la altul. Să începem deci prin a face distincție între ele.

În primul rînd, s-a pus problema raportului între o limbă și o cultură determinată. Pentru a studia o cultură este oare necesară cunoașterea limbii ? În ce măsură și pînă la ce punct ? Și, invers, cunoașterea limbii implică oare și pe aceea a culturii sau, cel puțin, a unora dintre aspectele ei ?

Am discutat apoi și la un alt nivel, la care problema pusă nu mai este aceea a raportului între o limbă și o cultură, ci mai curînd a raportului dintre *limbaj* și *cultură* în general. Dar nu cumva am neglijat întrucîtva acest aspect ? În cursul discuțiilor n-a fost niciodată luată în considerare problema pusă de atitudinea concretă a unei culturi față de limba respectivă. Astfel, de exemplu, civilizația noastră tratează limbajul într-un mod care ar putea fi calificat ca lipsit de moderatie : vorbim mereu, orice pretext este bun pentru a ne exprima, a întreba, a comentă... Această manieră de a abuza de limbaj nu este universală, nu este nici măcar frecventă. Cele mai multe culturi pe care le numim primitive folosesc limbajul cu zgîrcenie ; nu se vorbește oricînd și în legătură cu orice. La aceste culturi, manifestările verbale sunt adeseori limitate la circumstanțe prescrise, în afara de care cuvintele sunt menajate. În cursul dezbatelor noastre, astfel de probleme au fost evocate, fără însă să li se acorda o importanță egală cu a celor care țin de primul nivel.

Un al treilea grup de probleme s-a bucurat de și mai puțină atenție. Mă refer de astă dată la raportul nu între o limbă sau limbajul însuși și o cultură sau cultura însăși, ci între lingvistică și antropologie considerate ca științe. Această problemă, după mine capitală, a rămas totuși la periferia tuturor discuțiilor noastre. Cum se explică această deosebire de trata-

ment? Prin acela că problema raporturilor dintre limbaj și cultură este una dintre cele mai complicate care pot exista. În primul rînd, limbajul poate fi tratat ca un *produs* al culturii: o limbă folosită într-o societate reflectă cultura generală a populației. Într-un alt sens însă, limbajul este o *parte* a culturii; el constituie unul dintre elementele ei, printre alte elemente. Să ne reamintim celebra definiție a lui Tylor, pentru care cultura este un ansamblu complex cuprinzînd utilajul, instituțiile, credințele, obiceiurile și, bineînțeles, limba. În funcție de punctul de vedere din care privim, problemele puse nu sînt aceleași. Dar aceasta nu e totul: limbajul poate fi tratat și ca o *condiție* a culturii, și sub un dublu aspect: diacronic, deoarece individul își însușește cultura grupului său mai ales cu ajutorul limbajului; copilul este instruit, educat prin vorbire; este mustrat, alintat cu cuvinte. Privit dintr-un punct de vedere mai teoretic, limbajul apare și ca o condiție a culturii, în măsura în care aceasta din urmă are o arhitectură similară limbajului. și una, și celălalt se construiesc cu ajutorul unor opozitii și corelații, altfel spus, al unor relații logice. Astfel incît limbajul poate fi considerat ca un fundament, destinat să capete structuri mai complexe uneori, dar de același tip cu ale sale, care corespund culturii private sub diferite aspecte.

Observațiile precedente vizează aspectul obiectiv al problemei noastre. Aceasta comportă însă și implicații subiective, a căror importanță nu este mai mică. În cursul discuțiilor noastre am avut impresia că motivele care au determinat pe antropologi și pe lingviști să se întrunească nu erau de aceeași natură și că aceste deosebiri mergeau uneori, pînă la contradicție. Lingviștii nu conteneau să ne explice că orientarea actuală a științei lor îi îngrijora. Ei se tem că, ocupați fiind cu analiza în care

intervin noțiuni abstracte pe care colegii lor le înțeleg din ce în ce mai greu, ar putea pierde contactul cu celealte științe umanistice. Lingviștii — și dintre ei mai ales structuraliștii — își pun întrebarea : ce studiază ei la drept vorbind ? Care este acel fapt lingvistic care pare să se desprindă de cultură, de viața socială, de istorie și chiar de oamenii care vorbesc ? Dacă lingviștii au ținut să se întrunească cu antropologii în speranța unei apropiere de ei, nu este oare tocmai fiindcă speră să regăsească, datorită nouă, acea percepere concretă a fenomenelor de care metoda lor pare a se îndepărta ?

Antropologii îi fac acestui demers o primire curioasă. Față de lingviști ne simțim puși într-o poziție delicată. Ani de-a rîndul am lucrat alături și deodată ni se pare că lingviștii se derobează : îi vedem trecînd de cealaltă parte a barierei, multă vreme considerată de netrecut, care separă științele exacte și naturale de științele umaniste și sociale. Iată-i, ca și cum ar vrea să ne joace un renghi, apucîndu-se să lucreze în acel mod riguros al cărui privilegiu ne resemnasem a admite că-l dețineau științele naturii. Din această cauză s-a manifestat din partea noastră puțină melancolie și, trebuie să mărturisim, multă invidie. Doream să aflăm de la lingviști secretul succesului lor. N-am putea oare aplica și noi în cîmpul complex al studiilor noastre — înrudire, organizare socială, religie, folclor, artă — aceste metode riguroase a căror eficacitate este zilnic verificată de lingvistică ?

Să mi se permită să deschid aici o paranteză. Rolul meu în această ședință de închidere este de a exprima punctul de vedere al antropologului. Aș dori, aşadar, să spun lingviștilor cît de mult am învățat de la ei, și nu numai în timpul ședințelor noastre plenare, ci, poate mai mult încă, asistînd la seminarele lingvistice care aveau loc alături și unde am putut măsura gradul de precizie, de minuțiozitate, de rigoare

la care au ajuns lingviștii în studii ce continuă să depindă de științele umaniste, la fel ca antropologia.

Dar asta nu e totul. De trei sau patru ani încecace asistăm la o dezvoltare a lingvisticii numai pe plan teoretic. O vedem realizând o colaborare tehnică cu inginerii acelei științe noi numită știința comunicației. Pentru studierea problemelor voastre, voi, lingviștii, nu vă mai mulțumiți cu o metodă teoretic mai sigură și mai riguroasă decât a noastră : îl căutați pe inginer și-i cereți să construiască un dispozitiv experimental destinat să verifice sau să infirme ipotezele voastre. Astfel, timp de un secol sau două, științele umaniste și sociale s-au resemnat să contemplă universul științelor exacte și naturale ca pe un paradis al cărui acces le era pe veci interzis. Și iată că între cele două lumi lingvistica a reușit să deschidă o portiță. Și, dacă nu mă înșel cumva, motivele care i-au adus aici pe antropologi sunt într-o curioasă contradicție cu acelea care i-au condus pe lingviști. Aceștia din urmă se apropie de noi cu speranța că studiile lor vor deveni mai concrete ; antropologii îi solicită pe lingviști în măsura în care aceștia le apar drept călăuze, în stare să-i scoată din confuzia la care pare a-i condamna o prea mare familiaritate cu fenomenele concrete și empirice. De aceea această conferință mi s-a părut uneori un fel de carusel diabolic, în care antropologii aleargă după lingviști, în timp ce lingviștii îi urmăresc pe antropologi, fiecare grup încercând să obțină de la celălalt tocmai lucrul de care acesta voia să scape.

Să ne oprim un moment asupra acestui punct. De unde provine neînțelegerea ? Mai întâi, fără îndoială, din dificultatea inherentă scopului pe care ni l-am propus. Personal am fost uluit îndeosebi de ședința în cursul căreia Mary Haas a încercat să exprime în formule, la tablă, pro-

blemele, în aparență foarte simple, ale bilingvismului. Nu era vorba decât de raportul dintre două limbi și deja aveam de-a face cu un număr enorm de combinații posibile, care a mai crescut în cursul discuțiilor. În afara combinațiilor a fost necesar să se facă apel la dimensiuni care au complicat și mai mult problema. Această reuniune nu-a arătat, în primul rînd, că orice efort de a formula într-un limbaj comun problemele lingvistice și problemele culturale ne pune de la început într-o situație extraordinar de complexă. Ar fi greșit să uităm acest lucru.

În al doilea rînd, am procedat ca și cum dialogul s-ar desfășura numai între doi protagonisti : de o parte limba, de cealaltă parte cultura, și ca și cum problema noastră ar putea fi definită integral în termeni de cauzalitate : este oare limba aceea care exercită o acțiune asupra culturii sau cultura asupra limbii ? Nu ne-am dat seama îndeajuns că limba și cultura sunt două modalități paralele ale unei activități mai fundamentale : mă gîndesc aici la acel oaspete prezent printre noi, deși nimeni nu s-a gîndit să-l invite la dezbatările noastre : *spiritul uman*. Faptul că un psiholog ca Osgood s-a simțit mereu obligat să intervină în discuție este suficient pentru a atesta prezența ca terț a acestei fan-tome neprevăzute.

Chiar dacă adoptăm un punct de vedere strict teoretic, putem afirma, cred, că între limbaj și cultură trebuie să existe un oarecare raport. Ambele au necesitat cîteva milenii pentru a se dezvolta, și această evoluție s-a desfășurat paralel în spiritele oamenilor. Desigur, las deo-parte frecvențele cazuri de adopție a unei limbi străine de către o societate care înainte vorbea altă limbă. În faza în care ne aflăm, ne putem limita la cazurile privilegiate în care limba și cultura au evoluat una alături de cealaltă un anumit timp, fără vreo intervenție deosebită a

unor factori externi. Ne vom reprezenta oare în acest caz un spirit uman compartmentat, cu pereți atât de etanși încât nimic să nu poată străbate prin ei? Înainte de a răspunde la această întrebare, trebuie examineate două probleme: aceea a nivelului la care trebuie să ne plasăm pentru a căuta corelațiile dintre cele două ordine și aceea a obiectelor însăși între care putem stabili aceste corelații.

În legătură cu prima dificultate, colegul nostru Lounsbury ne-a propus zilele trecute un exemplu izbitor. Indigenii oneida, a spus el, folosesc două prefixe pentru a denota genul feminin; or, cu toate că a urmărit foarte atent pe teren comportamentele sociale care însotesc folosirea unuia sau celuilalt prefix, Lounsbury nu a putut repera atitudini diferențiale semnificative. Dar nu cumva problema fusese de la început greșit pusă? Cum s-ar fi putut stabili o corelație la nivelul comportamentelor? Acestea nu se situează pe același plan cu categoriile inconștiente ale gîndirii la care ar fi trebuit mai întîi să se ajungă prin analiză pentru a înțelege funcția diferențială a celor două prefixe. Atitudinile sociale țin de observația empirică. Ele nu aparțin aceluiași nivel ca structurile lingvistice, ci unui nivel diferit, mai superficial.

Mi se pare totuși dificil de a trata ca o simplă coincidență apariția unei dihotomii specifice genului feminin într-o societate ca aceea a irochezilor, în care dreptul matern a fost impins la limita sa extremă. Nu se va spune oare că o societate care acordă femeilor o importanță refuzată lor în alte părți trebuie să plătească sub o altă formă prețul acestei licențe? Preț care ar consta în acest caz într-o incapacitate de a concepe genul feminin ca o categorie omogenă. O societate care, în opoziție cu aproape toate celelalte, ar recunoaște femeilor o capacitate deplină ar fi, în schimb, constrînsă să asimileze o parte din femeile sale — fetele foarte tinere,

inapte încă de a-și juca rolul — cu animale și nu cu ființe umane. Propunând însă această interpretare, eu nu postulez o corelație între limbaj și atitudini, ci între expresii omogene, formalizate deja, ale structurii lingvistice și ale structurii sociale.

Voi aminti aici un alt exemplu. O structură de înrudire cu adevărat elementară — un atom de înrudire, dacă putem spune aşa — constă dintr-un soț, o soție, un copil și un reprezentant al grupului de la care soțul a primit soția. Prohibiția universală a incestului ne interzice, într-adevăr, să constituim elementul de înrudire numai cu o singură familie consangvină ; el rezultă în mod necesar din unirea a două familiilor sau grupuri consangvine. Pe această bază să încercăm a realiza toate combinațiile atitudinilor posibile în cadrul structurii elementare, admitînd (dar numai pentru nevoiele demonstrației) că raporturile dintre indivizi pot fi definite prin două caractere : pozitiv și negativ. Se va băga de seamă că unele combinații corespund unor situații empirice, observate efectiv de către etnografi în cutare sau cutare societate. Când raporturile dintre soț și soție sunt pozitive, iar acelea dintre frate și soră negative, se verifică prezența a două atitudini corelativ : pozitivă între tată și fiu, negativă între unchiul matern și nepot. Cunoaștem, de asemenea, o structură simetrică, în care toate semnele sunt inversate ; aşadar, întâlnim frecvent aranjamente de tipul $(\pm \mp)$ sau $(\mp \pm)$, adică două permutări. Dimpotrivă, aranjamente de tipul $(\pm \mp)$, $(\mp \pm)$ și de tipul $(\pm \pm)$, $(\mp \mp)$ sunt unele frecvente, dar adeseori vagi, celealte rare și poate chiar imposibile sub o formă distinctă, căci ar risca să provoace o fisiune a structurii elementare, diachronic sau sincronic¹.

¹ Pentru ilustrații și analiză mai detaliată vezi capitolul II al acestui volum.

Asemenea formalizări pot fi oare transpuse pe teren lingvistic? Nu văd sub ce formă. Este clar cu toate acestea că antropologul folosește aici o metodă apropiată de aceea a lingvistului. Amîndoi se străduiesc să organizeze unități constitutive în sisteme. Ar fi însă zadarnic să împingem paralelismul mai departe, căutînd, de exemplu, corelații între structura atitudinilor și sistemul de foneme sau sintaxa limbii grupului considerat. Lucrul acesta n-ar avea nici un sens.

Să încercăm să analizăm problema mai de aproape. Adeseori în cursul discuțiilor noastre au fost invocate numele și ideile lui Whorf¹. Într-adevăr, Whorf s-a străduit să descopere corelații între limbă și cultură fără a parveni întotdeauna, cred, să convingă. Nu se explică oare aceasta prin faptul că el se arată mult mai puțin exigent față de cultură decît față de limbaj? Pe acesta din urmă, el îl abordează ca lingvist (bun sau rău, nu sănătatea acela care s-o decidă), adică obiectul la care el se oprește nu este dat printr-o percepție empirică și intuitivă a realității. Acest obiect el îl sesizează la capătul unei analize metodice și al unui considerabil efort de abstracție. Dar entitatea culturală pe care o compară cu acest obiect este abia elaborată și lăsată așa cum e dată de o observație sumară. Whorf încearcă să descopere corelații între obiecte care țin de două niveluri foarte îndepărtate prin calitatea observației și prin finețea analizei la care sunt supuse atât una cât și cealaltă.

Să ne situăm deci ferm la nivelul sistemelor de comunicare. Se pot face două observații chiar cu privire la societățile studiate de Whorf. În primul rînd, este imposibil de a reprezenta un sistem de înrudire hopi sub forma unui model cu două dimensiuni; sunt indispensabile

¹ Benjamin L. Whorf, *Collected Papers on Metalinguistics*, Washington, 1952; *Language, Thought, and Reality* (red. John B. Carroll), New York, 1956.

trei dimensiuni, condiție care se verifică de altfel pentru toate sistemele de tip crow-omaha. Care este motivul? Sistemul hopi cere intervenția a trei tipuri de dimensiuni temporale. Unul corespunde descendenței materne (pentru ego femelă); acesta este un timp cronologic, progresiv și continuu, în care se succedă în ordine termenii bunică, mamă (ego), fiică, nepoată. Este vorba deci de un continuu genealogic. Or, continuurile în care se desfășoară celelalte descendențe au proprietăți diferite. În descendență mamei tatălui, indivizi care aparțin cîtorva generații sunt denumiți cu același termen: astfel o femeie este întotdeauna o „soră a tatălui“, indiferent dacă e vorba de o mamă, de fiica ei sau de fiica acestei fiice. Continuul este un cadru vid, înăuntrul căruia nu se întâmplă nimic și nu se produce nimic. Linia maternă (pentru ego mascul) se desfășoară într-un al treilea tip de continuu, în care, generație după generație, indivizii alternează între două clase: aceea a „verilor primari“ și aceea a „nepoților“.

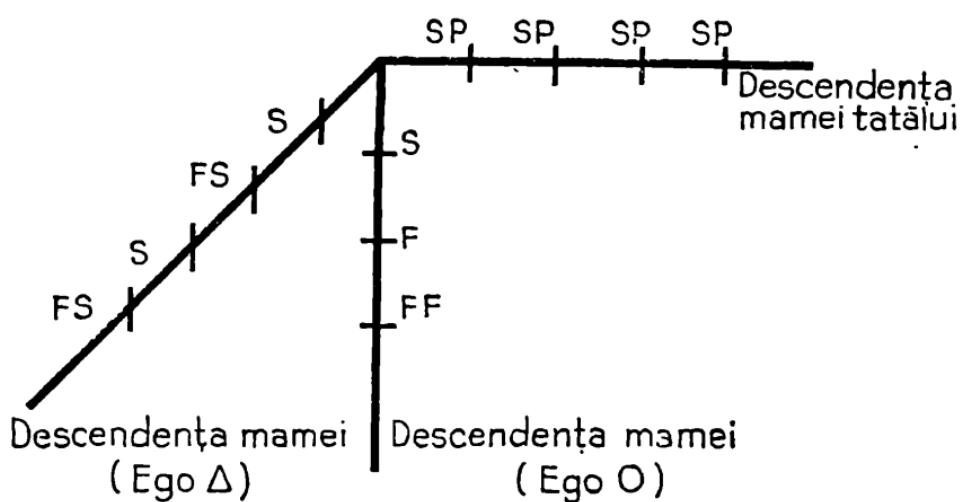


Fig. 3.

Aceste trei dimensiuni se regăsesc în sistemul de înrudire zuni, însă sub o formă atenuată și s-ar putea spune chiar prematură. Pe de

altă parte, este remarcabil faptul că în sistemul zuni continuul rectiliniu al descendenței materne face loc unui continuu în inel, având numai trei termeni : unul care înseamnă, indiferent, „bunică“ sau „nepoată“, unul pentru „mamă“ și, în sfîrșit, altul pentru „fiică“.

Să examinăm acum un al treilea sistem pueblo, acela al grupurilor acoma și laguna, care aparțin unei alte familii lingvistice, keresan. Sistemele acestea se caracterizează printr-o dezvoltare remarcabilă a termenilor ziși „reciproci“. Doi indivizi care ocupă o poziție simetrică în raport cu un al treilea sănt, amândoi, desemnați printr-un singur termen.

Trecind de la hopi la acoma, observăm, aşadar, mai multe transformări ale sistemelor de înrudire. Un model cu trei dimensiuni face loc unui model cu două dimensiuni. Un sistem de referință cu trei ordonate, care pot fi reprezentate sub formă de continuuri temporale, se alterează la zuni, devenind la acoma un continuu spațio-temporal. Într-adevăr, un observator membru al sistemului nu-și poate imagina o relație cu un alt membru decât prin intermediul unui al treilea, care trebuie deci să fie dat simultan.

Or, aceste transformări corespund acelora pe care studiul miturilor permite să le desprindem atunci cînd se compară versiunile acelorași mituri la hopi, zuni și acoma. Să luăm ca exemplu mitul emergenței. Hopi îl concep după un model genealogic : divinitățile alcătuiesc unele în raport cu altele o familie, fiind respectiv soț, soție, tată, bunic, fiică etc., oarecum în felul panteonului grecilor antici. Această structură genealogică este departe de a fi la fel de clară la zuni, la care mitul corespunzător se organizează mai curînd într-un mod istoric și ciclic. Cu alte cuvinte, istoria este subîmpărțită în perioade, fiecare dintre ele reproducînd aproximativ pe cea precedentă și ai cărei protago-

niști întrețin raporturi de omologie. În sfîrșit, la acoma, cei mai mulți dintre protagonisti, care la hopi și zuni sănătate concepuți ca indivizi, sănătate dedublați sub formă de perechi ai căror termeni se opun prin atribute antitetice. Astfel, scena emergenței, care în versiunile hopi și zuni se află pe primul plan, la acoma tinde să se retragă îndărătul unei alte scene: crearea lumii prin acțiunea conjugată a două puteri, cea de sus și cea de jos. În locul unei progresii continue sau periodice, mitul se prezintă ca un ansamblu de structuri bipolare, analoge celor ale sistemului de înrudire.

Ce concluzie putem trage de aici? Dacă se poate constata o corelație între sisteme care aparțin unor domenii atât de îndepărtate, cel puțin în aparență, cum sănătatea și mitologia, ipoteza că o corelație de același tip ar exista și cu sistemul lingvistic nu are nimic absurd sau fantezist. Care ar fi genul de corelație, îi revine lingvistului să-o spună. Pentru antropolog ar fi totuși surprinzător ca nici o corelație, sub o formă sau alta, să nu poată fi descoperită. O respingere a acestei idei ar implica faptul că aceste corelații evidente între domenii foarte îndepărtate, cum sănătatea și mitologia, dispar atunci cind se compară alte domenii, cum sănătatea și limba, desigur mai apropiate.

Acest mod de a pune problema ne apropie de lingvist. Într-adevăr, acesta studiază ceea ce el numește aspecte, printre altele pe cel al timpului. El se preocupă deci de diversele modalități pe care noțiunea de timp le poate lua într-o anumită limbă. Aceste modalități, aşa cum se manifestă ele pe plan lingvistic și pe planul înrudirii, nu pot fi oare comparate? Fără a prejudicia asupra rezultatului dezbatelii, cred că avem cel puțin dreptul de a o deschide și că problema pusă comportă un răspuns, fie el afirmativ sau negativ.

Trec acum la un exemplu mai complex, dar care îmi va permite să arăt mai bine cum trebuie antropologul să conducă analiza dacă dorește să vină în întâmpinarea lingvistului și să-l întâlnească pe un teren comun. Îmi propun să examinez două tipuri de structuri sociale, care pot fi observate în regiuni îndepărțate: una care se întinde aproximativ din India pînă în Irlanda, cealaltă din Assam pînă în Manciuria. Nu pretind că fiecare regiune ilustrează acest singur tip de structură socială, excludînd pe toate celelalte. Postulez numai că exemplele cele mai bine definite și mai numeroase ale fiecărui sistem se întîlnesc în cele două regiuni citate mai sus, pe care le vom contura destul de vag, dar care în linii mari corespund ariei limbilor indo-europene și, respectiv, aceleia a limbilor chino-tibetane.

Voi caracteriza structurile în chestiune pe baza a trei criterii: regulile de căsătorie, organizarea socială, sistemul de înrudire:

	<i>Arie indo-europeană</i>	<i>Arie chino-tibetană</i>
Reguli de căsătorie	sisteme circulare, rezultînd direct din reguli explicite sau indirect din faptul că alegerea soțului este determinată de legi de probabilitate.	sisteme circulare, coexistente cu sisteme de schimb simetric.
Organizare socială	unități sociale numeroase, organizate în structuri complexe (de tipul familie largită).	unități sociale puțin numeroase, organizate în structuri simple (de tipul clan sau descendență).
Sistem de înrudire	a) subiectiv ; b) termeni puțin numeroși.	a) obiectiv ; b) termeni foarte numeroși.

Să examinăm mai întii regulile de căsătorie. În ciuda unei aparente diversități, majoritatea sistemelor întâlnite în aria indo-europeană pot fi reduse la un tip simplu, pe care în alt loc l-am numit circular, sau formă simplă de schimb generalizat, pentru că permite integrarea unui număr oarecare de grupuri. Cea mai bună ilustrare a unui asemenea sistem este oferită de regula căsătoriei preferențiale cu fiica fratelui mamei, prin a cărei simplă operare grupul A își primește femeile de la grupul B, B de la C și C de la A. Partenerii sunt așezați, aşadar, în cerc, iar sistemul funcționează indiferent de numărul lor, fiindcă întotdeauna este posibilă introducerea în circuit a unui partener suplimentar.

Eu nu afirm că, într-o epocă îndepărtată din istoria lor, toate societățile care vorbesc o limbă indo-europeană au practicat căsătoria cu fiica fratelui mamei. Ipoteza mea nu este nici-decum o reconstrucție istorică; mă mărginesc să constat că cea mai mare parte a regulilor matrimoniale observate într-o arie care este și aceea a limbilor indo-europene aparțin direct sau indirect aceluiași tip, al cărui model logic cel mai simplu este oferit de regula de căsătorie citată mai sus.

În ceea ce privește organizarea socială, familia largită pare a fi forma cea mai frecventă în lumea indo-europeană. Se știe că o familie largită se compune din mai multe descendențe colaterale reunite pentru exploatarea unui domeniu comun, păstrînd totuși o oarecare libertate în privința alianțelor matrimoniale. Această ultimă condiție este importantă, căci, dacă toate familiile largite ar fi assimilate ca atare cu partenerii dintr-un sistem de schimb matrimonial (de exemplu dacă familia A și-ar lua soțiiile exclusiv din B, B din C etc.), atunci familiile largite s-ar confunda cu clanurile.

Această diferențiere a descendențelor colaterale în sinul familiei lărgite este asigurată în mai multe feluri în sistemele indo-europene. Unele dintre aceste sisteme, care pot fi studiate și azi în India, edictează o regulă de căsătorie preferențială, aplicabilă numai pe linia celor vîrstnici, celealte linii bucurîndu-se de o independență mai mare, care poate ajunge chiar la o liberă alegere, cu excepția gradelor prohibite. Sistemul vechilor slavi, în măsura în care poate fi restituit, prezintă trăsături curioase, care sugerează că „descendența exemplară“ (adică singura din familia lărgită supusă unei reguli matrimoniale stricte) ar putea fi indirectă în raport cu axa patrilineară de filiație, deoarece sarcina de a satisface regula preferențială trece cu fiecare generație de la o descendență la alta. Oricare ar fi modalitățile, o trăsătură comună rămîne: în structurile sociale bazate pe familia lărgită, diferitele descendențe care constituie fiecare familie nu sunt supuse unei reguli de căsătorie omogene. Cu alte cuvinte, regula stabilită comportă întotdeauna numeroase excepții. În sfîrșit, sistemele de înrudire indo-europene folosesc foarte puțini termeni, iar aceștia sunt organizați într-o perspectivă subiectivă: relațiile de înrudire sunt concepute în raport cu subiectul, iar termenii devin cu atât mai vagi și mai rari cu cât se aplică unor rude mai îndepărtate. Termeni ca tată, mamă, fiu, fiică, frate și soră au o precizie relativă. Termenii de unchi și mătușă sunt deja foarte elastici. Dincolo de aceștia nu mai avem, practic, termeni disponibili. Sistemele indo-europene sunt, aşadar, sisteme egocentrice.

Să examinăm acum aria chino-tibetană. Aici se întâlnesc juxtapuse două tipuri de reguli matrimoniale. Unul dintre ele corespunde celui descris mai sus pentru aria indo-europeană, celălalt poate fi definit sub forma lui cea mai

șimlă, ca o căsătorie prin schimb, care e caz particular al tipului precedent. În loc de a integra un număr oarecare de grupuri, acest al doilea sistem funcționează cu grupuri în număr par : 2, 4, 6, 8, partenerii la schimb fiind întotdeauna grupei doi cîte doi.

În ceea ce privește organizarea socială, ea se caracterizează prin forme clanice, simple sau complexe. Cu toate acestea, complexitatea nu este niciodată realizată în mod organic (ca în familiile largite). Ea rezultă mai curînd, în mod mecanic, din subdivizarea clanurilor în descendențe ; altfel spus, elementele pot crește în cantitate, dar structura propriu-zisă rămîne simplă.

Sistemele de înrudire posedă adeseori mulți termeni. Astfel, în sistemul chinez, termenii se numără cu sutele și se pot crea la infinit termeni noi prin combinare de termeni elementari. Nu există, aşadar, grad de înrudire, oricît ar fi de îndepărtat, care să nu poată fi descris cu aceeași precizie ca gradul cel mai apropiat. În acest sens, avem a face aici cu un sistem cu totul obiectiv. Așa cum a remarcat mai de mult Kroeber, nu s-ar putea concepe sisteme de înrudire mai diferite unul de altul decît cel chinez și cel european.

Ajungem deci la următoarele concluzii. În aria indo-europeană, structura socială (reguli de căsătorie) este simplă, însă elementele (organizare socială) destinate să figureze în structură sunt numeroase și complexe. În aria chino-tibetană, situația este răsturnată. Structura este complexă, fiindcă juxtapune sau integrează două tipuri de reguli matrimoniale, însă organizarea socială, de tip clanic sau de un alt tip echivalent, rămîne simplă. De altă parte, opozitia dintre structură și elemente se traduce la nivelul terminologiei (adică la un nivel lingvistic) prin caractere antitetice atât în ceea ce privește armătura (*subiectiv* sau *obiectiv*), cît

și terinenii însăși (numeroși sau puțin numărăți).

Când descriem astfel structura socială, nu putem oare cel puțin angaja un dialog cu lingvistul? În cursul unei ședințe precedente, Roman Jakobson a scos în evidență caracterele fundamentale ale limbilor indo-europene. Se observă la aceste limbi, spunea el, un decalaj între formă și substanță, numeroase excepții la reguli, o mare libertate în alegerea mijloacelor pentru a exprima aceeași idee... Toate aceste trăsături nu se asemănă oare cu aceleia pe care le-am reținut în legătură cu structura socială?

Pentru a defini corect relațiile dintre limbaj și cultură, trebuie, cred, să excludem de la început două ipoteze. Una după care între cele două ordine n-ar putea exista nici o relație; și ipoteza inversă, a unei corelații totale la toate nivelurile. În primul caz am fi confruntați cu imaginea unui spirit uman nearticulat și imbucătat, divizat în compartimente și în etaje, între care orice comunicare este imposibilă, situație destul de stranie și fără legătură cu ceea ce se constată în alte domenii ale vieții psihice. Iar dacă corespondența dintre cultură și limbă ar fi absolută, lingviștii și antropologii ar fi observat-o și nu ne-am fi aflat aici spre a o discuta. Ipoteza mea de lucru se prevalează deci de o poziție de mijloc: unele corelații între anumite aspecte și anumite niveluri sunt probabil decelabile, iar noi trebuie să găsim care sunt acele aspecte și unde sunt acele niveluri. La această sarcină pot colabora antropologi și lingviști. Dar principalul beneficiar al descoperirilor noastre eventuale nu va fi nici antropologia, nici lingvistica, aşa cum le concepem noi actualmente: de aceste descoperiri va profita o știință care e în același timp foarte veche și foarte nouă, o *antropologie* înțeleasă în sensul cel mai larg, adică o cunoaștere a

omului care asociază diverse metode și diverse discipline, și care ne va dezvălui într-o bună zi resorturile secrete ce pun în mișcare acest oaspete, prezent la dezbaterile noastre fără să fi fost invitat : spiritul uman.

CAPITOLUL V

POSTFAȚĂ LA CAPITOЛЕLE III și IV¹

În același număr al „Caietelor internaționale de sociologie“ în care apărea un articol al lui G. Gurvitch consacrat în parte mie, se află și un alt articol, de Haudricourt și Granai, a căror informație este mai solidă, iar gîndirea mai nuanțată². Am fi ajuns mai ușor la un acord între noi dacă autorii acestui text ar fi luat cunoștință înainte de a-l scrie de ambele mele articole asupra raporturilor dintre limbă și societate în loc de a se referi numai la primul. De fapt cele două articole formează un tot, întrucât al doilea răspunde obiectiilor suscitate chiar în Statele Unite de publicarea celui dinții. Acesta și este motivul pentru care ele au fost incluse în prezentul volum³.

Recunosc de altfel că, aşa cum susțin Haudricourt și Granai, exprimarea în cele două articole este uneori imprecisă, întrucât unul a fost scris și celălalt expus oral direct în engleză (al doilea este transcrierea unei înregistrări magnetice). Poate că săt mai vinovat eu decit adversarii mei de unele păreri greșite pe care

¹ Inedit (1956).

² A. G. Haudricourt și G. Granai, *Linguistique et sociologie*, „Cahiers internationaux de sociologie“, vol. 19, caiet dublu, serie nouă, anul II, 1955, p. 114—129. Privitor la articolul lui G. Gurvitch, vezi mai departe cap. XVI.

³ Capitolele III și IV.

și le fac ei despre gîndirea mea. În ansamblu însă, principalul reproș pe care li-l adresez este de a adopta o poziție extraordinar de timorată.

Îngrijorați, pare-se, de dezvoltarea rapidă a lingvisticii structurale, ei încearcă să introducă o distincție între *știința limbajului* și *lingvistică*. Prima, spun ei, „este mai generală decât lingvistica, dar asta nu înseamnă că o cuprinde; ea se dezvoltă la un alt nivel; ele nu folosesc aceleași concepte și, prin urmare, nici aceleași metode“. Până la un punct, această afirmație e justă, dar distincția ar justifica mai curind dreptul etnologului (despre care nu reiese clar aici dacă este contestat) de a se adresa direct științei limbajului atunci cînd studiază (așa cum se exprimă foarte bine autorii) „ansamblul infinit al sistemelor de comunicații reale sau posibile“, acele „sisteme simbolice altele decât sistemul limbii“, care cuprind „domeniile miturilor, ritualurilor, al înrudirii, care pot fi de altfel considerate ca tot atîtea limbaje particulare“¹. Și întrucît autorii continuă: „În această calitate și în grade diferite, ele sunt susceptibile de o analiză structurală analogă aceleia care se aplică sistemului limbii. În acest spirit sunt cunoscute remarcabilele studii ale d-lui Lévi-Strauss asupra «sistemelor de înrudire», care au aprofundat și clarificat incontestabil probleme de o foarte mare complexitate“², aş putea doar lua act de această aprobare, căci niciodată n-am căutat să fac altceva, nici să extind metoda la alte domenii decât acestea.

Autorii noștri încearcă totuși să ia înapoi cu o mînă ceea ce dau cu cealaltă, deschizînd un proces de intenție. După ei, „a interpreta societatea în ansamblul ei în funcție de o teorie generală a comunicației“ ar însemna „a reduce implicit (și uneori în mod declarat)

¹ Loc. cit., p. 127.

² Ibid.

societatea la limbă“ (p. 114), reproș formulat aici în mod anonim, dar care mai departe îmi este adresat în mod explicit : „D-l Claude Lévi-Strauss pune în mod limpede problema identității limbii și a societății și pare să rezolve afirmativ“ (p. 126). Dar adjecțivul *inmost*, pe care îl întrebuițez, vrea să spună „cel mai profund“, ceea ce nu exclude existența și a altor aspecte, a căror valoare explicativă este mai redusă. D-nii Haudricourt și Granai comit aici aceeași eroare ca Gurvitch ; ei își închipuie că metoda structurală aplicată la etnologie are ambiția de a ajunge la o cunoaștere totală a societăților, ceea ce ar fi absurd. Noi vrem doar ca dintr-o bogăție și o diversitate empirică, ce întrec întotdeauna eforturile noastre de observație și de descriere, să extragem constante recurente în alte locuri și în alte tim-puri. Procedînd în acest fel lucrăm ca lingviștii, iar distincția dintre studiul unei anumite limbi și studiul limbajului, pe care unii încearcă să mențină, apare destul de subredă. „Numărul mereu în creștere al legilor pe care le descoperim pune pe primul plan problema regulilor universale care fundamentează sistemul fonologic al limbilor... lumii..., căci pretinsa multiplicitate a elementelor lor diferențiale este foarte iluzorie“. Într-adevăr, „aceleași legi de implicație sunt subiacente tuturor limbilor din lume din punct de vedere atât statistic, cât și dinamic“¹. Așadar, studiul unei limbi ne conduce în mod inevitabil nu numai la o lingvistică generală, dar, dincolo de aceasta, el ne atrage cu aceeași mișcare la examinarea tuturor formelor de comunicare : „Asemenea gamelor muzicale, structurile fonologice (*phonemic patterning*) constituie o intervenție a culturii în

¹ R. Jakobson și M. Halle, *Fundamentals of Language*, 'S-Gravenhage, 1956, p. 27, 28, 17 și *passim*.

natură, un artificiu care impune reguli logice continuu lui sonor“¹.

Fără a reduce societatea sau cultura la limbă, putem amorsa această „revoluție coperniciană“ (cum spun Haudricourt și Granai), care va consta într-o interpretare a societății în ansamblul ei în funcție de o teorie a comunicației. De pe acum chiar, această încercare este posibilă la trei niveluri : deoarece regulile înrudirii și ale căsătoriei servesc la asigurarea comunicației femeilor între grupuri, așa cum regulile economice servesc la asigurarea comunicației bunurilor și a serviciilor, iar regulile lingvistice la comunicarea mesajelor.

Aceste trei forme de comunicare sunt în același timp forme de schimb, între care există relații evidente (căci relațiile matrimoniale sunt însotite de relații economice, iar limbajul intervine la toate nivelurile). Este deci legitim să cercetăm dacă există între ele omologii și care sunt caracteristicile formale ale fiecărui tip luat izolat, precum și ale transformărilor care permit să se treacă de la un tip la altul.

Această formulare a problemei, formulare care mi-a apartinut întotdeauna², arată cît de puțin fundată este critica pe care mi-o face G. Gurvitch. După părerea sa, eu aş crede că „comunicarea, considerată ca sursa vieții în comun, este în primul rînd «vorbirea»“ (*loc. cit.*, p. 16). A căuta în limbaj un model logic care, pentru că este mai perfect și mai bine cunoscut, să ne poată ajuta la înțelegerea structurii altor forme de comunicare nu echivalează deloc cu tratarea limbajului ca originea acestor forme.

¹ *Loc. cit.*, p. 17, și mai departe : „Studiul constantelor structurii fonologice ale unei limbi trebuie să fie completat printr-o cercetare a constantelor universale ale structurii fonologice a limbajului“ (*loc. cit.*, p. 28).

² Vezi cap. XV din acest volum, p. 360—361.

Există însă în societate și altceva decât schimburile matrimoniale, economice și lingvistice. Se mai găsesc în societate și limbaje, ca artă, mit, rit, religie, de care m-am ocupat mai demult sau mai recent și a căror existență și analogie pe care o prezintă cu limba însăși le recunosc Haudricourt și Granai¹. Există, în sfîrșit, un număr de elemente care actualmente nu sunt structurabile, fie prin natura lor, fie din cauza insuficienței cunoștințelor noastre. Aceste elemente sunt invocate în susținerea nu știu cărui misticism, căci, în ciuda aparențelor, îi cred pe Haudricourt și Granai prizonieri ai unei anumite metafizici a istoriei. Mi se pare că ar fi mai fecund să reținem ca obiect imediat al studiilor noastre nivelurile strategice despre care am vorbit, nu fiindcă ele sunt singurele sau fiindcă restul se confundă cu ele, ci fiindcă sunt singurele care, în stadiul actual al științei, permit introducerea în disciplinele noastre a unor modalități de raționament riguroase.

Resping deci dilema enunțată de autorii noștri, și anume: ori societatea nu există ca un ansamblu, ci este alcătuită prin juxtapunerea unor sisteme ireductibile, ori toate sistemele considerate sunt echivalente și exprimă, fiecare în limbajul său, totalitatea socialului (*loc. cit.*, p. 128). La această problemă răspunsesem cu anticipație în articolul din 1953, pe care criticii mei nu l-au citit: „Pentru a defini corect relațiile dintre limbaj și cultură, trebuie, cred, să excludem de la început două ipoteze: una după care între cele două ordine n-ar putea exista nici o relație, și ipoteza inversă, a unei corelații totale la toate nivelurile... Ipoteza mea de lucru se prevalează deci de o poziție de mijloc: unele corelații dintre anumite aspecte și anumite niveluri sunt probabil decelabile, iar

¹ Artă, cap. XIII; mit, cap. X și XI; rit, cap. XII din prezentul volum.

noi trebuie să găsim care sunt acele aspecte și unde sunt acele niveli”¹.

Dacă am vrea să stabilim o serie de corespondențe termen cu termen între limbaj și cultură considerată ca ansamblul datelor relative la o societate determinată, am comite o eroare logică ce ar oferi un argument mai simplu și mai puternic decât cele avansate de Haudricourt și Granai: într-adevăr, întregul nu ar putea fi echivalent cu partea. Această greșală de rationament este oare datorată uneori metalingvisticii americane, cu care Haudricourt și Granai încearcă în mod tendențios să mă confundă? Este posibil. Dar, dacă nu mă înșel, cuvîntul și obiectul au ajuns la modă în Statele Unite ulterior comunicării mele la Congresul internațional al americanistilor ținut la New York în 1949², iar aceasta își căuta inspirația în altă parte³. Reproșurile pe care le-am adresat încă din 1952 pretinsei metalingvistici sunt mai tehnice și se situează pe un alt plan. Eroarea lui Whorf și a discipolilor săi provine din faptul că ei compară date lingvistice foarte prelucrate și care sunt produsul unei analize prealabile cu observații etnografice care se situează la un nivel empiric sau pe planul unei analize ideologice care implică un decupaj arbitrar al realității sociale. Ei compară astfel obiecte care nu sunt de aceeași natură și riscă să ajungă la truisme sau la ipoteze fragile.

Dar Haudricourt și Granai se fac vinovați de aceeași greșală atunci cînd scriu: „Obiectul lingvisticii este constituit din limbi (în sensul obișnuit al acestui cuvînt: limbă franceză, limbă engleză...). În sociologic, obiectele comparabile ar fi ceea ce se numește societăți sau structuri globale (națiune, popor, trib etc.). Este necesar, într-adevăr, ca obiectul a cărui na-

¹ Cap. IV din acest volum, p. 98.

² Cap. III din acest volum.

³ De exemplu, în anumite articole ale lui E. Sapir (vezi E. Sapir, *Selected Writings* etc., 1949).

tură vrem să studiem să fie independent la maximum de celealte obiecte”¹. În acest caz suntem într-adevăr pierduți, iar critica poate ușor triumfa. În cele două studii care formează capitolele III și IV ale volumului de față, eu propun cu totul altceva. Obiectul analizei structurale comparate nu este limba franceză sau limba engleză, ci un anumit număr de structuri la care lingvistul poate ajunge pornind de la aceste obiecte empirice și care sunt, de pildă, structura fonologică a limbii franceze, structura ei gramaticală ori structura ei lexicală sau chiar și aceea a discursului, care nu este deloc nedeterminat. Cu aceste structuri eu nu compar societatea franceză, nici chiar structura societății franceze, cum le-ar înțelege și acum G. Gurvitch (care își închipuie că o societate ca atare posedă o structură), ci un anumit număr de structuri, pe care le voi căuta acolo unde pot fi găsite, nu în altă parte: în sistemul de înrudire, în ideologia politică, în mitologie, ritual, artă, în „codul“ de politețe și — de ce nu? — în bucătărie. Între aceste structuri, care sunt toate expresii parțiale — dar privilegiate pentru studiul științific — ale acelei totalități care se numește societatea franceză, engleză sau alta, caut eu dacă există proprietăți comune. Căci chiar aici nu este vorba de a substitui un conținut original altuia, de a reduce pe acesta la celălalt, ci de a ști dacă proprietățile formale prezintă între ele omologii și care anume, contradicții și care anume sau raporturi dialectice exprimabile sub formă de transformări. În sfîrșit, eu nu afirm că astfel de comparații vor fi întotdeauna fecunde, ci doar că vor fi fecunde uneori și că aceste coincidențe vor avea o mare importanță pentru înțelegerea poziției unei societăți oarecare în raport cu altele de același tip și pentru înțelegerea legilor care guvernează evoluția ei în timp.

¹ Op. cit., p. 126.

Dăm aici un exemplu diferit de acele care au putut fi găsite în articolele în cheștiune. Ca și limba, cred că bucătăria unei societăți este analizabilă în elementele sale constitutive care ar putea fi denumite în acest caz „gusteme“ și care sunt organizate după anumite structuri de opoziție și de corelație. Am putea atunci distinge bucătăria engleză de cea franceză cu ajutorul a trei opoziții : *endogen / exogen* (adică materii prime naționale sau exotice) ; *central / periferic* (baza mesei și adaosurile) ; *accentuat / neaccentuat* (adică savuros sau insipid). S-ar obține astfel un tablou în care semnele + și — corespund caracterului pertinent sau nepertinent al fiecărei opoziții din sistemul considerat :

	<i>Bucătărie engleză</i>	<i>Bucătărie franceză</i>
<i>endogen / exogen</i>	+	-
<i>central / periferic</i>	+	-
<i>accentuat / neaccentuat</i>	-	+

sau, altfel spus, bucătăria engleză compune fe-lurile principale ale unei mese din produse na-ționale preparate insipid și le completează cu preparate pe bază exotică, în care toate valorile diferențiale sunt puternic accentuate (ceai, chec cu fructe, marmeladă de portocale, porto). În bucătăria franceză, dimpotrivă, opoziția *endogen / exogen* devine foarte slabă sau dispără și gusteme la fel de accentuate sunt combinate între ele atât în poziția centrală, cât și în cea periferică.

Se aplică oare această definiție tot atât de bine și bucătăriei chineze ? Da, dacă ne limităm la opozițiile precedente, nu însă dacă introducem și altele, ca *acru / dulce*, care în bucătăria franceză se exclud reciproc, spre deosebire de cea chineză (și cea germană), și dacă țineni seama de faptul că bucătăria franceză este dia-cronică (aceleași opoziții nu acționează în diversele momente ale mesei ; astfel aperitivele fran-

ceze sănt constituite pe o opoziție : *préparare maximă / preparare minimă*, de tipul mezelărie / crudități, care nu se regăsește sincronic în felurile următoare), pe cind bucătăria chineză este concepută în sincronie, adică aceleasi opoziții pot construi toate părțile mesei (care, din acest motiv, pot fi servite toate o dată). Pentru a obține o structură exhaustivă, trebuie apelat și la alte opoziții, cum ar fi aceea dintre fript și fiert, care joacă un rol atât de mare în bucătăria țărănească din interiorul Braziliei (*jriptura* fiind maniera senzuală, *fiertura* manieră nutritivă de preparare a cărnii și care se exclud reciproc). Există, în sfîrșit, unele incompatibilități conștiente în grupul social și care posedă o valoare normativă : *aliment încălzitor / aliment răcoritor ; băutură lactată / băutură alcoolică ; fruct proaspăt / fruct fermentat* etc.

După ce aceste structuri elementare au fost definite, nu este deloc absurd să ne întrebăm dacă ele aparțin numai domeniului considerat sau dacă se regăsesc (dealtfel adeseori transformate) și în alte domenii ale aceleiași societăți sau ale diferitelor societăți. Iar dacă am descoperi că ele sănt comune mai multor domenii, am avea dreptul să tragem concluzia că am obținut o valoare semnificativă a atitudinilor inconștiente ale societății sau ale societăților analizate.

Am ales anume acest exemplu neînsemnat, fiindcă este împrumutat de la societăți contemporane. Or, Haudricourt și Granai, care par uneori gata să recunoască valoarea metodei mele atunci cind este vorba de societăți zise primitive, se străduiesc să le distingă radical pe acestea de societăți mai complexe. Acolo, spun ei, perceperea societății globale este imposibilă. Or, eu am arătat că nu este niciodată vorba de a lăua în considerare societatea globală (încercare, în orice caz, irealizabilă *stricto sensu*), ci de a dis-

cerne în ea niveluri care să fie comparabile și să devină astfel semnificative. Sunt de acord că, în enormele noastre societăți moderne, aceste niveluri sunt mai numeroase și fiecare în sine mai greu de studiat decât în micile triburi sălbaticice. Totuși, deosebirea este de grad și nu de natură. Este de asemenea adevărat că în lumea occidentală modernă frontierele lingvistice coincid rareori cu frontierele culturale, dar dificultatea nu este de netrecut. În loc să comparăm anumite aspecte ale limbii și anumite aspecte ale culturii, vom compara aspectele diferențiale ale limbii și ale culturii în două societăți sau subsocietăți care posedă în comun una, dar nu și pe cealaltă. Astfel se va pune întrebarea dacă există vreo corelație între maniera elvețiană sau belgiană de a vorbi limba franceză și alte particularități care par specifice acestor societăți atunci cînd sunt comparate cu particularitățile respective ale societății noastre. În plus, nu sunt de acord nici cu afirmația că faptele sociale au o dimensiune spațială, în timp ce limba ar fi indiferentă față de numărul de indivizi care o vorbesc. Dimpotrivă, mi se pare posibil de a admite apriori că „limbile mari“ și „limbile mici“ trebuie să evidențieze în structura și în ritmul lor de evoluție nu numai întinderea circumscriptiei în care ele domină, ci și prezența la frontierele lor a unor circumscriptii lingvistice de un alt ordin de mărime decât a lor.

Interpretările greșite care mișună în articolul domnilor Haudricourt și Granai se reduc la două erori, care constau, una, în a opune în mod abuziv punctul de vedere diacronic și punctul de vedere sincronic, iar cealaltă în a săpa o prăpastie între limbă, care ar fi arbitrară la toate nivelurile, și celealte fapte sociale, care nu ar putea avea același caracter. Este uimitor că pentru a susține aceste afirmații autorii noștri preferă să ignore articolul lui Roman Jakobson

*Principes de phonologie historique*¹ și articolul, nu mai puțin memorabil, al lui Emile Benveniste, în care acesta analizează principiul lui Saussure al naturii arbitrară a semnului lingvistic².

În legătură cu primul punct, autorii noștri afirmă că analiza structurală îi izolează pe lingvist și pe etnolog în sincronie. Ea ar conduce astfel inevitabil la „construirea pentru fiecare situație luată în considerare a unui sistem ireductibil la altele“ și deci la „negarea istoriei și evoluției limbii“. Perspectiva pur sincronică ar conduce la concepția de nesușinut că două interpretări fonologice ale aceleiași realități fonetice ar trebui considerate la fel de valabile.

Acest reproș poate fi făcut unor neopozitiviști americani, nu însă structuraliștilor europeni. Dar Haudricourt și Granai fac aici o confuzie gravă : la anumite etape ale investigației științifice este sănătos de a considera că, în stadiul actual al cunoștințelor, două interpretări sunt la fel de potrivite ca să explice aceleiași fapte. Aceasta a fost pînă în secolul al XX-lea — și poate că rămîne aşa — situația în fizică. Eroarea constă nu în a recunoaște această stare de lucruri atunci cînd ea există, ci în a se mulțumi cu ea și a nu căuta a o depăși. Or, analiza structurală oferă mijlocul de a o evita datorită principiului soluției unice, de care Jakobson, printre alții, s-a folosit în permanență după ce lîmprumutase de la fizieni : *Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora* *. Acest principiu ne duce într-o direcție opusă aceleia a pragmatismului, a formalismului și a neo-

¹ R. Jakobson, loc. cit., în : N. Trubetzkoy, *Principes de phonologie* (trad. franceză), Paris, 1949, p. 315—336.

² E. Benveniste, *Nature du signe linguistique*, „Acta linguistica“, I, 1, 1939.

* Ceea ce poate fi făcut prin mai puține, e de prisos prin mai multe (*lat.*) — Nota trad.

pozitivismului, fiindcă afirmația că explicația cea mai economică dintre toate cele luate în considerație este și cea care se apropie cel mai mult de adevăr se bazează, în ultima analiză, pe identitatea postulată a legilor universului și a celor ale gîndirii.

Dar mai ales de la publicarea articolului lui Jakobson știm că opoziția dintre diacronie și sincronie este foarte iluzorie, bună numai în etapele preliminare ale cercetării. E de ajuns să cităm din acest articol : „Ar fi o greșeală gravă de a considera statica și sincronia ca sinonime. O secțiune statică este o ficțiune : ea nu este decît un procedeu științific ajutător și nu un mod particular de existență. Putem considera perceperea unui film nu numai diacronic, ci și sincronic : totuși, aspectul sincronic al unui film nu este identic cu o imagine izolată extrasă din film. Percepția mișcării este prezentă și în aspectul sincronic. La fel stau lucrurile în ceea ce privește limba“. Și un alt citat, care răspunde direct considerațiilor — de altfel foarte interesante în sine — prezentate de autorii noștri asupra evoluției limbii franceze vorbite : „Tentativele de a identifica *sincronia*, *statica* și domeniul de aplicare al *teleologiei*, de o parte, și, de celalătă parte, *diacronia*, *dinamica* și sfera *cauzalității mecanice* restrîng în mod nejustificat cadrul sincroniei, fac din lingvistica istorică o aglomerare de date disparate și creează iluzia, superficială și dăunătoare, a unui abis între problemele sincroniei și ale diacroniei“¹.

A doua eroare a lui Haudricourt și Granai constă în a opune în mod rigid limba — care ne pune „în fața unui îndoit arbitrar“, cel al cuvîntului în raport cu semnificantul, și cel al semnificației conceptului în raport cu obiectul fizic pe care îl denotă — și societatea, care întreține „un raport direct... cu natura... într-un

¹ R. Jakobson, loc. cit., p. 333—334 și 335—336.

mare număr de cazuri“¹, ceea ce ar limita vocația ei simbolică.

Aș putea să mă consider satisfăcut cu rezerva : „un mare număr de cazuri“, și să răspund că personal mă ocup de celealte cazuri. Cum însă am impresia că afirmația implicită a autorilor noștri este una dintre cele mai periculoase ce pot fi formulate, mă voi opri o clipă asupra ei.

Încă din 1939, Benveniste se întreba dacă lingvistul nu va fi, într-o bună zi în măsură de a aborda cu folos problema metafizică a acordului dintre spirit și lume. Chiar dacă pentru moment ar fi preferabil să-l lase deoparte, ar trebui totuși să-și dea seama că „a admite relația ca fiind arbitrară este pentru lingvist o modalitate de a se feri de această problemă...“². Haudricourt (fiindcă el este lingvistul echipei) rămîne însă în defensivă : totuși, în calitatea sa de etnograf și de tehnolog, el știe bine că tehnică nu este chiar atât de naturală, nici limba-jul atât de arbitrar cum spune el.

Chiar argumentele lingvistice invocate în sprijinul acestei opoziții nu sunt satisfăcătoare. Cuvîntul francez *pomme de terre* rezultă oare într-adevăr dintr-o convenție arbitrară care „desemnează un obiect care nu este măr (*pomme*) și nu se află în pămînt (*terre*)“, iar caracterul arbitrar al conceptului este oare scos în evidență atunci cînd se constată că în engleză același produs se numește *potato*? În realitate, alegerea în franceză a unui termen, inspirată în mare măsură de considerații didactice, exprimă condițiile tehnice și economice cu totul speciale care au marcat acceptarea definitivă a acestui produs alimentar în Franța. Ele reflectă de asemenea formele verbale folosite în țările din care a fost importată planta. În sfîrșit, soluția *pomme de terre* era, dacă nu necesară, cel

¹ Haudricourt și Granai, loc. cit., p. 126—127.

² E. Benveniste, loc. cit., p. 26.

puțin accesibilă limbii franceze, deoarece cuvîntul *pomme*, semnificînd la originea sa orice fruct rotunjit cu semințe sau cu sîmbure, avea deja un mare randament funcțional atestat de formații anterioare, ca *pomme de pin* (con de brad), *pomme de chêne* (ghindă), *pomme de coing* (gutuie), *pomme de grenade* (rodie), *pomme d'orange* (portocală) etc. O alegere în care sunt exprimate fenomene istorice, geografice, sociologice și în același timp tendințe propriu-zis lingvistice poate fi oare socotită, într-adevăr, arbitrară ? Putem spune mai curînd că denumirea franceză *pomme de terre* nu i-a fost impusă limbii, dar că ea există ca una dintre soluțiile posibile (în opozitie de altfel cu *pomme de l'air*, atît de frecvent în limba bucătarilor și care înlouiește termenul, curent în franceza veche, *pomme vulgaire*, pentru fructul arborelui, fiindcă celâlalt este dotat cu un mai puternic coeficient de vulgaritate). Soluția rezultă dintr-o alegere între posibilități preexistente.

Arbitrară în planul conceptului, limba ar fi tot atît de arbitrară și în planul cuvîntului : „Nu există... nici un raport intelîgibil între pronunția unui cuvînt și conceptul pe care îl reprezintă. Ce raport poate exista, de exemplu, între închiderea buzelor la începutul și la sfîrșitul cuvîntului *pomme* și fructul rotunjit pe care îl cunoaștem ?“¹.

Principiul lui Saussure invocat aici de autorii noștri este incontestabil dacă ne situăm numai la nivelul descrierii lingvistice ; el a jucat în știința limbilor un rol considerabil, dînd posibilitatea foneticii să se emancipeze de interpretările metafizice naturaliste. El reprezintă, cu toate acestea, numai un moment al gîndirii lingvistice și, de îndată ce încercăm să înțelegem lucrurile dintr-un punct de vedere mai general, importanța lui devine mai limitată și precizia lui se estompează.

¹ Haudricourt și Granai, loc. cit., p. 127.

Pentru a-mi simplifica ideea voi spune că semnul lingvistic este arbitrar apriori, dar că aposteriori încețează de a fi. În natura anumitor preparate pe bază de lapte fermentat nu există apriori nimic care să impună forma sonoră : *fromage*, sau mai curînd *from-*, deoarece desinența este comună și altor cuvinte. E suficient să comparăm cuvîntul francez *froment*, al cărui conținut semantic este cu totul diferit, și cuvîntul englez *cheese*, care înseamnă același lucru ca și *fromage*, însă cu alt material fonetic. Pînă aici semnul lingvistic apare arbitrar.

Dimpotrivă, nu este deloc sigur că aceste opțiuni fonetice, arbitrale în raport cu *designatum*, nu se repercuzează imperceptibil, ulterior, poate nu asupra sensului general al cuvintelor, dar asupra poziției lor într-un mediu semantic. Această determinare aposteriori se produce la două niveluri : nivelul fonetic și acel al vocabularului.

Pe plan fonetic, fenomenele de sinestezie au fost adeseori descrise și studiate. Practic toți copiii și mulți dintre adulți, deși majoritatea nu o mărturisesc, asociază spontan sunetele — foneme sau timbruri ale instrumentelor muzicale — cu unele culori sau forme. Aceste asociații există și pe planul vocabularului pentru anumite domenii puternic structurate, cum ar fi termenii calendarului. Deși culorile asociate nu sunt întotdeauna aceleași pentru fiecare fonem, s-ar părea că subiecții construiesc cu ajutorul unor termeni variabili un sistem de relații care corespunde, analogic și pe un alt plan, proprietăților fonologice structurale ale limbii considerate. Astfel, un subiect a cărui limbă maternă este maghiara vede vocalele în felul următor : i, í, alb ; e, galben ; é, ceva mai închis ; a, bej ; á, bej închis ; o, albastru închis ; ó, negru ; u, ú, roșu ca săngele proaspăt. În legătură cu această observație, Jakobson remarcă : „Cromatismul crescînd al culorilor este paralel cu trece-

rea de la vocalele cele mai înalte la cele mai joase, iar contrastul dintre culorile deschise și cele închise este paralel cu opoziția dintre vocalele anterioare și posterioare, cu excepția vocalelor u, la care perceptia pare anormală. Caracterul ambivalent al vocalelor anterioare rotunjite este clar indicat: ö, ö, bază albastru foarte închis cu pete deschise, difuze, împrăștiate; ü, ū, bază roșu intens, pătat cu roz¹.

Nu este vorba, aşadar, de particularități explicable prin istoria personală și prin gusturile fiecăruia. Nu numai că studiul acestor fenomene, aşa cum spun autorii pe care i-am citat, „poate dezvăluи aspecte foarte importante ale lingvisticii din punct de vedere psihologic și teoretic“², dar el ne conduce direct la considerarea „bazelor naturale“ ale sistemului fonetic, adică la structura creierului. Reluând problema într-un număr ulterior al aceleiași reviste, David I. Mason își încheie astfel analiza: „Există, probabil, în creierul uman o hartă a culorilor, similară cel puțin în parte, din punct de vedere topologic, cu harta frecvențelor sonore care trebuie să se afle de asemenea acolo. Dacă există, aşa cum sugerează Martin Joos, o hartă cerebrală a formelor cavității bucale... aceasta ar trebui să fie, pare-se, oarecum inversă atât față de harta frecvențelor, cît și de harta culorilor...“³.

Dacă admitem deci, conform principiului lui Saussure, că nimic nu predestinează apriori anumite grupuri de sunete de a desemna anumite obiecte, nu mi se pare mai puțin probabil

¹ Gladys A. Reichard, Roman Jakobson și Elizabeth Werth, *Language and Synesthesia*, „Word“, vol. 5, nr. 2, 1949, p. 226.

² Loc. cit., p. 224.

³ D. I. Mason, *Synesthesia and Sound Spectra*, „Word“, vol. 8, nr. 1, 1952, p. 41, citind pe Martin Joos, *Acoustic Phonetics*, supl. la *Language*, în: „Language Monograph“, nr. 23, aprilie-iunie 1948, II, 46.

ca, odată adoptate, aceste grupuri de sunete să doteze cu nuanțe particulare conținutul semantic legat de ele. S-a observat că vocalele cu frecvență înaltă (de la *i* la *ɛ*) sunt alese de preferință de poetii englezi pentru a sugera tonuri palide sau puțin luminoase, în timp ce vocalele cu frecvență joasă (de la *u* la *a*) se referă la culori bogate sau închise. Mallarmé se plângea că cuvintele franceze *jour* și *nuit* ar avea o valoare fonetică inversă față de sensul lor respectiv. Din momentul în care limbile franceză și engleză atribuie valori fonetice eterogene denumirii același aliment, posibilitatea semantică a termenului nu mai este absolut aceeași. Pentru mine, care în unele perioade ale vieții mele am vorbit exclusiv engleză, fără ca prin aceasta să fiu bilingv, *fromage* și *cheese* îmi spun într-adevăr același lucru, însă cu nuanțe diferite : *fromage* evocă ceva greoi, o materie onctuoasă și puțin friabilă, o savoare densă. E un cuvînt apt mai ales să desemneze ceea ce brînzarii numesc *pâtes grasses*; pe cînd *cheese*, mai ușor, proaspăt, acrișor și topindu-se în gură (vezi forma orificiului bucal), mă face imediat să mă gîndesc la brîンza albă. „Brîнza arhetipală“ nu este deci aceeași pentru mine, ci depinde de cum gîndesc, în franceză sau în engleză.

Cînd considerăm vocabularul aposteriori, adică deja constituit, cuvintele pierd mult din arbitrarul lor, căci sensul pe care li-l dăm nu mai este funcție numai de o convenție. În raport cu modul în care fiecare limbă decupează universul de semnificație de care ține cuvîntul, acesta este funcție de prezența ori de absența altor cuvinte pentru a exprima sensuri apropiate. Astfel *time* și *temps* nu pot avea același sens în franceză și în engleză, din cauză că engleză dispune și de *weather*, care în franceză lipsește. Invers, *chair* și *armchair* se află, retrospectiv, într-un mediu semantic mai restrîns

decit *chaise* și *fauteuil*. În ciuda diferențelor de sens, cuvintele sunt contaminate și de omofoanele lor. Dacă un mare număr de persoane ar fi invitate să producă asociații libere suscitate de seria : *cvinet*, *sextuor*, *septuor*, m-ar mira foarte mult dacă acestea s-ar raporta numai la numărul instrumentelor și că sensul cuvîntului *cvinet* n-ar fi, pînă la un punct, influențat de cuvîntul *cvină* (acces de tuse) ; acela de *sextuor* de cuvîntul *sex*¹, pe cînd *septuor* împune un sentiment de durată, din cauza modulației ezitante a primei silabe, pe care a doua o rezolvă cu întîrziere, ca printr-un acord maiestuos. În opera sa literară, Michel Leiris a început studiul acestei structurări inconștiente a vocabularului, a cărui teorie științifică rămîne încă de făcut. Ar fi greșit să se vadă aici un joc poetic, și nu perceptia, ca la telescop, a unor fenomene foarte îndepărtate de conștiința clară și de gîndirea rațională, dar al căror rol este capital pentru o mai bună înțelegere a naturii faptelor lingvistice².

Așadar, caracterul arbitrar al semnului lingvistic nu este decit provizoriu. Semnul odată creat, vocația lui se precizează, de o parte, în funcție de structura naturală a creierului și, de altă parte, în raport cu ansamblul celorlalte semne, adică cu universul limbii, care tinde, natural, spre sistem.

Regulamentele de circulație au atribuit și ele în mod arbitrar valorile semantice respective semnului roșu și celui verde. Ar fi putut face alegerea contrară. Și, totuși, rezonanțele afective și armonicele simbolice ale roșului și verdelui n-ar fi în acest caz doar inversate. În sis-

¹ Pentru mine acest lucru este atît de adevărat, încît îmi vine greu să nu întrebuițez în franceză termenul *sexeite* (care ar fi un anglicism), fără îndoială din cauza desinenței lui feminine.

² Michel Leiris, *La règle du jeu*, vol. I, *Bifures*, Paris, 1948 ; vol. II, *Fourbis*, Paris, 1955.

temul actual, semnul roșu evocă primejdia, violența, săngelile, iar verdele speranța, calmul și desfășurarea placidă a unui proces natural, ca acela al vegetației. Ce s-ar întâmpla însă dacă roșul ar fi semnul căii libere, iar verdele al trecerii interzise? Fără îndoială că roșul ar fi fost percepție ca dovadă de căldură umană și de comunicabilitate, iar verdele ca simbol de dușmanie și răceală. Roșul nu ar fi luat pur și simplu locul verdelui și nici reciproc verdele pe al roșului. Alegerea semnului poate fi arbitrară; el păstrează totuși o valoare proprie, un conținut independent care se combină cu funcția semnificantă pentru a o modula. Dacă opozitia *roșu / verde* este inversată, conținutul ei semantic este decalat în mod perceptibil, pentru că roșul rămîne roșu, iar verdele rămîne verde, nu numai în calitate de stimuli senzoriali dotati fiecare cu o valoare proprie, ci pentru că ele sunt și suporturi ale unui symbolism tradițional, care, din moment ce există istoricește, nu poate fi manipulat într-un mod absolut liber.

Trecind de la limbaj la alte fapte sociale, nu putem să nu ne mirăm că Haudricourt se lasă sedus de o concepție empiristă și naturalistă a raporturilor dintre mediul geografic și societate, deși el însuși a făcut atât de mult pentru a dovedi caracterul artificial al relației care le unește. Am arătat mai sus că limbajul nu este chiar atât de arbitrar, însă raportul dintre natură și societate este mult mai arbitrar decât vrea să ne facă să credem articolul în chestiune. Este oare necesar să reamintesc că întreaga gîndire mitică, întregul ritual constau într-o reorganizare a experienței sensibile în cadrul unui sistem semantic? Că motivele pentru care diverse societăți aleg pentru a folosi sau a arunca unele produse naturale și, atunci cînd le întrebuițează, modalitățile de folosire ale

acestora depind nu numai de proprietățile lor intrinsece, ci și de valoarea simbolică care le este atribuită? Fără a însira aici exemple ce umplu toate manualele, mă voi mărgini la o singură autoritate, care nu poate fi suspectată de idealism, aceea a lui Marx. În *Contribuții la critica economiei politice*, el se întreabă asupra motivelor care i-au făcut pe oameni să aleagă metalele prețioase ca etaloane de valoare. El enumera cîteva dintre ele care țin de „proprietățile naturale“ ale aurului și ale argintului: omogenitate, uniformitate calitativă, divizibilitate în fracțiuni ce pot fi întotdeauna reunificate prin topire, greutate specifică ridicată, raritate, mobilitate, inalterabilitate, și continuă: „Pe de altă parte, aurul și argintul sunt de prisoș nu numai într-un sens negativ, adică sunt obiecte de care te poți lipsi, dar în virtutea proprietăților loc estetice ele constituie materialul firesc pentru obiecte de lux, podoabe, obiecte de fast și de uz festiv, într-un cuvînt forma pozitivă a prisosului și a bogăției. Ele apar oarecum ca lumină solidificată, dezgropată din adîncuri; argintul reflectă toate razele de lumină în compoziția lor inițială, în timp ce aurul reflectă numai potența cea mai înaltă a culorii, roșul. Simțul culorilor este însă forma cea mai populară a simțului estetic în general. Legătura etimologică dintre denumirile metalelor prețioase și raporturile culorilor în diverse limbi indo-germanice a fost dovedită de Iakob Grimm“¹.

Așadar, însuși Marx ne îndeamnă a desprinde sisteme simbolice, subiacente în același timp limbajului și raporturilor pe care omul le întreține cu lumea. „Numai datorită obișnuinței

¹ K. Marx, *Critique de l'économie politique*, trad. Léon Remy, Paris, 1899, p. 216 (vezi și K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 143. — Nota trad.).

din viața de toate zilele nici se pare ceva banal și de la sine înțeles că o relație socială de producție ia forma unui lucru...“¹

Dar, din momentul în care numeroase forme ale vieții sociale — economică, lingvistică etc. — se prezintă ca raporturi, se deschide calea spre o antropologie înțelcasă ca o teorie generală a raporturilor și spre analiza societăților în funcție de caracterele diferențiale, proprii sistemelor de raporturi care le definesc pe unele și pe celelalte.

¹ Loc. cit., p. 14 (vezi și K. Marx și F. Engels, op. cit., p. 23. — Nota trad.).

ORGANIZARE SOCIALĂ

CAPITOLUL VI

NOTIUNEA DE ARHAISM ÎN ETNOLOGIE¹

Cu toate imperfecțiunile sale și în ciuda unor critici meritate, se pare că, în lipsa unuia mai bun, termenul de „primitiv“ s-a instalat definitiv în vocabularul etnologic și sociologic contemporan. Studiem, aşadar, societăți „primitive“. Ce înțelegem însă prin asta? În linii mari, expresia este destul de clară. Știm că noțiunea de „primitiv“ desemnează un vast ansamblu de populații care ignorează scrisul și, din această cauză, nu sunt accesibile metodelor de investigație ale istoricului pur, populații atinse abia de curind de expansiunea civilizației mecanice și care au rămas deci străine, prin structura lor socială și concepția lor despre lume, noțiunilor pe care economia și filozofia politică le consideră ca fundamentale atunci cînd este vorba de propria noastră societate. Pe unde trece însă linia de demarcație? Mexicul antic satisface criteriul al doilea, dar foarte incomplet pe primul. Egiptul și China arhaice devin accesibile cercetării etnologice, desigur nu pentru că nu ar fi cunoscut scrierea, ci fiindcă masa documentelor păstrate nu este suficientă pentru a face de prisos folosirea altor metode; nici una, nici cealaltă nu sunt exterioare ariei

¹ Publicat sub acest titlu în „Cahiers internationaux de Sociologie“, vol. 12, 1952, p. 32—35.

de civilizație mecanică, ele au precedat-o doar în timp. Invers, faptul de a lucra în prezent și în interiorul ariei de civilizație mecanică nu l-ar putea izola pe folclorist de etnolog. În Statele Unite asistăm de zece ani încoace la o evoluție senzațională, care este, fără îndoială, în primul rînd revelatoare pentru criza spirituală în care se angajează societatea americană contemporană (care începe să se îndoiască de sine și nu mai parvine să se perceapă pe sine decît prin acel efect de bizarerie pe care îl dobîndește tot mai mult în propriii săi ochi), dar care, deschizînd etnologilor porțile uzinelor, ale serviciilor publice naționale și municipale, uneori chiar ale statelor-majore, proclamă implicit că între etnologie și celealte științe despre om deosebirea este mai mult de metodă decît de obiect.

Totuși, aici vrem să examinăm numai obiectul. Constatăm de altfel cu uimire că, pierzînd simțul obiectului care-i este propriu, etnologia americană lasă metoda cu care fondatorii ei o înarmaseră — prea îngust empirică, însă precisă și scrupuloasă — să se dizolve în avantajul unei metafizici sociale adeseori simpliste și al unor procedee de investigație incerte. Metoda nu poate să se consolideze și cu atît mai puțin să se extindă decît printr-o cunoaștere din ce în ce mai exactă a obiectului său special, a caracterelor sale specifice și a elementelor sale distinctive. Sîntem departe de așa ceva. Desigur, termenul de „primitiv“ pare a fi definitiv la adăpost de confuziile implicate de sensul lui etimologic și întreținute de un evoluționism perimat. Un popor primitiv nu este un popor ariera sau rămas în urmă ; el poate da dovadă într-un domeniu sau altul de un spirit de inventie și de realizare care să lase mult în urma lui succesele popoarelor civilizate. Așa este, de exemplu, acea veritabilă „sociologie planificată“ pe care ne-o dezvăluie studiul organizației familiale a societăților australiene, integrarea viații afective într-un sistem complex de drep-

turi și de obligații în Melanezia și, aproape pre-tutindeni, folosirea sentimentului religios pentru fundarea unei sinteze viabile, deși nu întotdeauna armonioasă, a aspirațiilor individuale și a ordinii sociale.

Mai mult, un popor primitiv nu este un popor fără istorie, cu toate că desfășurarea ei ne scapă adeseori. Lucrările lui Seligman despre indigenii din Noua Guineea¹ arată cum o structură socială foarte sistematică în aparență uneori s-a eliberat, alteori s-a menținut de-a lungul unei succesiuni de evenimente contingente: războaie, migrațiuni, rivalități, cuceriri. Stanner a descris dezbatările cărora le dă loc într-o societate contemporană promulgarea unei legislații a înrudirii și a căsătoriei : „junii turci“ reformatori, convertiți la doctrinele unei populații învecinate, impun triumful unui sistem mai subtil al simplității vechilor instituții, iar indigenii plecați timp de câțiva ani din tribul lor nu mai reușesc la înapoiere să se adapteze noii ordini². În America, numărul, distribuția și relațiile reciproce ale clanurilor hopi nu erau înainte cu două secole aceleași ca astăzi³. Toate aceste lucruri le cunoaștem ; ce am reținut însă din ele ? O distincție, teoretic confuză, în fapt impracticabilă, între pretenții „primitivi“, desemnați astfel printr-o convenție (înglobând, de altfel, aproape totalitatea populațiilor studiate de etnolog) și câțiva rari „primitivi adevărați“, reduși doar la australieni și la locuitori ai Țării de Foc, după cum se spune în rezumatul cursului lui Marcel Mauss⁴. Am văzut adineauri ce

¹ C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, Londra, 1910.

² W. E. Stanner, *Murimbata Kinship and Totemism*, „Oceania“, vol. 7, nr. 2, 1936—1937.

³ R. H. Lowie, *Notes on Hopi Clans*, „Anthropological Papers of the American Museum of Natural History“, vol. 30, p. 6, 1929.

⁴ Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947, p. 1, nr. 1.

trebuie să credem despre australieni. Cei din Țara de Foc (și alte cîteva triburi sud-americanе pe care unii autori le adaugă acestora)¹ ar fi oare singurele care, împreună cu unele grupuri de pigmei, să se bucure de exorbitantul privilegiu de a fi dăinuit și de a nu avea nici o istorie? Această stranie aserțiune se bazează pe un dublu argument. În primul rînd, istoria acestor popoare ne este totalmente necunoscută și, din cauza absenței sau a sărăciei tradițiilor orale și a vestigiilor arheologice, nu va putea fi niciodată cunoscută. De aici însă nu s-ar putea trage concluzia că ea nu există. În al doilea rînd, aceste popoare evocă, prin arhaismul tehniciilor și instituțiilor lor, ceea ce ne este posibil să reconstituim despre starea socială a populațiilor foarte vechi, care au trăit acum zece sau douăzeci de milenii; de aici concluzia că, aşa cum erau deja la acea epocă îndepărtată, tot aşa au rămas și astăzi. Rămîne în seama filozofiei grija de a explica de ce în unele cazuri s-a petrecut ceva și de ce în aceste cazuri nu se petrece nimic.

Odată acceptată pe acest plan filozofic, discuția pare fără ieșire. Să admitem deci că o posibilitate teoretică că unele fragmente etnice ar fi putut rămîne în urma mișcării, de altfel egală, în care e atrasă omenirea: fie că ele ar fi evoluat cu o încetineală abia perceptibilă care ar fi prezervat pînă în prezent cea mai bună parte din prospetimea lor primitivă; fie, dimpotrivă, că ciclul lor de evoluție, oprit pretimpuriu, le-a lăsat incremenite într-o inertie definitivă. Adevărată problemă nu se pune însă astfel. Cînd se studiază în prezent o populație oarecare, arhaică în aparență, pot fi oare desprinse anumite criterii a căror prezență sau absență ar permite să se decidă între aceste posi-

¹ J. M. Cooper, *The South American Marginal Cultures*, în: *Proceedings of the 8th American Scientific Congress*, vol. II, Washington, 1940, p. 147 și 160.

bilități, desigur nu în sens afirmativ — s-a văzut că ipoteza este ideologică și nu e susceptibilă de demonstrație —, ci în sens negativ ? Dacă această demonstrație negativă poate fi făcută pentru fiecare caz cunoscut și invocat, chestiunea va fi rezolvată practic, dacă nu și teoretic. S-ar pune însă atunci o nouă problemă de rezolvat : studiul trecutului fiind exclus, ce caractere formale privind structura lor deosebesc societățile zise primitive de aceleia pe care le numim moderne sau civilizate ?

Acestea sănt problemele pe care am vrea să le evocăm cercetînd cazul anumitor societăți sud-americane, în legătură cu care ipoteza unui arhaism originar a fost recent readusă în discuție.



De la Martius¹ începînd, etnologii au adoptat obiceiul de a repartiza culturile indigene din America tropicală în două mari categorii. Aceleia de pe coasta și din sistemul Orinoco — Amazon se caracterizează printr-un habitat forestier sau habitat riveran în vecinătatea pădurii ; o agricultură cu o tehnică rudimentară, dar cu defrișări întinse, cu numeroase specii cultivate ; o organizare socială diferențiată, în care se conturează sau se manifestă o ierarhie socială clară ; locuințe colective vaste, atestînd nivelul industriei indigene și totodată gradul de integrare a societății. Triburile arawak, tupi și carib posedă, în grade diverse și cu variații regionale, aceste trăsături caracteristice. Brazilia centrală este ocupată, dimpotrivă, de populații cu o cultură mai rudimentară ; uneori nomade și necunoscînd construirea de locuințe permanente și olăria, ele trăiesc din cules și adunat sau recurg, atunci cînd sănt sedentare,

¹ C. F. P. von Martius, *Beiträge zur Ethnographie...*, Leipzig, 1867.

la vînătoarea individuală ori colectivă mai curind decât la grădinărit, care rămîne la elc o ocupație accesorie. Sub denumirea de ge, Martius crezuse că ar putea constitui, într-o singură familie culturală și lingvistică, populații care în realitate diferă între ele prin limbă și prin alte aspecte ale culturilor lor respective. În aceste populații el vedea pe descendenții sălbaticilor tapuya, descriși de călătorii secolului al XVI-lea ca dușmani tradiționali ai populației tupi de pe coastă, care, în cursul migrațiunilor ce urmău să le asigure stăpînirea litoralului și a văii Amazonului, i-ar fi alungat spre interior. Se știe că aceste migrațiuni nu au luat sfîrșit decât în secolul al XVII-lea și se cunosc chiar și unele exemple mai recente.

Această seducătoare construcție a fost zdruncinată în cursul ultimilor douăzeci de ani de cercetările regretatului Curt Nimuendaju în cîteva triburi ale pretinsei familii ge, care locuiesc în savana cuprinsă între litoral și valea fluviului Araguaya, în estul și nord-estul Braziliei. La triburile ramkokamekran, cayapo, şerente și apinaye, Nimuendaju a descoperit în primul rînd o agricultură mai originală decât se bănuise : unele dintre aceste triburi cultivă specii (*Cissus sp.*) necunoscute în alte părți. Dar, mai ales în domeniul organizării sociale, acești pretinși primitivi vădeau sisteme de o uimitoare complexitate : jumătăți exogame intersectîndu-se cu jumătăți sportive sau ceremoniale, societăți secrete, asociații masculine și clase de vîrstă. De obicei astfel de structuri însotesc niveluri de cultură mult mai ridicate. De aici se poate trage concluzia fie că aceste structuri nu sunt specifice unor asemenea niveluri, fie că arhaismul pretinșilor ge nu este chiar atât de contestabil pe cît pare. Interpretării descoperirilor lui Nimuendaju, în special Lowie și Cooper, au înclinat mai curind pentru prima explicație. Astfel Lowie scrie că „apariția jumătăților ma-

triliniare în culturi cum sănt acelea ale indienilor canella și bororo este o dovedă că această instituție poate apărea local la vînători și la culegători sau, mai bine, la popoare rămase în prima fază a grădinăritului¹. Dar populațiile ge și corespondenții lor din platoul occidental, bororo și nambikwara, merită ele oare fără rezervă o asemenea definiție? Nu pot fi ele considerate tot aşa de bine drept populații regresive care, pornind de la un înalt nivel de viață materială și de organizare socială, ar fi conservat din acestea o trăsătură sau alta ca vestigiu al vechilor condiții? La această ipoteză, sugerată în cursul unei corespondențe private, Lowie răspunde că o asemenea alternativă era posibilă, dar că termenii ei ar fi rămas la fel de dubioși atâtă vreme cât nu s-ar fi produs „un model precis, a cărui replică atenuată s-ar putea demonstra că o constituie organizarea socială a triburilor canella și bororo“².

Există mai multe modalități de a răspunde la această exigență, iar prima este, fără îndoială, înșelătoare prin simplitatea ei. Cu toate acestea, înaltele culturi precolumbiene din Peru și din Bolivia au cunoscut ceva asemănător cu organizarea dualistă: locuitorii capitalei inca erau repartizați în două grupuri, cei din Cuzco de sus și cei din Cuzco de jos, a căror semnificație nu era numai de ordin geografic, întrucât cu ocazia ceremoniilor mumiile străbunilor erau așezate, în cadrul unei solemnități, în două rînduri corespunzătoare acestor grupuri, aşa cum se proceda și în China dinastiei Ceu³. Lowie însuși este acela care, comentînd descrierea făcută de noi a unui sat bororo, al cărui plan re-

¹ R. H. Lowie, *A Note on the Northern Ge of Brazil*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 43, 1941, p. 195.

² *Ibid.*

³ Garcilasso de La Vega, *Histoire des Incas* (trad. franceză), vol. I, Paris, 1787, p. 167; H. Masspero, *La Chine antique*, Paris, 1927, p. 251—252.

flectă complexa lui structură socială, evocă în legătură cu ea planul aşezării Tiahuanaco, aşa cum l-a reconstituit Bandelier¹. Același dualism, sau, în orice caz, temele lui fundamentale, se prelungesc pînă în America Centrală, în antagonismul ritual al ordinelor aztece al Vulturului și al Jaguarului. Cele două animale își au rolul lor în mitologia tribului tupi și a altor triburi sud-americane, aşa cum o atestă motivul „Jaguarului ceresc“ și închiderea în colivia rituală a unui vultur-harpie în satele indigene din regiunea rîului Xingu și din Machado. Aceste asemănări între societățile tupi și aztecă se extind și la alte aspecte ale vieții religioase. Nu cumva modelul concret, a cărui replică atenuată o oferă culturile primitive din savana tropicală, se găsește pe înaltele podișuri ale Anzilor ?

Răspunsul este prea simplu. Între marile civilizații ale platoului și barbarii savanei și pădurii au avut loc cu siguranță contacte : schimburi comerciale, recunoașteri militare, hărțuieli de avanposturi. Indigenii din Chaco cunoșteau existența poporului inca și descriau din auzite primilor călători prestigiosul său regat. Orellana a întîlnit obiecte de aur pe Amazonul mijlociu ; securi de metal de proveniență peruviană au fost dezgropate pînă pe litoralul de la São Paulo. Totuși, ritmul atît de precipitat al expansiunii și declinului civilizațiilor andine nu a putut permite decît schimburi sporadice și de scurtă durată. Pe de altă parte, organizarea socială a aztecilor sau a incașilor a ajuns la noi prin descrierile cuceritorilor uluiți de descooperirea lor, atribuindu-i-se un caracter sistematic pe care, desigur, nu-l avea. În ambele cazuri asistăm la o coaliție efemeră a unor culturi foarte diverse, adeseori foarte vechi și etero-

¹ C. NIMUENDAJU și R. H. LOWIE, *The Dual Organization of the Ramkokamekran (Canella) of Southern Brazil*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 29, 1927, p. 578.

gene. Din faptul că un trib, printre atîtea altele, a ocupat temporar un loc preponderent nu s-ar putea trage concluzia că obiceiurile lui particulare erau respectate pe întregul teritoriu asupra căruia s-a exercitat influența lui, chiar dacă demnitarii săi ar fi avut interes să propage această ficțiune, mai ales printre europenii nouveniți. Nici în Peru, nici în Mexic nu s-a cunoscut niciodată cu adevărat un imperiu ale cărui popoare colonizate, clienți sau pur și simplu martori uimiți, să fi căutat prin mijloace modeste să-i reproducă modelul. Analogiile dintre culturile înalte și cele minore țin de cauze mai profunde.

Organizarea dualistă nu este, de fapt, decît o trăsătură printre altele comune celor două tipuri. Aceste trăsături sunt distribuite în modul cel mai confuz. Ele dispar și reapar fără a ține seama de distanța geografică și de nivelul de cultură considerat. S-ar spune că ele au fost împrăștiate la întâmplare pe întreaga întindere a continentului. Le găsim cînd prezente, cînd absente, cînd grupate și cînd izolate, bogat dezvoltate într-o mare civilizație sau păstrate parcimonios în una minoră. Cum s-ar putea explica fiecare dintre aceste apariții prin fenomene de difuziune? Ar trebui stabilit pentru fiecare caz un contact istoric, fixată data lui, trasat un itinerar de migrație. Sarcina ar fi nu numai irealizabilă, dar nici n-ar corespunde realității, care ne prezintă o conjunctură globală și care trebuie înțeleasă ca atare. Aceasta e un vast fenomen de sincretism, ale cărui cauze istorice și locale sunt mult anterioare începutului a ceea ce noi numim istoria precolumbiană a Americii și pe care o metodă sănătoasă ne obligă să-o acceptăm ca fiind situația inițială, din care au apărut și s-au dezvoltat marile culturi din Mexic și din Peru.

Imaginea acestei situații inițiale poate fi oare regăsită în starea actuală a culturilor minore ale

savanei ? Imposibil ; nu se poate imagina aici tranziție, nu există etape ce s-ar putea reconstitui între nivelul cultural al populațiilor ge și începuturile culturii maya sau nivelurile arhaice din valea Mexicoului. Prin urmare, și unii și alții derivă dintr-o bază, comună fără îndială, dar care trebuie căutată pe un plan intermediar între culturile actuale ale savanei și vechile civilizații ale plăouserilor.

Numeroase indicii confirmă această ipoteză. În primul rînd, arheologia este aceea care descoperă, pînă într-un trecut recent, centre de civilizație relativ evoluată prin întreaga Americă tropicală : Antile, Marajo, Cunani, Amazonul de jos, gura fluviului Tocantins, şesul Mojos, Santiago del Estero ; de asemenea marile petroglife ale văii Orinocoului și ale altor regiuni, care presupun o muncă de echipă, ale cărei aplicații frapante se găsesc și astăzi în domeniul defrișării și al grădinăritului la tribul tapirape¹. La începutul perioadei istorice, Orellana admira de-a lungul Amazonului culturi variate, numeroase și dezvoltate. Se poate oare presupune că, în epoca apogeului lor, triburile inferioare nu dădeau dovedă, cel puțin într-o oarecare măsură, de această vitalitate ale cărei indicii le-am amintit mai sus ?

Organizarea dualistă însăși nu constituie un caracter diferențial al populațiilor savanei : ea e semnalată în regiunea de pădure la triburile parintintin și munduruk, este probabilă la triburile tembe și tukuna și certă la două extremități ale Braziliei, avînd aceeași înaltă calitate la triburile arawak ca la palikur și tereno. Am regăsit-o și noi ca vestigiu la tupikawahib din Machado de sus, astfel încît, în modalități cînd matriliare, cînd patriliare, putem defini o arie de organizare dualistă care se întinde de la malul drept al fluviului Tocantins pînă la

¹ H. Baldus, *Os Tapirapé*, „Revista do Arquivo Municipal“, São Paulo, 1944—1946.

rîul Madeira. Este imposibil să definim organizarea dualistă în America de Sud ca o trăsătură tipică nivelurilor celor mai primitive, de vreme ce o întîlnim și la vecinii lor din pădure, grădinari experti și vînători de capete, care posedă o cultură mult mai înaltă.

Nu trebuie disociată organizarea socială a populațiilor savanei de aceea a vecinilor lor din văile împădurite și de pe malurile fluviilor. Și, invers, triburi cu grade de cultură foarte diferite sănt situate uneori la niveluri pretinse arhaice. Exemplul tribului bororo oferă o demonstrație deosebit de elocventă a acestor false analogii. Pentru a-l considera sau a-l aprobia de „adevărății primitivi“ se invocă un text al lui von den Steinen : „Femeile, obișnuite să smulgă rădăcini sălbaticе din junglă, s-au apucat să distrugă plantele tinere (*de manioc*), răscolind minuțios pămîntul cu speranța de a găsi rădăcini comestibile. Acest trib de vînători nu cunoștea deloc adevărata agricultură și mai cu seamă nu avea răbdarea să aștepte dezvoltarea tuberculilor“¹. S-a tras de aici concluzia că, înainte de contactul lor cu corpul expediționar care avea să-i supună, bororo trăiau exclusiv din vînătoare și din adunat. Ceea ce înseamnă să uiți că acest comentariu se referă la grădiniile soldaților brazilieni și nu ale indigenilor și că, după același autor, „indienilor bororo nu le păsa de darurile civilizației“². E suficient să plăsim aceste observații în contextul care oferă un tablou atât de viu al dezintegrării societății bororo sub influența aşa-zisilor lor pacificatori pentru a discerne caracterul lor anecdotic. Ne învață ele oare că în acea epocă, cînd de peste cincizeci de ani ei erau urmăriți și exterminați fără milă de colonizatori, indienii bororo nu cul-

¹ K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, ed. 2, Berlin, 1897 ; p. 581 din trad. portugheză, São Paulo, 1940.

² Op. cit., p. 580.

tivau pămîntul? Sau mai curind că ei găseau mai avantajos să prade grădinile posturilor militare decât să defrișeze terenuri pentru sine?

Cîțiva ani mai tîrziu, în 1901, Cook văzuse „lanuri cu porumb mărunt, galben“ la indienii bororo de pe rîul Ponde de Pedra (un affluent pe atunci puțin cunoscut al fluviului São Lourenço)¹. Cu privire la satele de pe rîul Vermelho rămase independente, Radin scria în 1905: „Indienii bororo nu cultivă deloc în colonia Theresa Christina și poate că din această cauză profesorul von den Steinen, care nu i-a văzut cultivînd decât prin constrîngere, a conchis că nu au fost niciodată un trib agricol. D-l Fric însă a descoperit la cei care trăiesc încă în stare de sălbăticie plantații întreținute cu grijă...“². Mai mult, același autor descrie un ritual agrar, „ceremonia binecuvîntării primeilor roade, a căror consumare fără această consacratie ar aduce moartea“, ceremonie care constă în spălarea spicului de porumb abia copt, apoi aşezarea lui în fața unui *aroetorrari* (sau şaman), care dansează și cîntă ore întregi fără întrerupere, fumează continuu și intră astfel într-un fel de extaz hipnotic. Apoi, tremurînd din toți mușchii, „el mușcă spicul scoțînd strigăte intermitente. Aceeași ceremonie se desfășoară cînd e ucis un vinat mare... sau e prins un pește mare... Indienii bororo sunt convinși că oricine s-ar atinge de carnea sau de porumbul neconsacrata va pieri împreună cu toți ai săi“³. Cînd ne gîndim că, exceptînd satele de pe rîul Vermelho, societatea bororo s-a prăbușit complet între anii 1880 și 1910, este greu de admis ca indigenii să fi găsit timpul și să-si fi dat

¹ W. A. Cook, *The Bororo Indians of Matto Grosso, Brazil*, „Smithsonian Miscellaneous Collection“, vol. 50, Washington, 1908.

² V. Fric și P. Radin, *Contributions to the Study of the Bororo Indians*, „Journal of the Royal Anthropological Institute“, vol. 36, 1906, p. 391-392.

³ *Ibid.*

osteneala, într-un interval atât de tragic și atât de scurt, de a încununa o agricultură cu totul nouă cu un ritual agrar complicat, în afară de cazul că l-ar fi posedat deja pe acesta din urmă, ceea ce ar implica totodată caracterul tradițional al agriculturii.

Problema constă, aşadar, în a ști dacă se poate vorbi în America de Sud de veritabili vînători și adunători. Astăzi unele triburi par a fi foarte primitive : guayaki din Paraguay, siriono din Bolivia, nambikwara de la izvoarele rîului Tapajos și adunătorii din valea Orinocoului. Totuși triburile care ignorează complet grădinăritul sănt rare și fiecare din ele trăiește izolat între grupuri de nivel mai ridicat. Dacă s-ar cunoaște istoria fiecărui din aceste triburi, ea ne-ar putea explica mai bine condiția lui particulară decât ipoteza unui nivel arhaic al cărui supraviețuitor ar fi. Cel mai adesea aceste triburi practică un grădinărit elementar, care nu reușește a înlocui vînătoarea, pescuitul și culusul. Aceasta însă nu este de ajuns pentru a dovedi că e vorba de cultivatori începători și nu de cultivatori regresivi, având în vedere noile condiții de existență care le-au fost impuse.

Regretatul reverend J. M. Cooper a sugerat o repartiție a triburilor din America tropicală în două grupuri, pe care le denumește respectiv „forestier“ și „marginal“ ; grupul marginal s-ar subîmpărți, la rîndul lui, în cel al „savanei“ și cel „intraforestier“¹. Nu vom reține decât distincția principală, care oferă, poate, o utilitate practică, dar în care ar fi greșit să se caute o reprezentare a faptelor. Nimic nu dovedește și nici măcar nu sugerează că savana ar fi fost locuită în perioada arhaică ; dimpotrivă, chiar în habitatul lor actual, triburile „savanei“ caută, după cît se pare, să păstreze resturile unui mod de viață forestier.

¹ J. M. Cooper, loc. cit.

Nici o deosebire geografică nu e mai clară și mai aproape de spiritul indigenului sud-american decât aceea dintre savană și pădure. Savana este impropriu numai grădinăritului, ci și adunatului de produse sălbaticice : vegetația și viața animală sunt aici sărace. Pădurea braziliанă, dimpotrivă, este dănică în fructe și în vinat, iar pămîntul, în măsură în care oamenii se mulțumesc să-l zgârie, rămîne bogat și fertil. Contrastul dintre grădinarii din pădure și vînătorii din savană poate avea o semnificație culturală : el nu are o bază naturală. În Brazilia tropicală, pădurea și malurile fluviilor constituie mediul cel mai prielnic grădinăritului, vînătoriei, pescuitului și *de asemenea* culesului și adunatului. Iar savana este vitregită din toate aceste puncte de vedere. Nu se poate face o deosebire între o cultură prehorticolă, conservată de popoarele savanei, și o cultură superioară, pe bază de grădinărit, în curăturile forestiere, căci popoarele din pădure sunt nu numai cei mai buni grădinari (printre alții), ci și cei mai buni adunători și culegători (de asemenea printre alții). Explicația este foarte simplă : se găsesc mult mai multe lucruri de adunat în pădure decât în afara ei. Grădinăritul și adunatul coexistă în cele două medii, dar aceste moduri de viață sunt mai bine dezvoltate în mediul forestier decât în savană.

Această stăpinire mai mare a societăților forestiere asupra mediului natural se afirmă în aceeași măsură față de speciile sălbaticice ca față de cele cultivate. Mediul vegetal variază de la estul la vestul pădurii tropicale, dar modul de viață se schimbă mai puțin decât speciile întrebunțăte : aceeași împletitură de coșuri, cînd dintr-un tip de palmier, cînd dintr-altul ; stupefiante care joacă același rol ritual, dar preparate pe baza unor plante diferite. Produsele se schimbă, folosirea lor rămîne aceeași. Pe de altă parte, determinismul savanei exercită o in-

fluență negativă ; el nu deschide posibilități noi, ci doar restrînge pe acelea ale pădurii. Nu există o „cultură a savanei“. Ceea ce unii pretind a desemna prin aceasta este o replică atenuată, un ecou slab, o imitație neputincioasă a culturii forestiere. Popoare adunătoare ar fi ales și ele habitatul forestier, la fel ca grădinarii, sau, mai exact, ar fi rămas în pădure dacă ar fi putut. Dacă nu au făcut-o nu este din cauza unei pretinse „culturi a savanei“ care le-ar fi aparținut în mod exclusiv, ci fiind că au fost alungați de acolo. Astfel, indienii tapuya au fost împinși spre regiunile din interior de mariile migrațiuni ale triburilor tupi.

Aceasta fiind situația, vom admite, desigur, că, într-un caz precis sau altul, noul habitat a putut exercita o influență pozitivă. Iscusința vinătorească a indienilor bororo a fost, fără îndoială, stimulată sau favorizată de frecvența mlaștinilor bogate în vînat de pe cursul mijlociu al rîului Paraguay, iar locul ocupat de pescuit în economia triburilor din regiunea rîului Xingu este, desigur, mai mare decât cel pe care l-ar fi putut avea în regiunile septentrionale de unde vin triburile aüeto și kamayura. Ori de câte ori însă au ocazia, triburile din savană se agață de pădure și de condițiile de viață forestieră. Grădinăritul se face în întregime în fișia îngustă a pădurii, galerie care, chiar în savană, se întinde de-a lungul principalelor cursuri de apă. De fapt nu s-ar putea cultiva în altă parte, și bakairi rîd de căprioara din legendă care a fost atât de proastă încât s-a dus să-și planteze maniocul în junglă¹. Indigenii întreprind călătorii lungi spre a ajunge în pădure, unde vor putea găsi anumite produse necesare industriei lor : bambus gros, scoici și grăunțe. Mai izbitoare sunt caracteristicile preparării plantelor sălbaticice. Triburile forestiere îi consacră o bogătie de cunoștințe și de proce-

¹ K. von den Steinen, *loc. cit.*, p. 488.

dee, cum săt extractia amidonului din măduva
anumitor palmieri, fermentarea alcoolică a
grăunțelor însilozate și folosirea alimentară a
plantelor veninoase. La popoarele savanei,
toate acestea se reduc la o culegere în vrac, ur-
mată de consumul imediat, ca și cum ar fi tre-
buit suplinită brusc dispariția unui regim ali-
mentar, altminteri echilibrat. La ei, chiar
adunatul și culesul se prezintă ca tehnici sără-
cite și depreciate¹.



Considerațiile precedente nu se aplică decit
Americii tropicale. Dar, dacă săt exacte, ele
permit desprinderea unor criterii de o validitate
mai generală, utilizabile în fiecare caz pentru
care s-ar susține ipoteza unui arhaism autentic.
Este neîndoios că s-ar ajunge atunci la aceeași
concluzie, și anume că arhaismul veritabil este
treaba arheologului și a specialistului în pre-
istorie, dar că etnologul, care s-a consacrat stu-
diului societăților vîi și actuale, nu trebuie să
uite că, pentru a fi astfel, *ele trebuie să fi trăit,*
să fi durat și deci să se fi schimbat. Or, dacă
o schimbare generează condiții de viață și de

¹ C. Lévi-Strauss. *On Dual Organization South America*, „America Indigena“, vol. 4, Mexico, 1944; *The Tupi-Kawahib*, în : *Handbook of South-American Indians*, „Smithsonian Institution“, vol. V, Washington, 1918.

Această reconstrucție a fost ingenios criticată de d-ra de Queiroz. Ea invocă cîteva trăsături importante ale mitologiei și ritualului tribului șerente, sugerînd că acești indigeni au trăit în savană în cursul unei perioade prelungite. Sînt de acord că aici este o problemă, deși ar fi riscant de a interpreta anumite teme mitice, răspîndite în Lumea Nouă, din Canada pînă în Peru, în funcție de istoria economică a unui anumit trib, aşa cum fac indigenii șerente însîși (cf. Maria Isaura Pereira de Queiroz, *A noção de arcaísmo em etnologia e a organização social dos Xerenté*, „Revista de Antropologia“, São Paulo, vol. I, nr. 2, 1953, p. 99—108).

organizare atât de elementare încît evocă doar o stare arhaică, aceasta nu poate fi decât un regres. Este oare posibil de a distinge printr-o critică internă acest pseudoarhaism de cel adevarat?

Problema primitivismului unei societăți se pune în general ca urmare a contrastului pe care îl prezintă ea în raport cu vecinii săi apropiati sau îndepărtați. Între această societate și aceleia cu care ea poate fi cel mai lesne comparată se constată o diferență de nivel cultural. Cultura ei este mai săracă prin absență sau insuficiență unor tehnici a căror folosință curentă, dacă nu și inventia, este datată din perioada neolică: locuințe permanente, grădinăritul, creșterea viteelor, șlefuirea pietrei, țesătoria, olăria. La aceste trăsături se asociază în general, deși în acest din urmă caz inducția este mai incertă, o organizare socială diferențiată. Este neîndoios că, în unele regiuni ale lumii, aceste contraste există și că ele persistă chiar în epoca contemporană. Totuși, în cazurile de pseudoarhaism pe care le-am examinat aici, ele nu sunt exclusive. Înțelegem prin aceasta că societățile în cauză nu diferă de vecinile lor mai evolute sub toate raporturile, ci numai sub unele din ele, pe cind în alte domenii găsim numeroase analogii.

Exemplul cel mai frapant și pe care l-am comentat deja este cel al organizării dualiste. În America de Sud, această instituție (sau, mai exact, această schemă de organizare) reprezintă un element comun mai multor societăți, care cuprind pe cele mai primitive, ca și pe cele mai avansate, cu o întreagă serie de niveluri intermediare. Limbile bororo și nambikwara prezintă de asemenea afinități certe cu dialecte exterioare ariei geografice a acestor triburi și caracteristice unor civilizații mai înalte; tipul fizic, atât de diferit între cele două grupuri, sugerează o origine meridională într-un caz,

septentrională în celălalt. La fel se întâmplă cu organizarea socială, cu anumite instituții familiare, cu instituțiile politice și cu mitologia, care amintesc toate o trăsătură sau alta a cărei expresie dezvoltată trebuie căutată în afara acestora. Așadar, dacă problema arhaismului este ridicată de constatarea unor deosebiri între anumite societăți, trebuie menționat imediat că, în cazul societăților pseudoarhaice, aceste diferențe nu se extind niciodată asupra ansamblului : subzistă asemănări care contrabalansează opozițiile.

Să considerăm acum societatea pretinsă „arhaică“ nu în raport cu altele, ci în structura ei internă. Un spectacol neobișnuit ni se prezintă : această structură abundă în discordanțe și în contradicții. În această privință este demonstrativ îndeosebi exemplul nambikwara, căci această familie lingvistică, împrăștiată pe un teritoriu cît jumătate din teritoriul Franței, oferă unul dintre cele mai primitive niveluri de cultură ce pot fi întâlnite astăzi în lume. Cel puțin unele dintre cetele sale nu cunosc deloc construcția de locuințe permanente și olăria ; țesătoria și grădinăritul sunt reduse la cea mai simplă expresie posibilă, iar viața nomadă, în grupuri de cinci sau șase familii unite temporar sub conducerea unui șef fără autoritate adevărată, pare a fi în întregime dominată de exigențele culegerii produselor sălbaticice și de grija de a nu muri de foame. Or, în locul frumoasei simplități la care ne-am putea aștepta de la tehnici atât de rudimentare și de la o organizare atât de săracă, cultura nambikwara oferă numeroase enigme.

Ne amintim la bororo de contrastul dintre un ritual agrar dezvoltat și o agricultură în aparență absentă, însă a cărei realitate e atestată de o cercetare mai atentă. Într-un domeniu învecinat (în America tropicală, consumatoare de

manioc, alimentul și otrava rău constituie categorii ce se exclud), nambikwara oferă o situație analogă, însă inversă. Ei sunt experți în otrăvuri. Printre produsele lor toxice se găsește și curara, aici fiind cea mai sudică apariție a ei. La nambikwara, prepararea curarei nu este însoțită de nici un ritual, operație magică sau procedură secretă, cum este cazul pre-tutindeni în alte părți. Rețeta curarei se reduce la produsul de bază, iar metoda de fabricație constituie o activitate pur profană. Cu toate acestea, nambikwara au o teorie a otrăvurilor care face apel la tot felul de considerații mistice și se bazează pe o metafizică a naturii. Însă, printr-un curios contrast, această teorie nu intervine în fabricarea otrăvurilor veritabile; ea justifică numai eficacitatea lor. O găsim însă pe primul plan în confectionarea, manipularea și utilizarea altor produse, desemnate cu același nume și cărora indigenii le atribuie aceeași putere, deși sunt substanțe inofensive și cu caracter pur magic.

Merită să ne oprim puțin asupra acestui exemplu, bogat în învățăminte. Mai întii, el întrunește cele două criterii pe care le-am propus pentru detectarea pseudoarhaismului. Prezența curarei la o distanță atât de mare de aria ei actuală de răspîndire și la un popor cu o cultură atât de inferioară acelora unde această otravă este întîlnită de obicei constituie o *coincidență externă*. Dar caracterul pozitiv al fabricării ei — într-o societate care folosește în același timp otrăvuri magice, care cuprinde toate otrăvurile sale sub același termen și interpretează metafizic și acțiunea lor — reprezintă o *discordanță internă*, a cărei valoare este și mai semnificativă. Faptul că la nambikwara curara este redusă la produsul de bază și prepararea ei exclude orice ritual pune într-un mod impressionant chestiunea de a ști dacă caracteristicile

în aparență arhaice ale culturii lor săt orig-nare sau constituie cumva reziduuri ale unei cul-turi epuizate. Este mult mai verosimil de a in-terpreta contradicția dintre teorie și practică în materie de otrăvuri prin pierderea ritualurilor complexe, legate mai la nord de fabricarea curarei, decât de a explica cum a putut fi con-struită o teorie de inspirație supranaturală pe baza unui tratament, rămas pur experimental, al rădăcinii strychnosului.

Această discordanță nu este singura. Nambikwara posedă și astăzi securi de piatră șlefuită, frumos lucrate; dar, deși se pricepe să le pună coadă, nu mai știu să le confeționeze. Uneltele de piatră pe care le fabrică ocazional se reduc la așchii neregulate, abia retușate. Pentru hrană ei depind de cules și adunat, în cea mai mare parte a anului; dar practica lor de preparare a produselor sălbaticice nu cunoaște tehniciile rafinate pe care le găsim la popoarele forestiere sau le cunoaște sub o formă groso-lană. Toate grupurile nambikwara fac în sezo-nul ploios puțin grădinărit, toți practică împle-titul coșurilor, iar unii o olărie informă, dar solidă. Și totuși, cu toată foametea îngrozitoare care domnește în anotimpul uscat, ei nu reu-șesc să conserve recolta lor de manioc decât îngropând în pămînt turte de pulpă, care, atunci cînd sănt dezgropate după cîteva săptămîni sau luni, sănt pe trei sferturi stricate. Servitulie vieții nomade și absența unui habitat perma-nent îi împiedică să folosească în acest scop oalele și coșurile lor. Pe de o parte, o economie prehorticolă care nu este însotită de nici una din tehniciile proprii acestui mod de trai; pe de altă parte, cunoașterea diverselor tipuri de re-cipiente nu reușește să facă din agricultură o ocupație stabilă. S-ar putea împrumuta și alte exemple în domeniul organizării sociale: aceea a indienilor apinaye nu seamănă decât în apa-

rență cu instituțiile australiene¹; dar extrema ei complicație aparentă ascunde diferențieri foarte sumare, iar valoarea funcțională a sistemului este, de fapt, de o mare sărăcie.

Găsim, aşadar, criteriul pseudoarhaismului în prezența simultană a ceea ce am numit coincidențe externe și discordanțe interne. Putem însă merge și mai departe, fiindcă în culturile pseudoarhaice concordanțele și discordanțele se opun printr-un caracter suplimentar și care este de data aceasta specific fiecărei forme cînd ea este considerată izolat.

Să reluăm exemplul indigenilor nambikwara și să examinăm rapid tabloul coincidențelor lor externe. Acestea nu se stabilesc cu o singură cultură învecinată, despre care s-ar putea admite că, datorită unei superiorități tehnice, politice sau spirituale zdrobitoare, și-ar fi exercitat influența asupra unei insulițe arhaice, prezervată ca prin miracol. Punctele de corespondență ii asociază pe nambikwara unei întregi colecții de popoare, unele învecinate și altele depărtate, unele apropiate prin nivelul de cultură, celealte foarte avansate. Tipul fizic este cel din vechiul Mexic și mai ales de pe coasta atlantică a Mexicului; limba prezintă afinități cu dialectele istmului și cu cele din nordul Americii de Sud; organizarea familială și mările teme religioase, chiar și vocabularul care se referă la ele, amintesc de tupi meridionali; fabricarea otrăvurilor și obiceiurile războinice (independente totuși, deoarece curara nu este folosită decît pentru vînătoare) se înrudesc cu aceleia din regiunea Guyanelor; în sfîrșit, obiceiurile matrimoniale trezesc ecouri andine. La fel se poate spune despre bororo, al căror tip

¹ C. Nimuenda ju, *The Apinayé*, „The Catholic University of America, Anthropological Series”, nr. 8, Washington, 1939; C. Lévi-Strauss, *Les structures sociales dans le Brésil central et oriental*, în: *Proceedings of the 29th Congress of Americanists*, New York, 1949, cap. VII din culegerea de față.

fizic este meridional, organizarea politică occidentală, iar modul de viață oriental în raport cu aria lor actuală de locuire.

Coincidențele se produc deci în ordine dispersată. Discordanțele, dimpotrivă, se concentreză în inima însăși a culturii ; ele privesc structura ei cea mai intimă și afectează esența ei particulară. S-ar spune că ele sunt acele care conferă culturii individualitatea ei. Toate sau aproape toate elementele complexului neolic sunt prezente la nambikwara. Ei cultivă grădini, torc bumbacul, țes din el fișii, impletește fibre și modeleză argila ; dar aceste elemente nu reușesc să se organizeze : ceea ce lipsește e sinteza. Iar în mod simetric obsesia prădalnică a culesului îi împiedică de a dezvolta tehnici specializate. Astfel, indigenii rămân paralați în fața unei alegeri imposibile. Dualismul modului lor de trai impregnează viața lor cotidiană și se extinde la toate atitudinile lor psihologice, la organizarea lor socială și la gîndirea lor metafizică. Opoziția dintre activitatea masculină, definită prin vînătoare și grădinărit, la fel de remuneratorii și la fel de intermitente, și activitatea feminină, bazată pe adunat și cules, cu rezultate constant mediocre, devine o opozitie între sexe, care face din femei ființe efectiv îndrăgite și ostentativ depreciate ; o opozitie între sezoane, cel al vieții nomade și cel al habitatului fix ; o opozitie între două stiluri de existență, cel definit prin ceea ce am preferat să numim adăpostul temporar și coșul permanent și cel al repetării triste a operațiilor agricole : unul bogat în experiențe și aventuri, celălalt de o securitate monotonă. În sfîrșit, ansamblul se traduce pe plan metafizic în inegalitatea destinului care așteaptă sufletele masculine, veșnic reîncarnate, aşa cum, după o îndelungată perioadă în care sunt lăsate în pîrloagă, curăturile posesorilor lor vor fi mereu repuse în cultură, și sufletele femeilor, risipite

după moarte în vînt, în ploaie și furtună și menite aceleiași inconsistențe ca și munca lor de adunat și cules¹.

Ipoteza unei supraviețuirii a societăților arhaice, bazată pe descoperirea unor discordanțe externe între cultura lor și aceea a societăților vecine, se lovește deci în cazul pseudoarhaismului de două mari obstacole. În primul rînd, discordanțele externe nu sunt niciodată destul de numeroase pentru a elmina complet coincidențele, externe și ele, iar aceste coincidențe externe sunt *atipice*, adică, în loc de a fi stabilite cu un grup sau cu un ansamblu de grupuri bine definit prin cultură și localizat geografic, ele se îndreaptă în toate direcțiile și evocă grupuri eterogene între ele. În al doilea rînd, analiza culturii pseudoarhaice, considerată ca un sistem autonom, scoate în evidență discordanțele interne, iar acestea sunt de astă dată *tipice*, adică privesc structura însăși a societății și compromit iremediabil echilibrul ei specific. Societățile pseudoarhaice sunt societăți condamnate, și ne dăm seama de aceasta după poziția lor precară în mediul în care încearcă să se mențină și față de vecinii care îi supun presiunii lor.

Că aceste caracteristici intime pot scăpa istoricului și sociologului care lucrează cu documente este ușor de înțeles. Dar un bun cercetător de teren n-ar putea să le ignoreze. Concluziile noastre teoretice se bazează pe fapte sud-americane observate direct. Revine specialiștilor din Malaysia și din Africa să spună dacă, acolo unde se pun aceleiași probleme, experiența lor le confirmă. Dacă acordul poate fi realizat, se va fi săvîrșit un mare progres în delimitarea obiectului specific cercetărilor etnologice. Fiindcă acestea constau din-

¹ C. Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Paris, 1948; *Tristes Tropiques*, Paris, 1955 (vezi și *Tropică triste*, București, Editura științifică, 1968. — Nota trad.).

tr-un ansamblu de procedee de investigație, devenite mai puțin necesare datorită condiției proprii anumitor societăți cît condiției particulare *în care ne aflăm noi* față de societățile asupra cărora nu apasă nici o fatalitate specială. În acest sens, etnologia ar putea fi definită ca o tehnică a dezrădăcinării.

Pentru moment, esențialul este de a ajuta etnologia să se desprindă de reziduul filozofic pe care termenul de „primitiv“ îl trage încă după sine. O societate primitivă adevărată ar trebui să fie o societate armonioasă, fiindcă, într-un fel, ea ar fi o societate față în față cu sine însăși. Am văzut însă că, dimpotrivă, într-o vastă regiune a lumii, privilegiată în multe privințe pentru studiul nostru, societățile care păreau cele mai autentic arhaice sunt toate contorsionate de discordanțe *în care descoperim amprenta imposibil de contestat a evenimentului*.

Nenumărate fisuri, singurele supraviețuitoare ale acțiunii distrugătoare a timpului, nu vor da niciodată iluzia unui timbru originar acclo unde odinioară au răsunat armonii pierdute.

CAPITOLUL VII

STRUCTURILE SOCIALE ÎN BRAZILIA CENTRALĂ ȘI ORIENTALĂ¹

În cursul ultimilor ani, atenția a fost îndreptată asupra instituțiilor anumitor triburi din Brazilia centrală și orientală, care, din cauza nivelului coborât al culturii lor materiale,

¹ Publicată sub acest titlu, *Proceedings of the 29th Congress of Americanists Univ. of Chicago Press, 1952*, în: Sol Tax (ed.), *Indian Tribes of Aboriginal America*, p. 302—310.

fuseseră clasate ca foarte primitive. Aceste triburi se caracterizează printr-o structură socială de o mare complexitate, comportând diferite sisteme de jumătăți intersectate unele cu altele și dotate cu funcții specifice, clanuri, clase de vîrstă, asociații sportive sau ceremoniale și alte forme de grupare. Exemplele cele mai izbitoare, care au fost descrise de Colbacchini, Nimuendaju și de noi după alți observatori mai vechi, se găsesc la indigenii șerente, care au jumătăți patriliniare exogame, subîmpărțite în clanuri; triburile canella și bororo cu jumătăți matriliari exogame și alte forme de grupare; în sfîrșit, apinaye cu jumătăți matriliari neexogame. Tipurile cele mai complexe, adică avînd un dublu sistem de jumătăți subîmpărțite în clanuri și un triplu sistem de jumătăți nesubdivizate, se întîlnesc la bororo și, respectiv, la canella.

Observatorii și teoreticienii au avut tendința generală de a interpreta aceste structuri complexe pornind de la organizarea dualistă, care părea să reprezinte forma cea mai simplă¹. Aceasta însemna să urmeze invitația informatorilor indigeni care puneau aceste forme dualiste pe primul plan al descrierii lor. Autorul prezentei comunicări nu se deosebește în această privință de colegii săi. Totuși, îndoială pe care o avea demult l-a incitat să postuleze caracterul rezidual al structurilor dualiste în aria considerată. Această ipoteză avea să se dovedească insuficientă, după cum se va vedea în cele ce urmează.

Ne propunem, într-adevăr, să arătăm aici că descrierea instituțiilor indigene făcută de observatori pe teren, inclusiv de noi însine, coincide, fără îndoială, cu imaginea pe care și-o fac indigenii despre propria lor societate, dar că această imagine se reduce la 6 teorie sau,

¹ Totuși, încă din 1940, Lowie punea în gardă împotriva falselor analogii cu sistemele australiene.

mai curind, la o transfigurare a realitatii care este de o natura cu totul diferita. Din aceasta constatare, care nu fusese intrevazuta pina in prezent decat pentru tribul apinaye, decurg doua consecinte importante : organizarea dualistă a populațiilor din Brazilia centrală și orientală nu este numai întimplătoare, ci adeseori iluzorie ; in plus, suntem conduși să concepem structurile sociale ca obiecte independente de conștiința oamenilor (a cărei existență o reglementează totuși) și ca putind fi tot atât de diferite de imaginea pe care aceștia și-o formează despre ele pe cît diferă realitatea fizică de reprezentarea sensibilă pe care o avem despre ea și de ipotezele pe care le formulăm cu privire la ea.

Vom începe cu exemplul indienilor șerente descris de Nimuendaju. Această populație, care ține de grupul central al familiei lingvistice ge, este distribuită în sate, fiecare fiind compus din două jumătăți patrilineare exogame, subdivizate în patru clanuri, dintre care trei considerate de indigeni ca originare și un clan suplimentar pe care legenda îl atribuie unui trib străin „capturat“. Aceste opt clanuri, cîte patru de fiecare jumătate, se deosebesc prin funcții ceremoniale și privilegii, însă nici clanurile, nici cele două echipe sportive, nici cele patru asociații masculine și asociația feminină anexată lor, nici cele șase clase de vîrstă nu intervin în reglementarea căsătoriei, care depinde exclusiv de sistemul jumătăților. Ne-am aștepta deci să întîlnim corolarele obișnuite ale organizării dualiste : deosebirea dintre veri prin alianță și verii paraleli, confundarea verilor prin alianță patrilaterali și matrilaterali și căsătoria preferențială între veri prin alianță bilaterali. Or, lucrurile nu stau tocmai aşa.

Intr-o altă lucrare, ale cărei concluzii le vom reaminti rapid¹, am deosebit trei forme funda-

¹ *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949.

mentale ale schimbului matrimonial, care să exprimă respectiv în căsătoria preferențială între veri prin alianță bilaterală, între fiul surorii și fiica fratelui și între fiul fratelui și fiica surorii. Am denumit prima formă schimb *restrîns*, exprimând astfel faptul că această formă implică împărțirea grupului în două secțiuni sau un multiplu de două, pe cînd termenul *schimb generalizat*, reunind celelalte două forme, se referă la faptul că ele se pot realiza între un număr oarecare de parteneri. Deosebirea dintre căsătoria matrilaterală și căsătoria patrilaterală provine deci din faptul că prima reprezintă forma cea mai completă și mai bogată de schimb matrimonial, partenerii fiind dispuși odată pentru totdeauna într-o structură globală și deschisă la infinit. Căsătoria patrilaterală, dimpotrivă, formează „limită“ reciprocității, nu leagă niciodată grupurile altfel decît două cîte două și implică la fiecare generație o răsturnare totală a tuturor ciclurilor. De aici rezultă că în mod normal căsătoria matrilaterală este însotită de o terminologie de înrudire pe care am numit-o „consecutivă“ : situația descendențelor, unele în raport cu celelalte, nefiind expusă la nici o schimbare, ocupanții lor succesivi tind a fi confundați sub același termen, iar deosebirile de generații sunt neglijate. Căsătoria patrilaterală atrage după sine, la rîndul ei, o terminologie „alternativă“, care exprimă, prin opoziția generațiilor consecutive și identificarea generațiilor alternante, faptul că un fiu se căsătorește în direcția opusă aceleia în care s-a căsătorit tatăl său (dar în aceeași direcție ca sora tatălui său) și în aceeași direcție în care s-a căsătorit tatăl tatălui său (dar în direcția opusă aceleia a surorii tatălui tatălui). Pentru fete prevalează situația simetrică și inversă. De aici urmează o a două consecință : în căsătoria matrilaterală găsim doi termeni differiți pentru a califica două tipuri de aliați :

„soții surorilor“ și „frații soților“, care nu se confundă niciodată. Prin căsătoria patrilaterală, această dihotomie se transpune în sinul însuși al liniei de înrudire pentru a distinge pe co-lateralii de gradul întîi după sexul lor : fratele și sora, care urmează întotdeauna un destin matrimonial opus, diferențiindu-se prin fenomenul bine descris de către F. E. Williams în Melanezia sub numele de *sex affiliation* ; fiecare primește ca privilegiu o fracțiune din statutul ascendentului al cărui (sau al cărei) destin matrimonial îl urmează sau reprezintă destinul complementar. Poate fi, după caz, fiul mamei și fiica tatălui sau invers.

Cind aplicăm aceste definiții cazului șerente se dezvăluie imediat anomalii. Nici terminologia de înrudire, nici regulile de căsătorie nu coincid cu cerințele unui sistem dualist sau de schimb restrâns. Ele se opun între ele, fiecare formă fiind legată de una din cele două modalități fundamentale ale schimbului generalizat. Astfel, vocabularul de înrudire oferă cîteva exemple de denumiri consecutive :

fiul surorii tatălui = fiul surorii

fiul fratelui soției = fratele soției

soțul surorii tatălui = soțul surorii = soțul fiicei

Se face de asemenea distincție între cele două tipuri de veri prin alianță. Și, totuși, căsătoria nu este permisă decît cu vara patrilaterală și exclusă cu vara matrilaterală, ceea ce ar trebui să implice o terminologie alternativă și nu consecutivă, cum e tocmai cazul. În același timp, mai multe identificări terminologice de indivizi care aparțin de jumătăți diferite (mamă, fiica surorii mamei ; fratele și sora, copiii fratei lui mamei ; copiii surorii tatălui, copiii fratelui etc.) sugerează că împărțirea în jumătăți nu reprezintă aspectul cel mai esențial al structurii sociale. Astfel, chiar un examen superfi-

cial al vocabularului de înrudire și al regulilor de căsătorie ne inspiră următoarele constatări : nici vocabularul, nici regulile de căsătorie nu coincid cu o organizare dualistă exogamă. Iar vocabularul de o parte și regulile de căsătorie de cealaltă parte sunt legate de două forme ce se exclud reciproc, ambele fiind incompatibile cu organizarea dualistă.

Dimpotrivă, găsim indicii sugestive ale unei căsătorii matrilaterale în contradicție cu forma patrilaterală, singura atestată. Aceste indicii sunt : 1) căsătoria plurală cu o femeie și cu fiica ei din altă căsătorie, formă de poliginie asociată de obicei căsătoriei matrilaterale cu filiație matriliară (cu toate că filiația este acum patriliară) ; 2) prezența a doi termeni reciproci între aliați, *aimapli* și *izakmu*, care ne lasă să credem că aliații întrețin între ei o legătură întotdeauna univocă („soții surorilor“ sau „frății soților“, dar nu amândouă simultan și deodată) ; 3) în sfîrșit și mai ales, rolul, anormal într-un sistem de jumătăți, al unchiului matern al logodnicei.

Organizarea dualistă se caracterizează printr-o reciprocitate de servicii între jumătățile care sunt asociate și totodată opuse. Această reciprocitate se exprimă printr-un ansamblu de relații particulare între nepot și unchiul său matern, care, indiferent de modul de filiație, aparțin la două jumătăți diferite. Or, la indienii řerente, aceste relații, restrînse în forma lor clasică la relația specială a unor *narkwa*, par a fi transpusă între soț sau logodnic, de o parte, și unchiul matern al *logodnicei*, de altă parte. Să ne oprim un moment asupra acestui punct.

Unchiul matern al logodnicei are următoarele funcții : el organizează și operează abducția logodnicului ca preliminară căsătoriei ; în caz de divorț, el o recuperează pe nepoata sa și o protejează împotriva soțului ei ; în caz de deces al soțului, el îl obligă pe cununat să-o ia în

căsătorie ; solidar cu soțul, el o răzbună pe nepoata sa în caz de viol etc. Cu alte cuvinte, el este, împreună cu soțul nepoatei sale și la nevoie împotriva lui, protectorul acesteia. Or, dacă sistemul jumătăților ar avea într-adevăr o valoare funcțională, unchiul matern al logodnicei ar fi un „tată“ clasificator al logodnicului, ceea ce ar face absolut ininteligibil rolul său de abducator (și de protector, ostil soțului, al soției unuia dintre „fiii“ săi). Trebuie deci să existe întotdeauna cel puțin trei descendente distincte : aceea a lui ego, aceea a soției lui ego și aceea a mamei soției lui ego, ceea ce este incompatibil cu un sistem pur de jumătăți.

Dimpotrivă, membrii aceleiași jumătăți își aduc frecvent servicii reciproce : cu ocazia atribuirii numelor feminine, schimburile ceremoniale au loc între jumătatea alternă aceleia a fetelor și unchii lor materni care țin de jumătatea oficiantilor ; unchii paterni sunt aceia care procedează la inițierea băieților jumătății cărora ei aparțin ; la atribuirea numelui Wakedi la doi băieți, care este singurul privilegiu al asociației femeilor, unchii materni ai băieților adună vînat pe care pun stăpînire femeile din jumătatea alternă, care este deci aceeași cu a unchilor în chestiune. În rezumat, totul se petrece ca și cum ar exista o organizație dualistă, însă pe dos. Sau, mai exact, rolul jumătăților se anulează ; în loc ca ele să-și aducă servicii una alteia, serviciile sunt aduse în sinul aceleiași jumătăți cu ocazia unei activități speciale a celeilalte. Există, aşadar, întotdeauna trei și nu doi parteneri.

În aceste condiții este semnificativ faptul că întîlnim pe planul asociațiilor o structură formală care corespunde exact unei legi de schimb generalizat. Cele patru asociații masculine sunt ordonate în circuit. Cînd un bărbat își schimbă asociația, el trebuie s-o facă într-o ordine prescrisă și imuabilă. Această ordine este aceeași

care stă la baza transferului numelor feminine, care este privilegiul asociațiilor masculine. În sfîrșit, ordinea *krara* → *krierichmū* → *akemhā* → *annōrowa* → (*krara*) este aceeași, însă inversată, ca a genezei mitice a asociațiilor și a transferului de la o asociație la alta a sarcinii de a celebra ceremonialul padi.

O nouă surpriză ne este rezervată atunci cînd trecem la mit. Într-adevăr, mitul prezintă asociațiile ca niște *clase de vîrstă*, generate într-o ordine succesivă (de la cea mai tînără la cea mai vîrstnică). Or, pentru confectionarea măștilor, cele patru asociații se grupează între ele două cîte două pe baza unei reciprocități de servicii, ca și cum ar constitui jumătăți, iar aceste perechi asociază clasele nu consecutive, ci alternante, ca și cum jumătățile ar consta fiecare din două clase matrimoniale cu schimb generalizat, aşa cum arată figura 4. Această ordine se regăsește în regulile de celebrare ale sărbătorii morților iluștri, sau aikmă.

Astfel, pentru a rezuma o argumentație din care nu am putut decît să semnalăm articulațiile esențiale, vom reține următoarele puncte :

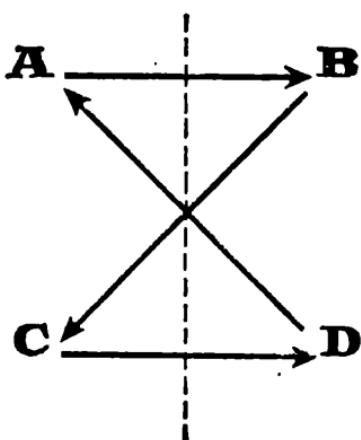


Fig. 4.

1. Între jumătățile exogame, asociațiile și clasele de vîrstă nu există o despărțitură etanșă. Asociațiile funcționează ca și cum ar fi clase matrimoniale, satisfăcînd, mai bine decît jumătățile, exigențele regulilor căsătorici și ale ter-

minologiei de înrudire ; pe plan mitic, ele apar ca și cum ar fi clase de vîrstă, iar în viața ceremonială ele se grupează într-un sistem teoretic de jumătăți. Numai clanurile par străine și oarecum indiferente față de acest ansamblu organic. Totul se petrece ca și cum jumătățile, asociațiile și clasele de vîrstă ar fi traduceri stîngace și fragmentare ale unei realități subiacente.

2. Singura evoluție istorică ce permite explicarea acestor caractere contradictorii ar fi :

a) la origine, trei descendențe patriliniare și patrilocale cu schimb generalizat (căsătoria cu fiica fratelui mamei) ;

b) introducerea de jumătăți matriliniare, care impune :

c) constituirea unei a patra descendențe patrilocale (al patrulea clan al fiecărei jumătăți actuale sau „trib capturat“ ; mitul originii asociațiilor afirmă de asemenea că la început ele erau trei) ;

d) un conflict care izbucnește între regula (matriliniară) de filiație și regula (patrilocală) de reședință, atrăgind după sine :

e) convertirea jumătăților la filiația patriliniară, cu

f) pierderea concomitentă a rolului funcțional al descendențelor care se transformă în asociații, prin acționarea fenomenului de „rezistență masculină“ apărut odată cu introducerea jumătăților sub forma lor matriliniară inițială.

Vom trece mai repede peste alte exemple, în fruntea cărora figurează bororo. Se cuvine în primul rînd să semnalăm remarcabila simetrie care există între instituțiile șerente și bororo. Cele două triburi au sate circulare, împărțite în jumătăți exogame, numărind fiecare patru clanuri și o casă a bărbaților în centru. Acest paralelism se continuă, cu toată opoziția dintre termeni, datorită caracterului patriliniar sau matriliniar al celor două societăți : casa bărba-

ților bororo este deschisă bărbaților căsătoriți, aceea a bărbaților șerente este rezervată celibatarilor ; la bororo ea este un loc de promiscuitate sexuală, pe cind la șerente castitatea este obligatorie. Celibatarii bororo atrag aici cu forță fete sau femei cu care au raporturi extraconjugale, pe cind fetele șerente pătrund în această casă doar spre a-și captura soți. Comparația este, aşadar, în mod cert justificată.

Unele lucrări recente au adus informații noi despre sistemul de înrudire și organizare socială. Cu privire la primul, bogatele documente publicate de P. Albisetti arată că, dacă dihotomia dintre rudele „prin alianță“ și „paralele“ se produce bine (după cum ne putem aștepta într-un sistem cu jumătăți exogame), ea nu reproduce totuși împărțirea în jumătăți, însă o confirmă, prin faptul că termeni identici se regăsesc și într-o jumătate, și în cealaltă. Astfel, ca să ne limităm la cîteva exemple frapante, ego identifică pe copiii fratelui său și pe copiii surorii sale, deși aceștia aparțin la două jumătăți diferite ; iar dacă, în generația nepoților, dihotomia este ușor previzibilă între „fii și fiice“ (termeni teoretic rezervați nepoților jumătății alterne aceleia a lui ego), pe de o parte, și între „gineri și nurori“ (termeni teoretic rezervați nepoților jumătății lui ego), pe de altă parte, distribuția efectivă a termenilor nu corespunde împărțirii în jumătăți. Se știe că în alte triburi, de exemplu la miwok din California, astfel de anomalii sunt tocmai indiciul prezenței unor grupări altele decât jumătățile și mai importante decât acestea. Pe de altă parte, în sistemul bororo se observă identificări remarcabile, ca :

fiul fiului fratelui mamei, numit : soțul fiicei,
nepot ;
fiica fiicei surorii tatălui, numită : mama soției, mamă-mare ;

și mai ales :

fiul fratelui mamei mamei, fiul fiului fratelui
mamei mamei mamei, numiți : fii,

care evocă de îndată structuri de înrudire de tipul bank-ambrym-pentecôte, apropiere confirmată de posibilitatea căsătoriei cu fiica fiicei fratelui mamei în ambele cazuri¹.

În domeniul organizării sociale, P. Albisetti precizează că fiecare jumătate matriliară cuprinde întotdeauna patru clanuri și căsătoria între anumite clanuri nu e numai preferențială, dar trebuie să unească între ele secțiuni privilegiate ale fiecărui clan. Fiecare clan ar fi, într-adevăr, împărțit în trei secțiuni, matriliare ca și clanul : superioară, mijlocie, inferioară. Date fiind două clanuri legate printr-o preferință matrimonială, căsătoria nu poate avea loc decât între superiori și superiori, mijlocii și mijlocii, inferiori și inferiori. Dacă această descriere ar fi exactă (iar informațiile misionarilor salesieni² s-au dovedit întotdeauna demne de incredere), schema clasică a instituțiilor bororo s-ar prăbuși. Oricare ar fi preferințele matrimoniale care unesc între ele unele clanuri, clanurile propriu-zise ar pierde orice valoare funcțională (am făcut deja o constatare analogă la şerente), iar societatea bororo s-ar reduce la trei grupuri endogame : superior, mijlociu, inferior, împărțit fiecare în două secțiuni exogame, fără ca între cele trei grupuri principale să existe vreo legătură de înrudire, care ar constitui într-adevăr trei subsocietăți (fig. 5).

Întrucât terminologia de înrudire pare să nu poată fi sistematizată decât în funcție de trei

¹ Totuși, la bororo căsătoria cu fiica fratelui mamei rămîne posibilă, ceea ce arată că această comparație nu trebuie împinsă prea departe.

² Aparținând ordinului sfântului Francisc din Sales.
— Nota trad.

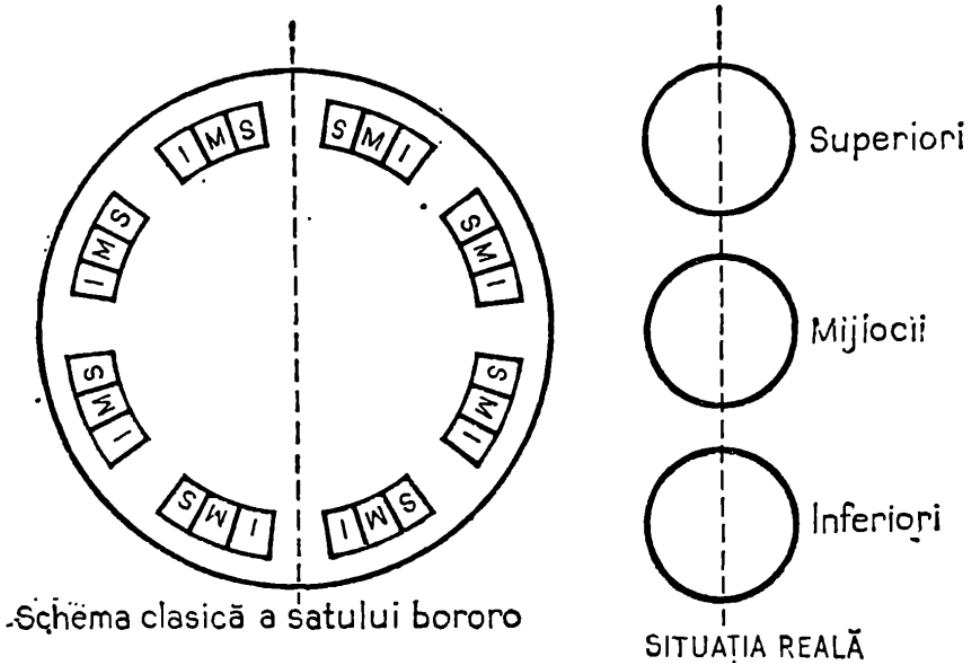


Fig. 5.

descendențe teoretice, dedublate ulterior în șase: tatăl soției, mama, soțul fiicei, legate printr-un sistem de schimb generalizat, sintem determinați să postulăm, ca și în cazul șerente, un sistem inițial tripartit, zdruncinat din temelii prin impunerea unui dualism supradăugat.

Tratarea societății bororo ca o societate endogamă este atât de surprinzătoare, încit am ezita chiar să-o luăm în considerare dacă o concluzie analoagă nu s-ar fi tras în mod independent pentru indienii apinaye de către trei autori diferiți, după cum reiese din documentele lui Nimuendaju. Se știe că jumătățile apinaye nu sunt exogame și că la ei căsătoria este reglementată prin împărțirea grupului în patru *kiye*, după formula: un bărbat A ia în căsătorie o femeie B, un bărbat B, o femeie C, un bărbat C, o femeie D etc. Cum însă băieții fac parte din *kiye* a tatălui lor, iar fetele din aceeași mamei lor, împărțirea aparentă în patru grupuri exogame acoperă o împărțire reală în patru grupuri endogame: bărbați A și femei B

înrudiți între ei, bărbați B și femei C înrudiți între ei, bărbați C și femei D înrudiți între ei și bărbați D și femei A înrudiți între ei, în timp ce între bărbații și femeile grupați în fiecare *kiye* nu există nici o relație de înrudire. Este exact aceeași situație pe care am descris-o cu privire la bororo pe baza informațiilor disponibile actualmente, cu singura deosebire că grupurile endogame ar fi la aceștia din urmă în număr de trei în loc de patru. Anumite indicii sugerează o situație de același tip la indienii tapirape. În aceste condiții ne putem întreba dacă regula de căsătorie la apinaye, care interzice uniunea între veri și privilegiile endogame ale anumitor clanuri bororo (care pot contracta căsătoria, deși aparțin aceleiași jumătăți) nu urmăresc cumva prin mijloace antitetice de a evita în același fel sciziunea grupului, fie prin excepții incestuoase, fie prin căsătorii contrare regulii, dar pe care gradul depărtat de înrudire nu ne permite să le descoperim decât mai cu greu.

Este supărător că lacunele și neclaritățile lucrării lui Nimuendaju despre indienii timbira orientali nu dau posibilitatea să se meargă cu analiza atât de departe. Nu ne putem îndoi, cu toate acestea, că ne aflăm și aici în fața acelorași elemente ale unui complex comun întregii arii culturale. Timbira au o terminologie sistematic consecutivă, astfel :

fiul surorii tatălui = tată,
fiica surorii tatălui = sora tatălui
fiul fratelui mamei = ~~fiul fratelui~~,
fiica fiicei = fiica surorii;

și prohiția căsătoriei între veni prin alianță (ca la apinaye), cu toată prezența jumătăților exogame; rolul unchiului matern al logodniciei, protectorul nepoatei sale împotriva soțului ei, situație deja întâlnită la șerente; ciclul

rotativ al claselor de vîrstă, analog aceluia al asociațiilor șerente și al claselor matrimoniale apinaye; în sfîrșit, regruparea lor în perechi de grupe alterne la competițiile sportive, ca asociațiile șerente în funcțiile lor ceremoniale, toate acestea permit să afirme că problemele ce se pun nu ar putea fi foarte diferite.

Din această expunere, pentru cărei caracter schematic cerem scuze, se desprind trei concluzii :

1. Studiul organizării sociale a populațiilor din Brazilia centrală și orientală trebuie reluat în întregime pe teren. Mai întii, fiindcă funcționarea reală a acestor societăți este foarte diferită de aparența ei superficială, singura observată pînă atunci, apoi, și mai ales, fiindcă acest studiu trebuie să fie dus pe o bază comparativă. Nu există nici o îndoială că bororo, canella, apinye și șerente au sistematizat fiecare în felul său instituțiile reale care sunt totodată foarte apropiate și mai simple decît formularea lor explicită. Mai mult, diversele tipuri de grupări care se întîlnesc în aceste societăți : trei forme de organizare dualistă, clanuri, subclanuri, clase de vîrstă, asociații etc., nu reprezintă, ca în Australia, tot atîtea formații dotate cu o valoare funcțională, ci mai curînd o serie de trăduceri, fiecare parțială și incompletă, ale aceleiași structuri subiacente pe care ele o reproduc în mai multe exemplare, fără a izbuti vreodată să exprime, nici să epuizeze realitatea ei.

2. Anchetațorii pe teren trebuie să se obișnuiască de a considera cercetările lor sub două aspecte diferite. Ei sunt întotdeauna expuși să confundă teoriile indigenilor privind organizația lor socială (și forma superficială conferită acestor instituții, pentru a le pune de acord cu teoria) și funcționarea reală a societății. Între cele două aspecte ar putea exista o deosebire la fel de mare ca între fizica lui Epicur sau a lui

Descartes, de exemplu, și cunoștințele obținute din dezvoltarea fizicii contemporane. Reprezentările sociologice ale indigenilor nu sunt numai o parte sau o reflectare a organizării lor sociale : ele pot, ca și în societăți mai avansate, să contrazică total sau să ignoreze unele elemente ale ei.

3. Am văzut că în această privință reprezentările indigenilor din Brazilia centrală și orientală și limbajul instituțional în care ele se exprimă constituie un efort desperat de a pune pe primul plan un tip de structură : jumătăți sau clase exogame, al căror rol real este foarte secundar, chiar dacă nu e complet iluzoriu. Îndărătul dualismului și al simetriei aparente a structurii sociale se ghicește o organizare tripartită și asimetrică mai fundamentală¹, la cărei funcționare armonioasă exigenta unei formulări dualiste impune dificultăți care sunt, poate, de neînvins. De ce oare aceste societăți, marcate de un puternic coeficient de endogamie, simt o nevoie atât de presantă de a se mistifica ele însеле și de a se concepe ca și cum ar fi guvernate de instituții exogame de o formă clasică, dar despre care ele n-au nici o cunoștință directă ? Această problemă, a cărei soluție am căutat-o în altă parte, ține de antropologia generală. Faptul că ea se pune în legătură cu o discuție atât de tehnică și cu o arie geografică atât de limitată ca acelea care au fost abordate aici arată clar, în orice caz, tendința actuală a studiilor etnologice și că de aici înainte, în domeniul științelor sociale, teoria și experiența sunt indisolubil legate.

¹ Această organizare tripartită fusese semnalată deja de A. Métraux la indienii aweikoma, dar contestată pe motivul că ar fi fost „unică în Brazilia“. În ceea ce privește bibliografia utilizată în acest capitol, ne referim la volumul din care el a fost extras sau la aceea de la sfîrșitul lucrării de față.

SÎNT ORGANIZAȚIILE DUALISTE O REALITATE ?¹

Savantul pe care îl sărbătorim și-a împărțit atenția între America și Indonezia. Poate că această alăturare a favorizat îndrăzneala și fecunditatea vederilor teoretice ale profesorului J.P.B. de Josselin de Jong, și calea pe care a trasat-o astfel o consider foarte promițătoare pentru teoria etnologică. Această teorie suferă din cauza dificultății de a stabili și circumscirie baza sa comparativă : fie că datele pe care ne propunem să le comparăm sunt atât de apropiate sub aspect geografic și istoric, încît nu suntem niciodată siguri că avem de-a face cu mai multe fenomene și nu cu unul singur, diversificat superficial ; fie că aceste date sunt prea eterogene, și atunci confruntarea devine nejustificată din cauză că se exercită asupra unor lucruri care nu sunt comparabile între ele.

America și Indonezia oferă mijlocul de a scăpa de această dilemă ; etnologul care se apăracă asupra credințelor și instituțiilor din aceste regiuni ale lumii se simte pătruns de convingerea intuitivă că aici faptele sunt de aceeași natură. Unii au vrut să caute un substrat comun pentru a explica această înrudire ; nu voi discuta aici ipotezele lor, tulburătoare, însă riscate. Din punctul meu de vedere ar putea fi vorba tot aşa de bine de o similitudine structurală între societăți care ar fi efectuat alegeri apropiate în seria posibilelor instituționale, a căror gamă nu este, desigur, nelimitată. Dar fie că analogia se explică printr-o comunitate de origine, fie că rezultă dintr-o asemănare accidentală a principiilor structurale

¹ Publicată sub titlul *Bijdragen tot de taal-, land- en Volkenkunde*, Deel 112, 2^e Aflevering, 1956, p. 99—128 (volum omagial dedicat prof. J. P. B. de Josselin de Jong).

care guvernează și într-un loc, și în celălalt organizarea socială și credințele religioase, faptul afinității lor rămîne. Și cred că nu există un mijloc mai bun de a-l onora pe profesorul J.P.B. de Josselin de Jong decât de a urma sugestia pe care opera sa o implică, arătind cum poate o analiză comparativă a unor anume forme instituționale să clarifice o problemă fundamentală a vieții unor societăți. Se cunoaște, într-adevăr, extraordinara dispersie a organizației, cunoscută în general sub numele de sistem dualist. Acestuia îmi propun a-i consacra aici cîteva reflecții, pe baza unor exemple americane și indoneziene.

Ca punct de plecare voi folosi o remarcă a lui Paul Radin, extrasă din monografia sa clasică consacrată unui trib de la marile lacuri americane, tribul winnebago¹.

Se știe că winnebago erau împărțiți pe timpuri în două jumătăți, denumite respectiv *wangeregi*, sau „cei de sus“, și *manegi*, sau „cei care sunt pe pămînt“ (pentru mai multă comoditate le voi spune de aici înainte „cei de jos“). Aceste jumătăți erau exogame și defineau totodată drepturi și datorii reciproce, fiecare dintre ele fiind ținută să celebreze funeraliile unui membru din jumătatea opusă.

Examinînd influența împărțirii în jumătăți asupra structurii satului, Radin observă un curios dezacord între persoanele în vîrstă care îi servesc ca informatori. Cei mai mulți dintre ei descriu un sat avînd un plan circular, în care cele două jumătăți sunt separate printr-un diametru teoretic N-V—S-E (fig. 6). Totuși, unii contestă energetic această distribuție a satului și reproduc o altă distribuție, în care colibele șefilor de jumătăți nu mai sunt la periferie, ci în centru (fig. 7). În sfîrșit, după autorul nostru, se pare că prima distribuție ar fi

¹ Paul Radin, *The Winnebago Tribe*, „Annual Report. Bureau of American Ethnology (1915—1916)“, Washington, 1923.

fost descrisă întotdeauna de informatorii jumătății de sus, iar a doua de informatorii jumătății de jos (*loc. cit.*, p. 188).

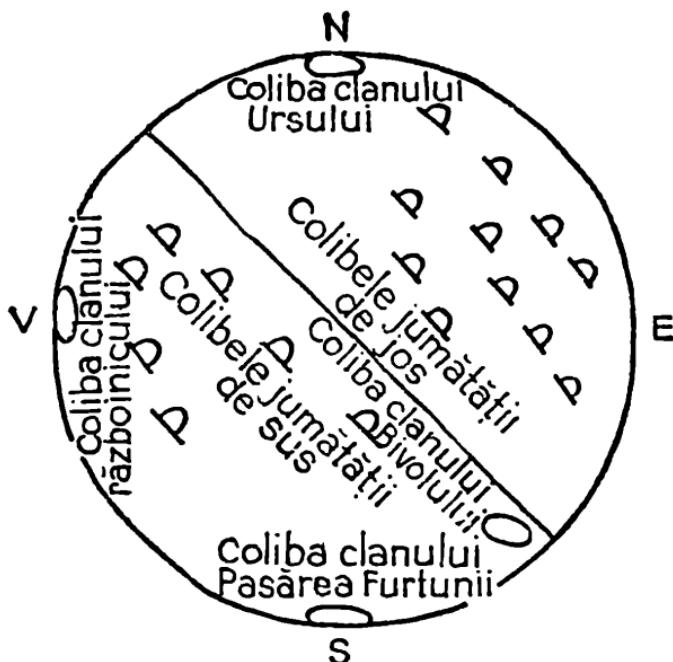


Fig. 6 — Planul satului winnebago după informatorii jumătății de sus (*după P. Kadin*).

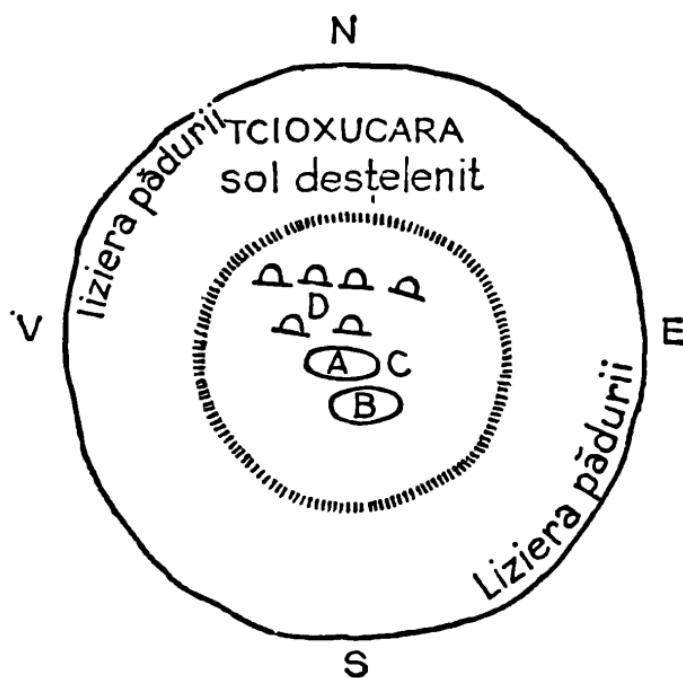


Fig. 7 — Planul satului winnebago după informatorii jumătății de jos (*ibid.*).

Așadar, pentru unii indigeni satul avea o formă circulară, iar colibele erau distribuite pe

întreaga întindere a cercului împărțit în două jumătăți. Pentru ceilalți există de asemenea un sat rotund, împărțit în două, însă cu două deosebiri capitale : nu printr-un diametru care determină două semicercuri, ci printr-un cerc mai mic, încris într-unul mai mare ; iar în loc de o împărțire proprie unui sat aglomerat, cercul încris opune ansamblul colibelor unui teren desțelenit, care, la rîndul lui, se opune pădurii, care încercuiește totul.

Radin nu insistă asupra acestui dezacord ; el se mărginește să regrete insuficiența informațiilor sale, care nu-i permit să se decidă în favoarea uneia sau celeilalte distribuții. Aș vrea să arăt aici că nu este vorba neapărat de o alternativă : formele descrise nu privesc în mod obligatoriu două distribuții diferite. Ele pot corespunde și la două maniere de a descrie o organizare prea complexă pentru a fi formalizată pe baza unui model unic, astfel încât, în funcție de poziția lor în structura socială, membrii fiecărei jumătăți ar avea tendința de a conceptualiza uneori într-un fel, uneori într-altul, deoarece, chiar într-un tip de structură socială simetrică (cel puțin în aparență) cum este organizarea dualistă, relația dintre jumătăți nu este niciodată statică și nici atât de reciprocă cum am avea uneori tendința de a ne-o reprezenta.

Ceea ce apare remarcabil în dezacordul dintre informatorii winnebago este că cele două forme descrise corespund unor aranjamente reale. Cunoaștem sate care sunt efectiv distribuite (sau care concep distribuția lor ideală) după unul sau altul din aceste modele. Pentru simplificarea expunerii, voi numi de aici înainte dispoziția din figura 6 *structură diametrală*, iar cea corespunzătoare figurii 7 *structură concentrică*.

Exemplele de structură diametrală nu lipsesc. Le găsim în primul rînd în America de Nord, unde, pe lîngă winnebago, aproape toți

indienii sioux își construiau taberele în acest fel. Pentru America de Sud, lucrările lui Curt Nimuendaju au stabilit frecvența acestei structuri la triburile ge, cărora trebuie, fără indoială, să li se adauge, din motive geografice, culturale și lingvistice, bororo din Mato Grosso central, studiați de Colbacchini și Albisetti și de autorul articolului de față. Poate că ea există și la Tiahuanaco și la Cuzco. Exemple de același fel se găsesc și în diferite regiuni din Melanezia.

În ceea ce privește structura concentrică, planul satului indigenilor omarakana din insulele Trobriand, publicat de Malinowski, ne oferă un exemplu deosebit de izbitor. Să ne oprim un moment asupra lui (fig. 8). Nu vom avea niciodată o mai bună ocazie de a deplinge indiferența acestui autor față de problemele de morfologie. Malinowski evocă prea rapid o structură de o înaltă semnificație și a cărei ana-

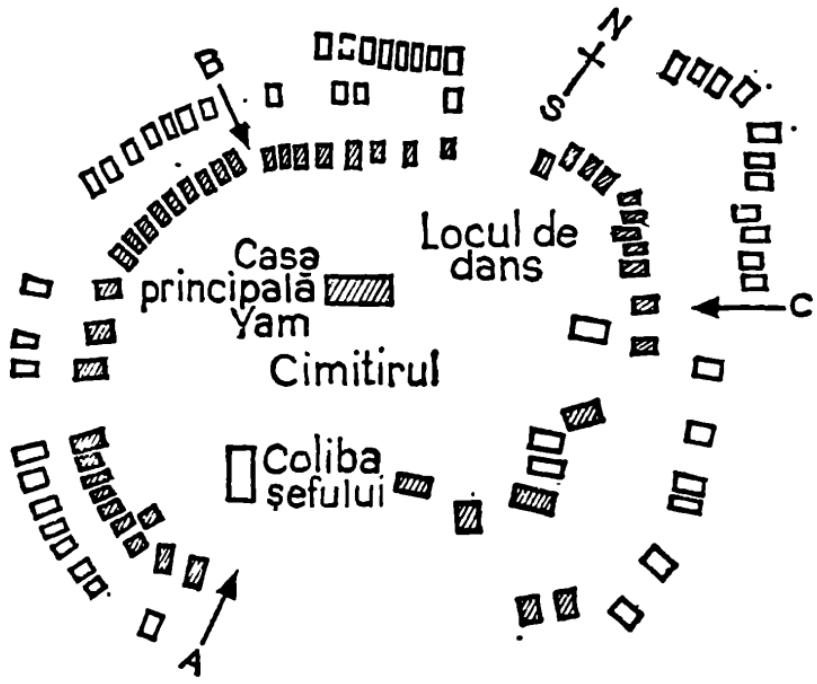


Fig. 8 — Planul satului omarakana (după B. Malinowski)

liză mai adâncită s-ar fi dovedit bogată în învățăminte. Satul tribului omarakana este dispus în două inele concentrice. În centru se află piață, „scena vieții publice și festive“ (loc. cit., p. 10), în jurul căreia sint aşezate hambarele

cu igname, avînd caracter sacru și fiind învestită cu tot felul de tabuuri. O alei circulară înconjoră hambarele, avînd construite la marginea colibele perechilor căsătorite. Aceasta este, spune Malinowski, partea profană a satului. Dar opoziția nu este numai între *central* și *periferic*, sacru și profan. Ea se extinde și pe alte planuri: în hambarele cercului interior este păstrată hrana crudă; aici este interzis de a se găti: „principala deosebire între cele două inele este tabuul de a găti“ (*loc. cit.*, p. 71), pentru motivul că „gătitul este dăunător pentru igname“; hrana poate fi *gătită* și *consumată* numai în apropierea caselor familiale ale cercului exterior. Hambarele sunt mai bine construite și mai împodobite decît casele de locuit. Numai *celibatarii* se pot stabili în cercul interior, pe cînd *perechile căsătorite* trebuie să locuiască la periferie, observație care, în treacăt fie spus, evocă de îndată un punct obscur notat de Radin privitor la *winnebago*: „Era ceva obișnuit pentru o tînără pereche să-și întemeieze căminul la o oarecare distanță de satul lor“¹, punct cu atît mai tulburător de altfel, cu cît la omarakana numai șeful își poate stabili reședință în cercul interior, iar informatorii *winnebago*, adepti ai structurii concentrice, descriu un sat redus practic la colibele principalilor șefi: unde locuiau atunci ceilalți? În sfîrșit, cele două inele concentrice ale satului omarakana sunt opuse în ceea ce privește sexul: „Fără să insistăm asupra acestui punct, locuințele centrale ar putea fi numite partea masculină a satului, iar strada — aceea a femeilor“². Or, Malinowski subliniază în diverse rînduri că hambarele și casele cel-

¹ Paul Radin, *The Culture of the Winnebago: as described by themselves*, „Special Publications of Bollingen Foundation“, nr. 1, 1949, p. 38, nr. 13.

² B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, vol. I, New York — Londra, 1929, p. 10; vezi și *Coral Gardens and their Magic*, vol. I, Londra, 1935, p. 32.

batarilor pot fi tratate ca o apartenență sau ca o extindere a pieței sacre, în timp ce colibele familiale întrețin o relație similară cu aceea circulară.

Avem deci în insulele Trobriand un sistem complex de opoziții între sacru și profan, crud și gătit, celibat și căsătorie, mascul și femelă, central și periferic. Rolul rezervat hranei crude și, respectiv, hranei preparate în darurile de nuntă, care și ele se deosebesc în mascul și femelă în toată zona Pacificului, ar putea confirma, la nevoie, importanța socială și răspândirea geografică a concepțiilor subiacente.

Fără a întreprinde o atit de vastă comparație, ne vom mărgini să constatăm analogiile dintre structura satului trobriandez și unele fenomene indoneziene. Opoziția dintre central și periferic sau intern și extern readuce imediat în memorie organizarea indigenilor baduj din partea occidentală a insulei Java, în baduj interni, considerați ca superiori și sacri, și baduj externi, ca inferiori și profani¹. Poate că trebuie, după cum a sugerat J.M. van der Kroef², să comparăm această opoziție cu aceea dintre „donatori“ și „primitori“ de femei din sistemele de căsătorie asimetrice ale Asiei de sud-est, în care cei dintâi sunt superiori celorlalți sub dublul raport al prestigiului social și al puterii magice, ceea ce ne-ar duce, poate, și mai departe pînă la distincția chineză a două înrudiți în *t'ang* și *piao*. Considerarea indigenilor baduj ca un caz de tranziție între sistemul terinar și sistemul binar ar putea de asemenea să ne trimită la omarakana, unde avem simultan o deosebire între două cercuri ale satului, secționate în *trei* sectoare, atribuite respectiv clanului matriliniar al șefului, soților șefului (adică reprezentanții clanurilor aliate) și, în

¹ N. J. C. Geise, *Badujs en Moslims*, Leida, 1952.

² Justus M. van der Kroef, *Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 56, nr. 5, p. 1, 1954.

sfîrșit, oamenilor de rînd, subdivizați ei însiși în proprietari secundari ai satului și străini neproprietari. Oricum ar fi, nu trebuie uitat că structura dualistă a tribului baduj nu funcționează actualmente pe planul satului, ci definește relațiile dintre teritorii cuprinzînd fiecare numeroase sate, ceea ce este de natură să inspire o mare rezervă. Cu toate acestea, P.E. de Josselin de Jong a putut pe bună dreptate să generalizeze pe un alt plan observațiile referitoare la baduj, remarcînd că opoziția care îi caracterizează evocă altele în Java și Sumatra, și anume între „rude la licitație“ și „rude la supralicităție“ (aceasta din urmă foarte „chinezească“). El asemuiește această opoziție cu aceea între *aglomerare* și *distanțări*, adică între *kampung*, „aria construită a satului“, și *bukit*, „districtul exterior al dealurilor“, înținut la tribul minangkabau¹: prin urmare, o structură concentrică, dar care în piața satului este tema unui conflict simulat între reprezentanți a două grupuri: „marinari“ de o parte și „soldați“ de celalătă parte, dispuse cu această ocazie după o structură diametrală (respectiv est și vest). Același autor pune indirect problema raportului dintre cele două tipuri de structură, notînd: „Ar fi chiar de mai mare interes de a ști dacă contrastul dintre *kampung* și *bukit* coincide cu cel dintre *koto-piliang* și *bodi-tjaniago*“ (*loc. cit.*, p. 80—81), altfel spus vechea împărțire a indigenilor minangkabau în două jumătăți postulată de el.

Din punctul de vedere pe care îl adoptăm în acest capitol, deosebirea aceasta este și mai importantă. Este clar că opoziția dintre centrul satului și periferie corespunde aproximativ structurii melaneziene descrise mai sus; analogia cu structura concentrică a satului winnebago este însă izbitoare de vreme ce informato-

¹ P. E. de Josselin de Jong, *Minangkabau and Negri-Sembilan Socio-Political Structure in Indonesia*, Leida, 1951, p. 79—80 și 83—84.

rii introduc spontan în descrierea lor caracteristicile ecologice, care, la fel ca în Indonezia, îi ajută să conceptualizeze opoziția, pe care aici o găsim între inelul periferic, tcioxucara, terenul desșelenit (cărui i se opune satul construit și care, la rîndul lui, se opune pădurii, care înglobează ansamblul (vezi fig. 7). Vom reține deci cu deosebit interes că P.E. de Josselin de Jong regăsește același tip de structură la negri-sembilan din peninsula Malaeză, unde domnește opoziția între coastă (superior) și interior (inferior), dublată de o opoziție, foarte generalizată pe continent și în insule, între orezări și plantații de palmieri (sau culturi), de o parte, munții și văile (adică pămînturile virgine și necultivate), de altă parte¹. Împărțiri de același tip cuncaște de altfel și ansamblul indo-chinez.



Toți autorii olandezi au ținut să sublinieze straniile contraste pe care le evidențiază aceste tipuri atât de complexe de organizare socială, pentru studiul căror Indonezia oferă, fără indoială, un teren privilegiat. Să încercăm, urmându-i, să le schematizăm. Avem, în primul rînd, forme de dualism în care ne-am complăcut uneori să ghicim urmele unei vechi organizări în jumătăți. Este inutil să ne angajăm în această dezbatere. Important pentru noi este că acest dualism este el însuși dublu : conceput uneori, pare-se, ca rezultat al unei dihotomii simetrice și echilibrate între grupuri sociale, aspecte ale lumii fizice și atribute morale sau metafizice, adică — generalizind puțin noțiunea propusă mai sus — o structură de tip diametral ; alteori, dimpotrivă, conceput într-o perspectivă concentrică, cu deosebirea în acest caz că cei doi termeni ai opoziției sunt în mod necesar inegali sub raportul prestigiului social ori religios sau al amîndurora în același timp.

¹ Op. cit., p. 139, 165, 167.

Nu ne scapă din vedere, bincințeles, faptul că elementele unei structuri diametrale pot fi și ele inegale. Acesta este chiar, fără îndoială, cazul cel mai frecvent, deoarece găsim pentru denumirea lor expresii ca : superior și inferior, prim-născut și mezin, nobil și plebeu, puternic și slab etc. Pentru structurile diametrale însă, această inegalitate nu există totdeauna și,oricum ar fi, ea nu decurge din natura lor, care este impregnată de reciprocitate. Așa cum am arătat altă dată¹, ea constituie un fel de mister, a cărui interpretare este unul din scopurile studiului de față.

Cum pot oare jumătățile, supuse unor obligații reciproce și exercitind drepturi simetrice, să fie totodată ierarhizate ? În cazul structurilor concentrice, inegalitatea se înțelege de la sine, întrucât cele două elemente sunt, dacă se poate spune, ordonate în raport cu același termen de referință, centrul, de care unul dintre cercuri este apropiat, de vreme ce îl cuprinde, pe cind celălalt este depărtat de el. Din acest prim punct de vedere se pun, aşadar, trei probleme : natura structurilor diametrale, natura structurilor concentrice și motivul pentru care majoritatea celor dintii prezintă un caracter de asimetrie în contradicție aparentă cu natura lor și care le șasză, în consecință, cam la jumătatea drumului între rarele forme diametrale absolut simetrice și structurile concentrice care sunt întotdeauna asimetrice.

În al doilea rînd — și oricare ar fi aspectul, diametral sau concentric, pe care ele îl îmbracă — structurile dualiste indoneziene par a coexista cu structuri formate dintr-un număr impar de elemente, cel mai adesea din 3, dar puțind fi și din 5, 7 și 9. Ce relații unesc aceste tipuri, în aparență ireductibile ? Problema se pune mai cu seamă în legătură cu regulile de

¹ C. Lévi-Strauss, *Reciprocity and Hierarchy*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 46, nr. 2, 1944.

căsătorie, căci există incompatibilitate între căsătoria bilaterală, care însoțește în mod normal sistemele cu jumătăți exogame, și căsătoria unilaterală, a cărei frecvență în Indonezia a fost mereu verificată de la lucrările lui van Wouden încoace. Într-adevăr, deosebirea dintre două verișoare prin alianță, fiica surorii tatălui și fiica fratelui mamei, implică cel puțin trei grupuri distințe, și ea este absolut imposibilă cu două grupuri. Cu toate acestea, în Amboine pare să fi existat jumătăți conjugate cu un sistem de schimburi asimetrice; în Java, Bali și în alte părți se găsesc urme de opozitii de tip dualist, asociate cu altele, implicind 5, 7 sau 9 categorii. Or, dacă este imposibil să le reducem pe acestea din urmă la cele dintii, concepute în termeni de structură diametrală, problema comportă o soluție teoretică, cu condiția de a găsi dualismul sub o formă concentrică, fiindcă atunci terenul suplimentar este afectat centrului, pe cind celelalte sunt dispuse simetric la periferie. După cum bine a observat profesorul J.P.B. de Josselin de Jong, orice sistem impar poate fi redus la un sistem par, tratându-l sub forma unei „opozitii între centrul și laturile adiacente“. Există, aşadar, o legătură cel puțin formală între primul și al doilea grup de probleme.

*
* *

În paragrafele precedente, folosindu-mă de un exemplu nord-american, am pus problema tipologiei structurilor dualiste și a dialecticii care le unește; această primă fază a discuției a fost, fie-mi permis să-o spun, întărită cu exemple melanzeiene și indoneziene. Abordând a doua fază, aş dori să arăt că problema poate fi cel puțin apropiată de rezolvarea ei prin considerarea unui nou exemplu, împrumutat de data aceasta de la o populație sud-americană, și anume de la tribul bororo.

Să reamintim pe scurt structura satului bo-

roro (fig. 9). În centru se află casa bărbaților, locuința celibatarilor, loc de reuniune a bărbaților căsătoriți și strict interzisă femeilor. De jur împrejur o vastă pîrloagă circulară; la mijloc, piața de dans, adiacentă casei bărbaților. Aceasta este un teren bătătorit, fără vegetație, circumscris cu țăruși. Mărăcinișul care acoperă restul este străbătut de poteci care duc la colibele familiale așezate la periferie, distribuite în cerc la liziera pădurii. Aceste colibe sunt locuite de perechi căsătorite și de copiii lor. Filiația este matriliară, reședința matrilocală. Opoziția dintre centru și periferie este deci și opoziția dintre bărbați (proprietarii casei colective) și femei, proprietare ale colibelor familiale de la periferie.

Ne aflăm în prezența unei structuri concentrice, pe deplin conștientă în gîndirea indigenă, în care raportul dintre centru și periferie exprimă două opozitii, cea dintre *mascul* și *femelă*, așa cum s-a văzut mai sus, și alta între *sacru* și *profan*. Ansamblul central, format din

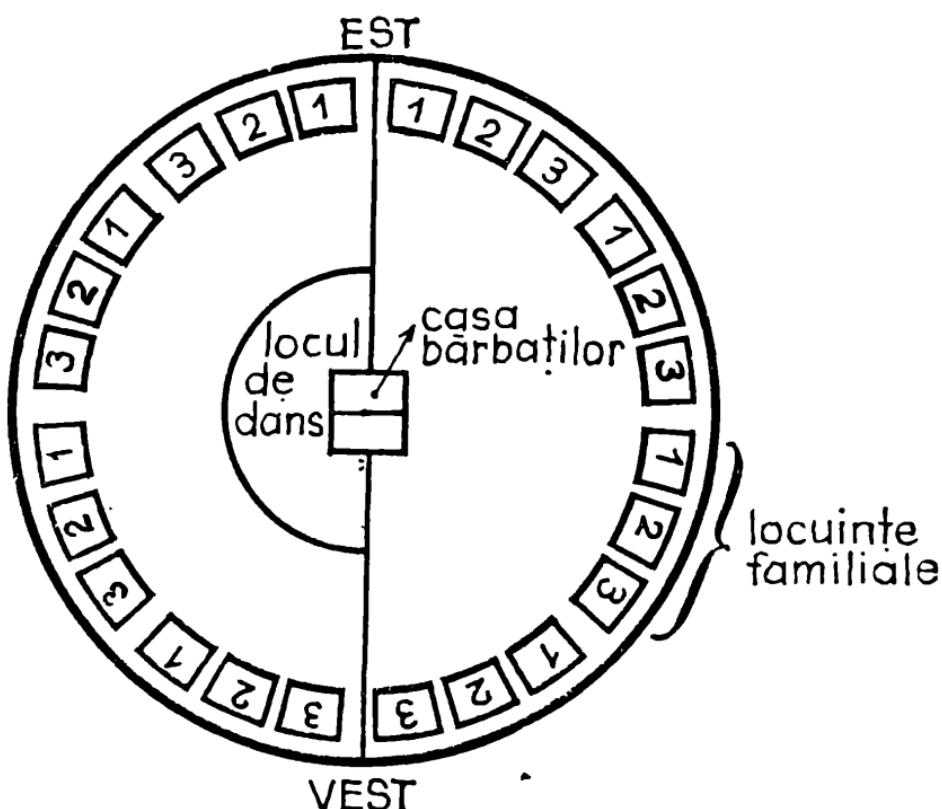


Fig. 9 — Planul unui sat bororo (după C. Albisetti).

casa bărbătilor și piața de dans, servește ca teatru al vieții ceremoniale, pe cînd periferia este rezervată activităților domestice ale femeilor, excluse prin natura lor de la misterele religiei (astfel confectionarea și manipularea romburilor, care au loc în casa bărbătilor și sănt interzise, sub pedeapsa cu moartea, privirilor feminine).

Totuși, această structură concentrică coexistă cu alte cîteva de tip diametral. Mai întîi, satul bororo este împărțit în două jumătăți printr-un ax est-vest, care repartizează cele opt clanuri în două grupuri de cîte patru, ostentativ exogame. Acest ax este intersectat de un altul, perpendicular pe el în direcția nord-sud și care redistribuie cele opt clanuri în alte două grupuri de cîte patru, numite respectiv „de sus“ și „de jos“ sau, atunci cînd satul se află pe malul unui rîu, „din amonte“ și „din aval“.

Această distribuție complexă este impusă nu numai satelor permanente, ci și taberelor improvizate pentru noapte. În acest din urmă caz, femeile și copiii se instalează în cerc la periferie în ordinea amplasării clanurilor, în timp ce tinerii curăță de mărcăcini în centru un teren care ține loc de casa bărbătilor și de piață de dans¹.

Indigenii de pe rîul Vermelho mi-au expliat și ei în 1936 că, pe vremea cînd satele erau mai dens populate decît astăzi, colibele erau dispuse în același mod, dar pe mai multe cercuri concentrice în loc de unul singur.

Acum, cînd scriu aceste rînduri, iau cunoștință despre descoperirile arheologice de la Poverty Point din Louisiana, în valea de jos a fluviului Mississippi². În legătură cu aceasta îmi îngădui să fac o paranteză, căci acest oraș

¹ A. Colbacchini și C. Albisetti, *Os Bororos orientais*, São Paulo, 1942, p. 35.

² James A. Ford, *The Puzzle of Poverty Point, „Natural History“*, New York, vol. 64, nr. 9, noiembrie 1955, p. 466—472.

hopewellian, care datează de la începutul primului mileniu dinaintea erei noastre, prezintă o curioasă asemănare cu satul bororo, aşa cum putea el să existe în trecut. Planul este octogonal (să ne gîndim la cele opt clanuri bororo), iar locuințele dispuse pe șase rînduri, astfel încît ansamblul se prezinta sub forma a șase octogoane concentrice. Două axe perpendiculare, unul orientat spre E—V, celălalt spre N—S, tăiau satul, extremitățile lor fiind marcate prin tumuli în formă de pasăre¹, dintre care două au fost regăsite la nord și, respectiv, la vest, celealte două fiind, fără îndoială, distruse prin eroziune atunci cînd rîul Arkansas și-a mutat albia. Dacă se ține seamă că în vecinătatea unuia din tumuli (cel dinspre vest) au fost reperate vestigii de incinerare, nu se poate să nu evocăm cu această ocazie cele două „sate ale morților“ bororo, situate respectiv la extremitățile est și vest ale axului jumătăților.

Ne aflăm, aşadar, în prezența unui tip de structură care în America datează din cea mai veche antichitate, ale cărei analogii au fost regăsite, într-un trecut mai recent, în Bolivia și în Peru și, mai aproape de noi, în structura socială a tribului sioux din America de Nord, precum și în aceea a triburilor ge sau a celor înrudite cu ele din America de Sud. Toate acestea sunt aspecte ce se impun atenției noastre.

*

* * *

Satul bororo vădește, în sfîrșit, o a treia formă de dualism, implicită de data aceasta, care a rămas pînă acum neobservată și a cărei prezentare cere să examinăm în prealabil un alt aspect al structurii sociale.

Am constatat deja în sat o structură concen-

¹ Bororo cred într-un ciclu de transmigrații care se închide sub forma unei păsări.

trică și două structuri diametrale. Aceste diverse manifestări de dualism lasă loc și unei structuri triadice; într-adevăr, fiecare din cele 8 clanuri este divizat în 3 clase, pe care le voi numi: superioară, mijlocie și inferioară (s, m, i în schema de mai jos). Bazându-mă pe observațiile lui C. Albisetti¹, am arătat într-o altă lucrare² că regula după care un superior dintr-o jumătate ia în căsătorie în mod obligatoriu pe un superior din cealaltă, un mijlociu pe un mijlociu și un inferior pe un inferior convertea societatea bororo dintr-un sistem aparent de exogamie dualistă într-un sistem real de endogamie triadică, deoarece ne aflăm în prezența a trei subsocietăți, alcătuită fiecare din indivizi fără relație de înrudire cu membrii celorlalte două: superiorii, mijlocii și inferiorii. În sfîrșit, în aceeași lucrare, o rapidă comparație a societății bororo cu aceea a triburilor ge centrale și orientale: apinaye, şerente, timbira, permitea postularea unei organizări sociale de același tip pentru întregul ansamblu.

Dacă exogamia bororo prezintă caracterul unui epifenomen, nu mai este cazul să ne mirăm că, după misionarii salesieni, o excepție de la regula exogamiei jumătăților acționează în favoarea a două perechi de clanuri ale uneia din jumătăți, care ar avea privilegiul de a se căsători între ele. Dar totodată devine posibil de a degaja o a treia formă de dualism. Fie 1, 2, 3, 4 clanurile uneia din jumătăți și 5, 6, 7, 8 clanurile celeilalte, luate în ordinea lor de dispoziție specială pe cercul satului. Regula exogamiei se suspendă în favoarea clanurilor 1 și 2 de o parte, 3 și 4 de cealaltă. Trebuie să distingem deci 8 relații de vecinătate, și anume

¹ C. Albisetti, Contribuções misionárias, public. da Sociedade Brasileira de Anthropologia e Etnologia, Rio de Janeiro, 1948, nr. 2, p. 8.

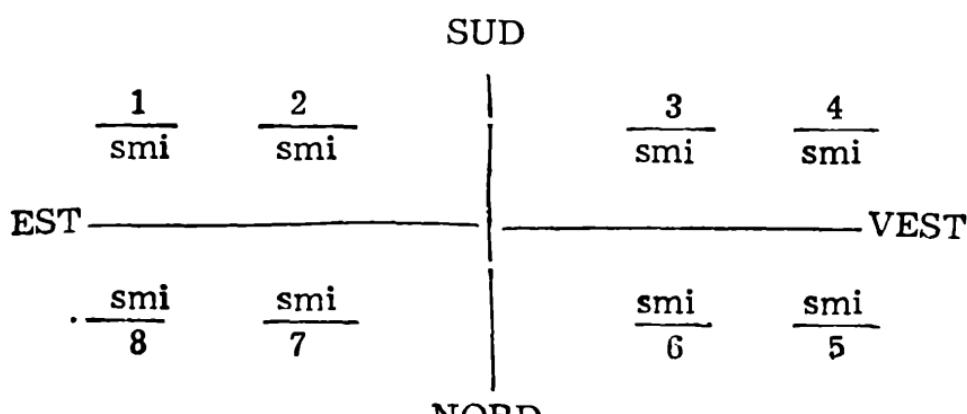
² C. Lévi-Strauss, *Les structures sociales dans le Brésil central et oriental* (cap. VII din volumul de față).

4 care implică și 4 care exclud căsătoria, iar această nouă formulare dualistă a legii de exogamic exprimă realitatea la fel de bine ca împărțirca aparentă în jumătăți :

<i>Perechi de clanuri în relații de vecinătate</i>	<i>Alianță posibilă (+) sau exclusă (-)</i>
1,2	+
2,3	-
3,4	+
4,5	+
5,6	-
6,7	-
7,8	-
8,1	+

adică în total, 4 + și 4 —.

Acestea fiind stabilite, se va observa că structura satului bororo prezintă două anomalii notabile. Prima se referă la dispoziția claselor s, m, i în cele două jumătăți pseudoexogame. Această dispoziție este regulată numai înăuntrul fiecărei jumătăți, în care avem (după saliesieni) o succesiune de colibe de cîte 3 pe clan în ordinea s, m, i ; s, m, i etc... Dar ordinea de succesiune a s, m, i dintr-o jumătate este inversată în raport cu ordinea de succesiune din celalaltă ; altfel spus, simetria claselor în raport cu jumătățile apare ca *în oglindă*, cele două semicercuri fiind legate prin două s la unul din capete și prin două i la celălalt, Neglijînd curbura satului, avem deci :



schemă în care cifrele de la 1 la 8 se referă la clanuri, literele s, m, i la clasele ce compun fiecare clan, orizontală est-vest la axul jumătăților exogame, iar verticală nord-sud la acel al jumătăților de sus și de jos.

Din această dispoziție interesantă pare să rezulte că, în ciuda formei sale circulare, indigenii nu-și gîndesc satul ca pe un singur obiect analizabil în două părți, ci mai curînd ca două obiecte distincte și alăturate.

Să trecem acum la a doua anomalie. În fiecare jumătate : de la 1 la 4 și de la 5 la 8, două clanuri ocupă o situație privilegiată, în sensul că ele reprezintă pe plan social pe cei doi mari eroi culturali divinizati ai pantheonului bororo : Bakororo și Itubore, paznici ai vestului și ai estului. În schema de mai sus, clanurile 1 și 7 personifică pe Bakororo, clanurile 4 și 6 pe Itubore. Pentru clanurile 1 și 4, situate respectiv la vest și la est, nu se pune nici o problemă ; dar de ce 7 și nu 8 ? și de ce 6 și nu 5 ? Primul răspuns care ne vine în minte este că clanurile însărcinate cu aceste funcții trebuie să fie alăturate și de unul din cele două axe, est-vest și nord-sud : 1 și 4 sunt alăturate de axul est-vest și plasate la *cele două capete* și de *aceeași parte*, în timp ce 6 și 7 sunt alăturate de axul nord-sud și plasate *la același capăt*, dar de *ambele părți*. Întrucît 1 și 7 sunt vest, iar 4 și 6 est (prin definiție), nu există nici un alt mijloc de a satisface condiția de contiguitate.

Ne permitem însă a remarcă, cu toată prudența care se impune unei tratări atât de teoretice a unei probleme empirice, că o singură ipoteză poate explica aceste două anomalii. Ar fi de ajuns să admitem că bororø, ca și winnebago, concep structura lor socială simultan în perspectivă diametrală și în perspectivă concentrică. Dacă una din jumătăți sau amândouă ar fi concepute regulat sau ocazional una ca

centrală și cealaltă ca periferică, atunci operația mintală necesară pentru a trece de la o asemenea dispoziție ideală la dispoziția concretă a satului ar implica : 1) deschiderea cercului interior la sud și deplasarea lui spre nord ; 2) deschiderea cercului exterior la nord și deplasarea lui spre sud (fig. 10). Inversind direcțiile, fiecare jumătate ar putea să se considere pe sine și s-o considere pe cealaltă ca centrală sau periferică, după plac ; această libertate nu este deloc indiferentă, fiindcă jumătatea cera este în prezent superioară jumătății tugare, pe cind miturile evocă o situație inversă. Pe altă parte, poate că n-ar fi exact să spunem că cera sănt mai sacri decât tugare, dar fiecare jumătate pare cel puțin a întreține relații privilegiate cu un anumit tip de sacru, pe care, simplificând, l-am putea numi religios pentru cera și magic pentru tugare...

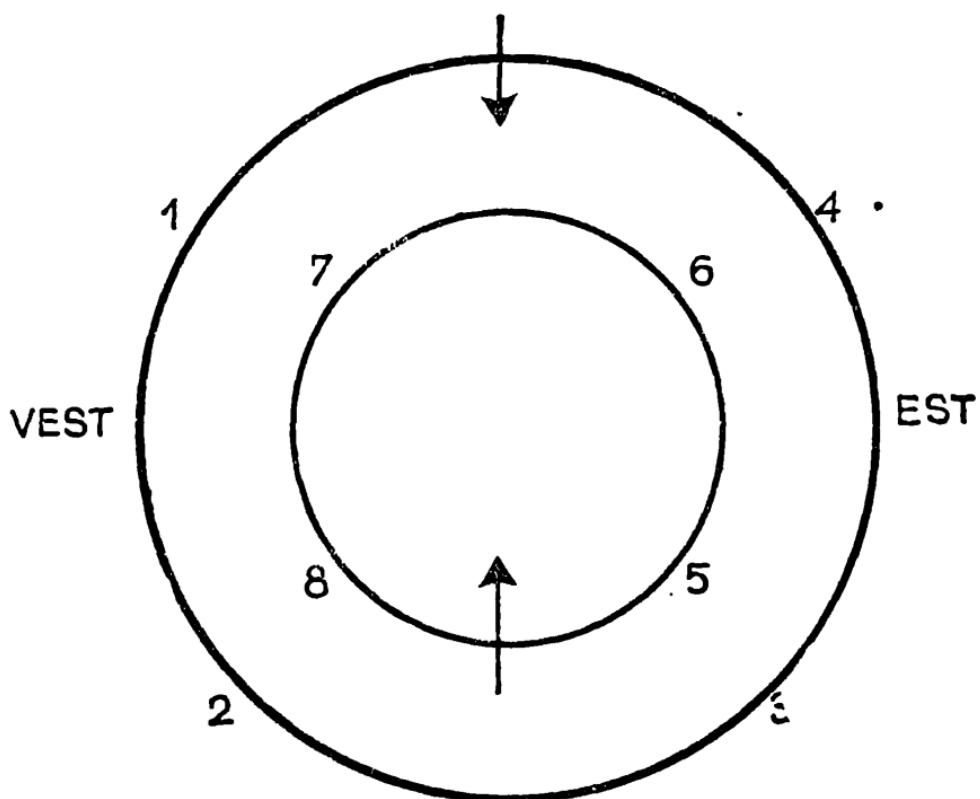


Fig. 10. — Trecerea de la o structură concentrică la o structură diametrală.

Recapitulînd principalele trăsături ale societății bororo, desprindem trei, care constau : 1) în mai multe forme de dualism de tip diametral (a) ax pseudoexogam est-vest ; b) ax aparent nonfuncțional nord-sud ; c) dihotomie exogamă a relațiilor de contiguitate între clanuri) ; 2) în cîteva forme de dualism de tip concentric (opozitii mascul—femele; celibat—căsătoric ; sacru—profan ; în sfîrșit, structurile diametrale pot fi concepute sub formă concentrică și invers, fenomen care aici a fost numai inferat, dar a cărui realizare experimentală va fi verificată mai departe la indienii timbira orientali) ; 3) într-o structură triadică, care operează o redistribuire a tuturor clanurilor în trei clase endogame (împărțite fiecare în două jumătăți exogame, adică în total șase clase, aşa cum și la timbira vom găsi șase clase masculine).

Dintr-o observație suplimentară reiese într-adevăr că ne aflăm în prezența unei complexități inerente organizațiilor dualiste, aşa cum s-a arătat mai sus pe baza unor exemple luate din America de Nord, Indonezia și Melanezia. La bororo, centrul sacru al satului se compune din trei părți : casa bărbătilor, din care o jumătate ține de cera și cealaltă de tugare, deoarece este tăiată de axul est-vest (fapt atestat de denumirile respective ale celor două părți opuse), și *bororo*, sau piața de dans, pe flancul est al casei bărbătilor, unde se reconstituie unitatea satului. Or, aceasta este aproape cuvînt cu cuvînt descrierea templului balinez cu cele două curți interioare și curtea sa exterioară, care simbolizează, primele două, o dihotomie

generală a universului, iar a treia mediația din-
tre acești termeni antagonici¹.

* * *

Organizarea socială a indienilor timbira orientali cuprinde următoarele formații : 1) două jumătăți exogame și matriliari, numite respectiv de est și de vest, fără ca vreuna să aibă prioritate față de cealaltă. Totuși, regulile de căsătorie depășesc simpla exogamie a jumătăților, întrucât toți verii de gradul întii sunt prohiși ca soți; 2) clase patronimice în număr de 2 pentru femei și de $3 \times 2 = 6$ pentru bărbați. Purtarea unui nume oarecare atrage după sine pentru ambele sexe o repartiție în două grupuri, denumite respectiv *kamakra*, „cei din piața (centrală) a satului“, și *atuk-makra*, „cei din exterior“ ; 3) pentru bărbați, clasele patronimice au o funcție suplimentară, care constă în distribuirea lor în 6 grupuri „din piață“, care sunt asociate 3 cîte 3 în două jumătăți numite est și vest, neexogame și diferite prin compoziția lor de cele menționate la punctul 1 ; 4) în sfîrșit, 4 clase de vîrstă, care se succedă din 10 în 10 ani, formînd 4 secțiuni repartizate în perechi de clase consecutive într-un alt sistem de jumătăți (al patrulea) diferențiate de cele precedente și numite de asemenea est și vest.

Această organizare complexă cere cîteva lămuriri. Există două reguli de filiație : matriliari pentru jumătățile exogame, cel puțin în principiu, fiindcă regula subsidiară (care interzice căsătoria între veri de gradul întii) poate fi interpretată din punctul de vedere al analizei formale (căci nimic nu garantează că aceasta ar fi efectiv cazul) ca rezultat al inter-

¹ J. M. van der Kroef, loc. cit., p. 856, citînd pe Swellengrebel, *Kerk en Tempel op Bali*, Haga, 1948.

sectării filiației matriliare explicite cu o filiație patriliară implicită, adică un dublu sistem de jumătăți.

A doua regulă de filiație acționează în favoarea claselor patronimice. Numele se transmit de la sora tatălui la fiica fratelui pentru femei și de la fratele mamei la fiul surorii pentru bărbați.

Din cele 4 sisteme de jumătăți enumerate, 3 sunt de tip diametral (est și vest) și 1 de tip concentric (piata centrală și exteriorul). Aceasta din urmă servește ca model pentru o dihotomie mai generală :

Kamakra

est
soare
zi
anotimp uscat
foc
pămînt
roșu

Atukmakra

vest
lună
noapte
anotimp ploios
lemn de încălzit
apă
negru

Din punct de vedere funcțional, sistemul 3 joacă un rol numai în ceremoniile de inițiere. Sistemul 1 reglementează exogamia înteleasă în sens larg ; sistemele 2 și 4 definesc două echipe sportive și de muncă, operind respectiv prima în timpul sezonului ploios, a doua în timpul sezonului uscat.

Pentru ca expunerea să fie completă ar trebui adăugat un ultim grup de jumătăți masculine, care au o funcție pur ceremonială și limitată la anumite festivități.

Deși lacunele lucrării lui Nimuendaju (din care au fost extrase toate indicațiile precedente)¹ interzic o formalizare completă a sistemului, este clar că în acest labirint de instituții găsim trăsăturile esențiale asupra cărora vrea să atragă atenția acest studiu, și anume :

¹ C. Nimuendaju, *The Eastern Timbira*, „Univ. of California Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnology“, vol. 41, 1946.

în primul rînd, juxtapunerea unor structuri diametrale și a unei structuri concentrice, chiar cu o încercare de a transpune un tip în celălalt. Într-adevăr, estul este în același timp est și centru; vestul, vest și periferie totodată. Pe de altă parte, dacă este adevărat că repartizarea între centru și periferie este valabilă atât pentru femei, cât și pentru bărbați, dreptul de a alcătui cele șase grupuri din piață îl au numai bărbații. Într-o frapantă analogie cu Melanezia, căminele acelor grupuri din piață nu pot servi la prepararea hranei, pe cînd bucătăriile trebuie să fie instalate în spatele (în anumite ceremonii, în față) colibelor de la periferie, care sînt incontestabil feminine¹ (fig. 11).

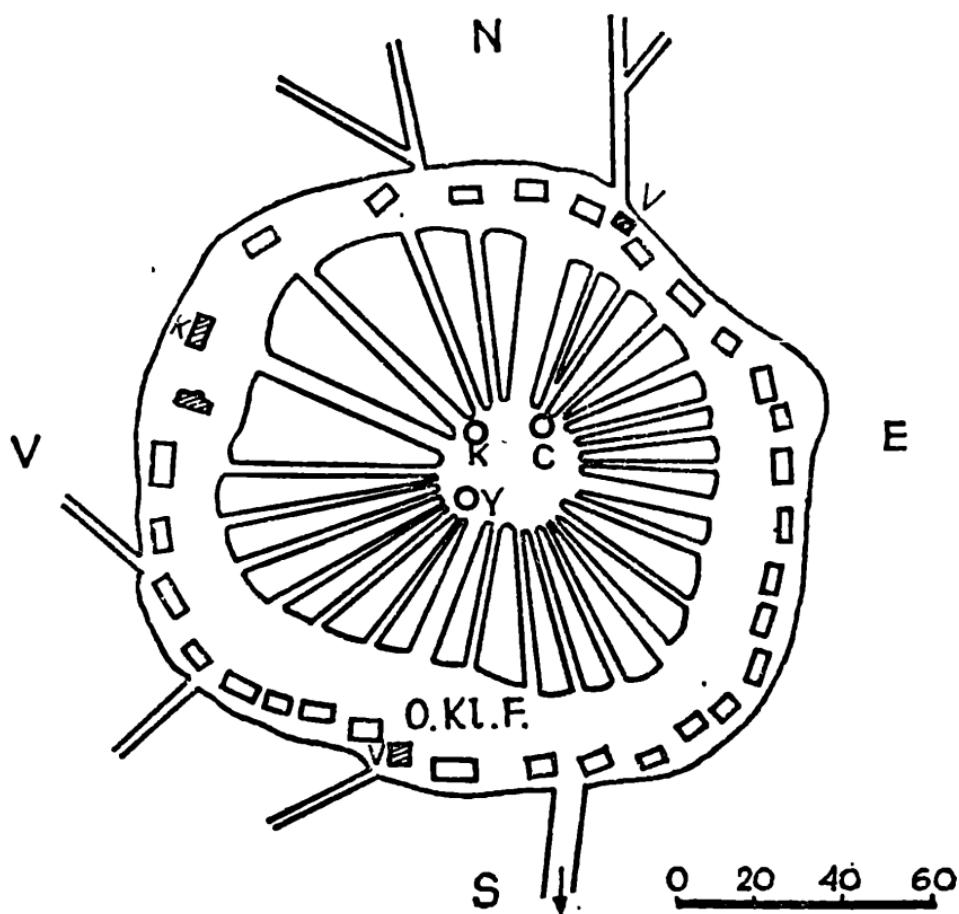
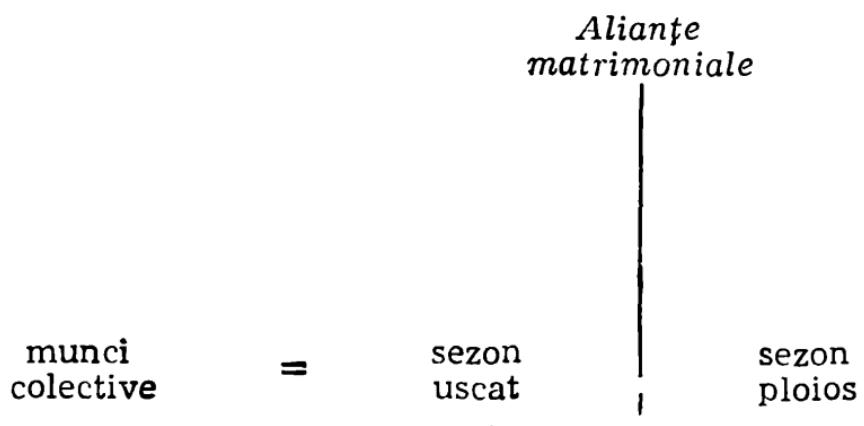


Fig. 11. — Planul unui sat timbira
(după C. Nimuendaju).

¹ Loc. cit., p. 42—43.

Autorul nostru indică chiar că, în timpul sezonului uscat, activitatea ceremonială se desfășoară pe „bulevard“ (adică aleea circulară care mărginește fațada colibelor de la periferie), pe cind în sezonul ploios ea este cantonată strict în piața centrală¹.

În al doilea rînd, toate aceste forme binare sunt combinate cu forme ternare, și anume în două moduri diferite. Jumătățile îndeplinesc o trinitate de funcții, sistemul 1 reglementînd căsătoriile, sistemele 2 și 4 muncile și divertismentele colective, după succesiunea sczoanelor :



Pe de altă parte, triada reapare în numărul de grupuri masculine „din piață“, care sunt 6, și anume 3 din est și 3 din vest.

Ajungem, aşadar, în miezul problemei : ce raport există între aceste trei tipuri de reprezentări : dualism diametral, dualism concentric, triadă ? Si cum se face că ceea ce se numește în general „organizare dualistă“ se prezintă într-un mare număr de cazuri (și poate chiar în toate) ca un amestec inextricabil al celor trei formule ? Este potrivit, pare-se, să scindăm problema în două : raportul dintre dualism și triadism, raportul dintre cele două forme de dualism propriu-zis.

¹ Loc. cit., p. 92.

Nu e în intenția mea să tratez aici prima chestiune, care ne-ar antrena prea departe. Mă voi mulțumi să indic în ce direcție va trebui căutată soluția. Principiul fundamental al cărții mele *Les structures élémentaires de la parenté*¹ a constat într-o distincție între două tipuri de reciprocitate, cărora le dădusem denumirea de schimb restrâns și schimb generalizat, primul fiind posibil numai între grupuri de cîte doi, al doilea fiind compatibil cu indiferent ce număr de grupuri. Această distincție îmi pare astăzi naivă, deoarece e încă prea aproape de clasificările indigene. Dintr-un punct de vedere logic este mai rațional și mai economic totodată de a trata schimbul restrâns ca un caz particular al schimbului generalizat. Dacă observațiile prezентate în acest studiu sunt confirmate și de alte exemple, va trebui, poate, să ajungem la concluzia că chiar acest caz particular nu este niciodată complet realizat în experiență decît sub formă de raționalizare imperfectă a unor sisteme ireductibile la un dualism, sub formele căruia ele încearcă în zadar să se reprezinte.

Dacă ni se admite acest punct, chiar cu titlul de ipoteză de lucru, va rezulta de aici că triadismul și dualismul sunt indisociabile, fiindcă al doilea nu este niciodată conceput ca atare, ci numai sub formă de limită a celui dinții. Vom putea aborda atunci celălalt aspect al problemei, care se referă la coexistența celor două forme de dualism, diametral și concentric. Răspunsul se prezintă de îndată : dualismul concentric este el însuși un mediator între dualismul diametral și triadism și prin intermediul lui se face trecerea de la o formă la alta.

Să încercăm a schița reprezentarea geometrică cea mai simplă ce se poate concepe a dua-

¹ Paris, 1949.

lismului diametral, aşa cum se găseşte el realizat empiric în structurile săteşti, ca acele pe care le-am ilustrat. Va fi de ajuns să figurăm un plan de sat pe o dreaptă. Dualismul diametral va fi reprezentat prin două segmente de dreaptă, aşezate unul în prelungirea celuilalt și având o extremitate comună.

Cînd vrem însă să procedăm în acelaşi fel cu dualismul concentric, totul se schimbă ; dacă etalarea cercului periferic pe o dreaptă (de astă dată continuă și nu formată din două segmente) rămîne posibilă, centrul va fi exterior acestei drepte sub forma unui punct. În loc de două segmente de dreaptă vom avea deci o dreaptă și un punct ; și, cum elementele semnificative ale acestei drepte sînt cele două origini, reprezentarea va putea fi analizată în trei poli (fig. 12).

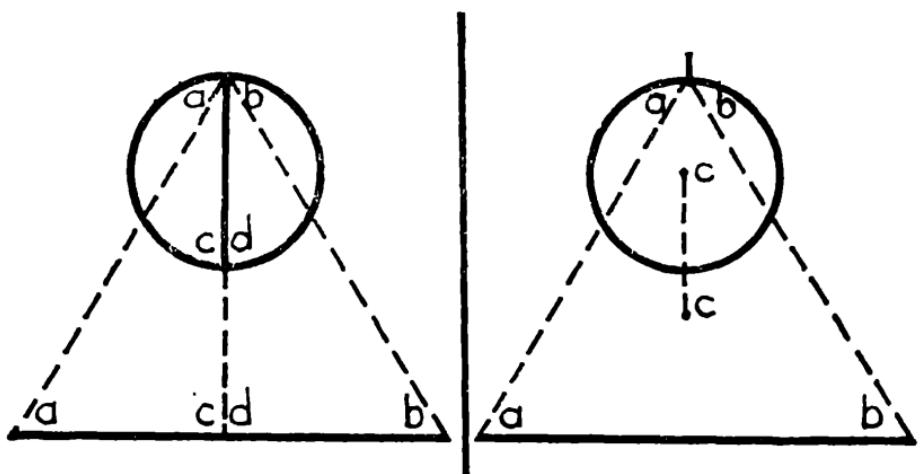


Fig. 12. — Reprezentarea pe o dreaptă a unei structuri diametrale (stînga) și a unei structuri concentrice (dreapta).

Există deci o deosebire profundă între dualismul diametral și dualismul concentric : primul este static, e un dualism care nu se poate depăși pe sine, transformările lui nu dau naștere la nimic altceva decît la un dualism asemănător aceluia de la care s-a plecat. Dualismul concentric însă este dinamic ; el poartă în-

tr-însul un triadism implicit ; sau, pentru a ne exprima mai exact, orice efort pentru a trece de la triada asimetrică la diada simetrică presupune dualismul concentric, care este diadic ca primul, dar asimetric ca celălalt.

Natura ternară a dualismului concentric reiese și dintr-o altă observație : este un sistem care nu se satisface pe sine și care trebuie întotdeauna să se refere la mediul înconjurător. Opoziția dintre teren curățat (cerc central) și teren viran (cerc periferic) solicită un al treilea termen, junglă sau pădure, adică teren virgin, care circumscrive ansamblul binar, dar îl și prelungeste, căci terenul curățat este față de terenul viran ceea ce este acesta față de terenul virgin. Într-un sistem diametral, dimpotrivă, terenul virgin reprezintă un element nonpertinent ; jumătățile se definesc una în opoziție cu cealaltă și aparentă simetrie a structurii lor creează iluzia unui sistem inchis.

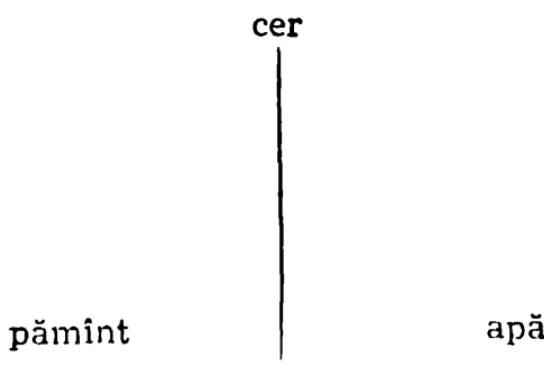
În sprijinul acestei demonstrații, pe care unii o vor considera fără îndoială excesiv de teoretică, se pot aduce mai multe serii de observații.

În primul rînd, la indienii bororo, lucrurile se petrec ca și cum, în raport cu axul nord-sud, cele două jumătăți ar utiliza fiecare în mod inconștient un tip diferit de proiecție. Cele două clanuri cera, reprezentând pe zeii de la vest și de la est, sănt situate efectiv în vestul și în estul satului. Dacă însă indienii tugare ar concepe, în termeni de structură concentrică, proiecția cercului satului pe o dreaptă, operată pornind de la axul nord-sud, ar genera o dreaptă paralelă cu axul est-vest, ale cărui amîndouă origini ar corespunde, prin urmare, cu amplasarea clanurilor 7 și 6, păzitori, respectiv, ai vestului și ai estului (punctele a și b din figura 12, dreapta).

În al doilea rînd, reprezentarea unui sistem concentric sub forma unci opoziției între un

punct și o dreaptă¹ ilustrează admirabil o singularitate a dualismului (concentric și diametral) care se repetă într-un mare număr de cazuri, adică natura eterogenă a unor simboluri care servesc la traducerea antitezei jumătăților. Fără îndoială că aceste simboluri pot fi omogene, cum ar fi opoziția dintre vară și iarnă, pămînt și apă, pămînt și cer, sus și jos, stîng și drept, roș și negru (sau alte culori), nobil și plebeu, puternic și slab, mai vîrstnic și mai tînăr etc. Uneori se observă însă o simbolizare diferită, în care opoziția se produce între termeni logic eterogeni : stabilitate și schimbare, stare (sau act) și proces, a fi și a deveni, sincronie și diacronie, simplu și ambiguu, univoc și echivoc ; toate formele de opoziții care pot fi subsumate, după cît se pare, într-una singură, aceea dintre continuu și discontinuu.

Un exemplu prea simplu (atât de simplu încît nu poate corespunde definiției precedente) va servi ca o primă aproximare : acela al indienilor winnebago deja citați, la care un dualism diametral aparent „de sus“ și „de jos“ ascunde prost un sistem cu trei poli, „sus“ puțind fi reprezentat de un pol, cerul, pe cînd „jos“ cere doi poli : pămîntul și apa.



¹ Mi-a fost adusă obiecția că structurile de tip „concentric“ pot fi reprezentate prin două drepte în loc de o dreaptă și un punct. Am fost de părere că pot adopta de la început a doua reprezentare, care este o simplificare a celei dintîi, fiindcă am arătat deja că dispoziția în cercuri concentrice este realizarea em-

De asemenea opoziția dintre jumătăți exprimă adeseori o dialectică mai subtilă. Așa sunt, chiar la winnebago, rolurile rezervate celor două jumătăți : război și politic pentru cei de jos, pace și mediație pentru cei de sus. Ceea ce înseamnă că intenției constante care definește rolurile celor de sus îi corespunde pentru rolurile celor de jos o funcție ambivalentă, de protecție într-un sens, dar de constrângere în alt sens¹. În alte părți, cele două jumătăți își împart una crearea lumii, cealaltă păstrarea ei, operații care nu sunt de același tip, fiindcă una se situează într-un moment al duratei, pe cind cealaltă îi este coextensivă. Opoziția, semnalată în Melanezia și în America de Sud, dintre hrana preparată și hrana crudă (ca și dealtfel opoziția paralelă dintre căsătorie și celibat) implică o asimetrie de același tip între stare și proces, stabilitate și schimbare, identitate și transformare. Vedem, aşadar, că antitezele care servesc pentru a exprima dualismul tin de două categorii diferite : unele cu adevărat, altele fals simetrice ; acestea din urmă nu sunt altceva decât triadele deghizate în diade, datorită subterfugiului logic care constă în a trata ca doi termeni omologi un ansamblu alcătuit în realitate dintr-un pol și un ax, care nu sunt obiecte de aceeași natură.

*

* * *

pirică a unei opozitii mai profunde între centru și periferie. Dealifel, chiar menținîndu-ne la forma complexă, caracterul binar sau ternar al fiecărui sistem ar ieși imediat în evidență.

¹ Această opoziție între doi termeni, unul univoc și celălalt echivoc, se regăsește la fiecare pas în ritualul pawnee, cum se vede în studiul nostru *Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines*, în : *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Série Orientale, Roma, 1957.

Ne rămîne să parcurgem ultima etapă a demonstrației. De îndată ce ne decidem să tratăm ca sisteme ternare aceste forme de organizare socială descrise de obicei ca binare, anomaliiile lor dispar și devine cu putință să le aducem pe toate la același tip de formalizare. Dintre diversele exemple discutate în acest capitol vom reține numai trei ; într-adevăr, informațiile noastre privind regulile de căsătorie ale indienilor timbira și modul în care ele se integrează într-o structură socială deosebit de dificilă sănătate prea fragmentare și echivoce pentru a putea fi formalizate. Cazurile winnebago și bororo sănătate mai clare ; la ele vom adăuga un model indonezian. Trebuie să mai precizăm că adeseori structurile sociale indoneziene au fost mai curând reconstituite decât observate din cauza stării de descompunere în care se aflau atunci cînd studiul lor a devenit posibil. Asocierea unui sistem de căsătorie asimetric (de tip preferențial, cu fiica fratelui mamei) și a unei organizații dualiste pare să fi fost foarte răspîndită în Indonezia ; o vom reprezenta aici sub forma unui model simplificat alcătuit din două jumătăți și 3 clase matrimoniale, fiind de la sine înțeles că cifra 3 nu corespunde neapărat unei date empirice, ci ține locul unei cifre oarecare, cu condiția ca această cifră să nu fie egală cu 2 ; în acest caz, într-adevăr, căsătoria ar deveni simetrică și ar însemna o abatere de la condițiile ipotezei.

Acestea fiind admise, cele trei modele ale noastre — winnebago, indonezian și bororo — sănătate formalizabile în cele trei diagrame de mai jos, care sănătate din aceeași familie, ilustrînd fiecare toate proprietățile sistemului respectiv. Cele trei diagrame au o structură identică, și anume : 1) un grup de trei cercuri mici ; 2) un triscel ; 3) un cerc mare ; funcția acestor trei elemente nu este însă aceeași pentru fiecare model. Le vom examina deci succesiv.

Satul winnebago cuprinde 12 clanuri repartizate în 3 grupuri, și anume 2 grupuri de 4 (respectiv „pămînt“ și „apă“) pentru jumătatea de jos și un grup de 4 („cer“) pentru jumătatea de sus. Triscelul reprezintă posibilitățile de căsătorie în funcție de regula de exogamie a jumătăților. Cercul cel mare, care coincide cu perimetru satului, înglobează întregul pentru a face din el o unitate rezidențială (fig. 13).

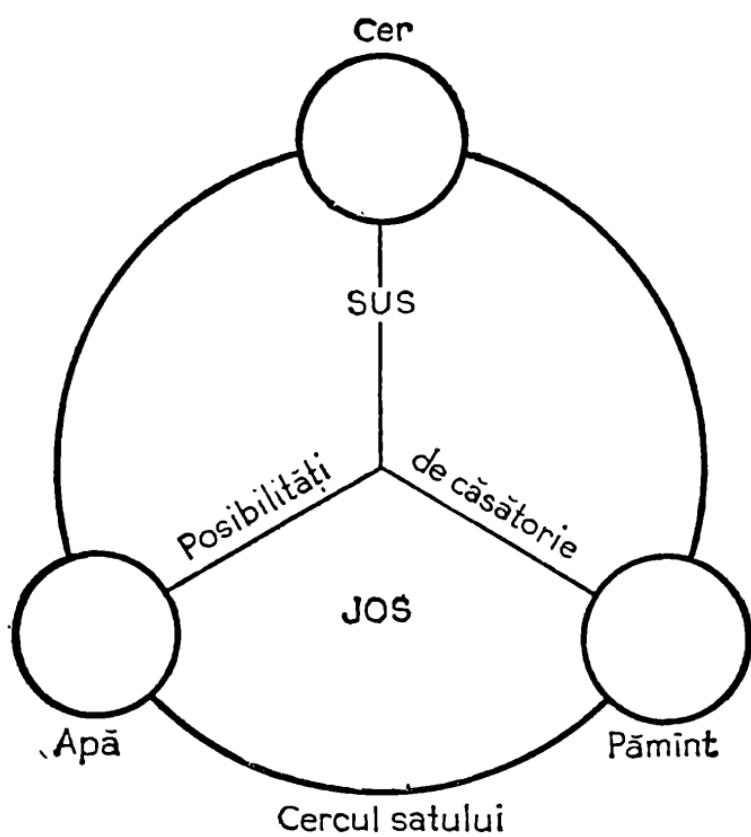


Fig. 13. — Schema structurii sociale winnebago.

Modelul indonezian este mai complex. Nu mai avem de-a face cu clanuri grupate, ci cu clase matrimoniale nonrezidențiale, adică ai căror membri pot fi dispersați în mai multe sate. Regula de căsătorie asimetrică între aceste clase este de tipul : un bărbat A se căsătorește cu o femeie B, un bărbat B cu o femeie C, un bărbat C cu o femeie A, ceea ce implică : 1) o di-

hotomie a sexelor în interiorul fiecărei clase (fratele și sora având un destin matrimonial diferit); în diagramă, această funcție dihotomică este semnalată prin triscel, care împarte fiecare clasă în două grupuri: bărbați de o parte, femei de cealaltă; 2) într-un atare sistem, rezidența nu este semnificativă și cercul cel mare primește deci o altă funcție, aceea de a exprima posibilitățile de căsătorie între bărbați dintr-o clasă și femei dintr-o altă clasă, aşa cum ne putem cu ușurință asigura printr-o simplă examinare a diagramei (fig. 14).

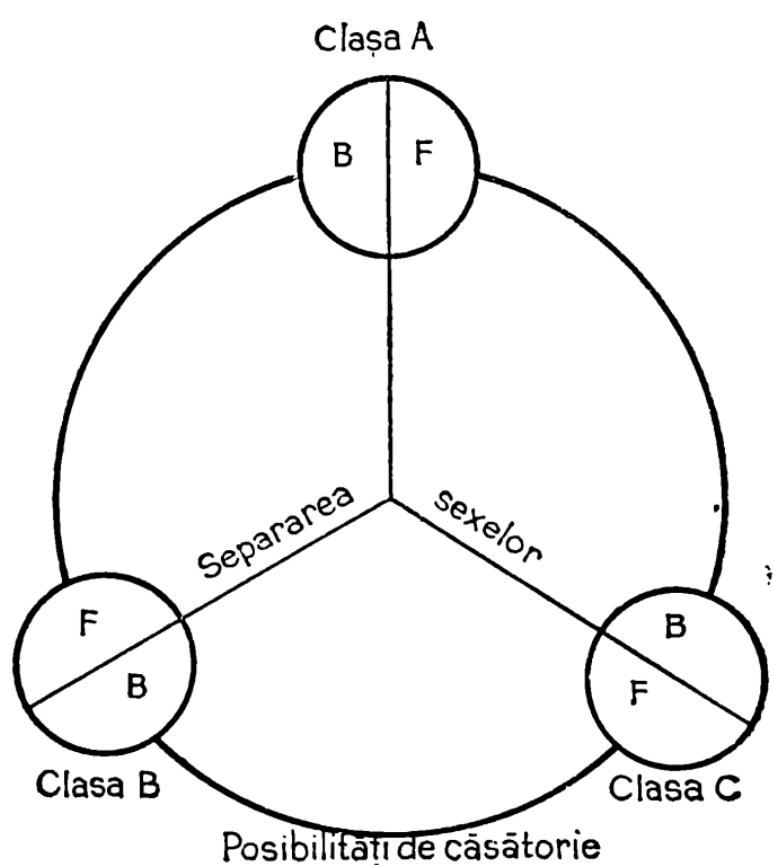


Fig. 14. — Schema unei structuri sociale de tip indonezian.

Să ne oprim un moment ásupra acestui punct. Formalizarea modelului indonezian pune în evidență o proprietate interesantă a căsătoriei asimetrice. De îndată ce condițiile ei sint

îndeplinite, adică cu un minimum de trei clase, apare principiul unei dihotomii dualiste, bazată pe opoziția dintre mascul și femelă. Această opoziție, înerentă sistemului, este cea care a furnizat Indoneziei modelul pe baza căruia ea a construit organizațiile sale dualiste, ceea ce reiese, după părerea noastră, din faptul că jumătățile indoneziene sunt concepute întotdeauna ca fiind, respectiv, mascul și femelă. Faptul că în realizarea lor empirică jumătățile pot să fie totuși mascul sau femelă și să cuprindă un număr aproximativ egal de membri masculini și feminini nu pare să fi jenat gîndirea indoneziană. Dar într-o altă societate de aceeași tip (căsătorie asimetrică asociată cu o organizare dualistă) din California, indienii miwok s-au izbit de această problemă și au întîmpinat o oarecare dificultate în rezolvarea ei.

Ca și jumătățile indoneziene, acelea ale indienilor miwok exprimă o bipartiție generală a lucrurilor și a ființelor. Jumătățile sunt numite *kikua* (a apei), respectiv *tunuka* (a pămîntului). Deși toate animalele, plantele, aspectele fiziografice și fenomenele meteorologice sau astronomice sunt repartizate între cele două jumătăți, principiile mascul și femelă fac excepție de la această dihotomie universală, ca și cum dialectica indigenă n-a putut trece peste constatarea obiectivă că există bărbați și femei în fiecare jumătate. Semnificativ e însă faptul că această situație nu este considerată ca înțeleasă de la sine; pentru a o explica este nevoie de un mit destul de întortocheat: „Femeia-coiot și soțul ei au hotărît între ei că vor avea patru copii, două fete și doi băieți... Coiotul a botezat pe unul dintre copiii masculi Tunuka și pe unul dintre copiii femele Kikua. Celălalt copil mascul a fost numit Kikua și

cealaltă femelă Tunuka. Astfel coiotul a creat jumătățile și a dat primele nume oamenilor acestora¹. Cuplul originar nu este de ajuns ; prințr-un veritabil tur de prestidigitație mitică, trebuie postulate la origine patru clase (adică o împărțire implicită a fiecărei jumătăți în mascul și femelă) pentru a evita ca jumătățile să exprime, printre altele, o dihotomie sexuală aşa cum a admis-o Indonezia, însă în contradicție cu situația empirică.

Să trecem acum la a treia diagramă (fig. 15), în care structura socială bororo a fost formalizată.

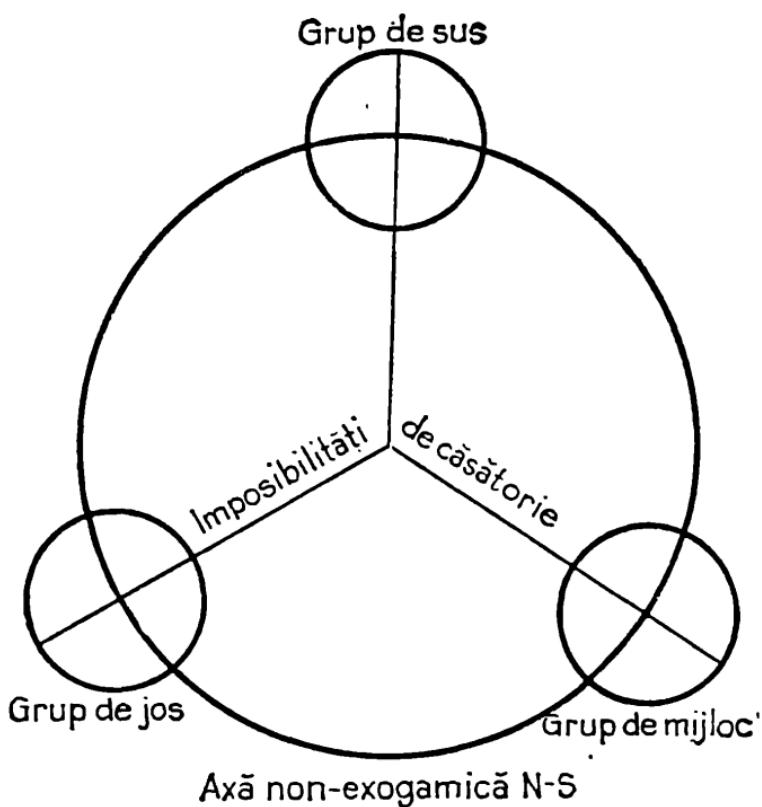


Fig. 15. — Schema structurii sociale bororo.

zată după același model ca celelalte două. Cercurile mici nu corespund unor grupuri de clanuri (cum era cazul la winnebago), nici

¹ E. W. Gifford, *Miwok Moieties*, „Univ. of Calif. Publ. in Amer. Archeology and Ethnology“, vol. 12, nr. 4, p. 143—144.

unor clase (ca în Indonezia), ci unor *grupuri de clase*, și, contrar celor două cazuri citate mai înainte, aceste unități sunt endogame. Ne amintim, într-adevăr, că jumătățile pseudoendogame ale indienilor bororo cuprind fiecare 4 clanuri împărțite în 3 clase. În diagramă au fost regrupați toți superiorii, toți mijlocii, toți inferiorii. Împărțirea exogamică devine deci interioară fiecărui grup de clase, după principiu : superiorii unei jumătăți iau în căsătorie pe superiorii celeilalte, mijlocii pe mijlocii și aşa mai departe. Triscelul capătă, aşadar, funcția de a exprima imposibilitățile de căsătorie proprii fiecărei clase.

Care este aici funcția cercului mare ? Relația lui cu cele trei cercuri mici (grupurile de clase) și cu triscelul (imposibilități de căsătorie) nu lasă nici o îndoială : el corespunde cu axul neexogam nord-sud, care în orice sat bororo repartizează clanurile, perpendicular pe axul jumătăților pseudoexogame, în două grupuri, numite, respectiv, de sus și de jos sau din amonte și din aval. Adeseori am remarcat că rolul acestei a doua împărțiri este obscur¹. Și pe bună dreptate, căci, dacă analiza de față este exactă, se va desprinde concluzia, surprinzătoare la prima vedere, că axul nord-sud nu are nici o altă funcție decât aceea de a permite societății bororo să existe. Să examinăm diagrama : cele trei cercuri mici reprezintă grupuri endogame, subsocietăți care se perpetuează una alături de alta, fără ca între membrii lor să se stabilească vreodată o relație de înrudire. Triscelul nu corespunde nici unui principiu unificator, fiindcă, traducind imposibilită-

¹ C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 231 (vezi și *Tropică triste*, București, Editura științifică, 1968, p. 276—277. — Nota trad.).

țile cășătoriei, exprimă și el o valoare negativă a sistemului. Singurul element unificator disponibil este furnizat deci de axul nord-sud, și aceasta sub rezervă; căci dacă el posedă o semnificație rezidențială, aceasta rămîne totuși ambiguă; ea are ca obiect satul, scindat însă în două regiuni distincte.

Această ipoteză va trebui, desigur, să fie pusă la încercare pe teren. Dar nu este pentru prima oară că cercetarea ne pune în fața unor forme instituționale care s-ar putea numi *de tip zero*¹. Aceste instituții n-ar avea nici o proprietate intrinsecă decât aceea de a introduce condiții prealabile în existența sistemului social de care ele țin și căruia prezența lor, lipsită în sine de semnificație, îi permite să se afirme ca totalitate. Sociologia ar întîlni astfel o problemă esențială, comună atât ei, cât și lingvisticii, dar de care pare să nu fi devenit conștientă pe propriul ei teren. Această problemă constă în existența unor instituții lipsite de orice sens, în afară de acela de a da un sens societății care le posedă.

Fără a ne întinde mai mult asupra acestui subiect, care depășește cadrul prezentului studiu, vom reveni la cele trei sisteme ale noastre, ale căror proprietăți pot fi rezumate sub forma a cinci opoziții binare.

Avem de-a face cu clase sau cu clanuri; aceste elemente sunt date în grup (grupuri de clanuri, grupuri de clase) sau izolate (clase); regulile de alianță sunt exprimate în mod pozitiv sau negativ; sexele sunt diferențiate (în cășatoria asimetrică) sau confundate (în cășatoria simetrică, în care fratele și sora au același destin matrimonial); în sfîrșit, reședința este un aspect semnificativ sau nesemnificativ, în func-

¹ Acum cîțiva ani am fost puși în situația de a defini cuvîntul *mana* (cf. C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, în: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. XLI—LII).

ție de sistemul considerat. Se ajunge astfel la tabelul următor, în care semnul + este afectat în mod arbitrar primului termen al fiecărei opoziții, iar semnul — celui de-al doilea termen :

		Winnebago	Indonezia	Bororo
1	clasă/clan	-	+	+
2	grup/unitate	+	-	+
3	alianță prescrisă/ alianță interzisă	+	±	-
4	sexe diferențiate/ sexe confundate	-	+	-
5	reședință semnificativă/ reședință nesemnificativă	+	-	±

Opoziția nr. 3 (alianța) este ambivalentă în Indonezia din cauza caracterului asimetric al căsătoriei : pentru două clase oarecare, regula de căsătorie dintre bărbați din *x* și femei din *y* este simetrică și inversă față de aceea dintre bărbați din *y* și femei din *x*. Opoziția nr. 5 (reședință) este ambivalentă la bororo din cauza arătată mai sus : axul nord-sud implică reședință comună, pe care în același timp o disociază în raport cu el.

Examinarea diagramelor este suficientă să demonstreze că modelul adoptat integrează caracterele binar și ternar ale structurilor sociale luate în considerare. Observăm de asemenea că între aspectul diametral sau concentric al opozițiilor binare pare să existe un raport în funcție de natura simbolurilor cărora ele le sunt afectate. În Indonezia, aspectul diametral exprimă o opozitie mascul / femelă, iar aspectul concentric este consacrat opoziției complementare între sus și jos (care prezintă o triadă :

sus/mijloc/jos). Dimpotrivă, la bororò (și fără îndoială la winnebago), o triadă : sus/mijloc/jos sau : cer/apă/pămînt, transmite aspectului concentric misiunea de a exprima opoziția mascul/femelă. Ar fi interesant de cercetat cu ajutorul altor exemple dacă această corelație se verifică, adică dacă afectarea dualismului concentric opoziției dintre sus și jos atrage întotdeauna afectarea dualismului diametral opoziției dintre mascul și femelă și invers.

Din tot ce s-a arătat pînă acum reiese clar că opoziția cea mai generală (dintre structura binară și structura ternară) capătă aplicații simetrice și inverse în America de Sud și în Indonezia. În cazul indonezian avem un sistem de jumătăți asociat cu schimbul generalizat, adică o formă asimetrică de exogamie. Structura ternară definește, aşadar, grupurile de soți, iar structura binară cele două sensuri de circulație, respectiv ale bărbătilor și ale femeilor. Altfel spus, prima se referă la *clase*, iar a doua la *relațiile* dintre aceste clase. Din contra, în America de Sud (și, pare-se, la toate triburile ge), structura binară este folosită pentru definirea grupurilor, structura ternară pentru definirea celor două sensuri de circulație, de astă dată nu ale bărbătilor și ale femeilor, ci a sensurilor permis sau interzis deopotrivă ambelor sexe (fiindcă schimbul este restrîns, după o formă simetrică de endogamie). Așadar, aici structura binară este aceea care se referă la *clase*, iar structura ternară la *relații*.

În concluzie, în articolul de față m-am străduit să demonstreze că studiul organizațiilor numite dualiste scoate la iveală atîtea anomalii și contradicții în raport cu teoria în vigoare, încît ar exista interes de a se renunța la aceasta din urmă și de a trata formele aparente de duálism ca distorsiuni superficiale ale structurilor a căror natură reală este alta și mult mai complicată. Totuși, aceste anomalii n-au scăpat nici-

decum atenției inventatorilor teoriei dualiste, adică lui Rivers și școlii sale. Ele nu îi stinghereau însă, fiindcă ei își reprezentau organizațiile dualiste (chiar pe baza acestor anomalii) ca tot atîtea produse istorice ale unirii între două populații diferite prin rasă, cultură sau pur și simplu prin puterea lor. Într-o asemenea concepție, structurile sociale considerate puteau fi sau chiar trebuiau să fie în același timp dualiste și asimetrice.

Marcel Mauss, apoi Radcliffe-Brown și Malinowski au revoluționat gîndirea etnologică, substituind acestei interpretări istorice o altă interpretare, de natură psihosociologică, bazată pe noțiunea de reciprocitate¹. Însă pe măsură ce acești maeștri au creat școli, fenomenele de asimetrie au fost împinse pe al doilea plan, fiindcă ele nu se integrau bine în noua perspectivă. Treptat, inegalitatea jumătăților a fost tratată ca o neregularitate a sistemului și, ceea ce este mult mai grav, anomaliiile flagrante relevate ulterior au fost complet neglijate. Așa cum s-a întîmplat adeseori în istoria științei, o proprietate esențială a obiectului a apărut la început cercetătorilor sub forma unui caz particular, care n-a mai fost supus după aceea unui examen mai riguros din teama de a nu compromite rezultatul obținut.

Teoria reciprocității nu este în cauză. Ea rămîne astăzi pentru gîndirea etnologică așezată pe o bază la fel de solidă ca teoria gravitației în astronomie. Comparația comportă însă o lec-

¹ Într-adevăr, Rivers, al cărui geniu nu este astăzi recunoscut, făcea apel simultan la două tipuri de interpretare și, după el, nimeni n-a mai spus nimic care să nu fi fost enunțat deja de acest mare teoretician. Ceea ce sugerăm aici rămîne totuși exact, mai ales în măsura în care contemporanii și succesorii lui Rivers i-au recunoscut paternitatea interpretărilor istorice și geografice, pe cînd aspectul psihologic și logic al doctrinei sale era asimilat pe tăcute de Mauss, Radcliffe-Brown și Malinowski pentru a fi dezvoltat de către ei cu strălucirea cunoscută.

ție : în Rivers etnologia și-a găsit un Galileu, iar Mauss a fost Newton pentru ea. Nu ne rămîne decât să dorim ca într-o lume mai insensibilă decât aceste spații infinite, a căror tacere îl îngrozea pe Pascal, rarele organizații zise dualiste, care funcționează încă, să poată aștepta pe un Einstein al lor înainte să fi sunat pentru ele, mai puțin ocrotite decât planetele, ceasul dezintegritării.

MAGIE ȘI RELIGIE

CAPITOLUL IX

VRAJITORUL ȘI MAGIA SA¹

Datorită lucrărilor lui Cannon ne dăm seama astăzi cu mai multă claritate de mecanismele psihofiziologice care stau la baza cazurilor, atestate în numeroase regiuni ale lumii, de moarte prin vrajă sau prin farmece². Un individ conștient de a fi obiectul unui blestem este profund convins, în virtutea celor mai solenne tradiții ale grupului său, că este condamnat, iar rudele și prietenii împărtășesc această certitudine. Din acea clipă, comunitatea se dezice de el ; toți se îndepărtează de cel blesmat, comportîndu-se față de el ca și cum ar fi nu numai deja mort, dar chiar o sursă de primjdie pentru întregul său anturaj. La fiecare ocazie și prin toate comportările sale, corpul social îi sugerează moartea nenorocitei victime, care nu mai are pretenția de a se sustrage de la ceea ce consideră a fi destinul ei ineluctabil. Curînd, de altfel, i se celebrează riturile sacre care o vor conduce în împărăția umbrelor. Privat mai întii în mod brutal de toate legăturile sale familiale și sociale și exclus din toate

¹ Publicat sub același titlu în „Les Temps modernes“, anul 4, nr. 41, 1949, p. 3—24.

² W. B. Cannon, „Voodoo“ Death, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 44, 1942.

funcțiile și activitățile prin care individul devinea conștient de sine, regăsind apoi acele forțe atât de imperioase din nou conjurate, dar numai pentru a-l izgoni din lumea celor vii, individul vrăjit cedează în fața acțiunii combine a intensei terori pe care o resimte, a retragerii subite și totale a multiplelor sisteme de referință furnizate prin convența grupului, în sfîrșit în fața inversiunii lor decisive, care, din om viu, subiect de drepturi și îndatoriri, îl proclamă mort, obiect de temeri, de rituri și de interdicții. Integritatea fizică nu rezistă în fața dizolvării personalității sociale¹.

Cum se exprimă pe plan fiziologic aceste fenomene complexe? Cannon a arătat că frica, la fel ca furia, este însotită de o activitate deosebit de intensă a sistemului nervos simpatic. În condiții normale, această activitate este utilă, antrenînd modificări organice care îl fac pe individ apt de a se adapta unei situații noi; dacă însă individul nu dispune de nici un răspuns instinctiv sau dobîndit la o situație extraordinară sau pe care el și-o reprezintă ca atare, activitatea simpaticului se amplifică și se dezorganizează, putînd determina, uneori în cîteva ore, o diminuare a volumului sanguin și o scădere concomitentă a tensiunii, iar ca rezultat deteriorări ireparabile în sistemul circulator. Refuzul băuturii și al hranei, frecvent la bolnavii cuprinși de o angoasă intensă, precipită această evoluție, deshidratarea acționînd ca stimulent al simpaticului, iar diminuarea volumului sanguin se accentuează datorită permeabilității crescînde a vaselor capilare. Aceste ipoteze au fost

¹ Un indigen australian, victima unor farmece de acest fel în aprilie 1956, a fost transportat în stare muribundă la spitalul din Darwin. Așezat într-un plămin de oțel și alimentat cu ajutorul unei sonde, el s-a restabilit progresiv, convins că „magia omului alb este mai tare” (vezi Arthur Morley, în „London Sunday Times” din 22 aprilie 1956, p. 11).

confirmate de studiul mai multor cazuri de traumatisme apărute în urma unor bombardamente, a unor ciocniri armate pe cîmpul de luptă sau chiar a unor operații chirurgicale: moartea intervine fără ca autopsia să poată descoperi vreo leziune.

Nu există, aşadar, nici un motiv să punem la îndoială eficacitatea anumitor practici magice. Dar se constată totodată că eficacitatea magiei implică credință în magie și că această credință se prezintă sub trei aspecte complementare: în primul rînd, credința vrăjitorului în eficacitatea tehnicilor sale, apoi credința bolnavului pe care îl îngrijește sau a victimei pe care o persecută în puterea vrăjitorului, în sfîrșit increderea și exigențele opiniei colective, care formează în piece clipă un fel de cîmp gravitațional, în sînul căruia se definesc și se situează relațiile dintre vrăjitor și cei pe care îi vrăjește¹. Nici una din cele trei părți în cauză nu este, evident, în stare de a forma o imagine clară a activității simpaticului și a tulburărilor pe care Cannon le-a numit homeostatice. Atunci cînd vrăjitorul pretinde a extrage, prin sugere, din corpul bolnavului său un obiect patologic a cărui prezență ar explica starea morbidă și prezintă o piatră pe care o ascunsese în gură, cum se justifică în propriii săi ochi această procedură? Cum se poate disculpa un nevinovat acuzat de vrăjitorie dacă imputarea este unanimă, de vreme ce situația magică este un fenomen de *consensus*? În sfîrșit, cîtă credulitate și cîtă critică intervin în atitudinea grupului față de cei cărora el le recunoaște puteri exceptionale, cărora le acordă privilegii cores-

¹ În cursul acestui studiu, al cărui obiect este mai mult psihologic decît sociologic, am considerat că distincțiile obligatorii în sociologia religioasă între diversele modalități de operații magice și diferitele tipuri de vrăjitori pot fi neglijate atunci cînd nu sunt absolut indispensabile.

punzătoare, dar de la care pretinde și satisfacții adevărate? Să începem prin a examina acest din urmă punct.



Era în septembrie 1938. De cîteva săptămîni ne aflam în tabără împreună cu o mică ceată de indieni nambikwara, nu departe de izvoarele rîului Tapajos, în acele savane dezolante ale Braziliei centrale unde, în cea mai mare parte a anului, indigenii rătăcesc în căutare de grăunțe și de fructe sălbatice, de mici mamifere, de insecte și de reptile și, în general, de tot ce-i poate împiedica să moară de foame. Se aflau reuniți acolo, datorită hazardului vieții nomade, vreo treizeci dintre ei, grupați în famili sub șubredele adăposturi din crengi, care nu sînt decît o protecție derizorie împotriva soarelui copleșitor al zilei, răcorii nocturne, ploii și vîntului. Asemenea celor mai multe dintre cete, și aceasta avea un șef civil și un vrăjitor, a cărui activitate zilnică nu se deosebea cu nimic de aceea a celorlalți oameni din grup: vînătoare, pescuit, lucrări artizanale. Era un om robust, cam de patruzeci și cinci de ani, și om de viață.

Intr-o seară însă, el n-a reapărut în tabără la ora obișnuită. Începuse să se înnopteze și să se aprindă focurile; indigenii nu-și ascundeau îngrijorarea. Pericolele în junglă sunt numeroase: rîuri torențiale, pericolul — improbabil, fără îndoială — al întîlnirii unui mare animal sălbatic, jaguar sau furnicar, sau acela, mai apropiat înțelegerii indienilor nambikwara, ca un animal, inofensiv în aparență, să nu fie incarnarea unui spirit răufăcător al apelor sau al pădurilor; mai ales că de o săptămînă observam în fiecare seară focuri de tabără misteroase, care ba se îndepărtau, ba se apropiau de ale noastre. Or, o ceată necunoscută este po-

tențial ostilă. După două ore de aşteptare, convingerea că tovarășul lor pierise într-o ambuscadă devenise generală, și în timp ce cele două tinere soții și fiul său plîngeau zgomotos moartea soțului și tatălui lor, ceilalți indigeni evocau consecințele tragicice pe care le anunța, fără îndoială, dispariția șefului lor.

Către ora zece seara, această aşteptare anxioasă a unei catastrofe iminentă, văietele la care începeau să se alăture și alte femei, precum și agitația bărbăților izbutiseră să creeze o ambianță insuportabilă, aşa încit am decis să plecăm în recunoaștere împreună cu cîțiva indigeni care păstraseră un calm relativ. Nu făcusem nici două sute de metri când ne-am împiedicat de o formă imobilă: era omul nostru chircit în tăcere, tremurînd din pricina frigului nopții, zbirlit și lipsit de centura, colierele și brățările sale (indienii nambikwara nu poartă alte veșminte). El s-a lăsat readus fără greutate în tabără, dar a fost nevoie de lungi exortații ale tuturor și de rugămințile alor săi pentru a-l determina să renunțe la mutismul său. În sfîrșit, i s-au putut smulge, crîmpei cu crîmpei, amânuntele poveștii sale. O furtună — prima din acel anotimp — izbucnise în după-amiază aceea, iar tunetul îl dusese la cîțiva kilometri depărtare, pînă într-un loc pe care el îl indică, apoi îl readusese înapoi, chiar în locul unde îl găsisem noi, după ce în prealabil îl despuiase complet. Toată lumea s-a dus la culcare, comentînd evenimentul. A doua zi victima tunetului își regăsise jovialitatea obișnuită, ca și de altfel, toate podoabele sale, amânunt care nu păru să surprindă pe nimeni, și viața obișnuită își reluă cursul.

Totuși, la cîteva zile după aceea, o altă versiune a acestor uimitoare evenimente a început să fie colportată de unii indigeni. Trebuie avut în vedere că ceata era compusă din indivizi de origini diferite și care fuzionaseră într-o nouă unitate socială în urma unor împrejurări ob-

scure. Unul din grupuri fusese decimat cu cîțiva ani înainte de o epidemie și nu mai era destul de numeros pentru a duce o viață autonomă ; celălalt se separase de tribul său de origine și căzuse pradă acelorași dificultăți. Cînd și în ce condiții cele două grupuri se întîlniseră și luară hotărîrea să-și unească forțele — unul dînd noii formații pe șeful său civil, celălalt pe cel religios — este un lucru pe care nu l-am putut afla ; evenimentul însă fusese în mod sigur recent, căci la momentul întîlnirii noastre nu se produsese nici o căsătorie între cele două grupuri, deși copiii unuia fusese în general promiși copiilor celuilalt și, cu toată comunitatea de existență, fiecare grup își păstrase dialectul și nu putea comunica cu celălalt decît prin mijlocirea a doi sau trei indigeni bilingvi.

După aceste explicații indispensabile, iată ce se șoptea la ureche : existau motive puternice de a presupune că cetele necunoscute care hoinăreau în savană proveneau din tribul grupului scisionist căruia îi aparținuse vrăjitorul. Acesta, impietind asupra atribuțiilor colegului său, șeful politic, voise fără îndoială să ia contact cu vecii săi compatrioți ca să le solicite întoarcerea la vatră, ca să-i incite să atace pe noii săi asociați sau, poate, ca să-i liniștească asupra intențiilor acestora în privința lor ; oricum ar fi fost, el avusese nevoie de un pretext pentru a lipsi, și răpirea de către tunet, cu înscenarea care a urmat, fusese inventată în acest scop. Firește, indigenii celuilalt grup erau cei care răspîndeau această interpretare, pe care în secret o credeau și care îi umplea de îngrijorare. Niciodată însă versiunea oficială a evenimentului n-a fost discutată în public, și pînă la plecarea noastră, care a avut loc curînd după aceea, ea a rămas în mod ostentativ admisă de toți¹.

¹ C. Lévy-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, 1955, cap. XXIX (vezi și *Tropic triste*, București, Editura științifică, 1968, cap. 29. — Nota trad.).

„Totuși scepticii ar fi fost foarte mirați învoindu-li-se o înșelătorie atât de verosimilă și ale cărei mobiluri le-au analizat ei însăși cu multă finețe psihologică și cu mult simț politic pentru a pune la îndoială buna-credință și eficacitatea vrăjitorului lor. Fără îndoială că el nu zburase pe aripile tunetului pînă la rîul Ananaz și totul nu era decît o înscenare. Dar aceste lucruri s-ar fi putut produce; ele se produseseră efectiv în alte împrejurări și țineau de domeniul experienței. Ca un vrăjitor să întrețină relații intime cu forțele supranaturale era de domeniul certitudinii; că, într-un anume caz particular, el ar fi luat ca pretext puterea sa pentru a disimula o activitate profană era de domeniul prezumției și o ocazie de a aplica critica istorică. Important e faptul că cele două eventualități nu se exclud reciproc, tot așa cum nu se exclud pentru noi interpretarea războiului ca ultima manifestare a independenței naționale sau ca rezultat al mașinațiilor fabricanților de armament. Cele două explicații sunt logic incompatibile, dar noi admitem că una sau cealaltă ar putea fi adevărată, după caz; și cum ele sunt la fel de plauzibile, trecem cu ușurință de la una la cealaltă în funcție de ocazie și de moment, iar pentru mulți ele pot coexista imperceptibil în conștiință. Aceste interpretări divergente, oricare ar putea fi originea lor savantă, nu sunt evocate de conștiința individuală la capătul unei analize obiective, ci mai curind ca date complementare, reclamate de unele atitudini foarte vagi și neelaborate, care au pentru fiecare dintre noi un caracter de experiență. Aceste experiențe rămîn, totuși, informe din punct de vedere intelectual și intolerabile din punct de vedere afectiv dacă nu-și încorporează o schemă sau alta care circulă în cultura grupului și a cărei asimilare e singura ce permite obiectivarea unor stări subiective, for-

mularea unor impresii formulabile și integrarea într-un sistem a unor experiențe nearticulate.



Acste mecanisme se vor lămuri mai bine în lumina observațiilor mai vechi făcute la indienii zuni din Noul Mexic de către admirabila anchetatoare M. C. Stevenson¹. O fetiță de doi-sprezece ani fusese apucată de o criză nervoasă îndată după ce un adolescent o prinsese de mîini ; acesta din urmă fu acuzat de vrăjitorie și adus în fața tribunalului preoților Arcului. Timp de o oră el negă, dar în zadar, că are cunoștințe oculte. Acest sistem de apărare dovedindu-se ineficace, iar crima de vrăjitorie fiind încă, la acea epocă, pedepsită la zuni cu moartea, acuzatul schimbă tactica și improviză o lungă poveste în care explica în ce împrejurări fusese inițiat în vrăjitorie și promise de la dascălii săi două produse, dintre care unul înnebunea fetele, iar celălalt le vindeca. Acest punct constituia o precauție ingenioasă împotriva evenimentelor ulterioare. Somat să-și arate drogurile, el merse acasă sub pază bună și se întoarse cu două rădăcini pe care le utiliză de îndată într-un ritual complicat, în cursul căruia simulă o transă în urma absorbirii unuia din droguri, apoi o revenire la starea normală datorită celuilalt. După care el administră bolnaviei leacul și o declară vindecată. Ședința a fost ridicată abia a doua zi, dar în cursul nopții pretinsul vrăjitor evadă. Fu prins de îndată, iar familia victimei se constitui în tribunal pentru a continua procesul. În fața refuzului noilor săi judecători de a accepta versiunea sa precedentă, băiatul inventă o alta și toate rudele

¹ M. C. Stevenson, *The Zuni Indians*, „23rd Annual Report of the Bureau of American Ethnology”, Smithsonian Institution, Washington, 1905.

sale, strămoșii săi erau vrăjitori și de la ei deținea el puteri miraculoase, ca, de pildă, aceea de a se transforma în pisică, de a-și umple gura cu spini de cactus și de a-și ucide victimele — doi prunci, trei fetițe, doi băieți — azvîrlindu-i asupra lor; toate acestea datorită unor pene magice care îi permit, lui și alor săi, să se lepede de infâțișarea umană. Acest din urmă amânunt constituia o eroare tactică, căci acum judecătorii cereau să li se prezinte penele ca doavadă a veracității noii povești. După diferite scuze respinse una după alta, s-a mers la locuința familială a acuzatului. Acesta începu să pretindă că penele erau ascunse îndărătul căptușelii unui perete pe care nu-l putea distruga. Fu obligat să-o facă. După ce dărîmase o bucată de zid, cercetînd cu grija fiecare sfârîmătură, încercă să se scuze pretextînd o amnezie: trecuseră doi ani de când penele fuseseră ascunse și nu mai știa unde. Constraința la noi explorări, începu să dărîme un alt perete, în care, după o oră de muncă, apăru în chirpici o pană veche. O apucă cu iuțeală și o prezentă persecutorilor săi ca instrumentul magic despre care vorbise; aceștia l-au obligat să explice cu de-amânuntul mecanismul folosirii lui. În sfîrșit, tîrît în piață publică, el trebui să repete întreaga sa poveste, pe care o îmbogăți cu un mare număr de detalii noi și termină printr-o perorație patetică în care deplîngea pierderea puterii sale supranaturale. Liniștiți în acest fel, ascultătorii săi consimțîră să-l elibereze.

Această istorisire, pe care a trebuit, din pacate, să-o scurtăm, despuind-o de toate nuanțele ei psihologice, rămîne instructivă în mai multe privințe. Vedem, în primul rînd, că, urmărit pentru vrăjitorie și riscînd deci pedeapsa capitală, acuzatul nu obține achitarea disculpîndu-se, ci revendicîndu-și pretinsa crimă; mai mult, el își ameliorează situația prezintînd versiuni succesive, fiecare dintre ele fiind mai bogată în detalii decît precedenta (și deci, în prin-

cipiu, el fiind mai vinovat). Dezbaterea nu să desfășoară, ca în procesele noastre, prin acuzații și negări, ci prin aserțiuni și specificări. Judecătorii nu așteaptă de la acuzat ca să conteste o teză și mai puțin să respingă fapte; ei îi cer să coroboreze un sistem din care ei nu dețin decât un fragment și din care vor ca acuzatul să reconstituie restul într-o manieră adecvată. În legătură cu o fază a procesului, anche-tatoarea notează: „Războinicii erau atât de absorbîți de povestirea băiatului, încît păreau a fi uitat motivul inițial pentru care a compărut în fața lor“. Iar cînd pana magică este, în sfîrșit, exhumată, autoarea observă cu multă profunzime: „Consternarea se răspîndi printre războinici, care exclamară într-un glas: «Ce înseamnă asta?». Acum ei erau siguri că băiatul spusese adevărul“. Constanța, iar nu triumful de a vedea apărînd dovada tangibilă a crimei: căci, mai curînd decât pedepsirea unei crime, judecătorii caută (validînd fondul ei obiectiv printr-o exprimare emoțională adecvată) să ateste realitatea sistemului care a făcut-o posibilă. Confesiunea, întărită prin participarea și chiar complicitatea judecătorilor, îl transformă pe acuzat din vinovat în colaborator al acuzării. Datorită lui, vrăjitoria și ideile legate de ea scapă de modul lor penîbil de existență în conștiință ca un ansamblu difuz de sentimente și de reprezentări rău formulate pentru a se incarna în obiect de experiență. Acuzatul, prezervat ca martor, aduce grupului o satisfacție de adevăr, infinit mai densă și mai bogată decât satisfacția de dreptate pe care i-ar fi procurat-o executarea lui. Si, în cele din urmă, prin apărarea sa ingenioasă, făcîndu-și treptat auditoriul conștient de caracterul vital oferit de verificarea sistemului său (deoarece alegerea nu se face între acest sistem și un altul, ci între sistemul magic și lipsa de sistem, adică hao-sul), adolescentul a izbutit să se transforme

dintr-o amenințare pentru securitatea fizică a grupului său într-un garant al coeranței lui mentale.

Dar oare apărarea este, într-adevăr, numai ingenioasă? Totul ne face să credem că, după ce făcuse tatonări pentru a găsi o poartă de scăpare, acuzatul participă cu sinceritate și — cuvîntul nu este prea tare — cu fervoare la jocul dramatic care se organizează între el și judecătorii săi. El este proclamat vrăjitor; fiindcă există vrăjitori, ar putea și el să fie unul. Si cum ar cunoaște el dinainte semnele care i-ar revela vocația sa? Poate că ele sunt prezente în această încercare și în convulsiile fetiței transportate la tribunal. Si pentru el coeranța sistemului și rolul care îi este atribuit pentru a-l funda au o valoare nu mai puțin esențială decât securitatea personală pe care și-o riscă în această aventură. Îl vedem, aşadar, construind progresiv, cu un amestec de şiretenie și de bună-credință, personajul care-i este impus; folosind din plin cunoștințele și amintirile sale, improvizând de asemenea, dar mai ales trăindu-și rolul și căutînd, în manipulațiile pe care le schițează și în ritualul pe care îl construiește din bucăți și bucățele, experiența unei misiuni a cărei posibilitate cel puțin este oferită tuturor. La sfîrșitul aventurii ce mai rămîne din şiretlicurile începutului, pînă la ce punct eroul n-a devenit păcălitul personajului său, mai mult încă: în ce măsură nu a devenit el efectiv un vrăjitor? Despre confesiunea sa finală anche-tatoarea spune: „Pe măsură ce vorbea, băiatul se cufunda mai adînc în subiectul său. În unele momente, față sa era iluminată de satisfacția care rezulta din puterea pe care o cucerise asupra auditoriului său“. Vindecarea fetiței după administrarea leacului, elaborarea și organizarea experiențelor trăite în cursul unei încercări atât de excepționale au fost de ajuns,

fără îndoială, pentru ca forțele supranaturale, recunoscute deja de grup, să fie definitiv mărturisite de innocentul lor deținător.



Trebuie să acordăm un loc și mai mare unui alt document de o valoare excepțională, căruia însă nu i s-a recunoscut, pare-se, pînă acum decît un interes lingvistic: este vorba de un fragment de autobiografie indigenă, culeasă în limba kwakiutl (din regiunea Vancouver, în Canada) de Franz Boas și din care el ne-a dat traducerea juxtaliniară¹.

Numitul Quesalid (cel puțin acesta este numele pe care el l-a primit cînd a devenit vrăjitor) nu credea în puterea vrăjitorilor sau, mai exact, a șamanilor, fiindcă acest termen este mai potrivit pentru a denota tipul lor de activitate, specifică în anumite regiuni ale lumii. Împins de curiozitatea de a descoperi șiretlicurile lor și din dorința de a-i demasca, el a început să-i frecventeze pînă cînd unul dintre ei i-a propus să-l introducă în grupul lor, unde urma să fie inițiat și să devină curînd unul dintre ai lor. Quesalid nu s-a lăsat rugat și povestirea sa descrie în amănunt care au fost primele sale lecții: un amestec straniu de pantomimă, de prestidigitație și de cunoștințe empirice, în care se găsesc amestecate arta de a simula leșinul, simularea crizelor nervoase, învățarea cîntecelor magice, tehnica vomării, noțiuni destul de precise de auscultație și de obstetrică, folosirea „visătorilor“, adică a unor spioni însărcinați să asculte conversațiile particulare și să raporteze în secret șamanului elemente de informație asupra originii și simptomelor suferințelor îndurate de ușul sau de altul,

¹ Franz Boas, *The Religion of the Kwakiutl Indians*, „Columbia University Contributions to Anthropology“, vol. X, New York, 1930, partea II, p. 1—41.

și mai ales *ars magna* a unei anumite școli sămanice de pe coasta de nord-vest a Pacificului, adică folosirea unui mic pămătuf de puf pe care practicianul îl ascunde într-un colț al gurii sale pentru a-l expectora complet însingerat la momentul oportun, după ce își mușcase limba sau făcuse să țîșnească singele din gingiile sale, și a-l prezenta solemn bolnavului și asistenței ca pe corpul patologic eliminat în urma sugerilor și manipulațiilor sale.

Văzind că cele mai grave bănuieri ale sale se confirmă, Quesalid a vrut să continue ancheta; dar el nu mai era liber, stagiul său la șamanii începea să fie cunoscut în afară. Și astfel într-o bună zi a fost chemat de familia unui bolnav care visase că el ar fi salvatorul său. Acest prim tratament (pentru care, la fel ca pentru cele care au urmat — menționează el în altă parte —, nu promise plată, întrucît nu terminase cei patru ani de exercițiu reglementari) a fost un succese strălucit. Dar, deși cunoscut din acest moment ca „un mare șaman”, Quesalid nu-și pierde spiritul critic; el interpretează succesul său prin motive psihologice, „fiindcă bolnavul credea cu fermitate în visul ce-l avusese despre mine”. Ceea ce urma să-l facă, după propriile sale cuvinte, „șovăitor și meditațiv” este o aventură mai complexă, care l-a pus în fața mai multor modalități de „fals-supranatural” și l-a dus la concluzia că unele dintre aceste modalități erau mai puțin false decât altele: acelea, bineînțeles, în care interesul său personal era angajat, în același timp ca și sistemul, care începea să se constituie pe furis în spiritul său.

Aflîndu-se în vizită la tribul vecin koskimo, Quesalid asistă la un tratament aplicat de ilustrii săi colegi străini și, spre marea sa stupoare, constată o deosebire de tehnică: în loc de a scuipa boala sub forma unui vierme sanghino-lent constituit de puful disimulat în gură, șamanii koskimo se mulțumesc să expectoreze în mîinile lor puțină salivă și îndrăznesc să pre-

tindă că aceasta este „boala“. Ce valoare are această metodă? Cărei teorii îi corespunde ea? Spre a descoperi „care este puterea acestor şamani, dacă ea este reală sau dacă ei pretind numai a fi şamani“ ca şi compatrioţii săi, Quesalid cere şi obține învoirea de a-şi încerca metoda, tratamentul anterior dovedindu-se de altfel ineficace; bolnava se declară vindecată.

Şi iată-l pentru prima oară pe eroul nostru şovăind. Oricit de puţine iluzii ar fi nutrit pînă acum despre tehnica sa proprie, el a găsit una şi mai falsă, şi mai mistificatoare, şi mai necinstită decît a sa. Căci el, cel puţin, dă ceva clientelei sale: îi prezintă boala sub o formă vizibilă şi tangibilă, pe cînd confrăţii săi străini nu arată nimic şi pretind doar că ar fi capturat răul. Metoda lui obține rezultate, pe cînd cealaltă este zadarnică. Astfel eroul nostru e confruntat cu o problemă care poate că nu este fără echivalent în dezvoltarea ştiinţei moderne: două sisteme despre care se ştie că sunt la fel de inadecvate prezintă totuşi, unul în raport cu celălalt, o valoare diferenţială, şi aceasta atât din punct de vedere logic, cât şi din punct de vedere experimental. În raport cu care sistem de referinţe vor fi ele judecate? Cu cel al faptelor, unde ele se confundă, sau cu al lor propriu, unde ele capătă valori inegale din punct de vedere teoretic şi practic?

În acest timp, şamanii koskimo, care „se acooperiseră de ruşine“, discreditindu-se în rîndul compatrioţilor lor, sunt şi ei cuprinşi de îndială: colegul lor a produs, sub forma unui obiect material, boala, căreia ei îi atribusiseră întotdeauna o natură spirituală şi pe care deci nu se gîndiseră niciodată s-o facă vizibilă. Îi trimiseră un emisar pentru a-l invita să participe împreună cu ei la o conferinţă secretă într-o grotă. Quesalid se duce şi confrăţii săi străini îi expun sistemul lor: „Fiecare maladie este un om: furuncule şi umflături, mîncărimi şi cruste, co-

șuri și tuse, și slăbire, și scrofule ; și, de asemenea, constrictia vezicii și durerile de stomach... De îndată ce am reușit să capturăm sufletul bolii, care este un om, moare boala, care este un om ; corpul ei dispare în măruntaiele noastre“. Dacă această teorie este exactă, ce trebuie demonstrat ? Și care e cauza că, atunci cînd lucreză Quesalid, boala „se prinde de mîna lui“ ? Quesalid se prevalează însă de regulamentele profesionale care îi interzic să-i învețe pe alții înainte de a fi împlinit patru ani de exercițiu și refuză să vorbească. El persistă în această atitudine și atunci cînd șamanii koskimo îi trimit pe fiicele lor, pretinse fecioare, pentru a încerca să-l seducă și să-i smulgă secretul.

Tocmai atunci Quesalid se înapoiază în satul său din Fort Rupert, unde află că cel mai ilustru șaman al unui clan vecin, îngrijorat de reputația sa crescîndă, a lansat tuturor confrăților săi o provocare și îi invită să se măsoare cu el la căpătîiul mai multor bolnavi. Prezent la întîlnire, Quesalid asistă la mai multe tratamente ale mai vîrstnicului său ; dar, ca și șamanii koskimo, nici acesta nu arată boala ; se mulțumește să încorporeze un obiect invizibil „care pretinde el că ar fi boala“ cînd tichiei sale din scoarță de copac, cînd baghetei sale rituale sculptate în formă de pasăre ; și, „prin forța bolii care mușcă“ stîlpii casei sau mîna practicianului, aceste obiecte devin capabile să rămînă suspendate în gol. Se desfășoară scenariul obișnuit. Rugat să intervină în cazurile considerate desperate de predecesorul său, Quesalid triumfă cu tehnica viermelui însîngerat.

Aici vine partea într-adevăr patetică a istorisirii noastre. Rușinat și desperat atât de discreditarea sa, cât și de năruirea sistemului său terapeutic, bătrînul șaman trimite pe fiica sa ca emisar la Quesalid ca să-l roage să-i acorde o convorbire. El îl găsește aşezat la rădăcina unui arbore și i se adresează cu următoarele cuvinte : „N-avem să ne spunem lucruri neplăcute, prie-

tene, aş vrea doar să încerci şi să-mi salvezi viaţa, ca să nu mor de ruşine, căci din cauza celor făcute de tine noaptea trecută am ajuns de rîsul poporului nostru. Te rog ai milă şi spune-mi ce era lipit de palma mîinii tale noaptea trecută. Era chiar boala adevărată sau era doar ceva fabricat? Te implor să ai milă şi să-mi spui cum ai făcut ca să te pot imita. Prietene, ai milă de mine“. Tăcut la început, Quesalid începe prin a cere explicaţii cu privire la isprăvile tichiei şi ale baghetei, iar colegul său îi arată vîrful ascuns în tichie, care permite ca ea să fie prinsă în unghi drept de un stîlp, precum şi modul în care fixează el capătul baghetei între falangele sale pentru a lăsa să se creadă că pasarea este suspândată cu ciocul de mîna lui. Fără îndoială, el însuşi nu face decît să mintă şi să truczeze; simulează şamanismul în vederea profiturilor materiale pe care le obţine astfel şi „din lăcomia lui pentru bogătiile bolnavilor“; ştie bine că sufletele nu pot fi capturate, „căci noi posedăm toţi sufletul nostru“, aşa că foloseşte săpun şi pretinde că „acest lucru alb care se află în mîna sa este sufletul“. Fiica adăugă apoi rugăminţile sale la acelea ale tatălui ei: „Ai milă de el ca să poată continua să trăiască“. Quesalid rămîne însă mut. În urma acestei tragicе convorbiri, bătrînul şaman avea să dispară în aceeaşi noapte împreună cu toţi ai săi, „cu inima bolnavă“ şi temut de întreaga comunitate pentru răzbunările pe care ar putea fi ispitit să le exercite. Totul a fost inutil: după un an reveni. Dar înnebunise, şi fiica lui de asemenea. Trei ani mai tîrziu, muri.

Quesalid şi-a continuat cariera, bogată în secrete, demascînd pe impostori şi plin de dispreţ pentru profesiunea sa: „O singură dată am văzut un şaman care trata pe bolnavi prin sugere, dar niciodată n-am putut descoperi dacă era un şaman adevărat sau un simulant. Un singur lucru mă face să cred că era un şaman: nu acceptă plată de la cei pe care îi vindecase.“

Și, într-adevăr, nu l-am văzut rîzind niciodată". Atitudinea de la început s-a modificat, aşadar, simțitor : negativismul radical al liber-cugetătorului a făcut loc unor sentimente mai nuanțate. Există șamani adevărați. Dar el însuși ce era ? Nu aflăm nimic la capătul istorisirii ; este însă clar că își exercită conștiincios meseria, e mîndru de succesele sale și apără cu căldură, împotriva tuturor școlilor rivale, tehnica pufului însingerat, părînd să fi pierdut complet din vedere natura lui înselătoare de care la început își bătuse joc atît de mult.



Precum se vede, psihologia vrăjitorului nu este simplă. În încercarea noastră de a o analiza, ne vom apleca mai întîi asupra cazului aceluia șaman bătrîn care imploră pe tînărul său rival să-i spună adevărul dacă boala lipită de palma mîinii sale ca un vierme roșu și cleios este reală sau fabricată și care, neprimind răspuns, va înnebuni. Înaintea dramei, el se afla în posesiunea a două date : pe de o parte, convin gerea că stările patologice au o cauză și că la această cauză se poate ajunge ; pe de altă parte, un sistem de interpretare în care invenția personală joacă un mare rol și care ordonează diferitele faze ale bolii de la diagnostic pînă la vindecare. Această afabulație a unei realități necunoscute în sine, compusă din proceduri și din reprezentări, este garantată de o triplă experiență : aceea a șamanului însuși, care, dacă vocația sa este reală (și chiar dacă nu este, prin simplul fapt al exercițiului), încearcă stări specifice de natură psihosomatică ; aceea a bolnavului, care resimte sau nu o ameliorare ; în sfîrșit, aceea a publicului, care participă și el la tratament, și antrenamentul la care e supus, precum și satisfacția intelectuală și afectivă pe

care o obține, determină o adeziune colectivă, inaugurînd ea însăși un nou ciclu.

Aceste trei elemente a ceea ce s-ar putea numi complexul șamanic sănt indisociabile. Ele se organizează însă în jurul a doi poli, formați unul de experiența intimă a șamanului, celălalt de consensul colectiv. Nu există, într-adevăr, nici un motiv să ne îndoim că vrăjitorii sau cel puțin cei mai sinceri dintre ei nu cred în misiunea lor și că această credință nu ar fi întemeiată pe experiența stărilor specifice. Încercările și privațiunile la care ei se supun ar fi adeseori suficiente pentru a le provoca, chiar dacă refuzăm să le admitem ca doavadă a unei vocații serioase și fervente. Există însă și argumente lingvistice, mai convingătoare, pentru că sănt indirecte. În dialectul *wintu* din California există cinci moduri verbale care corespund unei cunoașteri dobîndite prin văz, prin impresie corporală, prin inferență, prin raționament și din auzite. Toate cinci constituie categoria cunoașterii, în opoziție cu prezumția, care se exprimă diferit. Foarte curios este faptul că relațiile cu lumea supranaturală se exprimă prin intermediul modurilor cunoașterii, printre care cel al impresiei corporale (adică al experienței celei mai intuitive), al inferenței și al raționamentului. Astfel, indigenul care în urma unei crize spirituale devine șaman concepe în mod grammatical starea sa ca o consecință pe care trebuie să-o infereze din faptul, formulat ca experiență imediată, că a primit poruncă de la un spirit, fapt care atrage concluzia deductivă că el a efectuat o călătorie pe lumea cealaltă, la sfîrșitul căreia — experiență imediată — s-a regăsit printre ai săi¹.

Experiențele bolnavului reprezintă aspectul cel mai puțin important al sistemului dacă acceptăm faptul că un bolnav îngrijit cu succes

¹ D. Demetra copoulou Lee, *Some Indian Texts Dealing with the Supernatural*, „The Review of Religion“, mai 1941.

de către un şaman este deosebit de indicat pentru a deveni la rîndul lui şaman, după cum se vede astăzi încă în psihanaliză. Oricum ar fi, trebuie să ne amintim că şamanul nu este complet lipsit de cunoştinţe pozitive şi de tehnici experimentale, care pot explica în parte succesul său; pentru rest, unele perturbări de tipul denumit astăzi psihosomatic şi care reprezintă o mare parte a bolilor curente în societătile cu un coeficient slab de securitate trebuie să cedeze adeseori unei terapeutici psihologice. În definitiv, este verosimil ca medicii primitivi, ca şi colegii lor civilizaţi, să vindece cel puţin o parte din cazurile pe care le îngrijesc şi că, fără această eficacitate relativă, uzanţele magice n-ar fi putut cunoaşte o răspândire atât de largă în timp şi în spaţiu. Acest punct nu este însă esenţial, el fiind subordonat altor două: Quesalid n-a devenit un mare vrăjitor fiindcă îşi vindeca bolnavii, ci îşi vindeca bolnavii fiindcă devenise un mare vrăjitor. Sîntem, aşadar, conduşi direct la cealaltă extremitate a sistemului, adică la polul său colectiv.

Într-adevăr, adevărata cauză a prăbuşirii rivalilor lui Quesalid trebuie căutată mai curînd în atitudinea grupului decît în ritmul eșecurilor şi al succeselor. Ei însişi subliniază acest lucru atunci când se plâng că au devenit batjocura tuturor, când invocă ruşinea lor, care e un sentiment social prin excelenţă. Eşecul este ceva secundar şi, din tot ceea ce spun ei, se înțelege că îl concep ca o funcţie a unui alt fenomen: disparaţia *consensului social*, reconstituit în duna lor în jurul unui alt practician şi al unui alt sistem. Problema fundamentală este, aşadar, aceea a raportului dintre un individ şi grup sau, mai exact, dintre un anumit tip de indivizi şi anumite exigenţe ale grupului.

Îngrijindu-şi bolnavul, şamanul oferă auditoriului său un spectacol. Ce fel de spectacol? Cu riscul de a generaliza în mod imprudent anumite observaţii, vom spune că acest spectacol

este întotdeauna o repetare de către șaman a „apelului”, adică a crizei inițiale care i-a adus revelația stării sale. Dar cuvîntul spectacol nu trebuie să ne înșele: șamanul nu se mulțumește să reproducă sau să mimeze anumite evenimente; el le retrăiește efectiv în întreaga lor vivacitate, originalitate și violență. Și, fiindcă la sfîrșitul ședinței revine la starea normală, putem spune, împrumutînd de la psihanaliză un termen esențial, că el *abreactionează*. Se știe că psihanaliza numește abreactie momentul decisiv al tratamentului cînd bolnavul retrăiește intens situația inițială care este la originea tulburării sale înainte de a o depăși definitiv. În acest sens, șamanul este un abreactor profesionist.

Am căutat să găsim în altă parte ipotezele teoretice a căror formulare ar fi necesară pentru a admite că modul de abreactie specific fiecărui șaman sau cel puțin fiecărei școli ar putea induce în mod simbolic la bolnav o abreactie a propriei sale suferințe¹. Dacă, cu toate acestea, relația esențială este aceea dintre șaman și grup, chestiunea trebuie pusă și dintr-un alt punct de vedere, și anume cel al raportului dintre gîndirea normală și cea patologică. Or, în orice perspectivă neștiințifică (și nici o societate nu se poate prevala de a nu participa la ea), gîndirea patologică și gîndirea normală nu sint în opozitie, ci se completează. În prezența unui univers pe care e avidă să-l înțeleagă, dar ale cărui mecanisme nu reușește să le domine, gîndirea normală solicită întotdeauna lucrurilor sensul lor, care însă î-l refuză; gîndirea zisă patologică, dimpotrivă, abundă în interpretări și în rezonanțe afective, cu care este întotdeauna gata să supraîncarce o realitate altmînteri deficitară. Pentru una există ceea ce nu poate fi verificat experimental, adică exigibilul; pentru cealaltă,

¹ „Eficacitatea simbolică”, cap. X din acest volum.

experiențe fără obiect, adică disponibilul. Recurgind la limbajul lingviștilor, vom spune că gîndirea normală suferă întotdeauna de un deficit al semnificatului, pe cînd gîndirea zisă patologică (cel puțin în unele dintre manifestările sale) dispune de o pleoră a semnificantului. Prin colaborarea colectivității la tratamentul șamanic se stabilește un arbitraj între aceste două situații complementare. În problema maladiei, pe care gîndirea normală nu o înțelege, psihopatul este invitat de grup să investească o bogăție afectivă, lipsită în sine de vreun punct de aplicație. Apare un echilibru între ceea ce pe plan psihic este intr-adevăr o ofertă și o cerere, cu două condiții însă: este necesar ca, printr-o colaborare între tradiția colectivă și inventia individuală, să se elaboreze și să se modifice necontenit o structură, adică un sistem de opoziții și de corelații care integrează toate elementele unei situații totale, în care vrăjitor, bolnav și public, reprezentări și proceduri să-și găsească fiecare locul. Si mai e necesar ca publicul, la fel ca bolnavul și ca vrăjitorul, să participe, cel puțin într-o anumită măsură, la abreactie, această experiență trăită a unui univers de efuziuni simbolice, ale cărei „iluminății“ bolnavul, fiindcă e bolnav, și vrăjitorul, fiindcă e psihopat — adică dispunind și unul, și celălalt de experiențe altminteri neintegrabile —, i le pot lăsa să le întrevadă de departe. În absența oricărui control experimental, care nu este necesar și nici nu este măcar solicitat, numai această experiență și bogăția ei relativă în fiecare caz pot permite alegerea între mai multe sisteme posibile și pot determina adeziunea la cutare școală sau la cutare practician¹.

¹ Cu privire la apropierea, făcută aici într-un mod prea simplist, între vrăjitor și psihopat, am fost determinat de criticele oportunе ale lui Michel Leiris să-mi precizez ideea în: *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, în: *Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, p. XVIII—XXIII.

Spre deosebire de explicația științifică, nu este vorba, aşadar, de a lega stări confuze și neorganizate, emoții sau reprezentări, de o cauză obiectivă, ci de a le articula sub formă de totalitate sau de sistem, sistemul având valoare tocmai în măsura în care permite precipitarea sau coalescența acestor stări difuze (care sunt și penibile din cauza discontinuității lor). Acest din urmă fenomen este atestat în conștiință printr-o experiență originală, care nu poate fi sesizată din afară. Datorită tulburărilor lor complementare, cuplul vrăjitor-bolnav incarnează pentru grup în mod concret și viu un antagonism propriu oricărei gîndiri, dar a cărui expresie normală rămîne vagă și imprecisă : bolnavul e pasivitate, alienare de sine, aşa cum informulabilul este maladia gîndirii ; vrăjitorul este activitate, depășire de sine, aşa cum afectivitatea este izvorul simbolurilor. Tratamentul pune în legătură acești poli opuși, asigură treccerea de la unul la altul și reprezintă într-o experiență totală coerentă universului psihic, proiecție el însuși a universului social.

Ne dăm seama astfel de necesitatea de a extinde noțiunea de abreactie, examinînd sensurile pe care le capătă în terapeutici psihologice altele decît psihanaliza, care a avut imensul merit de a o redescoperi și de a insista asupra valorii sale esențiale. Se va spune oare că în psihanaliză nu există decît o singură abreactie — aceea a bolnavului — și nu trei ? Nu este chiar atât de sigur. Este adevărat că în tratamentul șamanic vrăjitorul vorbește și face abreactie *pentru* bolnavul care tace, pe cînd în psihanaliză bolnavul este acel care vorbește și face abreactie *contra* medicului care îl ascultă. Dar abreactia medicului, deși nu este concomitantă cu aceea a bolnavului, nu este mai puțin prețință, fiindcă trebuie să fi fost analizat pentru

a deveni analist. Mai delicată este definirea rolului rezervat grupului de cele două tehnici, căci magia readaptează grupul la probleme predefinite prin intermediul bolnavului, pe cind psihanaliza readaptează pe bolnav la grup prin intermediul soluțiilor introduse. Dar evoluția îngrijorătoare care tinde de cîțiva ani încoace să transforme sistemul psihanalitic dintr-un corpus de ipoteze științifice verificabile experimental în unele cazuri precise și limitate într-un fel de mitologie difuză care pătrunde conștiința grupului (fenomen obiectiv, care se traduce la psiholog prin tendința subiectivă de a extinde la gîndirea normală un sistem de interpretări conceput în funcție de gîndirea patologică și de a aplica unor fapte de psihologie colectivă o metodă adaptată numai studiului gîndirii individuale) riscă să restabilească rapid paralelismul. Atunci, și în unele țări poate de pe acum, valoarea sistemului nu va mai fi bazată pe tratamente reale de care vor beneficia indivizi particulari, ci pe sentimentul de securitate adus grupului de mitul fondator al tratamentului și de sistemul popular conform căruia, pe această bază, va fi reconstruit universul său.

Chiar în prezent, comparația dintre psihanaliză și unele terapeutici psihologice mai vechi și mai răspîndite o poate incita pe prima la reflexii utile asupra metodei și principiilor sale. Extinzîndu-și neîncetat recrutarea justițiabilitelor săi, care din anormali caracteristici devin puțin cîte puțin eșantioane ale grupului, psihanaliza transformă tratamentele sale în conversiuni; căci numai un bolnav poate ieși vindecat, un inadaptat sau un instabil nu pot fi decît convinși. Vedem astfel apărînd un pericol considerabil, și anume ca tratamentul (bineînțeles fără știrea medicului), în loc să ajungă la rezolvarea unei tulburări precise, rezolvare respectînd în totdeauna contextul, să se reducă la reorganizarea universului pacientului în funcție de in-

terpretările psihanalitice. Aceasta înseamnă că s-ar ajunge ca punct de sosire la situația care furnizează sistemului magic-social pe care l-am analizat punctul de plecare și posibilitatea teoretică.

Dacă această analiză este exactă, trebuie să vedem în conduitele magice răspunsul la o situație care se dezvăluie conștiinței prin manifestări afective, însă a cărei natură profundă este intelectuală. Căci nu mai istoria funcției simbolice ar permite explicarea acestei condiții intelectuale a omului, și anume că universul nu semnifică niciodată îndeajuns și că gîndirea dispune întotdeauna de prea multe semnificații față de cantitatea de obiecte cărora ea îi le poate atribui. Zbătîndu-se între aceste două sisteme de referințe, cel al semnificantului și cel al semnificantului, omul cere gîndirii magice să-i dea un nou sistem de referință, în sinul căruia să se poată integra date care pînă atunci erau contradictorii. Se știe însă că acest sistem se construiește pe seama progresului cunoașterii, care ar fi cerut ca, din două sisteme anterioare, unul singur să fie menajat și aprofundat pînă la punctul (pe care suntem încă departe de a-l întrezări) în care i-ar fi fost permisă resorbția celuilalt. Nu ar trebui ca individul, psihopat sau normal, să fie pus să mai retrăiască această întimplare colectivă neplăcută. Chiar dacă studiul bolnavului ne-a învățat că orice individ se referă mai mult sau mai puțin la sisteme contradictorii și că suferă din cauza conflictului dintre ele, nu este suficient ca o anumită formă de integrare să fie posibilă și practic eficace ca să fie adevărată și ca să fim siguri că adaptarea astfel realizată nu constituie o regresiune absolută în raport cu situația conflictuală anterioară.

Resorbția unei sinteze aberante locale prin integrarea ei împreună cu sintezele normale în sinul unei sinteze generale, dar arbitrar — în afară de cazurile critice în care acțiunea se im-

pune — ar reprezenta o pierdere pe toate planurile. Un corpus de ipoteze elementare poate prezenta o valoare instrumentală certă pentru practician, fără ca analiza teoretică să trebuiască să se impună pentru a recunoaște în el imaginea ultimă a realității și fără ca să fie necesară unirea, prin intermediul lui, a bolnavului și a medicului într-un fel de comuniune mistică, care nu are același sens nici pentru unul, nici pentru celălalt și care duce doar la dizolvarea tratamentului într-o fabulație.

La limită, nu s-ar mai cere acesteia decât un limbaj, care să servească la exprimarea, socialmente autorizată, a unor fenomene a căror natură profundă ar redeveni la fel de impenetrabilă pentru grup, bolnav și magician.

CAPITOLUL X

EFICACITATEA SIMBOLICĂ¹

Primul mare text magic-religios cunoscut înind de culturile sud-americane, recent publicat de Wassen și Holmer, aruncă o lumină cu totul nouă asupra anumitor aspecte ale tratamentului șamanic și pune probleme de interpretare teoretică, pe care excelentul comentariu al editorilor nu ajunge, desigur, să le epuizeze. Am dori să reluăm aici examinarea acestora, nu însă în perspectiva lingvistică sau americanistă sub care a fost studiat textul în principal², ci pentru a încerca să desprindem implicațiile lui generale.

¹ Acest articol, dedicat lui Raymond de Saussure, a fost publicat sub același titlu în „Revue de l'Histoire des religions“, vol. 135, nr. 1, 1949, p. 5—27.

² Nils M. Holmer și Henry Wassen, *Mu-Igala or the Way of Muu, a medicine Song from the Cunas of Panama*, Göteborg, 1947.

Este vorba de o lungă incantație, a cărei versiune indigenă are opt-sprezece pagini, cuprinzând cinci sute treizeci și cinci de versete, culeasă de la un bătrân informator al tribului său de către indianul cuna Guillermo Haya. Se știe că indienii cuna locuiesc pe teritoriul Republicii Panama și că regretatul Erland Nordenskjöld le acordase o atenție deosebită ; el a reușit chiar să-și formeze colaboratori printre indigeni. În cazul care ne interesează, după moartea lui Nordenskjöld, Haya a remis succesorului său, dr. Wassen, un text redactat în limba originală însotit de o traducere spaniolă, a cărei revizuire a fost minuțios îngrijită de Holmer.

Obiectul incantației este de a ajuta la o naștere grea. Ea este folosită în cazuri relativ excepționale, deoarece femeile indigene din America Centrală și de Sud nasc mai ușor decât femeile din societățile occidentale. Intervenția șamanului este deci rară și se produce la cerea moașei în caz de eșec. Incantația începe printr-o imagine a desperării de care e cuprinsă moașa, descrie vizita ei la șaman, plecarea lui la coliba femeii care naște, sosirea lui, preparativele sale care constau în fumigații cu boabe de cacao arse, în invocații și în confecționarea unor imagini sacre, sau *nuchu*. Aceste imagini, sculptate în lemn de anumite esențe prescrise care le dău eficacitate, reprezintă spiritele protectoare pe care șamanul le face asistenții săi, punîndu-se apoi în fruntea lor pentru a le duce pînă la reședința lui Muu, putere care răspunde de formarea fetusului. Nașterea grea se explică, într-adevăr, prin faptul că Muu și-a depășit atribuțiile și a pus stăpînire pe *purba* sau „susfletul“ viitoarei mame. Astfel conținutul incantației constă în întregime în căutarea acestui *purba* pierdut și care va fi restituit după numeroase peripeții, cum ar fi dărimarea unor obstacole, victoria asupra unor animale feroce și, în sfîrșit, un mare turnir în-

tre şaman şi spiritele sale protectoare, pe de o parte, şi Muu şi fiicele sale, pe de altă parte, cu ajutorul unor pălării magice, a căror greutate ele nu sănt în stare s-o suporte. Învinsă, Muu lasă ca purba bolnavei să fie descoperit şi eliberat, după care are loc naşterea, iar incantaţia se termină prin enunţarea precauţiilor luate pentru ca Muu să nu poată fugi după plecarea vizitatorilor săi. Lupta n-a fost angajată împotriva lui Muu însăşi, care este indispensabilă procreaţiei, ci doar împotriva abuzurilor sale; odată înlăturată, relaţiile devin amicale, iar despărţirea lui Muu de şaman sună aproape ca o invitaţie: „Prietene *nele*, cînd vei mai veni să mă vezi?“ (412).

Am redat pînă aici termenul *nele* prin şaman, care ar putea să pară impropriu, deoarece tratamentul nu cere neapărat din partea oficiantului un extaz sau trecerea într-o a doua stare. Totuşi, fumul de cacao are ca prim obiectiv de „a-i fortifica veşmintele“ şi de a-l „fortifica“ pe el însuşi, de a-l „face curajos ca s-o înfrunte pe Muu“ (65—66), iar clasificarea cuna mai ales, care face distincţie între mai multe tipuri de vraci, arată într-adevăr că puterea lui *nele* are o origine supranaturală. Vracii indigeni se împart în *nele*, *inatuledi* şi *absogedi*. Aceste din urmă funcţii se referă la o cunoaştere a incantaţiilor şi a leacurilor dobîndită prin studiu şi verificată prin probe, pe cînd talentul lui *nele* este considerat ca înnăscut şi constă într-o clar-viziune care descoperă imediat cauza bolii, adică locul de răpire de către spiritele rele a forţelor vitale, speciale sau generale. Căci *nele* poate mobiliza aceste spirite pentru a face din ele protectorii sau asistenţii săi¹. Este deci vorba, într-adevăr, de un şaman, chiar dacă intervenţia lui la naştere nu prezintă toate caracteristi-

¹ E. Nordenskjöld, *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians* (ed. Henry Wassen), „Comparative Ethnographical Studies“, 10, Göteborg, 1938, p. 80 şi urm.

cile care însotesc de obicei această funcție. Iar *nuchu*, spiritele protectoare care, la chemarea șamanului, vin să se incarneze în figurinele pe care el le-a sculptat, primesc de la el, odată cu invizibilitatea și clarviziunea, *niga*, „vitalitate“, „rezistență“¹, care fac din ei niște *nelegan* (pluralul de la *nele*), adică spirite menite „a-i servi pe oameni“, „ființe după chipul oamenilor“ (235—237), dotate însă cu puteri excepționale.

Așa cum am rezumat-o în mod sumar, incantația pare a ține de un model destul de banal. Bolnavul suferă fiindcă l-a pierdut pe dublul său spiritual, sau, mai exact, pe unul din duburile sale particulare, al căror ansamblu constituie forța sa vitală (vom reveni asupra acestui punct); șamanul, asistat de spiritele sale protectoare, întreprinde o călătorie în lumea supranaturală spre a smulge spiritului rău dublul pe care l-a capturat și, restituindu-l proprietarului său, asigură vindecarea. Interesul excepțional al textului nostru nu rezidă în acest cadru formal, ci în descoperirea — care reiese fără îndoială din lectură, dar pentru care Holmer și Wassen merită totuși întregul nostru omagiu — că *Mu-Igala*, adică „drumul lui Muu“, și reședința lui Muu nu sunt, pentru gîndirea indigenă, un itinerar sau o reședință mitică, ci reprezintă literalmente vaginul și uterul femeii însărcinate pe care le explorează șamanul și *nuchu* și în profunzimea cărora dau lupta lor victorioasă.

Această interpretare se bazează în primul rînd pe o analiză a noțiunii de *purba*. *Purba* este un principiu spiritual diferit de *niga*, pe care l-am definit mai sus. Contra celui dintîi, acesta din urmă nu poate fi răpit posesorului său, și numai oamenii și animalele sunt dotați cu el. O plantă, o piatră au *purba*, dar nu au *niga*, la fel

¹ Op. cit., p. 360 și urm.; Holmer și Wassen, p. 78—79.

și cadavrul, iar la copil *niga* nu se dezvoltă decât cu vîrstă. Se pare deci că *niga* s-ar putea reda cu destulă exactitate prin „forță vitală“ și *purba* prin „dublu“ sau „suflet“, aceste cuvinte neimplicînd, bineînțeles, o deosebire între insuflețit și neinsuflețit (pentru cuna totul e insuflețit), ci corespunzînd mai curînd noțiunii platoniciene de „idee“ sau de „arhetip“, a cărei realizare sensibilă este orice ființă sau obiect.

Or, bolnava din incantația noastră a pierdut mai mult decât *purba*; textul indigen îi atribuie febră, „cald veșmînt al bolii“ (38) și o pierdere sau o slăbire a vederii, „rătăcită... adormită pe cărarea lui Muu Puklip“ (97) și, mai ales, declară ea șamanului care o întreabă, „Muu Puklip a venit la mine și vrea să păstreze *nigapurbalele* al meu pentru totdeauna“ (98). Holmer propune să se traducă *niga* prin forță fizică, și *purba(lele)* prin suflet sau esență, de unde „sufletul vieții sale“¹. Ar fi, poate, prea exagerat să sugerăm că *niga*, atribut al ființei vii, rezultă din existența, la aceasta, nu a unuia, ci a cîtorva *purba* unite funcțional. Totuși, fiecare parte a corpului are un *purba* propriu, iar *niga* pare într-adevăr a fi pe plan spiritual echivalentul noțiunii de organism: aşa cum viața rezultă dintr-o concordanță între organe, „forță vitală“ n-ar putea fi altcăeva decât o colaborare armonioasă a tuturor *purba*, fiecare dintre ele reglînd funcționarea unui anumit organ.

Intr-adevăr, șamanul nu recuperează numai *nigapurbalele*: descoperirea lui este imediat urmată de aceea, pusă pe același plan, a altor *purba*, acelea ale inimii, oaselor, dintilor, părului, unghiilor, picioarelor (401—408 și 435—442). Ar părea curios că nu se vede apărînd în această listă *purba* care dirijează organele cele mai afectate, organele de reproducere. Dar, aşa cum au subliniat editorii acestui text, *purba*

¹ Loc. cit., p. 38, nota 44.

uterului nu este considerată ca victimă, ci ca responsabilă de dezordinea patologică. Muu și fiicele sale, muugan, sănt — aşa cum indicase deja Nordenskjöld — forțele care regleză dezvoltarea fătului și care îi conferă *kurngin*, sau capacitatele lui¹. Or, textul nu face nici o referire la aceste atribuții pozitive. Muu apare aici ca un element de dezordine, un „suflet“ special care a capturat și a paralizat celelalte „suflete“ speciale și a distrus astfel colaborarea ce garanta integritatea „corpului principal“ (*cuerpo jefe* în spaniolă, 430, 435) și de la care acesta își obținea pe *niga* lui. În același timp însă, Muu trebuie să rămînă pe loc: căci expediția care le eliberează pe *purba* riscă să provoace evadarea lui Muu pe drumul rămas provizoriu deschis. De aici precauțiile ale căror amănunte umplu partea finală a incantației. Șamanul mobilizează pe stăpînii fiarelor sălbatică pentru a păzi drumul, urmele sănt încurate, se întind plase de aur și de argint și, timp de patru zile, *nelegan-ii* veghează și lovesc cu bețele lor (505—535). Muu nu este, aşadar, o forță în fond rea, ci una pervertită. Nașterea grea este explicată ca o returnare de către „sufletul“ uterului a tuturor celorlalte „suflete“ ale diferitelor părți ale corpului. Odată acestea eliberate, celălalt poate și trebuie să-și reia colaborarea. Subliniem de pe acum precizia cu care ideologia indigenă se mulează pe conținutul afectiv al tulburării fizioleice, aşa cum aceasta poate să apară, neformulată, în conștiința bolnavei.

Pentru a ajunge la Muu, șamanul și asistenții săi trebuie să parcurgă un drum, „drumul lui Muu“, pe care multiplele aluzii ale textului permit să-l identifice în același mod. Cînd șamanul, chircit sub hamacul bolnavei, a' terminat să-i sculpteze pe *nuchu*, aceștia se aşază „la intrarea

¹ E. Nordenskjöld, loc. cit., p. 364 și urm.

drumului“ (72, 83) și șamanul îi îndeamnă în termenii următori :

Traducătorii consideră îndoiefulnic sensul ultimelor două fraze ; dar, în același timp, trimit la un alt text indigen publicat de Nordenskjöld, care nu lasă să subziste nici un echivoc în ceea ce privește identificarea „țesutului alb dinăuntru“ cu vulva :

sibugua molul arkaali
blanca tela abriendo
sibugua molul akinnali
blanca tela extendiendo

sibugua molul abalase tulapurua ekuanalí
blanca tela centro feto caer haciendo¹

Obscurul „drum al lui Muu“, plin de sănge din cauza nașterii dificile și pe care *nuchu* trebuie să-l exploreze la lumina veșmintelor și pălăriilor lor magice, este deci incontestabil vaginalul bolnavei. Iar „reședința lui Muu“, „izvorul tulbure“ unde ea își are casa, corespunde într-adevăr uterului, deoarece informatorul indigen comentează numele acestei locuințe, *amukkapiryawila*, prin *omegan purba amur-requedi*, „menstruația tulbure a femeilor“, de-

¹ E. Nordenskjöld, *loc. cit.*, p. 607—608; Holmer și Wassen, *loc. cit.*, p. 38, notele 35—39.

numită și „adîncul, întunecatul izvor“ (250—251) și „întunecatul loc dinăuntru“¹ (32).

Textul nostru prezintă, aşadar, un caracter original, care îi conferă un loc special printre tratamentele șamanice descrise de obicei. Acestea țin de trei tipuri, care de altfel nu se exclud reciproc: fie că organul sau membrul bolnav săn fizicește puse în cauză printr-o manipulare sau sugere, care are ca scop extragerea cauzei bolii, în general un spin, un cristal, o pană, pe care o fac să apară la momentul oportun (America tropicală, Australia, Alaska); fie că, aşa cum se procedează la araucani, tratamentul se centrează în jurul unei lupte simulate, care se dă în colibă, apoi sub cerul liber, împotriva spiritelor dăunătoare; fie, în sfîrșit, că oficiantul, ca, de exemplu, la navaho, pronunță incantații și prescrie operații (instalarea bolnavului pe diferitele părți ale unei picturi executate pe sol, cu nisipuri și polenuri colorate) a căror legătură directă cu tulburarea specială ce trebuie vindecată nu poate fi sesizată. Or, în toate aceste cazuri, metoda terapeutică (despre care se știe că este adeseori eficace) este greu interpretabilă: atunci cînd atacă direct partea vătămată, ea este de o concretitudine prea grosolană (în general înselătorie curată) pentru ca să i se recunoască o valoare intrinsecă, iar atunci cînd constă în repetarea unui ritual adeseori foarte abstract, incidenta ei asupra bolii nu poate fi înțeleasă. Ar fi comod să ne debarasăm de aceste dificultăți, declarînd că este vorba de tratamente psihologice. Acest termen va rămîne însă lipsit de sens atîta timp cît nu va fi definit modul în care reprezentări psihologice determinate săn invocate pentru a combate tulburări fiziologice, de asemenea bine de-

¹ Traducerea lui *ti ipya* prin „virtej“ pare forțată. Pentru unii indigeni sud-americani, ca de altfel și în limbile iberice (cf. portughezul *olho d'agua*), un „ochi de apă“ înseamnă un izvor.

finite. Or, textul pe care l-am analizat aduce o contribuție excepțională la rezolvarea problemei. El constituie o medicație pur psihologică, întrucât șamanul nu atinge corpul bolnavei și nu-i administrează nici un leac; în același timp însă el pune direct și explicit în cauză starea patologică și sediul ei: am spune mai curând că incantația constituie o *manipulare psihologică* a organului bolnav și că de la această manipulare se aşteaptă vindecarea.



Să începem prin a stabili realitatea și caracteristicile acestei manipulări, urmând ca apoi să cercetăm care pot fi scopul și eficacitatea ei. Constatăm mai întii cu uimire că incantația, al cărei subiect este o luptă dramatică între spiritele binevoitoare și cele răufoarte pentru recucerirea unui „suflet“, consacră un loc foarte restrîns acțiunii propriu-zise: din opt-sprezece pagini de text, turnirul ocupă mai puțin decât una, iar întrevederea cu Muu Puklip abia două. Preliminariile sunt, dimpotrivă, foarte dezvoltate și descrierea pregătirilor, a echipamentului pentru *nuchu*, a itinerarului și a pozițiilor este tratată cu o mare bogătie a detaliilor. Astfel este descrisă la început vizita moașei la șaman: conversația bolnavei cu moașa, apoi a acesteia cu șamanul este reprodusă de două ori, deoarece fiecare interlocutor repetă exact fraza celuilalt, înainte de a-i răspunde:

Bolnava spune moașei: „Într-adevăr, suntem îmbrăcată cu veșmîntul cald al bolii“;

Moașa răspunde bolnavei: „Tu ești, într-adevăr, îmbrăcată cu veșmîntul cald al bolii, aşa te-am auzit și eu“ (1—2).

Se poate susține¹ că acest procedeu stilistic este curent la indienii cuna și că el se explică prin necesitatea, pentru popoare limitate la tradiția orală, de a fixa exact în memorie ce a fost spus. Și, totuși, el se aplică aici nu numai cuvintelor, ci și demersurilor :

Moașa face o raită prin colibă ;
moașa cauță mărgele ;
moașa face o raită ;
moașa pune un picior înaintea celuilalt ;
moașa atinge pămîntul cu piciorul ;
moașa pune celălalt picior înainte ;
moașa deschide ușa colibei sale ; ușa colibei sale scîrțiie ;
moașa ieșe... (7—14).

Această descriere minuțioasă a unei ieșiri se repetă la sosirea la șaman, la înapoierea la bolnavă, la plecarea șamanului și la sosirea acestuia ; și uneori aceeași descriere este repetată în două reprise în aceiași termeni (37—39 și 45—47 reproduc 33—35). Tratamentul începe, aşadar, printr-un istoric al evenimentelor care l-au precedat și unele aspecte care ar putea să pară secundare („intrări“ și „ieșiri“) sănătate cu mare lux de amănunte, ca și cum ar fi fost filmate cu încetinatorul. Această tehnică se regăsește în întreg textul, dar nicăieri nu este atât de sistematic aplicată ca la început și pentru a descrie incidente de interes retrospectiv.

Totul se petrece ca și cum oficiantul ar încerca să obțină ca bolnava, a cărei atenție față de faptele reale este, fără îndoială, scăzută și sensibilitatea exacerbată în urma suferinței, să retrăiască în mod foarte precis și foarte intens situația inițială și să perceapă mintal cele mai mici detalii ale ei. Într-adevăr, această situație introduce o serie de evenimente al căror teatru

¹ Holmer și Wassen, loc. cit., p. 65—66.

presupus îl vor constitui corpul și organele interne ale bolnavei. Se va trece deci de la realitatea cea mai banală la mit, de la universul fizic la universul fiziologic, de la lumea exteroară la corpul interior. Iar mitul, desfășurîndu-se în corpul interior, va trebui să păstreze aceeași vivacitate, același caracter de experiență trăită, căreia — profitînd de starea patologică și printr-o tehnică obsedantă apropiată — șamanul îi va fi impus condițiile.

Cele zece pagini care urmează prezintă, într-un ritm precipitat, o oscilație din ce în ce mai rapidă între temele mitice și temele fiziologice, ca și cum ar fi vorba de a aboli în spiritul bolnavei deosebirea dintre ele și de a face imposibilă diferențierea atributelor lor respective. Unor imagini ale femeii întinse în hamacul ei sau în poziția obstetală indigenă, cu genunchii depărtați și întoarsă spre răsărit, gemind, pierzînd sînge, cu vulva dilatată și tremurîndă (84—92, 123—124, 134—135, 152, 158, 173, 177—178, 202—204), le urmează apeluri nominale adresate spiritelor : acelea ale băuturilor alcoolice, vîntului, apelor, pădurilor și chiar, ca o mărturie prețioasă a plasticității mitului, la cel al „vaporului argintiu al omului alb“ (187). Temele se întîlnesc : ca și bolnava, *nuchu* picură, șiroiesc de sînge și durerile bolnavei iau proporții cosmice : „Albul ei țesut dinăuntru se întinde pînă în adîncul pămîntului..., pînă în adîncul pămîntului, exsudațiile ei formează o băltoacă, totul ca sîngel, totul roșu“ (89, 92). În același timp, fiecare spirit, atunci cînd apare, este obiectul unei descrieri atente și echipamentul magic pe care îl primește de la șaman este amplu detaliat : mărgele negre, mărgele de culoarea focului, mărgele de culori închise, mărgele rotunde, oase de jaguar, oase rotunjite, oase de la gît și multe alte oase, coliere de argint, oase de tatuu, oase ale păsării *kerkettoli*, oase de ciocănitoare verde, oase de

făcut fluiere, mărgele de argint (104—118) ; apoi mobilizarea generală reîncepe, ca și cum aceste garanții ar fi încă insuficiente și toate forțele, cunoscute și necunoscute ale bolnavei, ar trebui să fie adunate pentru invazie (119—229).

În împărăția miturilor însă, oamenii sunt atât de puțin neglijenți, încât penetrația în vagin, deși mitică, este propusă bolnavei în termeni concreți și cunoscuți. Dealtfel, în două rânduri, *muu* înseamnă direct uterul, iar nu principiul spiritual care dirijează activitatea acestuia („*muu* al bolnavei“, 204, 453)¹. Aici *nelegan*-ii sunt cei care, pentru a se introduce pe drumul lui Muu, asumă aparența și simulează mișcarea penisului în erecție :

Pălăriile *nelegan*-ilor strălucesc, pălăriile *nelegan*-ilor devin albe ;
nelegan-ii devin plăti și joși (?), ca niște vîrfuri, drepti de tot ;
nelegan-ii încep a fi îngrozitori (?), *nelegan*-ii devin îngrozitori de tot (?) ;
pentru salvarea lui *nigapurbalele* al bolnavei (230—233).

Și mai jos :

Nelegan-ii merg legânindu-se spre partea de sus a hamacului, merg în sus, ca *nusupane* (239)².

Tehnica recitării urmărește, aşadar, să restituie o experiență reală, în care mitul se mulțumește să substituie pe protagonisti. Aceștia pătrund în orificiul natural și ne putem imagina că, după toată această pregătire psiholo-

¹ Holmer și Wassen, p. 45, nota 219 ; p. 57, nota 539.

² Semnele de întrebare sunt ale traducătorului : *nusupane*, de la *nusu*, „vierme“, folosit în mod obișnuit pentru „penis“ (vezi Holmer și Wassen, p. 47, nota 280 ; p. 57, nota 540 și p. 82).

gică, bolnava îi simte pătrunzind efectiv. Nu numai că îi simte, dar ei „luminează” — pentru ei însăși, fără îndoială, și pentru a-și găsi calea, dar și pentru ea, pentru a-i face „clar” și accesibil gîndirii conștiente sediul senzațiilor inefabile și dureroase — drumul pe care se pregătesc să-l parcurgă.

Nelegan-ii introduc o viziune bună în bolnavă, *nelegan*-ii deschid ochi luminoși în bolnavă... (p. 238).

Și această „viziune care luminează”, ca să parafrazăm o formulă din text, le permite să detalieze un itinerar complicat, anatomie mitică veritabilă, care corespunde mai puțin structurii reale a organelor genitale, cît unui soi de geografie afectivă, identificînd fiecare punct de rezistență și fiecare durere acută :

Nelegan-ii pornesc la drum, *nelegan*-ii merg în sir de-a lungul potecii lui Muu, tot atât de departe ca Muntele de Jos ;

nel. etc. tot atât de departe ca Muntele Scurt ;

nel. etc. tot atât de departe ca Muntele Lung ;

nel. etc. tot atât de departe ca Yala Pokuna Yala (netradus) ;

nel. etc. tot atât de departe ca Yala Akkwatallekun Yala (idem) ;

nel. etc. tot atât de departe ca Yala Ilamisuikun Yala (idem) ;

nel. etc. pînă în centrul Muntelui Neted ;

nelegan-ii pornesc la drum, *nelegan*-ii merg în sir de-a lungul potecii lui Muu (p. 241—248).

Tabloul lumii uterine, populată cu monștri fantastici și cu animale feroce, beneficiază de aceeași interpretare, de altfel confirmată direct de informatorul indigen. Acestea sănt, spune el, „animalele care sporesc durerile femeii în tra-

valuu", adică durerile însesi, personificate. Si aici litoria pare să aibă ca scop principal de a le descrie bolnavei și de a i le numi, de a i le prezenta sub o formă care să poată fi înțeleasă de gîndirea conștientă sau inconștientă : unchiul Aligator, care se mișcă încocace și încolo, cu ochii lui protuberanți, cu corpul sinuos și pătat, încolăcindu-se și agitînd coada ; unchiul Aligator Tükwalele, cu corpul lucios, care își mișcă înnotătoarele lucioase, ale cărui înnotătoare invadează locul, resping totul, trag după ele totul ; Nele Ki(k)kirpanalele, Caracatița, ale cărei tentacule cleioase apar și se retrag alternativ, și încă multe altele : Cel-a-cărui-pălărie-este-moale, Cel-a-cărui-pălărie-este-roșie, Cel-a-cărui-pălărie-este-multicoloră etc. ; și animalele păzitoare : Tigrul-negru, Animalul-roșu, Animalul-bicolor, Animalul-culoarea-prafului ; legat fiecare cu un lanț de fier, cu limba atîrnînd, cu limba scoasă, cu bale, cu spumă, cu coada scînteietoare, dinți amenințători și rupînd tot, „totul ca sîngele, roșu de tot“ (253—298).

Pentru a pătrunde în acest infern, ca acel al lui Hieronymus Bosch, și a ajunge la proprietara lui, *nelegan*-ii mai au și alte obstacole de învins, de data asta materiale : fibre, frînghii flotante, fire întinse, perdele succesive : culoarea curcubeului, aurii, argintii, roșii, negre, brune, albaste, albe, vermiforme „ca niște cravate“, galbene, răsucite, groase (305—330) ; și în acest scop șamanul cere întăriri : stăpîni-ai-animalelor-care-sfredelesc-lemnul, care vor trebui „să taie, să adune, să infășoare, să reducă“ firele, în care Holmer și Wassen recunosc mucoasa uterină¹.

După căderea acestor ultime obstacole urmează invazia și în cadrul ei are loc turnirul pălăriilor, a cărui discutare ne-ar duce prea departe de scopul imediat al acestui studiu. După eliberarea lui, *nigapurbalele* urmează coborîrea,

¹ Loc. cit., p. 85.

tot atât de periculoasă ca și ascensiunea ; căci scopul întregii acțiuni este de a provoca naștere, adică tocmai o coborîre dificilă. Șamanul își numără oamenii și își încurajează trupa, dar trebuie să mai ceară întăriri : „deschizători de drumuri“, stăpini-ai-animalelor-rîmătoare, cum este tattuu. *Niga* este îndemnat să se îndrepte spre orificiu :

Corful tău zace în fața ta în hamac ;
țesutul lui alb este întins ;
țesutul lui alb se mișcă încet ;
bolnava ta zace în fața ta, crezînd că și-a pierdut vederea.

În trupul său, ei îl reașază pe *nigapurbalele* al său...
(430—435).

Episodul următor este obscur : s-ar spune că bolnava nu este încă vindecată. Șamanul pleacă în munți cu oamenii din sat pentru a culege plante medicinale și își repetă ofensiva sub o formă nouă : de astă dată el este acela care, imitînd penisul, pătrunde în „deschizătura lui Muu“ și se mișcă acolo „ca *nusupane...*, curățind și uscînd complet interiorul“ (453—454). Totuși, folosirea unor astringente ar sugera că nașterea a avut loc. În sfîrșit, înaintea relatării precauțiilor luate pentru a preveni evadarea lui Muu, pe care le-am descris deja, găsim un apel la un popor de arcași. Întrucît ei au misiunea de a ridica un nor de praf „pentru a întuneca drumul lui Muu“ (464) și de a face de gardă pe toate drumurile lui Muu, la ocoluri și scurtături (468), intervenția lor ține și ea, fără îndoială, de concluzie.

Poate că episodul anterior se referă la o a doua tehnică de tratament, cuprinzînd manipularea organelor și administrarea de leacuri ; poate că, dimpotrivă, el apare în simetrie, tot sub o formă metaforică, cu prima călătorie, dezvoltată mai complet în versiunea noastră. Am avea astfel două ofensive lansate

în ajutorul bolnavei, susținute una de o mitologie psihofiziologică, cealaltă de o mitologie psihosocială, indicată prin apelul la locuitorii satului, dar rămasă în stadiul de schemă. Oricum ar fi, trebuie să menționăm că incantația se termină după naștere, în același fel în care începuse încă dinainte de tratament : evenimentele anterioare și posterioare sunt relatate cu grijă. Este vorba, într-adevăr, de a construi un ansamblu sistematic. Tratamentul trebuie să fie „zăvorit“ prin procedee minuțioase nu numai împotriva veleităților de escamotare ale lui Muu : eficacitatea lui ar fi compromisă dacă, chiar încă dinainte de a-i se putea vedea rezultatele, acest tratament nu ar prezenta bolnavei un deznodămînt, adică o situație în care toți protagoniștii și-au regăsit locul și s-au reîntors într-o ordine asupra căreia nu mai planează nici o amenințare.



Tratamentul ar consta, aşadar, în a face ca o situație dată să poată fi gîndită mai întîi în termeni afectivi și ca durerile pe care corpul refuză să le suporte să devină acceptabile pentru spirit. Nu are nici o importanță faptul că mitologia șamanului nu corespunde unei realități obiective : bolnava crede în ea și este membră a unei societăți care crede în ea. Spiritele protectoare și spiritele răufăcătoare, monștri supranaturali și animalele magice fac parte dintr-un sistem coherent care stă la baza concepției indigene despre univers. Bolnava le acceptă sau, mai exact, nu le-a pus niciodată la îndoială. Ceea ce nu acceptă sunt durerile incoerente și arbitrar care constituie un element străin sistemului său, dar pe care șamanul, prin apelul la mit, le va repune la locul lor într-un ansamblu în care totul e în echilibru.

Dar, de îndată ce a înțeles, bolnava nu se resimnează numai, ci se și vindecă. Nimic asemă-

nător nu se produce însă la bolnavii noștri atunci cînd li s-a explicat cauza tulburărilor lor, invocîndu-se secreții, microbi sau virusi. Vom fi, poate, acuzați de paradox dacă vom răspunde că motivul acestei atitudini este că microbi există și că monștrii nu există. Și, totuși, legătura dintre microbi și boală este exterioară spiritului pacientului, este o legătură de la cauză la efect, pe cînd legătura între monstru și boală este interioară acestui spirit în mod conștient sau inconștient. Este o relație de la simbol la obiect simbolizat, sau, pentru a folosi limbajul lingviștilor, de la semnificant la semnificat. Șamanul îi oferă bolnavei sale un *limbaj* în care pot fi exprimate imediat stări neformulate și care de altfel sunt neformulabile. Trecerea la această expresie verbală (care permite totodată de a trăi într-o formă ordonată și inteligibilă o experiență actuală, dar care fără aceasta e anarhică și inefabilă) este ceea ce provoacă deblocarea procesului fiziologic, adică reorganizarea într-un sens favorabil a secvenței a cărei desfășurare o suportă bolnava.

În această privință, tratamentul șamanic se găsește la jumătatea drumului între medicina noastră organică și unele terapeutici psihologice cum este psihanaliza. Originalitatea lui provine din faptul că aplică unei tulburări organice o metodă foarte apropiată de acestea din urmă. Cum este posibil acest lucru ? O comparație mai riguroasă între șamanism și psihanaliză (și care nu comportă în raționamentul nostru nici o intenție jignitoare pentru aceasta) ne va permite să precizăm acest punct.

În ambele cazuri se urmărește introducerea în conștiință a unor conflicte și rezistențe rămasse pînă atunci inconștiente, fie din cauza refulării lor de către alte forțe psihologice, fie — în cazul nașterii — din cauza propriei lor naturi, care nu este psihică, ci organică sau chiar pur și simplu mecanică. De asemenea, în am-

bele cazuri, conflictele și rezistențele se dizolvă nu datorită cunoașterii lor, reale sau presupuse, pe care bolnava o dobîndește progresiv, ci fiindcă această cunoaștere face posibilă o experiență specifică, în cursul căreia conflictele se realizează într-o ordine și pe un plan permitând libera lor desfășurare și conducind la deznodămînt. Această experiență trăită e denumită în psihanaliză *abreactie*. Se știe că ea este condiționată de intervenția neprovocată a analistului, care apare în conflictele bolnavului prin dublul mecanism al transferului ca un protagonist în carne și oase și față de care acesta din urmă poate restabili și explicita o situație inițială rămasă neformulată.

Toate aceste caractere se regăsesc în tratamentul șamanic. Aici, de asemenea, este vorba de a suscita o experiență și, în măsura în care această experiență se organizează, mecanisme aflate în afara controlului subiectului se regleză spontan pentru a ajunge la o funcționare ordonată. Șamanul are același rol dublu ca psihanalistul : un prim rol, acela de auditor și de orator la șaman, stabilește o relație imediată cu conștiința (și mediată cu inconștientul) bolnavului. Aceasta este rolul incantației propriu-zise. Dar șamanul nu se mărginește la a profera incantația : el este eroul ei, fiindcă el este cel care, în fruntea batalionului supranatural de spiriti, pătrunde în organele amenințate și eliberează sufletul captiv. În acest sens, el se încarnează, ca și psihanalistul, în obiectul transferului, pentru a deveni, datorită reprezentărilor induse în spiritul bolnavului, protagonistul real al conflictului pe care acesta îl experimentează la jumătatea drumului între lumea organică și lumea psihică. Bolnavul atins de nevroză lichidează un mit individual, opunîndu-se unui psihanalist real ; lăuza indigenă învinge o dezordine organică veritabilă, identificîndu-se cu un șaman transpus mitic.

Paralelismul nu exclude, aşadar, deosebirile. Nu ne vom mira de ele dacă acordăm atenție caracterului psihic, într-un caz, și organic, în celălalt, al tulburării ce urmează a fi vindecată. În realitate, tratamentul şamanic pare a fi un echivalent exact al tratamentului psihanalitic, dar cu inversarea tuturor termenilor. Amîndeuă urmăresc provocarea unei experiențe și amîndouă își ajung scopul reconstituind un mit pe care bolnavul trebuie să-l trăiască sau să-l retrăiască. Dar, într-un caz, acesta e un mit individual pe care bolnavul îl construiește cu ajutorul unor elemente ale trecutului său, în celălalt caz e un mit social pe care bolnavul îl primește din exterior și care nu corespunde unei stări personale din trecut. Pentru a pregăti abreacția, care devine atunci o „adreactie“, psihanalistul ascultă, în timp ce şamanul vorbeşte. Mai mult, atunci cînd transferurile se organizează, bolnavul îl face pe psihanalist să vorbească, atribuindu-i sentimente și intenții presupuse ; în incantație, dimpotrivă, şamanul vorbeşte pentru bolnava sa. El o întreabă și pune în gura ei replici care corespund interpretării stării sale, de care ea trebuie să se pătrundă :

Vederea mea s-a rătăcit, ea a adormit pe drumul lui
Muu Puklip ;

Muu Puklip a venit la mine. Ea vrea să-mi ia *nigapurbalele* ;

Muu Nauryaiti a venit la mine. Ea vrea să pună stăpînire pentru totdeauna pe al meu *nigapurbalele* ;
etc. (97—101).

Și, totuși, asemănarea devine și mai izbitoare atunci cînd comparăm metoda şamanului cu unele terapeutici de apariție recentă și care se prevalează de psihanaliză. Desoile subliniase deja în lucrările sale cu privire la visul în stare de veghe că tulburarea psihopatologică nu este accesibilă decît limbajului simbolurilor. El vorbește deci bolnavilor săi în simboluri, dar aces-

tea sănt și metafore verbale. Într-o lucrare mai recentă și pe care la data cînd începeam acest studiu nu o cunoșteam, d-na Sechehaye merge mult mai departe¹ și ni se pare că rezultatele pe care ea le-a obținut în tratamentul unui caz de schizofrenie, considerat incurabil, confirmă pe deplin opiniile de mai sus cu privire la raporturile dintre psihanaliză și șamanism. Căci d-na Sechehaye a observat că discursul, chiar simbolic, se lovea încă de bariera conștientului și că ea nu putea atinge decît prin acte complexele prea adînc ascunse. Astfel, pentru a rezolva un complex de întărcare, psihanalista trebuia să asume o poziție maternă realizată, nu printr-o reproducere literală a conduitei corespunzătoare, ci — dacă putem spune aşa — prin acte discontinue, fiecare dintre ele simbolizînd un element fundamental al acestei situații : de exemplu, punerea în contact a obrazului bolnavei cu sinul psihanalistei. Încărcătura simbolică a unor astfel de acte le face proprii de a constitui un limbaj : într-adevăr, medicul dialoghează cu subiectul său nu prin vorbire, ci prin operații concrete, adevărate rituri care străbat ecranul conștiinței fără a întilni vreun obstacol, pentru a aduce direct inconștientului mesajul lor.

Regăsim, aşadar, noțiunea de manipulare care ni se păruse esențială pentru înțelegerea tratamentului șamanic, dar a cărei definiție tradițională, după cum vedem, trebuie foarte mult lărgită : căci ea este cînd o manipulare a ideilor, cînd o manipulare a organelor, condiția comună fiind ca ea să se facă cu ajutorul unor simboluri, adică a unor echivalenți semnificativi ai semnificatului, care țin de un alt ordin de realități decît acesta din urmă. *Gesturile* d-nei Sechehaye se repercutează asupra *spiritului* inconștient al schizofrenicei sale, tot astfel cum

¹ M. A. Sechehaye, *La réalisation symbolique* (supliment nr. 12 la „Revue suisse de psychologie et de psychologie appliquée“), Berna, 1947.

reprezentările evocate de şaman determină o modificare a *funcţiilor* organice ale pacientei. La începutul incantației travaliul este blocat, nașterea se produce la sfîrșit, iar progresul ei se reflectă în etapele succeseive ale mitului. Prima pătrundere în vagin de către *nelegani* se face în sir indian (241) și, fiind o ascensiune, cu ajutorul prestigioaselor pălării care deschid și luminează drumul. Cînd vine momentul întoarcerii (care corespunde celei de-a doua faze a mitului, însă primei faze a procesului fiziologic, fiindcă este vorba de a coborî copilul), atenția se deplasează spre picioarele lor : se semnalează că au pantofi (494—496). În momentul în care invadează locuința lui Muu, ei nu mai merg în sir, ci în rînduri de „cîte patru“ (388) și, pentru a ieși în aer liber, merg „toți în front“ (248). Această transformare a detaliilor mitului are, fără îndoială, ca scop să trezească o reacție organică corespunzătoare, pe care bolnava nu putea însă să și-o aproprie sub formă de experiență, dacă nu era însotită de un progres real al dilatării. Eficacitatea simbolică este aceea care garantează armonia paralelismului dintre mit și operații. Iar mitul și operațiile formează un cuplu în care se regăsește întotdeauna dualitatea bolnavului și a medicului. În tratamentul schizofreniei, medicul execută operațiile, iar bolnavul produce mitul ; în tratamentul şamanic, medicul furnizează mitul, iar bolnavul îndeplinește operațiile.



Analogia dintre cele două metode ar fi și mai completă dacă s-ar putea admite, aşa cum pare să fi sugerat Freud în două rînduri¹, că de-

¹ În *Au delà du Principe du Plaisir* și în *Nouvelles Conférences*, p. 79 și, respectiv, 198 a edițiilor engleze (citat de E. Kris, *The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation*, în : *Freedom and Experience. Essays presented to H. M. Kallen*, Cornell University Press, 1947, p. 244).

scrierea în termeni psihologici a structurii psihozelor și nevrozelor ar trebui să dispară într-o zi în fața unei concepții fiziologice sau chiar biochimice. Această eventualitate ar putea fi mai apropiată decât s-ar părea, căci unele cercetări suedeze recente¹ au scos în evidență deosebiri de ordin chimic în ceea ce privește conținutul lor respectiv în polinucleotide între celulele nervoase ale individului normal și acelea ale unui alienat. În această ipoteză sau în oricare alta de același tip, tratamentul șamanic și tratamentul analitic ar deveni riguros asemănătoare ; ar fi vorba de fiecare dată de a induce o transformare organică, constând, în esență, într-o reorganizare structurală, făcîndu-l pe bolnav să trăiască intens un mit, uneori primit, alteori produs, și a cărui structură, la nivelul psihicului inconștient, ar fi analogă cu aceea a cărei formare am dori să-o determinăm la nivelul corpului. Eficacitatea simbolică ar consta tocmai în această „proprietate inducțională“ pe care ar poseda-o, unele în raport cu altele, structuri formal omologe care pot fi construite cu materiale diferite la diferitele niveluri ale viului : procese organice, psihic inconștient, gîndire chibzuită. Metafora poetică oferă un exemplu familiar al acestui procedeu inductor, însă folosirea ei curentă nu-i permite să depășească psihicul. Constatăm astfel valoarea intuiției lui Rimbaud, care spunea că și ea poate servi la transformarea lumii.

Comparația cu psihanaliza ne-a permis să aruncăm o lumină asupra unor aspecte ale tratamentului șamanic. Nu este cert că, invers, studiul șamanismului nu ar putea fi într-o bună zi chemat să elucidă unele puncte rămase obscure ale teoriei lui Freud. Ne referim anume la noțiunea de mit și la noțiunea de inconștient.

¹ De Caspersson și Hyden de la Institutul Karolinska din Stockholm.

Am văzut că singura deosebire dintre cele două metode, care ar supraviețui descoperirii unui substrat fiziologic al nevrozelor, ar privi originea mitului, redescoperit, într-un caz, ca o comoară individuală și, în celălalt caz, moștenit de la tradiția colectivă. De fapt, mulți psihanalisti vor refuza să admită că constelațiile psihice care reapar în conștiința bolnavului ar putea constitui un mit; ele sănt, vor spune ei, evenimente reale, care pot fi uneori datate și a căror autenticitate poate fi verificată prinț-o anchetă făcută printre rude sau servitori¹. Nu punem faptele la îndoială. Ceea ce trebuie să ne întrebăm este dacă valoarea terapeutică a tratamentului ține de caracterul real al situațiilor rememorate sau dacă puterea traumatizantă a acestor situații nu provine din faptul că, în momentul în care ele se prezintă, subiectul le experimentează imediat sub formă de mit trăit. Prin aceasta înțelegem că puterea traumatizantă a unei situații nu poate să rezulte din caracterele sale intrinsece, ci din aptitudinea anumitor evenimente, care se ivesc într-un context psihologic, istoric și social adecvat, de a induce o cristalizare afectivă în tiparul unei structuri preexistente. În raport cu evenimentul sau cu anecdota, aceste structuri — sau, mai exact, aceste legi de structură — sănt, într-adevăr, intemporale. La psihopat, întreaga viață psihică și toate experiențele ulterioare se organizează în funcție de o structură exclusivă sau predominantă sub acțiunea catalizantă a mitului inițial; această structură însă și altele, care la ei sănt împins pe un loc subordonat, se regăsesc la omul normal, primitiv sau civilizat. Ansamblul acestor structuri ar forma ceea ce numim inconștientul. Am vedea astfel dispărind ultima deosebire dintre teoria șamanismului și aceea a psihanalizei. Inconștientul încetează să fie

¹ Marie Bonaparte, *Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene*, în : *The Psychoanalytic Study of the Child*, vol. I, New York, 1945.

refugiu inefabil al particularităților individuale, depozitarul unei istorii unice, care face din fiecare dintre noi o ființă de neînlocuit. El se reduce la un termen prin care desemnăm o funcție : funcția simbolică, specific umană, fără îndoială, dar care la toți oamenii este exercitată după aceleași legi și se reduce, de fapt, la ansamblul acestor legi.

Dacă această concepție este exactă, va fi necesar, după toate aparențele, să restabilim o distincție mai accentuată între conștient și subconștient decât ne-a obișnuit s-o facem psihologia contemporană. Căci subconștientul, rezervor al amintirilor și al imaginilor adunate în cursul fiecărei vieți omenești¹, devine un simplu aspect al memoriei ; în timp ce își afirmă perenitatea, el implică totodată limitări, întrucât termenul de subconștient se raportă la faptul că amintirile, deși conservate, nu sunt întotdeauna disponibile. Inconștientul, dimpotrivă, este întotdeauna vid ; sau, mai exact, este la fel de străin de imagini ca stomacul de alimentele care trec prin el. Organ cu o funcție specifică, el se mărginește să impună legi structurale, care epuizează realitatea lui, unor elemente nearticulate provenind din altă parte : pulsiuni, emoții, reprezentări, amintiri. S-ar putea spune, aşadar, că subconștientul este lexicul individual în care fiecare dintre noi acumulează vocabularul istoriei sale personale, dar că acest vocabular nu devine semnificativ pentru noi însine și pentru alții decât în măsura în care inconștientul îl organizează după legile lui și face astfel din el un discurs. Cum aceste legi sunt aceleași în toate ocaziile în care el își exercită activitatea și pentru toți indivizii, problema pusă în paragraful precedent poate fi ușor rezolvată. Vocabularul interesează mai puțin decât structura. Fie că este creat din nou de către subiect sau transmis

¹ Această definiție, atât de criticată, recapătă sens prin deosebirea radicală dintre subconștient și inconștient.

prin tradiție, mitul nu împrumută de la sursele sale, individuale sau colective (între care se produc mereu întrepătrunderi și schimburi) decât imaginile pe care le pune în practică, structura rămâne însă aceeași și prin ea se realizează funcția simbolică.

Trebuie să mai adăugăm că aceste structuri nu sunt numai aceleași pentru toți și pentru toate materiile cărora li se aplică funcția, dar că ele sunt puțin numeroase și vom înțelege de ce universul simbolismului este de o diversitate infinită în ceea ce privește conținutul, însă în totdeauna limitat în ceea ce privește legile lui. Există multe limbi, dar foarte puține legi fonologice care să fie valabile pentru toate limbile. O culegere de povești și de mituri cunoscute ar reprezenta un număr impozant de volume. Ele pot fi însă reduse la un număr mic de tipuri simple, determinând dincolo de diversitatea personajelor cîteva funcții elementare ; iar complexele, aceste mituri individuale, se reduc de asemenea la cîteva tipuri simple, tipare în care se prinde multiplicitatea fluidă a cazurilor.

Din faptul că șamanul nu-l psihanalizează pe bolnavul său se poate trage deci concluzia că o căutare a timpului pierdut, considerată de unii drept cheia terapeutică psihanalitice, nu este decât o modalitate (de o valoare și cu rezultate deloc neglijabile) a unei metode mai fundamentale, care trebuie să se definească fără a face apel la originea individuală sau colectivă a mitului. Căci *forma* mitică primează asupra *conținutului* povestirii. Aceasta este cel puțin ceea ce ni s-a părut că ne învață analiza unui text indigen. Într-un alt sens însă, e bine cunoscut că orice mit este o căutare a timpului pierdut. Această formă modernă a tehnicii șamanice, care este psihanaliza, își datorează, aşadar, caracterele particulare faptului că în civilizația mecanică nu mai este loc pentru timpul mitic decât în omul însuși. Din această constatare psihanaliza poate scoate o confirmare a validității

sale, odată cu speranța de a aprofunda bazele sale teoretice și de a înțelege mai bine mecanismul eficacității sale printr-o confruntare a metodelor și a scopurilor sale cu acelea ale marilor săi predecesori : șamanii și vrăjitorii.

CAPITOLUL XI

STRUCTURA MITURILOR¹

„S-ar crede că, abia formate, universurile mitologice sunt destinate a fi pulverizate pentru ca din rămășițele lor să ia naștere universuri noi“.

F R A N Z B O A S, introducere la :
J A M E S T E I T, *Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia*, „Memoirs of the American Folklore Society“, VI (1898), p. 18.

De două decenii încocace și în pofida cîtorva încercări dispersate, antropologia pare să se fi detașat treptat de studiul faptelor religioase. De acest lucru au profitat diversi amatori pentru a invada domeniul etnologiei religioase. Jocurile lor naive se desfășoară pe terenul pe care noi l-am lăsat în paragină, iar excesele lor se adaugă carentei noastre pentru a compromite vizitorul lucrărilor noastre.

Care este cauza acestei situații ? Întemeietorii etnologiei religioase : Tylor, Frazer și Durkheim, au acordat întotdeauna atenție problemelor psihologice ; nefiind însă ei însiși psihologi de profesie, nu se puteau ține la curent cu rapida evoluție a ideilor psihologice și, cu atât mai puțin, s-o presimtă. Interpretările lor s-au demodat tot atât de repede ca și postulatele psihologice pe care le implicau. Trebuie, to-

¹ După articolul original : *The Structural Study of Myth*, în : *Myth, A Symposium*, „Journal of American Folklore“, vol. 78, nr. 270, octombrie—decembrie 1955, p. 428—444. Tradus cu cîteva completări și modificări.

tuși, să le recunoaștem meritul de a fi înțeles că problemele de etnologie religioasă țin de o psihologie intelectualistă. Ca și Hocart, care făcuse deja această observație la începutul unei lucrări recent publicate postum, vom regreta că psihologia modernă s-a dezinteresat prea adeseori de fenomenele intelectuale, preferindu-le studiul vieții afective: „Lipsurilor înrente școlii psihologice... li se adăugase astfel greșeala de a crede că idei clare pot genera emoții confuze“¹. Ar fi trebuit lărgite cadrele logicii noastre pentru a include în ea operații mintale în aparență diferite de ale noastre, dar care sunt la fel de intelectuale. În loc de a se proceda astfel s-a încercat reducerea lor la sentimente informe și inefabile. Această metodă, cunoscută sub numele de fenomenologie religioasă, s-a dovedit prea adeseori sterilă și fastidioasă.



Dintre toate capitolele etnologiei religioase, mitologia este aceea care suferă îndeosebi din cauza acestei situații. Fără îndoială, pot fi citate importantele lucrări ale lui Dumézil și ale lui H. Grégoire. Ele nu aparțin însă propriu-zis etnologiei. Ca și acum cincizeci de ani, ea continuă să se complacă în haos. Sunt reîmprostătate vechile interpretări: reveriile conștiinței colective, divinizarea personajelor istorice sau inversul. Indiferent de modul în care sunt considerate miturile, ele par a se reduce toate la un joc gratuit sau la o formă rudimentară de speculație filozofică.

Așadar, pentru a înțelege ce este un mit nu avem oare altă alegere decât între platitudine și sofism? Unii pretind că fiecare societate exprimă în miturile sale sentimente fundamentale, ca dragostea, ura sau răzbunarea, care

¹ A. M. Hocart, *Social Origins*, Londra, 1954, p. 7.

sint comune intregii omeniri. Pentru alții, miturile constituie încercări de a explica fenomene greu de înțeles : astronomice, meteorologice etc. Societățile nu sint însă impermeabile la interpretări pozitive, chiar atunci cînd adoptă unele false ; pentru ce le-ar prefera ele dintr-o dată moduri de gîndire obscure și complicate ? Pe de altă parte, psihanaliticii, ca și unii etnologi, vor să substituie interpretărilor cosmologice și naturașiste alte interpretări, împrumutate din sociologie și din psihologie. Lucrurile devin însă în acest caz prea facile. Cînd un sistem mitologic acordă un loc important unui anumit personaj, să zicem o bunică răutăcioasă, ni se va spune că în cutare societate bunicile au o atitudine ostilă față de nepoții lor ; mitologia va fi considerată ca un reflex al structurii sociale și al raporturilor sociale. Iar dacă observația contrazice ipoteza, imediat se va insinua că obiectul specific al miturilor este de a oferi un derivativ unor sentimente reale, însă refulate. Oricare ar fi situația reală, o dialectică avînd întotdeauna cîștig de cauză va găsi mijlocul de a ajunge la semnificația respectivă.

Să recunoaștem mai degrabă că studiul miturilor ne duce la constatări contradictorii. Într-un mit se poate întâmpla orice ; se pare că succesiunea evenimentelor nu ar fi subordonată nici unei reguli de logică sau de continuitate. Orice subiect poate avea un predicat oarecare ; orice relație imaginabilă este posibilă. Totuși, aceste mituri, arbitrară în aparență, se reproduc cu aceleași caracteristici și adeseori cu aceleași amănunte în diverse regiuni ale lumii. Se pune deci problema : dacă conținutul unui mit este în întregime contingent, cum ne putem explica faptul că de la un capăt la altul al pămîntului miturile sint atât de asemănătoare ? Putem spera să rezolvăm problema numai cu condiția de a deveni conștienți de această antinomie fundamentală care ține de natura mitului. Într-adevăr, această contradicție seamănă cu

aceea pe care au descoperit-o primii filozofi care s-au interesat de limbaj și, pentru că lingvistica să se poată constitui ca știință, a fost necesar ca mai întâi această ipotecă să fie ridicată. Vechii filozofi făceau speculații asupra limbajului, aşa cum le facem noi și astăzi asupra mitologiei. Ei au constatat că în fiecare limbă anumite grupuri de sunete corespundeau unor sensuri determinate și căutați cu despre-rare să înțeleagă ce necesitate internă unea aceste *sensuri* și aceste *sunete*. Încercarea era zadarnică, fiindcă aceleași sunete se regăseau în alte limbi, legate însă de sensuri diferite. Așa încât contradicția nu a fost rezolvată decât în ziua în care s-a observat că funcția semnifica-tivă a limbii nu este legată direct de sunetele înseși, ci de modul în care sunetele sunt com-binate între ele.

Multe teorii recente cu privire la mitologie pornesc de la o confuzie analogă. După Jung, de anumite teme mitologice, pe care el le nu-mește arhetipuri, ar fi legate semnificații pre-cise. Aceasta înseamnă a face speculații în felul filozofilor limbajului, care au fost multă vreme convingi¹ că diversele sunete aveau o afinitate naturală cu un sens sau cu altul : astfel, semivocalele „lichide“ ar avea misiunea de a evoca starea corespunzătoare a materiei, vo-calele deschise ar fi alese de preferință pentru a forma numele unor obiecte mari, groase, grele sau sonore etc. Principiul lui Saussure despre *caracterul arbitrar al semnelor lingvistice* se cere, desigur, revizuit și corectat²; dar toți lingviștii vor fi de acord să recunoască că din punct de vedere istoric el a marcat o etapă esen-țială a reflecției lingvistice.

¹ Această ipoteză mai are încă susținători (vezi Sir R. A. Page, *The Origin of Language...*, „Journal of World History“, UNESCO, I, nr. 2, 1953).

² Vezi E. Benveniste, *Nature du signe linguistique*, „Acta linguistica“, I, 1, 1939, și cap. V al lucrării de față.

Nu este de ajuns să-l invităm pe mitolog să compare situația sa nesigură cu aceea a lingvistului în epoca preștiințifică. Căci dacă ne-am menține pe această poziție, ne-ar pîndi marea risc de a cădea dintr-o dificultate în alta. A compara mitul cu limbajul nu duce la nici o soluție : mitul face parte integrantă din limbă ; îl cunoaștem prin intermediul vorbirii, el ține de discurs.

Dacă dorim să prezentăm caracterele specifice ale gîndirii mitice, va trebui deci să stabilim că mitul există simultan în limbaj și dincolo de el. Această nouă dificultate nu este nici ea străină lingvistului : limbajul nu înglobăază oare el însuși niveluri diferite ? Făcînd distincție între *limbă* și *vorbire*, Saussure a arătat că limbajul prezinta două aspecte complementare : unul structural, celălalt statistic ; limba ține de domeniul unui timp reversibil, iar vorbirea de domeniul unui timp ireversibil. Dacă există deja posibilitatea să izolăm în limbaj aceste două niveluri, nu este exclus să putem defini în el și un al treilea.

Am făcut deosebirea dintre *limbă* și *vorbire* cu ajutorul unor sisteme temporale la care se referă și una, și cealaltă. Or, mitul se definește și el printr-un sistem temporal care combină proprietățile celorlalte două. Un mit se referă întotdeauna la evenimente care au avut loc în trecut : „înainte de facerea lumii“ sau „la începutul lumii“, în orice caz „în vremea de demult“. Dar valoarea intrinsecă atribuită mitului provine din faptul că aceste evenimente, presupuse a se fi desfășurat la un moment al timpului, formează și o structură permanentă. Aceasta se referă simultan la trecut, la prezent și la viitor. O comparație ne va ajuta să precizăm această ambiguitate fundamentală. Nimic nu seamănă mai mult cu gîndirea mitică decît ideologia politică. În societățile noastre contemporane, aceasta din urmă poate că a înlocuit-o doar pe cealaltă. Or, ce face istoricul atunci cînd

evocă revoluția franceză ? El se referă la o succesiune de evenimente care au avut loc în trecut, ale căror consecințe îndepărțate se fac, fără îndoială, încă simțite printr-o întreagă serie, nonreversibilă, de evenimente intermediare. Pentru omul politic însă și pentru cei care îl ascultă, revoluția franceză este o realitate de alt ordin ; e o secvență de evenimente din trecut, dar și o schemă dotată cu o eficacitate permanentă, care permite de a interpreta structura socială a Franței actuale, antagonismele care se manifestă în sînul ei și de a intrevedea direcțiile evoluției viitoare. Iată cum se exprimă Michelet, gînditor politic și în același timp istoric: „În acea zi, totul era posibil... Viitorul era prezent... adică timpul nu mai exista, ci o fulgurație a eternității“¹. Această dublă structură, istorică și în același timp *anistorică*, arată că mitul poate ține simultan de domeniul *vorbirii* (și să fie analizat ca atare) și de acela al *limbii* (în care este formulat), prezentind totodată, la un al treilea nivel, același caracter de obiect absolut. Acest al treilea nivel are și o natură lingvistică, dar e totuși distinct de celelalte două niveluri.

Îmi îngădui să deschid aici o scurtă paranteză spre a ilustra în mod succint originalitatea pe care o are mitul în comparație cu toate celelalte fapte lingvistice. Am putea defini mitul ca o modalitate a discursului în care valoarea formulei *traduttore, traditore* tinde practic spre zero. În această privință, locul mitului pe scara modurilor de exprimare lingvistică este la antipodul poeziei, orice s-ar spune pentru a le aprobia. Poezia este o formă de limbaj extrem de greu de tradus într-o limbă străină și orice

¹ Michelet, *Histoire de la révolution française*, IV, 1. Acest citat este luat din lucrarea lui Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, 1955, p. 273.

traducere generează numeroase deformări. Dimpotrivă, valoarea mitului ca mit persistă, oricăr de proastă ar fi traducerea. Un mit este perceput ca mit de orice cititor în întreaga lume, oricăr de puțin am cunoaște limba și cultura populației din rîndul căreia a fost cules. Substanța mitului nu se află nici în stil, nici în modalitatea narării, nici în sintaxă, ci în *istoria* povestită de el. Mitul este limbaj, dar un limbaj care lucrează la un nivel foarte ridicat și la care sensul reușește să *decoleze*, dacă se poate spune așa, de pe fundamentul lingvistic de pe care a pornit.

Să rezumăm deci concluziile provizorii la care am ajuns. Ele sunt în număr de trei : 1) Dacă miturile au un sens, acesta nu poate fi de elementele izolate care intră în compoziția lor, ci de maniera în care sunt combinate aceste elemente. 2) Mitul fiind de ordinul limbajului, face parte integrantă din el ; cu toate acestea, limbajul, așa cum este el folosit în mit, prezintă proprietăți specifice. 3) Aceste proprietăți nu pot fi căutate decât *deasupra* nivelului obișnuit de exprimare lingvistică ; altfel spus, ele sunt de natură mai complexă decât acele care se întâlnesc într-o exprimare lingvistică de un tip oarecare.

Dacă ni se admit aceste trei puncte fie chiar ca ipoteze de lucru, urmează două consecințe foarte importante : 1) ca orice entitate lingvistică, mitul este format din unități constitutive ; 2) aceste unități constitutive implică prezența unităților care intervin în mod normal în structura limbii, anume fonemele, morfemele și semantemele. Ele sunt însă, în raport cu semantemele, cum sunt acestea la rîndul lor în raport cu morfemele, iar acestea în raport cu fonemele. Fiecare formă diferă de cea precedentă printr-un mai mare grad de complexitate. Din acest motiv, vom denumi elementele care

țin propriu-zis de mit (și care sunt cele mai complexe din toate) : mari unități constitutive.

Cum se va proceda pentru a recunoaște și a izola aceste mari unități constitutive, sau miteme ? Știm că ele nu sunt asimilabile nici cu fonemele, nici cu morfemele, nici cu semantemele, ci se situează la un nivel mai ridicat : în caz contrar, mitul nu s-ar deosebi de oricare formă a discursului. Va trebui deci să le căutăm la nivelul frazei. În stadiul preliminar al cercetării vom proceda prin aproximății, prin încercări și prin erori, călăuzindu-ne după principiile care servesc ca bază pentru analiza structurală sub toate formele ei : economie de explicație, unitate de soluție, posibilitate de a reconstitui ansamblul pornind de la un fragment și de a prevedea dezvoltările ulterioare pe baza datelor actuale.

Am folosit pînă acum următoarea tehnică : fiecare mit este analizat independent, căutîndu-se exprimarea succesiunii evenimentelor cu ajutorul unor fraze cît mai scurte cu puțință. Fiecare frază este înscrisă pe o cartelă care poartă un număr de ordine corespunzător locului ei în povestire. Se constată că fiecare cartelă constă în a atribui un predicat unui subiect. Cu alte cuvinte, fiecare mare unitate constitutivă are natura unei *relații*.

Definiția de mai sus nu este destul de satisfăcătoare, și aceasta din două motive. În primul rînd, lingviștii strucuraliști știu bine că toate unitățile constitutive, la orice nivel ar fi ele izolate, constau din relații. Care este, prin urmare, deosebirea între *marile* unități și cele-lalte ? În al doilea rînd, metoda pe care am expus-o se situează întotdeauna în cadrul unui timp nonreversibil, întrucînt cartelele sunt numerotate în ordinea povestirii. Caracterul specific pe care i l-am recunoscut timpului mitic — dubla lui natură, reversibilă și ireversibilă,

sincronică și diacronică totodată — rămîne deci neexplicat.

Aceste observații conduc la o nouă ipoteză, care ne aduce în miezul problemei. Noi admitem efectiv că adevărata unitate constitutivă ale mitului nu sunt relațiile izolate, ci *pachete de relații*, și că numai sub formă de combinații a unor astfel de pachete dobîndesc unitățile constitutive o funcție semnificativă. Relații care provin din același pachet pot apărea la intervale mari atunci cînd adoptăm un punct de vedere diacronic, dar, dacă izbutim să le restabilim în modul lor „natural“ de grupare, reușim concomitent să organizăm mitul în funcție de un sistem de referință temporal de un tip nou și care satisfac exigențele ipotezei inițiale. Acest sistem este, într-adevăr, de două dimensiuni : diacronic și sincronic totodată, și reunește astfel proprietățile caracteristice ale „limbii“ și ale „vorbirii“. Două comparații vor îngesașni înțelegerea ideii noastre. Să imaginăm niște arheologi ai viitorului căzuți de pe o altă planetă în timp ce orice urmă de viață umană a dispărut deja de pe suprafața Terrei și care explorează amplasamentul uneia dintre bibliotecile noastre. Acești arheologi nu cunosc deloc scrierea noastră, dar încearcă să-o descifreze, ceea ce presupune descoperirea prealabilă că alfabetul, aşa cum îl tipărim noi, se citește de la stînga spre dreapta și de sus în jos. Totuși, o categorie de volume va rămîne indescifrabilă. Acestea vor fi partituri de orchestră, conservate în sectorul de muzicologie. Savanții noștri se vor strădui, fără îndoială, din toate puterile să citească portativele unul după altul, începînd din susul paginii, luîndu-le pe toate la rînd, succesiv ; apoi vor observa că unele grupuri de note se repetă la intervale, în mod identic sau parțial, și că anumite contururi melodice, aparent îndepărtate unele de altele, prezintă analogii între ele. Poate că atunci ei se vor întreba dacă aceste contu-

ruri, în loc să fie abordate în ordine succesivă, nu ar trebui mai curind tratate ca elemente ale unui întreg, care trebuie perceput global. Atunci vor fi descoperit ei principiul a ceea ce numim noi *armonie*: o partitură de orchestră nu are sens decât citată diacronic urmând un ax (pagina după pagină, de la stînga la dreapta), dar, în același timp, sincronic, urmând alt ax, de sus în jos. Cu alte cuvinte, toate notele așezate pe aceeași linie verticală formează o mare unitate constitutivă, un pachet de relații.

Cealaltă comparație este mai puțin diferită decât pare. Să presupunem un observator care nu cunoaște deloc cărțile noastre de joc urmărind o prezicătoare în decursul unei perioade îndelungate. El observă și clasifică clienții, ghicește vîrstă lor aproximativă, sexul, aparența, situația lor socială etc., cam aşa cum etnograful află cîte ceva despre societățile ale căror mituri le studiază. Observatorul nostru va asculta consultațiile ei, le va înregistra chiar pe magnetofon pentru a le putea studia și compara în tîhnă, exact aşa cum facem noi cu informatorii noștri indigeni. Dacă observatorul este suficient de dotat și dacă culege o documentație destul de abundantă, va putea, probabil, să reconstituie structura și compoziția jocului folosit, adică numărul de cărți — 32 sau 52 — repartizate în patru serii omologe, formate din aceleași unități constitutive (cărțile) cu un singur caracter diferențial, culoarea.

E timpul să ilustrăm mai direct metoda. Să luăm ca exemplu mitul lui Edip, care prezintă avantajul de a fi cunoscut de toți, ceea ce ne dispensează de a-l povesti. Fără îndoială, acest exemplu se pretează rău la o demonstrație. Mitul lui Edip ne-a parvenit în redactări fragmentare și tardive, toate fiind transpuneri literare, inspirate mai mult de grija estetică sau morală decât de tradiția religioasă sau de obi-

ceiul ritual, dacă asemenea preocupări vor fi existat vreodată cu privire la el. Pentru noi însă nu se pune chestiunea de a interpreta mitul lui Edip în mod verosimil și mai puțin încă de a oferi o explicație a lui acceptabilă pentru specialist. Dorim pur și simplu să ilustrăm prin el, fără a trage vreo concluzie în ceea ce îl privește, o anumită tehnică, a cărei întrebuițare nu este probabil legitimă în acest caz particular din cauza incertitudinilor amintite. „Demonstrația“ trebuie deci înțeleasă nu în sensul pe care îl dă acestui termen omul de știință, ci cel mult negustorul ambulant: nu de a obține un rezultat, ci de a explica cât mai rapid posibil funcționarea micii mașinării pe care încearcă să-o vindă unor gură-cască.

Mitul va fi manipulat la fel ca o partitură orchestrală pe care un amator pervers ar fi transcris-o, portativ după portativ, sub forma unei serii melodice continue și pe care am căuta să-o reconstituim în aranjamentul ei inițial. Întrucâtva, ca și cum ni să-ar prezenta o succesiune de numere întregi, de tipul 1. 2. 4. 7. 8, 2. 3. 4. 6. 8, 1. 4. 5. 7. 8, 1. 2. 5. 7, 3. 4. 5. 6. 8, dându-ni-se sarcina de a regrupa toate numerele 1, toate 2, toate 3 etc. sub formă de tablou :

1	2		4			7	8
	2	3	4		6		8
1			4	5		7	8
1	2			5		7	
		3	4	5	6		8

Vom proceda la fel cu mitul lui Edip, încercând succesiv diverse dispoziții ale mitemelor pînă cînd vom fi întîlnit una care să satisfacă condițiile enumerate la p. 253. Să presupunem în mod arbitrar că o asemenea dispoziție ar fi reprezentată de tabloul următor (se înțelege, repetăm, că nu este vorba de a-l impune, nici

chiar de a-l sugera specialiștilor în mitologia clasică, care ar vrea, desigur, să-l modifice, ba poate chiar să-l respingă) :

Cadmos o
caută pe
sora sa
Europa, răpită
de Zeus

Cadmos ucide
dragonul

Spartanii se
extermină
între ei

Edip ucide
pe tatăl său,
Laios

Edip ucide
Sfinxul

Edip se căsă-
torește cu
Iocasta,
mama sa

Labdacos
(tatăl lui
Laios) =
„șchiop“ (?)
Laios (tatăl
lui Edip) =
„strîmb“ (?)

Edip = „pîcior
umflat“ (?)

Antigona îl
îngroapă pe
Polynice,
fratele ei,
violind
interdicția

Eteocle ucide
pe fratele său
Polynice

Iată-ne astfel în fața a patru coloane verticale, fiecare din ele grupînd mai multe relații aparținînd aceluiași „pachet“. Dacă am fi puși să povestim mitul, nu am ține seama de această aşezare în coloane și am citi liniile de la stînga la dreapta și de sus în jos. Dar, de îndată ce se pune chestiunea de a înțelege mitul, o jumătate din ordinea diacronică (de sus în jos) își pierde valoarea funcțională și „lectura“ se face de la

stînga la dreapta, coloană după coloană, tratînd fiecare coloană ca pe un întreg.

Ipotetic, toate relațiile grupate în aceeași coloană au o trăsătură comună, care trebuie degajată. Astfel, toate incidentele din prima coloană din stînga se referă la rude de sînge, ale căror raporturi de proximitate sînt, am putea spune, exagerate : aceste rude formează obiectul unui tratament mai intim decît îl permit regulile sociale. Să admitem deci că trăsătura comună primei coloane constă în *raporturi de înrudire supraestimate*. De îndată se constată că a doua coloană exprimă aceeași relație, afectată însă de semnul invers : *raporturi de înrudire subestimate sau devalorizate*. A treia coloană se referă la monștri și la distrugerea lor. Pentru a patra sînt necesare unele precizări. Sensul ipotetic al numelor proprii în linia paternă a lui Edip a fost adeseori subliniat. Lingviștii nu-i acordă însă nici o importanță, fiindcă, de regulă, sensul unui termen nu poate fi definit decît reașezîndu-l în toate contextele în care este atestat. Or, numele proprii sînt, prin definiție, în afară de context. Cu metoda noastră, dificultatea ar putea să pară mai mică, mitul fiind în aşa fel reorganizat prin ea, încit se constituie el însuși ca un context. Ceea ce oferă o valoare semnificativă nu mai este sensul eventual al fiecărui nume luat izolat, ci faptul că cele trei nume au un caracter comun : anume de a comporta semnificații ipotetice și care evocă, toate, o *dificultate în a merge bine*.

Înainte de a porni mai departe să examinăm relația dintre cele două coloane din dreapta. A treia coloană se referă la monștri : în primul rînd dragonul, monstru htonian care trebuie distrus pentru ca oamenii să se poată naște din Pămînt ; apoi Sfînxul, care se străduiește, prin enigme care și ele privesc natura omului, să răpească viața victimelor sale omenești. Al doilea termen îl reproduce, așadar, pe cel dintîi,

care se referă la *autohtonía omului*. Și, fiindcă cei doi monștri sături și invinși în cele din urmă de oameni, se poate spune că trăsătura comună a coloanei a treia constă în *negarea autohtoniei omului*¹.

Aceste ipoteze ajută la înțelegerea sensului coloanei a patra. În mitologie se întâmplă frecvent ca oamenii născuți din Pămînt să fie reprezentați în momentul emergenței lor ca niște

¹ Fără a pretinde să angajăm cu specialiștii o discuție care din partea noastră ar fi presupusă și chiar fără obiect, deoarece mitul lui Edip e luat aici ca un exemplu tratat în mod arbitrar, caracterul htonian atribuit Sfinxului ar putea surprinde, astfel încât vom invoca mărturia d-nei Marie Delcourt: „În legendele arhaice, ei se nășteau, desigur, chiar din Pămînt“ (*Oedipe ou la légende du conquérant*, Liège, 1944, p. 108). Oricât de diferită ar fi metoda noastră de aceea a d-nei Delcourt (și oricât de diferențe ar fi, fără îndoială, și concluziile noastre dacă am avea competența de a aborda problema în fond), credem că ea a stabilit în mod convingător caracterul Sfinxului în tradiția arhaică: monstru-femeie, atacând și vîlind bărbații tineri, altfel spus o personificare a unei ființe feminine cu inversarea semnului, ceea ce explică faptul că, în frumoasa iconografie adunată de d-na Delcourt la sfîrșitul lucrării sale, bărbatul și femeia sături sunt întotdeauna în poziția „cer/pămînt“ inversată.

După cum arătam mai departe, am ales mitul lui Edip ca un prim exemplu din cauza remarcabilelor analogii care par să existe între anumite aspecte ale gîndirii grecești arhaice și aceea a indienilor *pueblo* de la care sunt luate exemplele ce urmează. Vom menționa în această privință că personajul Sfinxului, aşa cum a fost restituit de d-na Delcourt, coincide cu două personaje mitologice nord-americane (care nu formează, fără îndoială, decît unul singur). Este vorba, pe de o parte, de *old hag*, bătrînă vrăjitoare cu aspect respingător, care pune prin aparență ei fizică o enigmă tinărului erou: dacă acesta descifrează enigma, adică dacă răspunde avansurilor abjectei creaturi, va găsi la trezire în asternutul său o tinără femeie radicasă care îl va face să ajungă la putere (sub această formă, tema este și celtică). Sfinxul evocă și mai bine pe *child-protruding woman* a indienilor hopi, mamă falică, dacă aşa ceva ar fi putut exista: această tinără femeie, abandonată de ai săi în cursul unei migrațiuni dificile, chiar în momentul cînd năștea, și care rătă-

ființe încă incapabile să meargă sau care au un mers stîngaci. Astfel, la indienii pueblo, ființele htoniene, cum sunt Shumaikoli sau Muyingwu¹, care participă la emergență, sunt șchioape („Picior-însingerat“, „Picior-rănit“, „Picior-moale“, astfel sunt ele denumite în texte). Aceeași observație e valabilă pentru Koskimo din mitologia kwakiutl: după ce monstrul htonian Tsiakish i-a înghițit, ei urcă din nou la suprafața terestră, „poticnindu-se înainte sau în lături“. Trăsătura comună a coloanei a patra ar putea fi deci *persistența autohtoniei umane*. Ar rezulta de aici că a patra coloană se află cu coloana 3 în același raport ca și coloana 1 cu coloana 2. Imposibilitatea de a lega între ele unele grupuri de relații este depășită (sau, mai exact, înlocuită) prin afirmația că două relații contradictorii între ele sunt identice în măsura în care fiecare se află, ca și cealaltă, în contradicție cu sine. Această modalitate de a formula structura gîndirii mitice nu are pînă acum decît o valoare aproximativă, suficientă însă pentru moment.

Ce ar însemna deci mitul lui Edip interpretat astfel „americănește“? El ar exprima imposibilitatea în care se află o societate care crede în autohtonia omului (vezi Pausanias, VIII, XXIX, 4: vegetalul este modelul omului) de a trece de la această teorie la recunoașterea faptului că fiecare dintre noi este realmente născut din uniunea unui bărbat cu o femeie. Dificul-

cește de atunci în desert. Mama Animalelor, pe care ea le refuză vinătorilor. Cel care o întîlnește, cu hainele ei însingerate, „este atât de îngrozit, încit încearcă o erecție“ de care ea profită pentru a-l viola, recompensîndu-l apoi printr-un succes fără greș la vînătoare (vezi H. R. Voth, *The Oraibi Summer Snake Ceremony*, „Field Columbian Museum“, publ. nr. 83, „Anthropol. Series“, Chicago, 1903, vol. III, nr. 4, p. 352—353 și 353, nota 1).

¹ Nu Masauwû, al cărui nume apare în textul englez al acestui studiu ca urmare a unei erori de dactilografie.

tatea este insurmontabilă. Dar mitul lui Edip oferă un fel de instrument logic care permite să se arunce o punte între problema inițială — dacă omul se naște dintr-o singură ființă sau din două? — și problema derivată, care poate fi formulată aproximativ astfel: o ființă se naște din aceeași ființă sau din alta? În modul acesta se desprinde o corelație: supraestimarea înrudirii de sine se află față de subestimarea ci în același raport ca efortul de a scăpa de autohtonie față de imposibilitatea de a reuși acest lucru. Experiența poate dezminți teoria, viața socială însă verifică cosmologia în măsura în care și una și cealaltă dau la iveală aceeași structură contradictorie. Cosmologia este, aşadar, reală. Deschidem aici o paranteză pentru a introduce două observații.

În încercarea de interpretare precedentă am putut neglijă o problemă care a preocupat mult pe specialiști în trecut: absența în versurile cele mai vechi (homerice) ale mitului lui Edip a anumitor motive, cum sunt sinuciderea Io-castei și orbirea voluntară a lui Edip. Dar aceste motive nu alterează structura mitului, în care ele se pot plasa de altfel cu ușurință, primul ca un nou exemplu de autodistrugere (coloana 3) și al doilea ca o altă temă de infirmitate (coloana 4). Aceste completări contribuie numai la explicitarea mitului, fiindcă trecerea de la picior la cap apare în corelație semnificativă cu o altă trecere: aceea de la autohtonia negată la distrugerea de sine.

Așadar, metoda noastră ne scapă de o dificultate care a constituit pînă în prezent unul dintre principalele obstacole în calea progresului studiilor mitologice, și anume căutarea versiunii autentice sau originare. Noi propunem, dimpotrivă, să definim fiecare mit prin ansamblul tuturor versiunilor sale. Altfel spus, mitul rămîne mit atît timp cât este percepță ca atare. Acest principiu este bine ilustrat prin interpre-

tarea dată de noi mitului lui Edip, care se poate sprijini pe formularea freudiană care-i este în mod cert aplicabilă. Problema pusă de Freud în termeni „edipiensi“ nu mai este, fără îndoială, aceea a alternativei dintre autohtonie și reproducerea bisexuată. Este însă vorba de a înțelege cum se poate *unul* naște din *doi* : cum se face că noi nu avem un singur genitor, ci o mamă și în plus un tată ? Nu vom ezita deci să-l introducem pe Freud, după Sofocle, în rîndul surselor noastre despre mitul lui Edip. Versiunile lor merită același credit ca și celelalte, mai vechi și, în aparență, mai „autentice“.

Din cele ce precedă rezultă o consecință importantă. De vreme ce un mit se compune din ansamblul variantelor sale, analiza structurală va trebui să le ia în considerare pe toate în același mod. După ce vor fi fost studiate variantele cunoscute ale versiunii tebane, vor fi deci examinate și celelalte : povestirile privind linia collaterală a lui Labdacos, care cuprinde pe Agave, Penteu și pe Iocasta ; variantele tebane cu privire la Lycos, în care Amfion și Zetos joacă rolul de fondatori ai cetății ; alte variante mai vechi referitoare la Dionysos (văr matrilateral al lui Edip) și legendele ateniene în care rolul menit de tebani lui Cadmos îi revine lui Cecrops etc. Pentru fiecare din aceste variante se va alcătui un tablou în care fiecare element va fi astfel dispus, încît să permită comparația cu elementul corespunzător din alte tablouri : distrugerea șarpelui de către Cecrops cu episodul paralel al istoriei lui Cadmos ; părăsirea lui Dionysos și a lui Edip ; „Picior-umflat“ și Dionysos loxias, adică mergind strîmb ; căutarea Europei și aceea a Antiopei ; intemeierea Tebei cînd de spartani, cînd de dioscurii Amfion și Zetos ; Zeus răpind pe Europa sau pe Antiopa, și episodul similar în care victimă e Semele ; Edip tebanul și Perseu din Argos etc. Vom obține astfel mai multe tablouri cu două dimensiuni, fie-

care consacrat unei variante și pe care le vom juxtapune ca pe tot atitca planuri paralele pentru a ajunge la un ansamblu tridimensional, care poate fi „citit“ în trei feluri diferite : de la stînga la dreapta, de sus în jos, din față în spate (sau invers). Aceste tablouri nu vor fi niciodată absolut identice. Experiența dovedește însă că abaterile diferențiale, care nu vor trece neobservate, se află între ele în corelații semnificative, care permit ca ansamblul lor să fie supus unor operații logice prin simplificări successive și să se ajungă în cele din urmă la legea structurală a mitului considerat.

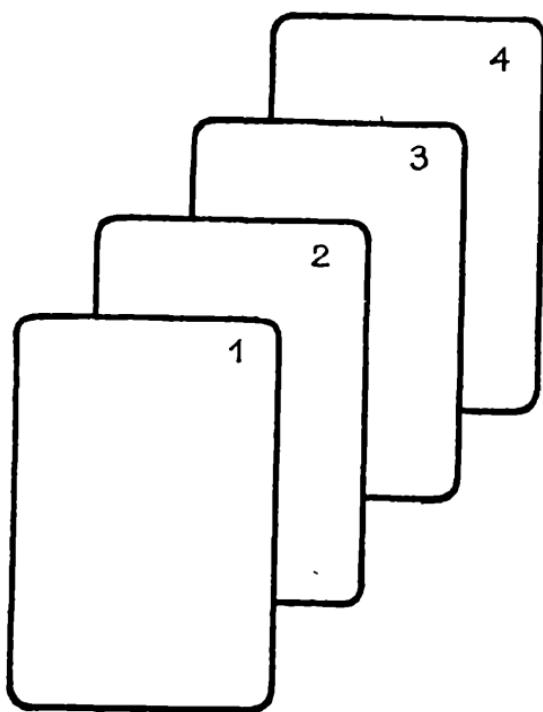


Fig. 16.

Se va obiecta, poate, că o asemenea încercare nu ar putea fi dusă pînă la capăt, deoarece singurele versiuni de care dispunem sunt cele cunoscute actualmente. Ce s-ar întîmpla dacă o nouă versiune ar răsturna rezultatele obținute ? Dificultatea este reală atunci cînd dispunem de versiuni foarte puțin numeroase, dar devine rapid teoretică pe măsură ce numărul lor crește. Experiența ne va arăta ordinul de mărime apro-

șimativ al numărului de versiuni necesare ; el nu trebuie să fie prea ridicat. Dacă am cunoaște mobilierul unei camere și distribuția lui numai cu ajutorul unor imagini răsfrînte de două oglinzi fixate pe peretei opuși, se pot produce două cazuri. Cu oglinzi riguros paralele, numărul imaginilor ar fi teoretic infinit. Dacă, dimpotrivă, una din oglinzi ar fi aşezată oblic în raport cu cealaltă, acest număr ar scădea rapid, proporțional cu unghiul. Dar, chiar în acest din urmă caz, patru sau cinci imagini ar ajunge, dacă nu pentru a ne procura o informație totală, cel puțin pentru a ne asigura că nici o mobilă importantă nu a putut rămâne neobservată.

Invers, nu vom insista niciodată îndeajuns asupra absolutei necesități de a nu omite nici una dintre variantele culese. Dacă comentariile lui Freud cu privire la complexul lui Edip fac, după cum credem, parte integrantă din mitul lui Edip, problema de a ști dacă transcrierea de către Cushing a mitului despre originea indienilor zuni este destul de fidelă pentru a fi reținută nu mai are sens. Nu există versiune „adevărată“ ale cărei copii sau ecouri deformate să fie celealte versiuni. Toate versiunile aparțin mitului.

Sîntem astfel în situația de a înțelege de ce multe studii de mitologie generală au dat rezultate descurajatoare. Mai întîi, comparațiile au vrut să selecționeze versiuni privilegiate în loc să le examineze pe toate. S-a văzut apoi că analiza structurală a *unei* variante a *unui* mit, culeasă într-un trib (uneori chiar într-un sat), ne duce la o schemă cu două dimensiuni. De îndată ce sînt examinate mai multe variante ale aceluiași mit pentru același sat sau același trib, schema devine tridimensională și, dacă vrem să extindem comparația, numărul dimensiunilor necesare crește atît de rapid, încît devine imposibil să le sesizăm prin procedee intuitive. Confuziile și banalitățile la care ajunge prea adeseori mitologia generală se datorează, aşa-

dar, necunoașterii sistemelor de referință multi-dimensionale cărora în mod naiv se crede că li se pot substitui sisteme cu 2 sau 3 dimensiuni. La drept vorbind, există puține speranțe ca mitologia comparată să se poată dezvolta fără a face apel la un simbolism de inspirație matematică, aplicabil acestor sisteme pluridimensionale prea complexe pentru metodele noastre empirice tradiționale.

În anii 1952—1954¹ am încercat să verificăm teoria expusă sumar în paginile precedente printr-o analiză exhaustivă a tuturor versiunilor cunoscute ale miturilor zuni privind originea și emergența: Cushing, 1883 și 1896; Stevenson, 1904; Parsons, 1923; Bunzel, 1932; Benedict, 1934. Această analiză a fost completată printr-o comparație a rezultatelor obținute cu mituri similare ale altor grupuri pueblo atât occidentale, cât și orientale; în sfîrșit, s-a operat un sondaj preliminar privitor la mitologia indienilor de la Ŝesuri. De fiecare dată, rezultatele au validat ipotezele. Nu numai că mitologia nord-americană a apărut din această experiență într-o lumină nouă, dar s-a izbutit să se întrevadă și uneori să se definească operații logice de un tip prea frecvent neglijat sau care fuseseră observate în domenii foarte diferite de al nostru. Nu putem intra aici în detaliu și ne vom mărgini la prezentarea cîtorva rezultate.

Un tablou, simplificat la exces, fără îndoială, al mitului de emergență al indienilor zuni ar prezenta aspectul general de mai jos (p. 266—267).

O examinare rapidă a acestui tablou este suficientă pentru a înțelege natura lui. E un fel de instrument logic destinat să opereze o mediere între viață și moarte. Această trecere e dificilă pentru gîndirea indienilor pueblo, căci ea concepe viața umană după modelul regnului

¹ Vezi *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, Secția de științe religioase, 1952—1953, p. 19—21, și 1953—1954, p. 27—29.

vegetal (ieșire afară din pămînt). Această interpretare este aceeași ca a Greciei antice și nu în mod absolut arbitrar am luat ca prim exemplu mitul lui Edip. În cazul american examinat aici, viața vegetală este analizată succesiv sub mai multe aspecte, ordonate de la cel mai simplu la cel mai complex. Locul suprem îl ocupă agricultura, și totuși ea prezintă un caracter periodic, adică ea constă dintr-o alternanță a vieții și a morții, în contradicție cu postulatul inițial.

Chiar dacă am neglijat această contradicție, ea reapare mai jos în tablou: agricultura este izvor de hrană, deci de viață; or, vinătoarea procură și ea hrană, deși seamănă cu războiul, care este moarte. Există deci diferite moduri de

SCHIMBARE

folosirea mecanică a vegetelor (scări pentru ieșirea din lumile inférieure)

folosirea alimentară a plantelor sălbaticice

folosirea alimentară a plantelor cultivate

emergență, condusă de Gemenii Mult-Iubiți

migrațiune, condusă de cei doi Nekwe (clovni ceremoniali)

incest între frate și soră (originea apei)

sacrificarea unui frate și a unei surori (pentru obținerea victoriei)

adoptarea unui frate și a unei surori (în schimbul porumbului)

MOARTE

exterminarea copiilor oamenilor de către zei (prin încetare)

turnir magic prezentat Poporului-din-Rouă (culegători contra grădinarii)

**caracterul
periodic al
activităților
agricole**

război împo-
triva popu-
lației kya-
nakwe (grădi-
nari contra
vînători)

**folosirea all-
mentară a
vînatului
(vînătoarea)**

război, condus
de cel doi zei
ai războiului

**inevitabilita-
tea războiului**

salvarea tribu-
lui (descope-
rirea centru-
lui lumii)

sacrificarea
unui frate și
a unei surori
(pentru a în-
vinge potopul)

MOARTE

PERMANENȚĂ

a trata problema. Versiunea Cushing este centrată pe o opozitie între activitățile alimentare, al căror rezultat este imediat (culegere de plante sălbaticice), și acelea al căror rezultat nu poate fi scontat decât la sfîrșit. Altfel spus, moartea trebuie să fie integrată vieții pentru ca agricultura să fie posibilă.

În versiunea Parsons se trece de la vînătoare la agricultură, pe cînd versiunea Stevenson procedează în ordine inversă. Toate celelalte deosebiri dintre cele trei versiuni pot fi puse în corelație cu aceste structuri fundamentale. Astfel, cele trei versiuni descriu marele război al strămoșilor tribului zuni împotriva unei populații mitice, kyanakwe, introducind în povestire variații semnificative, care constau : 1) în alianța sau ostilitatea zeilor ; 2) în acordăr ea victoriei finale unui beligerant sau altuia ; 3) în funcția

simbolică atribuită indienilor kyanakwe, descriși cînd ca vînători (și atunci au arcuri cu coarde făcute din tendoane animale), cînd ca agricultori (arcurile lor au coarde din fibre vegetale) :

CUSHING	PARSONS	STEVENSON
zei, kyanakwe aliați, utilizînd coarde vegetale	kyanakwe, guri, coarde getale	sin- ve-
victorioși asupra :	victorioși asupra :	victorioși asupra :
oamenilor, singuri, utilizînd coarde din tendoane (ina- inte de a le în- locui cu fibre)	oame- nilor, zeilor	aliați, utili- zînd coarde din ten- doane
kyanakwe, singuri, utilizînd coarde din tendoane		

Intrucît fibra vegetală (agricultură) este în totdeauna superioară coardelor din tendoane (vînătoare) și cum (în mai mică măsură) alianța zeilor este preferabilă ostilității lor, rezultă că în versiunea Cushing omul este de două ori dezavantajat (zei ostili, coardă din tendoane), în versiunea Stevenson, de două ori avantajat (zei favorabili, coardă din fibre), pe cînd versiunea Parsons reprezintă o situație intermediară (zei favorabili, dar coarde din tendoane, fiindcă omenirea primitivă trăiește din vînătoare).

Opoziții	Cushing	Parsons	Stevenson
zei/oameni	-	+	+
fibră/tendon	-	-	+

Versiunea lui Bunzel prezintă aceeași structură ca versiunea lui Cushing. Ea diferă însă de aceasta (ca și de versiunea Stevenson) în sensul că aceste două versiuni prezintă emergență ca rezultat al eforturilor oamenilor de a scăpa de condiția lor mizerabilă din măruntaiele Pămîntului, pe cînd versiunea Bunzel tratează emergență drept consecință unui apel lansat oamenilor de către puterile regiunilor superioare.

Astfel, între Bunzel, de o parte, și Stevenson și Cushing, de cealaltă parte, procedeele folosite pentru emergență se succed în ordine simetrică și inversă: la Stevenson și Cushing de la plante la animale, la Bunzel de la mamifere la insecte și de la insecte la plante.

În toate miturile indienilor pueblo occidentali, formularea logică a problemei rămîne aceeași: punctul de plecare și punctul de sosire ale raționamentului sănt lipsite de echivoc, iar ambiguitatea apare în stadiul intermediar:

VIAȚĂ (= CREȘTERE)

Folosirca (mecanică) a regnului vegetal ținînd seama numai de creștere

ORIGINE

Folosirea alimentară a regnului vegetal limitată la plante sălbatiche

CULES

Folosirea alimentară a regnului vegetal înglobînd plante sălbatiche și plante cultivate

AGRICULTURA

Folosirea alimentară a regnului animal limitată la animale

(aici însă e o contradicție, fiindcă negarea vieții = distrugere, VİNĂTOARE deci :)

Distrugerea regnului animal extinsă la oameni

RĂZBOI

**MOARTE (= DESCRES-
TERE)**

Apariția unui termen contradictoriu chiar în centrul procesului dialectic este legată de emergența unei duble serii de perechi dioscurice, a căror funcție este de a opera o mediație între cei doi poli :

- | | | |
|-----------------------------------|--|-----------------------------------|
| 1) 2 mesageri di-vini | 2 clovni ceremo-niali | 2 zei ai războiului |
| 2) pereche omo-dioscuri (2 frați) | rude directe cuplu (frate și soră) (sot-soție) | pereche eterogenă (bunică, nepot) |

deci o serie de variante combinatorii îndeplinind aceeași funcție în contexte diferite. Înțelegem astfel de ce în ritualul pueblo li se pot atribui clovnilor funcții războinice. Problema, care adeseori fusese considerată ca insolubilă, dispără atunci cînd recunoaștem că clovnii ocupă față de producția alimentară (sînt ființe lacome, care pot abuza nepedepsite de produse agricole) aceeași funcție ca zeii războiului (funcție care apare în procesul dialectic ca un *abuz* de vînătoare : vînătoare de om în loc de animale proprii consumului uman).

Unele mituri ale indienilor pueblo centrali și orientali se construiesc în alt mod. Ele încep prin a admite identitatea funciară dintre vînătoare și agricultură. Această identificare reiese, de exemplu, din mitul de origine al porumbului obținut de Părintele Animalelor, care seamănă în chip de grăunțe pinteni de labe de cerb. Se încearcă deci să se deducă în mod simultan viața și moartea, pornind de la un termen global. În loc ca termenii extremi să fie simpli, iar termenii intermediari dedublați (ca la indienii pueblo occidentali), extremele sunt acelea care se dedublează (ca, de exemplu, cele două surori ale indienilor pueblo orientali), pe cînd un simplu termen mediator apare pe primul plan (Poshaiyanne al indienilor zia), dotat însă cu attribute echivoce. Datorită acestei scheme se pot chiar deduce atrbutele pe care le va poseda acest „mesia“ în diversele versiuni în funcție de momentul în care își face apariția în cursul mitului : binefăcător cînd se manifestă la început (zuni, Cushing), echivoc la mijloc (pueblo centrali), răufăcător la sfîrșit (zia), excepție făcînd versiunea Bunzel a mitului zuni, unde secvența este inversată, aşa cum s-a arătat mai sus.

Aplicînd sistematic această metodă de analiză structurală, reușim să ordonăm toate variantele cunoscute ale unui mit într-o serie care

formează un fel de grup de permutări și în care variantele așezate la cele două extremități ale seriei prezintă una față de cealaltă o structură simetrică, însă inversată. Se introduce deci un început de ordine acolo unde nu era decât haos și se ciștigă avantajul suplimentar de a desprinde anumite operații logice care stau la baza gîndirii mitice¹. De pe acum pot fi deosebite trei tipuri de operații.

Personajul denumit în mitologia americană în general *trickster** a constituit multă vreme o enigmă. Cum se explică faptul că în aproape toată America de Nord acest rol este rezervat coiotului sau corbului? Motivarea acestei alegeri apare atunci cînd recunoaștem că gîndirea mitică derivă din conștientizarea anumitor opozitii și tinde spre medierea lor progresivă. Să presupunem, prin urmare, că doi termeni între care trecerea pare imposibilă sînt înlocuiți mai întîi prin doi termeni echivalenți care admit ca intermediar un altul, după care unul din termenii polari și termenul intermediar sînt, la rîndul lor, înlocuiți printr-o nouă triadă și aşa mai departe. Se obține, aşadar, o structură de mediere de tipul următor :

	<i>Perzchea inițială</i>	<i>Prima triadă</i>	<i>A doua triadă</i>
Viață		Agricultură	Erbivore
Moarte		Vînătoare Război	Mîncătoare de stîrvuri Animale de pradă

Această structură ține loc de raționament implicit : animalele mîncătoare de stîrvuri sînt asemenea animalelor de pradă (ele consumă

¹ Pentru o altă aplicație a acestei metode vezi studiul nostru *On four Winnebago Myths*, care a apărut în 1958 într-un volum omagial închinat prof. Paul Radin cu ocazia aniversării a 75 de ani.

* Trișor (engl.). — Nota trad.

hrană animală), dar și asemenea producătorilor de hrană vegetală (ele nu ucid ceea ce mănâncă). Indienii pueblo, pentru care viața agricolă este mai „semnificantă“ decât vînătoarea, formulează același raționament într-un mod întrucîtva diferit: corbii sunt pentru grădini ceea ce animalele de pradă sunt pentru erbivore. Erbivorele puteau însă să fie deja tratate ca mediatori: ele sunt, într-adevăr, asemenea culegătorilor (vegetarieni) și procură o hrană animală fără să fie ele înselă vînători. Se obțin astfel mediatori de primul, al doilea și al treilea grad etc., fiecare termen dind naștere celui următor prin opoziție și corelație.

Această succesiune de operații este foarte vizibilă în mitologia indienilor de la Ŝesuri, care poate fi ordonată într-o serie :

↓ Mediator (lipsit de succes) între Cer și Pămînt :
(soția lui *star-husband*)★.

Pereche eterogenă de mediatori :
(bunică/nepot).

Pereche semiomogenă de mediatori :
(*lodge-boy* ★★/*thrown-away*) ★★★.

În timp ce la indienii pueblo (zuni) seria corespunzătoare este de tipul :

↓ Mediator (încununat de succes) între Cer și Pămînt :
(*Poshaiyanki*).

Pereche semiomogenă de mediatori :
(*Uuyewi* și *Matsailema*).

Pereche omogenă de mediatori :
(cei doi *Ahaiyuta*).

Corelațiile de același tip mai pot apărea pe un ax orizontal (acest lucru este adevărat chiar pe plan lingvistic : astfel sunt conotațiile multiple ale rădăcinii *pose* în limba tewa după Parsons: coiot, ceață, scalp etc.). Coiotul (care este un

* „Soțul-astru“ (engl.). — Nota trad.

** „Portar“ (engl.). — Nota trad.

*** „Cel-dat-afară“ (engl.). — Nota trad.

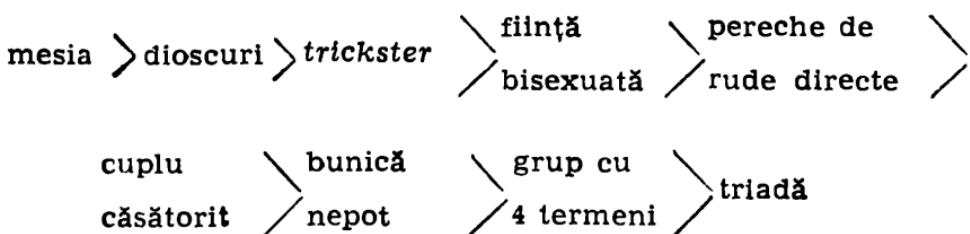
mîncător de stîrvuri) este intermediar între erbivore și carnivore, cum este ceața între Cer și Pămînt; cum este scalpul între război și agricultură (scalpul este o „recoltă“ războinică); cum este neghina între plante sălbatice și plante cultivate (ea se dezvoltă pe acestea din urmă în felul celor dintii); cum sunt veșmintele între „natură“ și „cultură“; cum sunt gunoaiele între satul locuit și junglă; cum este cenușa (și funinginea) între vatră (la sol) și acoperiș (îmaginea bolții cerești). Acest lanț de mediatori, dacă ne putem exprima astfel, prezintă o serie de articulații logice care permit rezolvarea diverselor probleme ale mitologiei americane: de ce zeul stăpin pe rouă este și stăpin al animalelor; de ce zeul detinător de veșminte bogate este adeseori o Cenușăreasă-mascul (*Ash-boy*); de ce scalpurile produc rouă; de ce Mama Animalelor este asociată cu neghina etc.

Ne mai putem întreba însă dacă pe această cale nu ajungem la un mod universal de a organiza datele experienței sensibile. Să comparăm cu exemplele care precedă cuvîntul francez *nielle*, lat. *nebula*, și rolul de purtător de noroc atribuit în Europa gunoaielor (pantofi vechi), cenușii și funinginei (cf. ritul de a-l săruta pe coșar); să comparăm de asemenea ciclul american al lui *Ash-boy* și cel indo-european al Cenușăresei. Cele două personaje sunt figuri falice (mediatori între sexe); stăpini peste rouă și peste animale sălbatice; posesori de veșminte somptuoase și mediatori sociologici (alianță matrimonială între nobili și oameni din popor, între bogați și săraci). Or, e imposibil să explicăm acest paralelism printr-un împrumut (așa cum s-a pretins uneori), căci povestirile referitoare la *Ash-boy* și la Cenușăreasă sunt simetrice și inverse în cele mai mici detalii, pe cind povestea Cenușăresei, așa cum a fost efectiv împrumutată de America (cf. basmul zuni

despre *Păzitoarea de curcani*), rămîne paralelă cu prototipul. De aici tabloul :

	<i>Europa</i>	<i>America</i>
sex	feminin	masculin
familie	familie dublă (tatăl recăsătorit)	fără familie (orfan)
aspect	fată frumoasă	bălat respingător
atitudine	nimeni n-o iubește	iubește fără reciprocitate
transformare	îmbrăcată în ves-minte somptuoase datorită unui ajutor supranatural	despuia de aparență sa hidoașă datorită unui ajutor supranatural

Ca și *Ash-boy* și Cenușăreasa, *trickster*-ul este deci un mediator, și această funcție explică faptul că el reține ceva din dualitatea pe care are obligația de a o depăși. De aici caracterul său ambiguu și echivoc. Dar *trickster*-ul nu oferă singura formulă posibilă de mediere. Unele mituri par a fi consacrate în întregime epuizării tuturor modalităților posibile de trecere de la dualitate la unitate. Comparind toate variantele mitului de emergență zuni, ajungem să extragem o serie ordonabilă de funcții mediatizante, fiecare rezultînd din cea precedentă prin opoziție și corelație :



În versiunea lui Cushing, această dialectică este însotită de trecerea de la un mediu spațial (mediere între Cer și Pămînt) la un mediu temporal (mediere între iarnă și vară, altfel spus, între

naștere și moarte). Totuși, deși trecerăea se operează de la spațiu la timp, formula ultimă (triada) reintroduce spațiul, deoarece o triadă constă aici dintr-o pereche dioscurică dată *simultan* cu un mesia; invers, dacă formula inițială ar fi exprimată în termeni de spațiu (Cer și Pămînt), noțiunea de timp ar fi totuși implicită: mesia imploră, după care dioscurii coboară din Cer. Se vede deci că construcția logică a mitului presupune o dublă permutare de funcții. Vom reveni la aceasta după ce vom fi examinat un alt tip de operații.

După ce caracterul ambiguu al *trickster*-ului a fost explicat, devine într-adevăr explicabilă și o altă caracteristică a ființelor mitologice. Avem în vedere aici dualitatea de natură care aparține exclusiv aceleiași divinități: cînd binevoitoare, cînd răuvoitoare, după caz. Dacă comparăm variantele mitului hopi care stă la baza ritualului Shalako, constatăm că ele pot fi ordonate în funcție de structura următoare:

$$(Masauwû : x) \simeq (Muyingwû : Masauwû) \simeq \\ (\text{Shalako} : Muyingwû) \simeq (y : \text{Masauwû}),$$

în care x și y reprezintă valori arbitrară, care trebuie totuși postulate pentru cele două versiuni „extreme“. Într-adevăr, în aceste versiuni, zeului Masauwû, care apare singur și nu în legătură cu un alt zeu (versiunea 2) sau chiar absent (versiunea 3), i se atribuie funcții care rămîn totuși relative. În prima versiune, Masauwû (singur) îi ajută pe oameni, însă nu întotdeauna; în versiunea 4 el le este ostil, dar le-ar putea fi și mai ostil. Rolul său este, prin urmare, definit — cel puțin implicit — în comparație cu un alt rol posibil și nespecificat, reprezentat aici de valorile x și y . În versiunea 2, dimpotrivă, Muyingwû este relativ mai favorabil oamenilor decît Masauwû, după cum în versiunea 3 Shalako îi ajută mai mult decît Muyingwû.

Putem reconstrui o serie formal analoagă cu versiunile keresane ale unui mit apropiat :

(Poshaiyanki : x) \simeq (Lea : Poshaiyanki) \simeq
(Poshaiyanki : Tiamoni) \simeq (y : Poshaiyanki).

Acest tip de structură merită în special să rețină atenția, căci el a fost deja întîlnit de sociologi în alte două domenii : cel al raporturilor de subordonare la galinacee și la animale (*pecking-order*) și cel al sistemelor de înrudire, unde l-am denumit *schimb generalizat*. Izolindu-l acum pe un alt plan, cel al gîndirii mitice, putem spera să avem condiții mai bune de a discerne adevărul său rol în cadrul fenomenelor sociale și să-i dăm o interpretare teoretică de o importanță mai generală.

În sfîrșit, dacă reușim să ordonăm o serie completă de variante sub forma unui grup de permutări, putem spera să descoperim legea grupului. În stadiul actual al cercetărilor va trebui să ne mulțumim aici cu indicații foarte aproximative. Indiferent de precizările și de modificările care vor trebui să fie aduse formulei de mai jos, chiar de pe acum pare să rezulte că orice mit (considerat ca ansamblul variantelor sale) e reductibil la o relație canonică de tipul :

$$F_x(a) : F_y(b) \simeq F_x(b) : F_{a-1}(y),$$

în care, fiind dați simultan doi termeni, a și b , precum și două funcții, x și y , ale acestor termeni, se admite că între cele două situații, definite respectiv printr-o inversiune de *termeni* și de *relații*, există o relație de echivalență cu două condiții : 1) ca unul din termeni să fie înlocuit prin contrariul său (în expresia de mai sus a și $a-1$) ; 2) ca între *valoarea de funcție* și *valoarea de termen* a celor două elemente să se producă o inversiune corelativă (în expresia de mai sus : y și a).

Formula de mai sus va căpăta întregul ei sens dacă ne amintim că, pentru Freud, două

traumatisme (și nu unul singur, cum sănt înclinați adeseori unii să credă) sănt necesare pentru nașterea mitului individual care este nevroza. Încercind să aplicăm formula la analiza acestor traumatisme (postulând că ele satisfac respectiv condițiile 1 și 2 enunțate mai sus), am reușit, fără îndoială, să formulăm mai precis și mai riguros legea genetică a mitului. Și, mai ales, am fi în măsură să dezvoltăm în paralel și studiul sociologic și psihologic al gîndirii mitice, poate chiar să o tratăm ca în laborator, supunînd ipotezele de lucru controlului experimental.

E regretabil că pentru moment condițiile pre-care ale cercetării științifice în Franța nu ne permit să avansăm în acest studiu. Textele mitice sănt extrem de voluminoase. Analiza lor în unități constitutive cere o muncă de echipă și personal tehnic. O variantă de dimensiune medie cuprinde cîteva sute de cartele. Pentru a găsi cel mai bun aranjament al acestor cartele pe coloane și rînduri, ar trebui să dispunem de clasoare verticale de $2\text{ m} \times 1,50\text{ m}$, prevăzute cu compartimente în care cartelele să poată fi repartizate și mutate după dorință. De îndată ce ne propunem să elaborăm modele cu trei dimensiuni pentru a compara mai multe variante, sănt necesare atîtea clasoare cîte variante avem, precum și un spațiu suficient spre a le putea mișca și aranja liber. În sfîrșit, dacă sistemul de referință cere mai mult de trei dimensiuni (ceea ce riscă să se producă rapid, **înăcum** s-a arătat la pagina 264), trebuie să recurgem la cartele perforate și la mecanografie. Neavînd pentru moment nici o speranță de a obține măcar localurile indispensabile constituirii unei singure echipe, ne vom mulțumi să facem trei observații în chip de concluzie la această expunere.

În primul rînd, s-a pus adeseori întrebarea de ce miturile și în general literatura orală folosesc atît de frecvent dublarea, triplarea sau

cvadruplarea aceleiași secvențe. Dacă ipoteza noastră se acceptă, răspunsul este ușor de dat. Repetiția are o funcție proprie, aceea de a face evidentă structura mitului. Am arătat, într-adevăr, că structura sincronică-diacronică ce caracterizează mitul permite ordonarea elementelor lui în secvențe diacronice (rîndurile din tablourile noastre), care trebuie să fie citite sincronic (coloanele). Orice mit posedă, aşadar, o structură în folii care transpare la suprafață, dacă putem spune aşa, în și prin procedeul repetării.

Totuși (și acesta este al doilea punct), foliile nu sunt niciodată riguros identice. Dacă este exact că obiectul mitului este de a furniza un model logic pentru rezolvarea unei contradicții (sarcină irealizabilă atunci cînd contradicția este reală), vor apărea un număr teoretic infinit de folii, fiecare foarte puțin deosebită de cea precedentă. Mitul se va dezvolta oarecum în spirală, pînă cînd impulsul intelectual care l-a generat va fi epuizat. *Cresterea* mitului este deci continuă, în opoziție cu *structura* sa, care rămîne discontinuă. Sau, dacă ni se permite o imagine riscată, mitul este o ființă verbală, care ocupă în domeniul vorbirii un loc comparabil cu acela care revine cristalului în universul materiei fizice. Față de *limbă* de o parte și față de *vorbire* de celalaltă parte, poziția lui ar fi într-adevăr analogă aceleia a cristalului ca obiect intermediar între un agregat statistic de molecule și structura moleculară însăși.

În sfîrșit, sociologii, care și-au pus problema raporturilor dintre mentalitatea zisă „primitivă” și gîndirea științifică, au tranșat-o în general, invocînd deosebiri calitative în modul în care lucrează spiritul uman într-un caz, și în celălalt. Ei n-au pus însă la îndoială că în ambele cazuri spiritul se centrează întotdeauna pe aceleiasi obiecte.

Cele arătate în paginile precedente conduc la o altă concepție. Logica gîndirii mitice ni s-a

părut la fel de exigentă ca aceea pe care se bazează gîndirea pozitivă și este, în fond, puțin deosebită de ea. Căci deosebirea ține mai puțin de calitatea operațiilor intelectuale decât de natura lucrurilor cărora li se aplică aceste operații. Dealtfel, iată ce au observat tehnologii de multă vreme în domeniul lor : un topor de fier nu este superior unui topor de piatră, pentru că unul ar fi „mai bine făcut“ decât celălalt. Amîndouă sănătă la fel de bine făcute, fierul însă nu este același lucru ca piatra.

Poate că vom descoperi într-o zi că în gîndirea mitică și în gîndirea științifică funcționează aceeași logică și că omul a gîndit întotdeauna la fel de bine. Progresul, dacă cumva acest termen s-ar mai putea aplica în acest caz, n-ar mai avea ca teatru conștiința, ci lumea, în care o omenire dotată cu însușiri constante s-ar găsi în decursul îndelungatei sale istorii mereu în luptă cu noi obiecte.

CAPITOLUL XII

STRUCTURĂ ȘI DIALECTICĂ¹

De la Lang pînă la Malinowski, trecînd prin Durkheim, Lévy-Bruhl și van der Leeuw, sociologii sau etnologii care s-au interesat de raporturile dintre mit și ritual și le-au reprezentat ca pe o redundanță. Unii văd în fiecare mit proiecția ideologică a unui rit, destinat să-i servească acestuia ca fundament ; alții inversează raportul și tratează ritual ca pe un fel de ilustrare a mitului, sub formă de tablouri în acțiune. În ambele cazuri, între mit și rit se postulează o corespondență ordonată, cu alte cuvinte

¹ Publicat sub acest titlu în : *For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his sixtieth birthday*, Haga, 1956, p. 289—294.

o omologie : oricare ar fi acela dintre ele căruia i se atribuie rolul de original sau de reflectare, mitul și ritul se reproduc unul pe celălat, unul pe planul acțiunii, celălalt pe cel al noțiunilor. Rămîne de văzut de ce miturile nu corespund toate unor rituri și, invers, de ce această omologie nu poate fi demonstrată decît într-un foarte mic număr de cazuri, în sfîrșit și mai ales care este cauza acestei curioase dedublări.

Îmi propun să arăt, bazîndu-mă pe un exemplu precis, că această omologie nu există întotdeauna sau, mai exact, că ea ar putea fi — atunci cînd există — un caz particular al unei relații mai generale între mit și rit și între rituri însăși. Această relație implică neapărat o corespondență termen cu termen între elementele unor rituri diferite în aparență sau între elementele cutării rit și ale cutării mit, fără însă ca această corespondență să poată fi tratată ca o omologie. În exemplul care va fi discutat aici, ea necesită pentru a fi restituită o serie de operații prealabile : permutări sau transformări, în care se află, poate, cauza redublării. Dacă această ipoteză este exactă, va trebui să se renunțe la căutarea raportului dintre mit și ritual într-un fel de cauzalitate mecanică și relația dintre ele să fie concepută pe planul unei dialectici, accesibilă numai cu condiția ca în prealabil ele să fie reduse, atit unul, cît și celălalt, la elementele lor structurale.

Schema unei atare demonstrații mi se pare a constitui un omagiu potrivit operei și metodei lui Roman Jakobson. El însuși s-a preocupat în mai multe rînduri de mitologie și de folclor ; ajunge să amintesc articolul său despre mitologia slavă din *Standard Dictionary of Folklore* al lui Funk și Wagnall, vol. I (New York, 1950) și prețioasele sale comentarii la *Russian Fairy Tales* (New York, 1945). În al doilea rînd, este clar că metoda pe care o urmez se reduce la o extindere într-un alt domeniu a metodei

lingvisticii structurale, de care este asociat numele lui Jakobson. În sfîrșit, el însuși s-a arătat întotdeauna deosebit de atent la legătura intimă care există între analiza structurală și metoda dialectică; el încheie celebrele sale *Principes de phonologie historique*, spunind: „Legătura dintre statică și dinamică este una dintre antinomiile dialectice cele mai fundamentale care determină ideea de limbă“. Încercînd să aprofundez implicațiile reciproce ale noțiunii de structură și ale gîndirii dialectice, nu fac decît să urmez una dintre căile pe care el însuși le-a trasat.

În lucrarea lui G. A. Dorsey consacrată mitologiei indienilor pawnee din cîmpurile Americii de Nord (*The Pawnee: Mythology*, partea I, Washington, 1906), se află, de la nr. 77 la 116, o serie de mituri care explică originea puterilor șamanice. În aceste mituri revine în mai multe rînduri (vezi nr. 77, 86, 89 și *passim*) o temă pe care o voi numi pentru simplificare *băiatul însărcinat*. Să parcurgem, spre exemplu, mitul nr. 77.

Un tînăr neștiitor observă că are puteri magice care îi permit să vindece bolnavii. Gelos de reputația lui crescîndă, un bătrîn vrăjitor, oficial recunoscut, îi face cîteva vizite însotit de nevasta sa. Furios de a nu fi obținut — și pe drept cuvînt — nici un secret în schimbul propriilor sale învățăminte, îi oferă băiatului pipa sa umplută cu ierburi magice. Astfel vrăjit, băiatul descoperă că este însărcinat. Acooperit de rușine, își părăsește satul și pleacă să-și caute moartea printre animalele sălbaticice. Înduioșate de nenorocirea lui, acestea hotărâsc să-l vindece, scot fetusul din corpul lui și îi insuflă puterile lor magice, datorită cărora băiatul, întors printre ai săi, ucide pe vrăjitorul cel rău și devine el însuși un tămăduitor celebru și respectat.

Dacă analizăm cu atenție textul acestui mit, din care o singură versiune ocupă treisprezece pagini din lucrarea lui Dorsey, observăm că este construit în jurul unei lungi serii de opozitii : 1) *şaman inițiat / şaman neinițiat*, adică opozitie între puterea dobîndită și puterea înăscută; 2) *copil / bătrân*, căci mitul insistă asupra tinereții sau a bătrîneții fiecărui protagonist ; 3) *confuzia sexelor / distincția sexelor* ; întreaga gîndire metafizică a indienilor pawnee se bazează într-adevăr pe ideea că la originea universului elementele antagoniste sunt amestecate și că la început opera zeilor a constat în a le separa. Băiatul este asexuat sau, mai exact, principiile mascul și femele sint la el confundate. Invers, la bătrân, distincția este irevocabilă, idee exprimată clar în mit prin cuplul întotdeauna prezent al vrăjitorului și al soției sale, în opozitie cu băiețandrul singur, dar care ascunde în el masculinitatea și feminitatea (bărbatul însărcinat) ; 4) *fecunditatea copilului* (în pofida virginității lui) / *sterilitatea bătrânumului* (cu toată căsătoria lui mereu reamintită) ; 5) raportul ireversibil al fecundării „fiului“ de către „tată“ este dat în opozitie cu o relație și ea ireversibilă : răzbunarea „tatălui“ fiindcă „fiul“ nu-i încredințează nici un secret (nu posedă nici unul) în schimbul alor sale ; 6) opozitie triplă între magia vegetală (și reală : un drog grație căruia bătrânul îl fecundează pe băiat, dar această magie este *vindecabilă*) și magia de origine animală (și simbolică : manipularea unui craniu), prin care băiatul îl ucide pe bătrân *fără sansă de reînviere* ; 7) una din cele două magii procedează prin *introducere*, cealaltă prin *extragere*.

Această construcție pe bază de opozitii se regăsește și în amănunte. Animalele sunt cuprinse de milă față de băiat din două motive, care sunt bine precizate în text : el cumulează caracteristicile bărbatului și ale femeii, ceea ce

se traduce la el printr-o opoziție între slăbiciunea propriului său corp (postește de mai multe zile) și mărimea pîntecelui său (din cauza stării sale). Pentru a-l face să avorteze, *erbivorele vomează oasele*, în timp ce *carnivorele extrag carneea* (triplă opoziție); în sfîrșit, dacă băiatul rîcă să moară din cauza pîntecelui umflat (în versiunea nr. 89 fetusul este înlocuit cu un bulgăre de argilă care va crește pînă va face să plesnească pe cel care îl poartă), vrăjitorul moare efectiv de ocluzie abdominală.

Versiunea dată la nr. 86 păstrează și reducă totodată unele din aceste opoziții: ucigașul își coboară victimă, legată de capătul unei frînghii, în lumea subterană (domiciliul animalelor magice, care sunt mamifere) pentru a o face să strîngă pene de vultur și de ciocănitoare, adică de păsări, locuitoare ale cerului și asociate, în special, unul cu cerul-empireu, cealaltă cu furtuna. Această inversiune a sistemului lumii este însoțită de o redresare corelativă a opoziției (întîlnită în sistemul „drept“ al mitului nr. 77) între carnivore și erbivore, care, de data aceasta, se ocupă, aşa cum e „normal“, primele de oasele fetusului, celealte de singele lui. Vedem astfel tot ceea ce o analiză structurală a conținutului mitului ar putea numai ea singură să obțină: reguli de transformare care permit trecerea de la o variantă la alta prin operații asemănătoare acelora ale algebrei.

Există totuși un alt aspect al problemei asupra căruia vreau să atrag atenția aici. Căruia îl pawnee corespunde mitul băiatului însărcinat? La prima vedere nici unuia. Indienii pawnee n-au societăți şamanice bazate pe clase de vîrstă, pe cînd mitul subliniază opoziția dintre generații. Accesul la aceste societăți nu este supus unor probe sau taxe. Conform mărturiei lui Murie, la ei „calea uzuală pentru a deveni vraci era de a urma unui învățător la moartea

acestuia¹. Întregul nostru mit se sprijină, dimpotrivă, pe dubla noțiune a unei puteri innăscute și, din această cauză, contestate de magistru, care nu l-a inițiat pe acela pe care îl refuză ca succesor.

Vom spune oare, aşadar, că mitul pawnee reflectă un sistem corelativ și opus aceluia care prevalează în ritualul pawnee? Aceasta ar fi exact numai în parte, căci opoziția nu ar fi pertinentă; ca să ne exprimăm mai precis, noțiunea de opoziție nu este aici euristică: ea explică unele deosebiri între mit și rit și lasă altele neexplicate. Anume ea neglijeaază tema băiatului însărcinat, căruia noi i-am recunoscut totuși un loc central în grupul de mituri examinat.

Dimpotrivă, toate elementele mitului se aşază pe locurile lor atunci cînd îl confruntăm nu cu ritualul corespunzător al indienilor pawnee, ci cu ritualul simetric și opus care prevalează la triburile din cîmpii Statelor Unite care își concep societățile lor șamanice și regulile de acces la ele într-o manieră inversă față de aceea a indienilor pawnee. După expresia lui Lowie, „indienii pawnee se deosebesc prin faptul că au dezvoltat cel mai elaborat sistem de societăți în afara seriilor de vîrstă². Sub acest raport, ei sunt opuși indienilor blackfoot și triburilor sătești mandan și hidatsa, care oferă exemplele cele mai extreme ale celuilalt tip și cu care sunt legați nu numai cultural, ci și geografic și istoric prin intermediul indienilor arikara, a căror despărțire de skidi pawnee (tocmai aceia de la care Dorsey a cules miturile)

¹ J. R. Murie, *Pawnee Societies*, „Anthropol. Papers of the American Museum of Natural History“, vol. II, p. VII, 603.

² R. H. Lowie, *Plains-Indian Age-Societies: historical and comparative Summary*, „Anthropol. Papers of the American Museum of Natural History“, vol. II, 1916, p. XIII, 890.

nu datează decât din prima jumătate a secolului al XVIII-lea.

La aceste triburi, societățile constituie clase de vîrstă ; trecerea de la una la alta se face prin cumpărare ; relația dintre vînzător și cumpărător este concepută ca o relație între „tată“ și „fiu“ ; în sfîrșit, candidatul se prezintă întotdeauna însotit de soția sa și motivul central al tranzacției este o livrare a soției „fiului“ către „tată“, care îndeplinește cu aceasta un coit real sau simbolic, dar care este întotdeauna reprezentat ca un act de fecundare. Regăsim deci toate opozițiile deja analizate pe planul mitului, cu inversarea valorilor atribuite fiecărui cuplu : inițiat și neinițiat, tinerețe și bătrînete, confuzia și distincția sexelor etc. Într-adevăr, în ritele mandan, hidatsa sau blackfoot, „fiul“ este însotit de soția sa, după cum în mitul pawnee soția îl însotcea pe „tată“ ; dar, pe cind în acest din urmă caz ea era un simplu figurant, aici ea este aceea care joacă rolul principal : fecundată de tată și dînd naștere fiului, deci rezumind în ea acea bisexualitate pe care mitul o atribuie fiului. Cu alte cuvinte, valorile semantice sunt aceleași, doar permute cu un rînd față de simbolurile care le servesc ca suport. În această privință este interesant de comparat termenii căror le este rezervat rolul de agent fecundator în cele două sisteme : în mitul pawnee, pipa, transferată fiului de către tată și soția sa ; nap sălbatic în ritul blackfoot, transferat mai întîi de tată către soția fiului, apoi de către aceasta celui din urmă ; or, pipa, tub gol, este intermediarul dintre cer și lumea de mijloc, deci simetrică și inversă rolului rezervat napului sălbatic în mitologia triburilor de la řesuri, aşa cum reiese foarte clar din nenumăratele variante ale ciclului zis *star-husband*, în care napul este un dop plin, servind de întrerupător între cele două lumi. Cînd ordinea lor este inversată, elementele își schimbă semnul.

Extraordinarul rit hidatsa (ale cărui paralele chineze arhaice n-au fost, după cunoștința mea, niciodată semnalate), al prestării femeilor într-o colibă acoperită cu carne uscată drept acoperiș, corespunde de asemenea mitului pawnee: plată în carne cînd taților fecundători, deținători ai magiei, cînd animalelor magice care joacă rolul de non-tați (= avortori); într-un caz însă carnea este prezentată ca un conținător (coliba acoperită cu carne), pe cînd în celălalt este specificat că ea trebuie să fie oferită ca un conținut (sacoșe îndesate cu carne). Am putea urmări în continuare aceste paraleisme, care ne-ar conduce toate la aceeași concluzie: mitul pawnee expune un sistem ritual invers, nu al celui care predomină în acest trib, ci al unui sistem pe care el nu-l aplică și care este cel al triburilor înrudite, a căror organizare rituală este opusă organizării sale proprii. În afara de aceasta, relația dintre cele două sisteme are un caracter contrapunctic: dacă unul este considerat ca o progresie, celălalt apare ca o retrogradie.

Am situat astfel un mit pawnee într-un raport de corelație și de opozitie cu un ritual străin. Este remarcabil faptul că un raport de același tip, dar de un ordin și mai complex, a putut să fie descoperit între același mit și un ritual care, fără să fie specific numai tribului pawnee, a format obiectul unui studiu deosebit de aprofundat, efectuat în cadrul acestuia, și anume ritualul hako¹.

Hako este un ritual de alianță între două grupuri; spre deosebire de societățile indienilor pawnee, al căror loc în structura socială este fix, grupurile în cauză pot să se aleagă între ele în mod liber. Totuși, procedind astfel, ele se pun în relația *tată/fiu*, adică tocmai aceea care defi-

¹ A. C. Fletcher și J. R. Murie. *The Hako: a Pawnee Ceremony*, „22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology“, partea a II-a, Washington, 1900—1901 (1904).

nește raportul stabil dintre clasele de vîrstă consecutive din triburile sătești. Așa cum a demonstrat cu profunzime altădată Hocart, relația *tată/fiu*, pe care se bazează hako, poate fi considerată ca o permutare a unei relații de alianță între paterni și materni¹. Cu alte cuvinte, mitul băiatului însărcinat, ritualul mandan și hidatsa, de acces la gradul superior al unei serii de clase de vîrstă, și ritualul hako reprezintă tot atîtea grupuri de permutări a căror lege este o echivalență între opoziția *tată/fiu* și opoziția *bărbat/femeie*. Personal sănătatea să susțin că această ecuație se bazează ea însăși pe caracterele distinctive ale sistemului de înrudire zis crow-omaha, în care relațiile dintre grupuri aliate sunt formalizate tocmai în termeni de relații între ascendenți și descendenți. Ne lipsește însă aici spațiul necesar pentru dezvoltarea acestui aspect al problemei.

Mă voi mulțumi deci cu o examinare rapidă a ultimelor faze ale ritualului (de la 16 la 19 în decupajul lui Fletcher), acelea care sunt învestite cu caracterul cel mai sacru și care prezintă o serie de analogii remarcabile cu mitul băiatului însărcinat. Grupul tatălui a sosit în satul fiului; el capturează în mod simbolic un copil (băiat sau fată, deci asexuat sau, mai exact, cu sexul încă nedeterminat, vezi *loc. cit.*, p. 201), îl sacralizează printr-o serie de onciuni care au ca obiect să-l identifice cu Tirawa, divinitate supremă a lumii cerești. Copilul este ridicat apoi într-o cuvertură cu picioarele întinse înainte și în această poziție este manipulat în felul unui falus pentru un coit simbolic cu lumea, figurată printr-un cerc trasat pe sol, în care se presupune că lasă să cadă ca pe un ou un cuib de grangur (*Oriolus*): „Punerea picioarelor unui copil în mijlocul cercului înseamnă a da o viață nouă”, comentează fără echivoc informatorul indigen

¹ A. M. Hocart, *Covenants*, în : *The Life-Giving Myth*, Londra, 1952.

(loc. cit., p. 245). În sfîrșit, cercul este șters, copilul spălat de unsori și trimis înapoi să se joace cu tovarășii săi.

Este clar că toate aceste operații pot fi privite ca o permutare a elementelor mitului copilului însărcinat. În ambele cazuri avem trei protagonisti :

<i>serie mit</i> :	fiu	tată (sau soț)	soția tatălui ;
<i>serie rit</i> :	{ fiu (permutarea soției)	{ tată (permutarea soțului)	{ copil (permutarea fiului)

De asemenea, în ambele serii, doi protagonisti au sexul determinat, iar unul nedeterminat (fiu sau copil).

În seria mit, absența determinării sexului la fiu îi permite să fie jumătate bărbat și jumătate femeie ; în seria rit, el devine bărbat deplin (agent al coitului) și femeie deplină (naște efectiv un cuib, care simbolizează un ou, într-un cerc, care simbolizează un cuib).

Întreaga simbolică a ritualului hako implică fecundarea fiului de către tată prin intermediul funcției ambivalente a copilului, așa cum în mit funcția ambivalentă a cuplului vrăjitor-femeie secundează copilul, iar în ritualul triburilor sătești tatăl secundează fiul prin funcția ambivalentă a soției acestuia din urmă. Această ambiguitate sexuală a unuia dintre protagonisti este permanent subliniată în context ; vom compara în această privință sacul din care ies picioarele copilului (hako) ; copilul mascul cu pîntecele umflat (mit pawnee) ; femeia ținînd în gură un nap rotund (mit blackfoot, fondator al ritului de acces în societatea *kit-foxes* prin prestarea soției).

Intr-un alt studiu¹ am încercat să arăt că modelul genetic al mitului (adică acela care îl generează, dîndu-i simultan și structura) constă

¹ Cap. XI din acest volum.

în aplicarea a patru funcții la *trei simboluri*; aici cele patru funcții sunt determinate prin dubla opoziție: *prim născut / mezin și mascul / femelă*, de unde rezultă funcțiile: tată, mamă, fiu, fiică. În mitul băiatului însărcinat, tatăl și mama dispun fiecare de un simbol distinct și funcțiile fiu, fiică sunt întrunite sub al treilea simbol disponibil: copilul. În ritualul mandanhidatsa, tatăl și fiul sunt distincți, iar soția fiului servește ca suport pentru funcțiile: marnă, fiică. Mai complexă este situația în ritualul hako, în care simbolurile — tot în număr de trei — fac să intervină, pe lîngă tată și fiu, un personaj nou: copilul (băiat sau fată) fiului. Dar aici aplicarea unor funcții la simboluri cere o dihotomizare ideală a acestora din urmă. După cum am văzut, tatăl este tată și mamă în același timp, fiul este fiu și fiică, iar personajul copilului împrumută de la celelalte două simboluri una dintre semifuncțiile lor: agent fecundător (tată) și subiect fecundat (fiică). Este remarcabil faptul că această repartiție mai complexă a funcțiilor între simboluri caracterizează singurul din cele trei sisteme care cere reciprocitate: căci, dacă este vorba totuși de a încheia o alianță, aceasta este în primul caz refuzată, în al doilea solicitată și numai în al treilea caz este negociată.

Relația dialectică între mit și ritual trebuie să facă apel la considerente de structură pe care nu le putem examina aici, mulțumindu-ne să trimitem pe cititor la studiul deja citat. Sperăm însă că am putut arăta că pentru a înțelege acest studiu este indispensabil să comparăm mitul și ritul nu numai în cadrul aceleiași societăți, ci și cu credințele și practicile societăților vecine. Dacă un grup oarecare de mituri pawnee reprezintă o permuteare, nu numai a anumitor ritualuri ale aceluiași trib, ci și a celor aparținând altor populații, nu ne putem mulțumi cu o analiză pur formală: aceasta constituie o etapă

preliminară a cercetării, fecundă în măsura în care permite formularea, în termeni mai riguroși decât se face de obicei, a problemelor de geografie și de istorie. Dialectica structurală nu contrazice, aşadar, determinismul istoric : ea îl reclamă și îi dă un nou instrument. Împreună cu Meillet și Trubetzkoy, Jakobson a dovedit de altfel, în cîteva rînduri, că fenomenele de influență reciprocă între arii lingvistice geografic vecine nu se pot sustrage analizei structurale ; aceasta este celebra teorie a afinităților lingvistice. Am încercat să aduc acestei teorii o modestă contribuție, aplicată într-un alt domeniu, subliniind că afinitatea nu constă numai în difuziunea, în afara ariei lor de origine, a unor proprietăți structurale sau în repulsia care se opune propagării lor : afinitatea poate să procedeze și prin antiteză și să genereze structuri care oferă caracterul unor răspunsuri, remedii, scuze sau chiar remușcări. În mitologie, ca și în lingvistică, analiza formală pune imediat o problemă : problema *sensului*.

ARTĂ

CAPITOLUL XIII

DEDUBLAREA REPREZENTĂRII ÎN ARTELE ASIEI ȘI ALE AMERICII¹

Etnologii contemporani manifestă o oarecare repulsie față de studiile de artă primitivă comparată. Motivele lor sunt ușor de înțeles: pînă acum, studiile de acest fel au urmărit aproape exclusiv să dovedească contacte culturale, fenomene de difuziune și împrumuturi. Era de ajuns ca același detaliu decorativ, aceeași formă singulară să apară în două părți ale lumii, pentru ca, oricare ar fi fost distanța geografică dintre ele și intervalul istoric, adeseori considerabil, dintre cele două manifestări ale lor, entuziaștii să proclame de îndată unitatea originii lor și existența neîndoielnică a unor relații preistorice între culturi, care, în alte privințe, nu sunt comparabile. Se știe cîte abuzuri, pe lîngă descoperiri fecunde, a generat această căutare pripită de analogii „cu orice preț“. Dar, pentru a ne feri de ele, specialistii în domeniul culturii materiale mai au încă de definit diferența specifică ce separă o trăsătură, un complex de trăsături sau un stil, susceptibile de recurențe independente și multiple, de cele a căror natură și caractere exclud posibilitatea unei repetări fără a se recurge la împrumuturi.

¹ Apărut sub acest titlu în „Renaissance“, revistă trimestrială publicată de „L'École libre des hautes études“, New York, vol. 2 și 3, 1944—1945, p. 168—186

Îmi propun, aşadar, nu fără ezitare, să contribui cu cîteva piese la un dosar dezbatut cu pasiune și deplină justificare. Acest dosar voluminos pune în cauză în același timp coasta de nord-vest a Americii de Nord, China, Siberia, Noua Zeelandă, poate chiar India și Persia; mai mult, documentele invocate țin de perioade foarte diferite; secolele al XVIII-lea și al XIX-lea e.n. pentru Alaska, I-ul pînă la al II-lea mileniu i.e.n. pentru China, arta preistorică din regiunea Amurului și o perioadă care se întinde din secolul al XIV-lea pînă în al XVIII-lea pentru Noua Zeelandă. Nu s-ar putea concepe o cauză mai ingrată. Am evocat în altă parte¹ dificultățile aproape insurmontabile întîlnite de ipoteza unui contact precolumbian între Alaska și Noua Zeelandă. Problema este, fără îndoială, mai simplă atunci cînd comparăm Siberia și China cu nordul Americii: distanțele devin rezonabile și nu mai este vorba decît de a depăși un obstacol de unul sau două milenii. Dar chiar și în acest caz și oricare ar fi certitudinile intuitive care se impun irezistibil spiritului, ce solicitare de fapte este necesară pentru a realiza o construcție de o aparentă soliditate! Într-o lucrare ingenioasă și strălucită, C. Hentze devine un adevărat strîngător de petice al americanismului, adunîndu-și dovezile ca pe niște fărîme culese din cele mai diverse culturi și scoțînd în evidență detalii uneori nesemnificative². În loc de a justifica impresia, analiza sa o dezagregă și nimic în aceste *membra disjecta poetae* nu mai pare să justifice sentimentul profund de înrudire pe care contactul global cu cele două arte l-a declanșat cu atită vigoare.

Și, totuși, este imposibil să nu fii frapat de analogiile prezentate de arta de pe coasta de

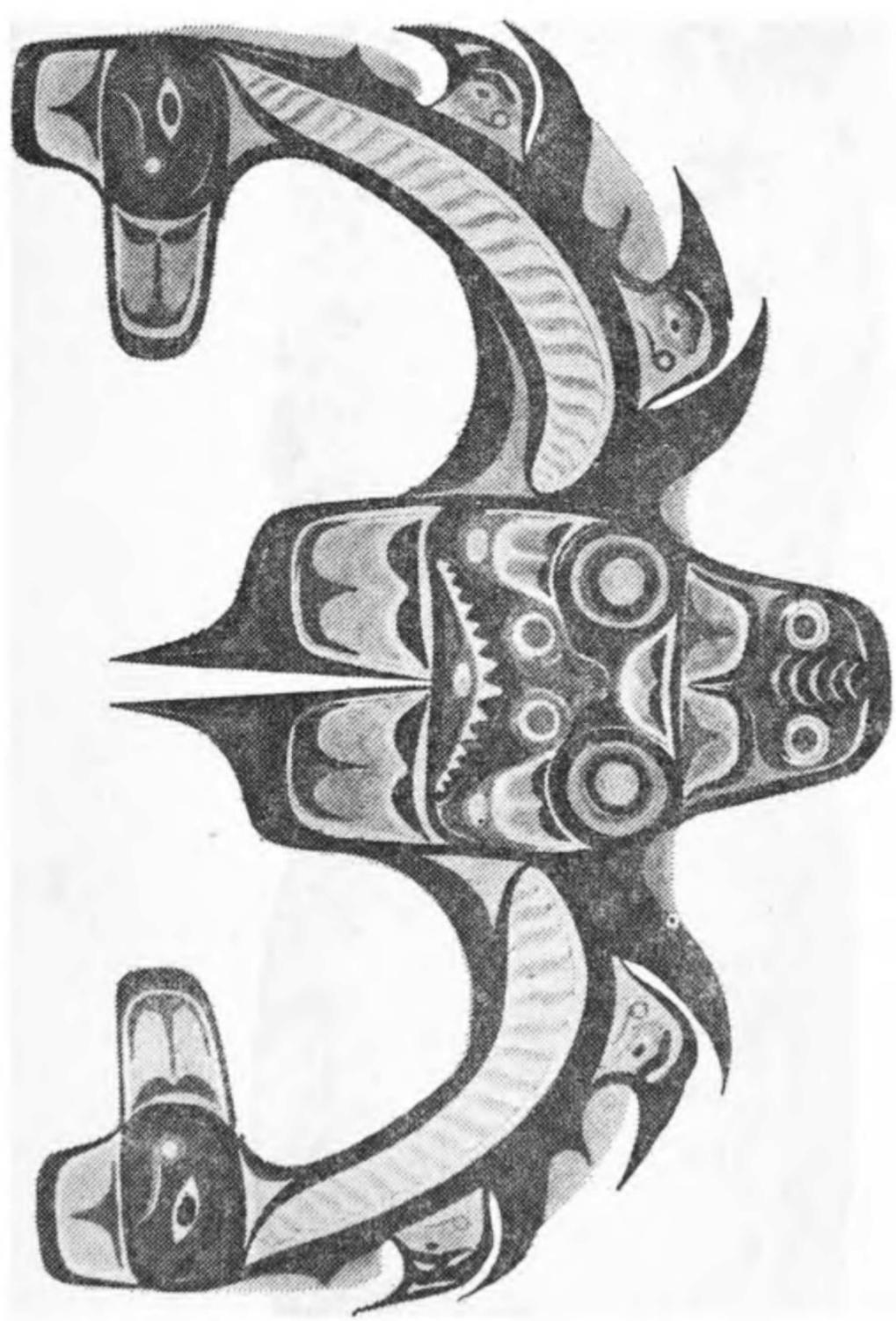
¹ *The Art of the North West Coast*, „Gazette des beaux-arts“, 1943.

² Carl Hentze, *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Anvers, 1936.

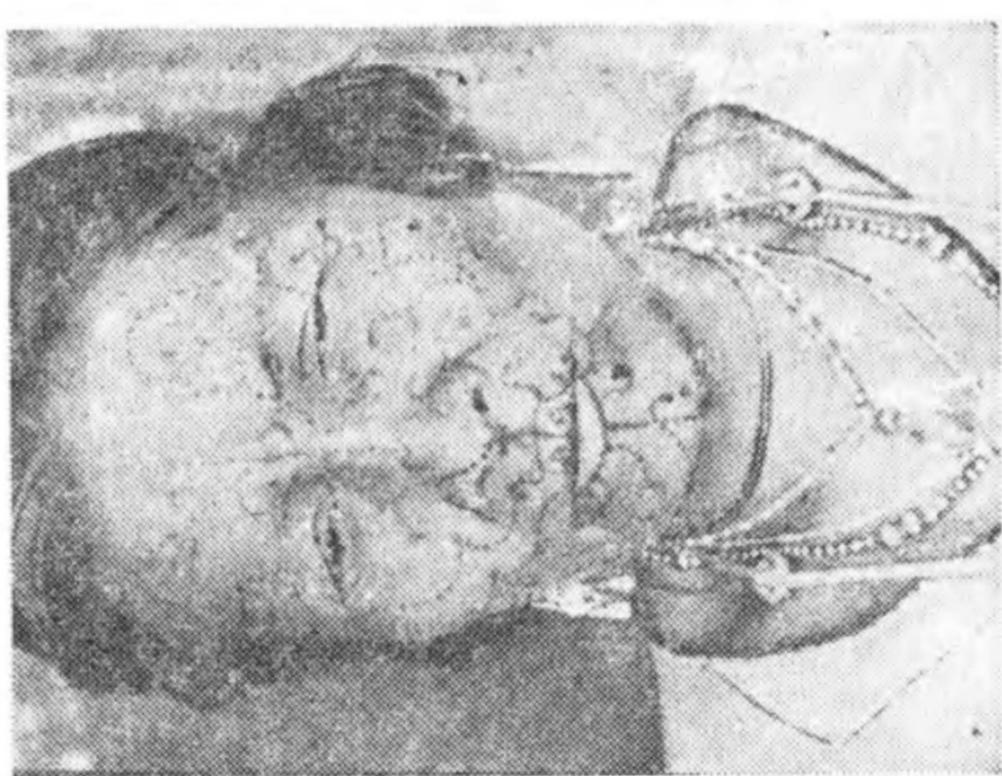
Bronz din epoca řan, mileniul al II-lea.

Cutie reprezentind o broască, coasta de nord-vest, secolul al XIX-lea.



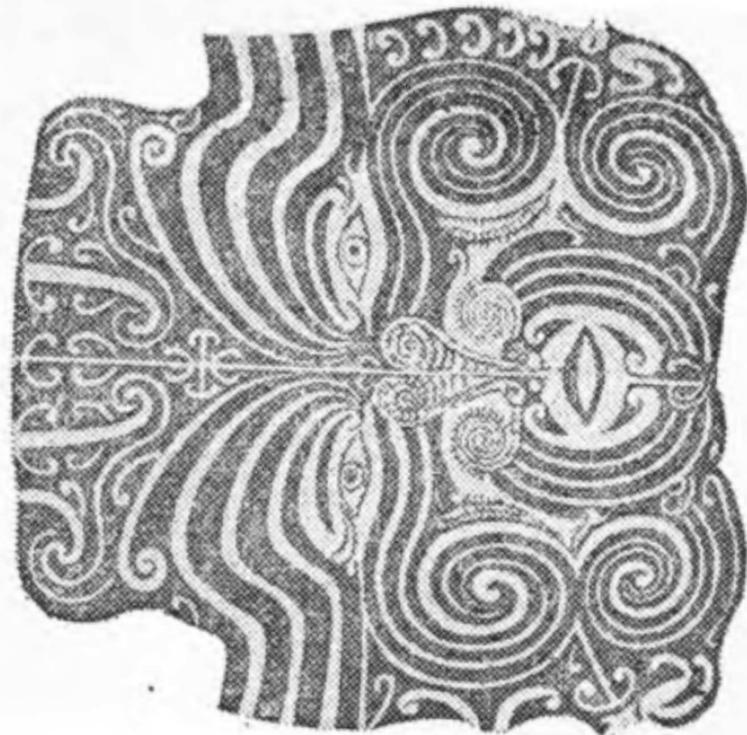
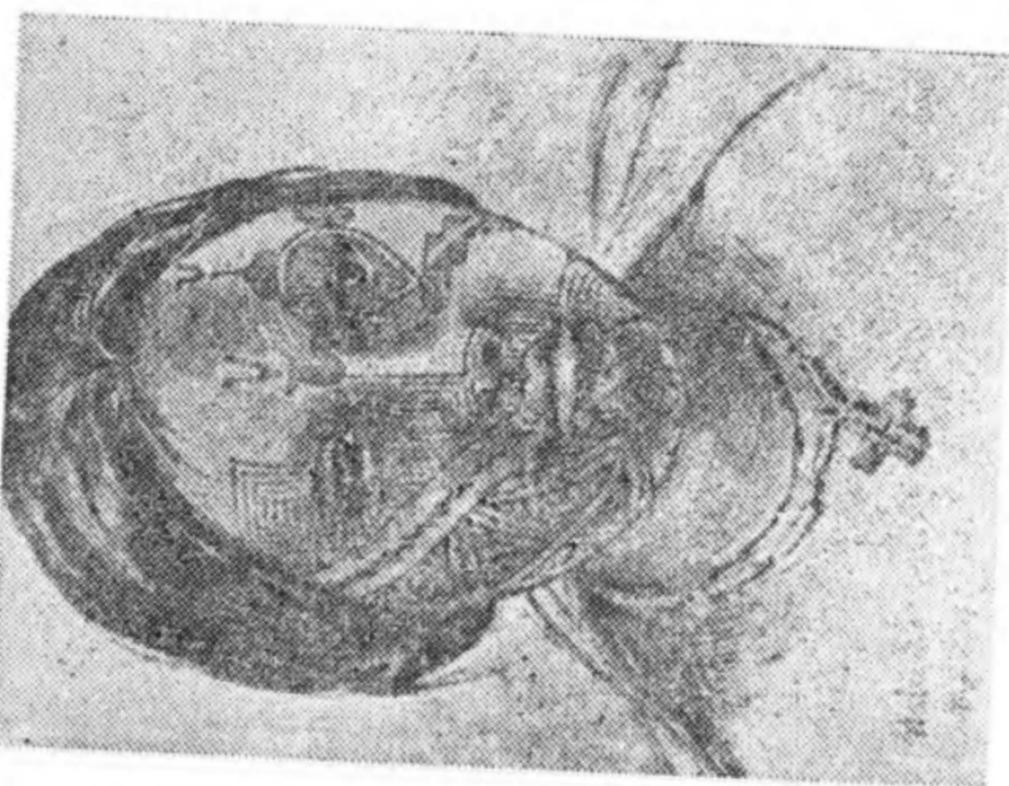


Pictură reprezentînd un rechin ; capul este arătat din față, pentru ca să se poată vedea simbolurile caracteristice ale rechinului, însă corpul este despicat pe toată lungimea și cele două jumătăți sint râsfrînte în plan la dreapta și la stînga capului.



Femei caduveo
cu față pictată,
1935.

-cunne căuveo
cu față pictată,
1892.



Desenul unui șef maori,
secolul al XIX-lea.

nord-vest a Americii cu aceea a Chinei arhaice. Aceste analogii rezidă nu atât în aspectul exterior al obiectelor, cît în principiile fundamentale ce pot fi desprinse din analiza celor două arte. Această muncă a fost întreprinsă de Leonhard Adam, ale cărui concluzii le rezum aici¹. Procedeele care caracterizează cele două arte sunt : a) stilizare intensă ; b) schematism sau symbolism, care se exprimă prin accentuarea unor trăsături caracteristice sau prin adăugirea unor atribute semnificative (astfel, în arta de pe coasta nord-vestică, castorul este semnalat prin bețișorul pe care îl ține în labe) ; c) reprezentarea corpului prin „imagine dedublată“ (*split representation*) ; d) dislocarea detaliilor izolate arbitrar de ansamblu ; e) reprezentarea *unui* individ văzut din față prin *două* profiluri ; f) simetrie foarte elaborată care folosește adeseori asimetrii de detaliu ; g) transformarea ilogică a detaliilor în elemente noi (astfel o labă devine un cioc, un motiv de ochi este folosit pentru a marca o articulație sau invers) ; h) în sfîrșit, reprezentarea mai mult intelectuală decât intuitivă, scheletul sau organele interne prevalind asupra reprezentării corpului (procedeu frapant și în nordul Australiei)². Or, aceste procedee nu sunt specifice artei americane de pe coasta nord-vestică : după cum scrie Leonhard Adam, „diversele principii tehnologice și artistice manifestate atât în vechea Chină, cît și în nord-vestul Americii sunt aproape în întregime identice“³.

¹ Leonhard Adam, *Das Problem der asiatisch-altamerikanischen Kulturbeziehungen mit besonderer Berücksichtigung der Kunst*, „Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens“, vol. 5, 1931 ; *Northwest American Indian Art and its Early Chinese Parallels*, „Man“, vol. 36, nr. 3, 1936.

² Vezi, de exemplu, F. D. McCarthy, *Australian Aboriginal Decorative Art*, Sydney, 1938, fig. 21, p. 38.

³ Recenzie la lucrarea Carl Hentze, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*, Anvers, 1937, în : „Man“, vol. 39, nr. 60.

Constatind aceste asemănări, este interesant să remarcăm în același timp că, pentru motive cu totul diferite, arta chineză arhaică și cea de pe coasta nord-vestică au fost asimilate în mod independent artei maori din Noua Zeelandă¹. Acest fapt e cu atît mai remarcabil, cu cît arta neolică din regiunea Amurului, în care unele teme (cum este pasărea cu aripile desfăcute și al cărei pîntece e format dintr-o față solară) sănăt practic identice cu cele de pe coasta nord-vestică, prezintă, după spusele unor autori, „o ornamentație curbilinie surprinzător de bogată, înrudită, pe de o parte, cu aceea din arta ainu și maori și, pe de altă parte, cu culturile neolitice din China (Ian-Şao) și Japonia (Jomon); ea constă în special din tipul de ornamentație cu panglică, caracterizată prin motive complexe ca țesătură, spirală și meandră, în contrast cu decorația geometrică rectangulară a culturii Baikalului“². Astfel, arte care aparțin unor regiuni și unor epoci foarte diferite și care prezintă între ele analogii evidente sugerează, fiecare în parte și din motive independente, apropieri totuși incompatibile cu exigențele geografiei și ale istoriei.

Sîntem noi prinși, aşadar, într-o dilemă care ne condamnă fie să renegăm istoria, fie să rămînem orbi în fața acestor asemănări de atîtea ori verificate? Antropologii școlii difuzioniste nu au ezitat în ceea ce îi privește să forțeze mîna criticii istorice. Nu am de gînd să apăr ipotezele lor aventuroase; trebuie să spun însă că atitudinea prudentilor lor adversari este, în ordine negativă, tot atît de puțin satisfăcătoare ca pretențiile fabuloase pe care ei se mărginesc doar să le contrazică. Studiile de artă

¹ Pentru China și Noua Zeelandă cf. H. Heine Geldern, în: „Zeitschrift für Rassenkunde“, Stuttgart, vol. 2, 1935.

² Henri Field și Eugene Prostov, *Results of Soviet Investigation in Siberia. 1940—1941*, „American Anthropologist“, vol. 44, 1942, p. 396.

primitivă comparată au fost, fără îndoială, compromise de zelul căutătorilor de contacte culturale și de împrumuturi. Mai mult, trebuie să spunem cu toată tăria, ele au fost compromise de fariseii intelectuali care preferă să nege conexiuni evidente pentru că știința lor nu dispune încă de nici o metodă de interpretare satisfăcătoare care să le poată fi aplicată. A nega fapte pentru că le crezi de neînțeles este, desigur, din punctul de vedere al progresului cunoașterii mai steril decât a elabora ipoteze; chiar dacă nu sunt acceptabile, aceste ipoteze suscită, tocmai prin insuficiența lor, critica și cercetarea care vor reuși în cele din urmă să le depășească¹.

Ne menținem deci dreptul de a compara arta americană și aceea a Chinei sau a Noii Zelande, chiar dacă a fost adusă de o mie de ori dovada că maori nu au putut transporta armele și ornamentele lor pe coasta Pacificului. Fără îndoială, ipoteza contactului cultural explică mai bine ca oricare alta similitudinile complexe pe care întâmplarea nu le-ar putea explica. Iar dacă istoricii afirmă că un contact era imposibil, aceasta nu dovedește că similitudinile sunt iluzorii, ci numai că trebuie să ne îndreptăm în altă parte pentru a găsi explicația. Fecunditatea efortului difuzioniștilor provine tocmai din explorarea sistematică efectuată de ei a posibilităților istoriei. Dacă istoria, neîncetat solicită (și care trebuie *cea dintii* solicitată), răspunde nu, atunci să ne îndreptăm spre psih-

¹ În cartea sa *Medieval American Art*, New York, 1943, dr. Pal Kelemen, care apreciază că asemănările dintre artele americane și unele arte ale celor mai avansate civilizații din emisfera orientală nu sunt altceva decât „iluzii optice“ (vol. I, p. 377), motivează această opinie scriind: „Arta precolumbiană a fost creată și dezvoltată de o mentalitate total străină de a noastră“ (*ibid.*, p. 378). Mă îndoiesc dacă în întreaga operă a școlii difuzioniste se poate găsi o singură afirmație atât de total gratuită și superficială, și lipsită de sens.

ologie sau spre analiza structurală a formelor și să ne întrebăm dacă nu cumva unele conexiuni interne, de natură psihologică sau logică, nu ne permit să înțelegem unele recurențe simultane, cu o frecvență și o coeziune care nu pot rezulta din simplul joc al probabilităților. Tocmai în acest spirit voi aduce acum contribuția mea la dezbatere.

Pentru arta de pe coasta Pacificului din nord-vestul Americii, dedublarea reprezentării a fost descrisă de Franz Boas astfel : „Animalul este închipuit ca tăiat în două de la cap la coadă... Între ochi se află o depresiune adâncă ce se extinde de-a lungul nasului. Aceasta arată că însuși capul nu a fost considerat ca o imagine frontală, ci ca două profile care se unesc la gură și la nas, și nu sunt în contact unul cu altul la nivelul ochilor și al frunții... Animalele sunt reprezentate sau ca despicate în două, astfel încât profilurile sunt alăturate la mijloc, sau este arătată o imagine frontală a capului cu două profiluri alăturate de corp“¹. Același autor



Fig. 17. — Haida, pictură reprezentând un urs (după Franz Boas).

¹ Franz Boas, *Primitive Art*, „Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning“, Oslo, seria B, vol. VIII, 1927, p. 223—224.

analyzează în modul următor cele două picturi pe care le reproducem aici (fig. 17 și 18, corespunzînd în textul citat cu fig. 222 și 223) :

„Fig. 222 (o pictură haida) prezintă un desen obținut în acest mod. Desenul reprezintă un urs. Lățimea enormă a gurii, care se observă în aceste cazuri, este obținută prin alăturarea a două profiluri din care este alcătuit capul. Această tăiere a capului este mai clar arătată în tabloul din figura 223, care reprezintă de asemenea ursul. Este o pictură de pe fațada unei case tsimshian, gaura circulară din mijlocul desenului fiind ușa casei. Animalul e tăiat din spate spre față, astfel încît numai partea frontală a capului aderă una la alta. Cele două jumătăți ale maxilarului inferior nu se ating una de alta. Spatele este reprezentat prin conțururi negre, în care părul este indicat prin linii subțiri. Indigenii tsimshian numesc un asemenea desen «întîlnirea urșilor», ca și cum ar fi reprezentați doi urși“¹.

Comparați această analiză cu aceea a procedeului similar din arta Chinei arhaice făcută de Creel : „Una din caracteristicile cele mai distinctive ale artei decorative Șan este o metodă specifică prin care animalele erau reprezentate în suprafețe plane sau rotunjite. Este ca și cum cineva ar lua animalul și l-ar despica în lung, pornind din vîrful cozii pînă aproape de vîrful nasului, apoi cele două jumătăți sănt trase în părți și animalul, secționat în două, este întins plan pe suprafață, cu cele două jumătăți legate numai la vîrful nasului“². Aceelași autor, care nu cunoaște, se pare, lucrarea lui Boas, după ce întrebuițase aproape exact

¹ Loc. cit., p. 224—225.

² H. G. Creel. *On the Origins of the Manufacture and Decoration of Bronze in the Shang Period*, „Monumenta Serica“, vol. I, fasc. 1, p. 64, 1935.

același termen î ca acesta din urmă, adăugă : „În timp ce studiam desenul din perioada řan, eram urmărit mereu de sentimentul că această artă are o mare asemănare, în spirit cu siguranță și poate și în detaliu, cu aceea a... indienilor de pe coasta nord-vestică“¹.

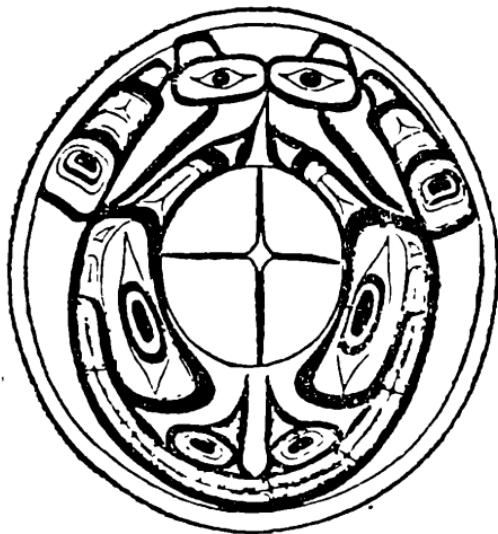


Fig. 18. — Stînga : Tsimshian. Pictură reprezentînd un urs pe fațada unei case. Dreapta : Haida. Pălărie de lemn pictată, cu un motiv reprezentînd un pește (*Callionym*) (după *Franz Boas*).

Această tehnică atât de caracteristică pe care o regăsim în arta Chinei arhaice, la primitivii din Siberia și în Noua Zeelandă apare și la cealaltă extremitate a continentului american la indienii caduveo. Un desen pe care îl reproducem aici reprezintă o față pictată după uzul tradițional al femeilor acestui mic trib din sudul Braziliei, unul dintre ultimele vestigii ale populației guaicuru, înfloritoare pe vremuri. Am descris în altă parte modul în care sînt executate aceste picturi și funcția lor în cultura indigenă². Este suficient să amintesc că

¹ *Ibid.*

² *Indian Cosmetics*, New York, VVV, nr. 1, 1942 ; *Tristes Tropiques*, Paris, 1955 (vezi și *Tropic triste*, București, Editura științifică, 1968. — Nota trad.).

aceste picturi sănt cunoscute încă din secolul al XVII-lea, de la primele contacte cu populația guaicuru, și că din acea epocă ele nu par să fi evoluat. Acestea nu sănt tatuaje, ci picturi ce trebuie să fie reinnoite după cîteva zile și care sănt executate cu o spatulă de lemn muiată în sucuri de fructe și de frunze sălbaticice. Femeile care își pictează reciproc fața (și care altădată îi pictau și pe bărbați) nu lucrează după un model, ci improvizează în limitele unei tematici tradiționale complexe. Printre cele patru sute de desene originale culese la fața locului în 1935 nu am întîlnit două asemănătoare. Totuși, deosebirile provin mai mult din aranjamentul mereu reinnoit al elementelor principale decît dintr-o reinnoire a acestor elemente : spirale simple și duble, hașuri, volute, meandre

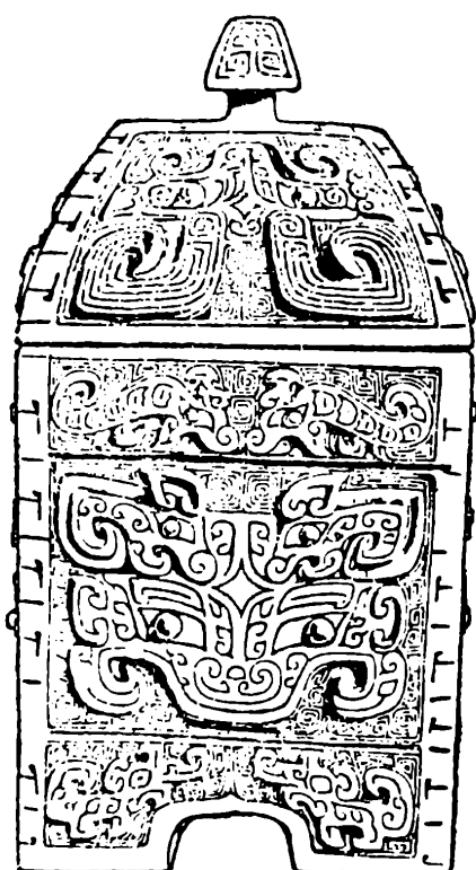


Fig. 19. — Bronz descoperit aproape de An-Ian (China). În panoul din mijloc se vede o mască dedublată de *t'ao t'ieh*, fără maxilarul inferior. Urechile formează o a doua mască, deasupra celei dintii ; fiecare ochi al celei de-a doua măști poate fi interpretat și el ca aparținind unui mic dragon figurat de fiecare ureche a măștii principale. Cei doi mici dragoni sunt văzuți din profil și puși față în față, ca aceia ai panoului superior. La rîndul lor, aceștia din urmă pot reprezenta o mască de berbec văzută din față și ale cărui coarne sunt figurate de corpul dragonului.

Decorul capacului poate fi interpretat într-un mod analog (după W. Perceval Yetts, *An-Yang : a Retrospect*).

grecești, cîrcei de viață de vie, cruci și scîntei. Avînd în vedere data îndepărtată la care această artă subtilă a fost descrisă pentru prima oară, trebuie exclusă orice influență spaniolă. La ora actuală, numai cîteva femei bătrîne păstrează vechea virtuozitate și nu e greu de prevedut momentul cînd ea va dispărea cu desăvîrsire.

Figura VIII prezintă un bun exemplu al acestor picturi. Decorul este construit simetric în raport cu două axe liniare: unul vertical, care urmează planul median al feței, celălalt orizontal, care taie fața la înălțimea ochilor, reprezentări schematic și la o scară redusă. Ei servesc ca punct de plecare pentru două spirale inversate, care ocupă una obrazul drept, cealaltă partea stîngă a frunții. Motivul în formă de arc composit ornat cu cîrcei, care se află în partea inferioară a picturii, reprezintă buza superioară și se aplică pe ea. Acest motiv, mai mult sau mai puțin bogat și mai mult sau mai puțin transformat, îl găsim în toate picturile faciale și pare să fie elementul constant al acestora. Din cauza asimetriei sale aparente, analiza decorului nu e ușoară. Această asimetrie marchează însă o simetrie reală, deși complexă: cele două axe se întrelapătă la rădăcina nasului și împart față în patru sectoare triunghiulare: jumătatea stîngă a frunții, jumătatea dreaptă a frunții, aripa dreaptă a nasului și obrazul drept, aripa stîngă a nasului și obrazul stîng. Triunghiurile opuse au un decor simetric. Dar decorul fiecărui triunghi este el însuși un decor dublu, care se repetă inversat în triunghiul opus. Astfel fruntea (jumătatea dreaptă) și obrazul stîng sunt umplute mai întîi cu un triunghi de meandre grecești, apoi, separat de acesta printr-o fișie oblică goală, cu două spirale duble, așezate una după alta și ornate cu cîrcei. Fruntea (jumătatea stîngă) și obrazul drept sunt decorate cu o spirală largă

simplă împodobită cu cîrcei, pe care e suprapus un alt motiv în formă de pasăre sau de flacără, care evocă fișia oblică vidă a ansamblului altern. Avem deci două perechi de teme, care se repetă fiecare de două ori și în mod simetric. Această simetrie este afirmată însă cînd în raport cu una sau cu cealaltă din cele două axe orizontală și verticală, cînd în raport cu triunghiurile delimitate de bisectarea acestor axe. Formula amintește, cu o complexitate mult mai mare, pe aceea a figurilor din cărțile de joc. Figurile IV, V, VI, oferă alte exemple și sănt variații ale unui procedeu în fond identic.

În figura VIII însă merită atenție nu numai decorul pictat. Artista (o femeie cam de treizeci de ani) a vrut de asemenea să reprezinte față și chiar părul. Or, este evident că ea a făcut-o prin dedublarea reprezentării : în realitate, figura nu este văzută din față ; ea este compusă din două profile alipite. Așa se explică lărgimea ei extraordinară și conturul în formă de inimă ; depresiunea care desparte fruntea în două jumătăți aparține și ea reprezentării profilurilor, iar acestea se unesc de la rădăcina nasului pînă la bărbie. Compararea figurilor 17, 18 și VIII subliniază identitatea acestui procedeu cu cel al artiștilor de pe coasta nord-vestică a Americii.

În aceeași măsură există și alte caracteristici esențiale comune celor două arte nord și sud-americane. Am subliniat deja pe aceea a dislocării subiectului în elemente, recompuse la rîndul lor după niște reguli convenționale fără legătură cu natura. Această dislocare nu este mai puțin izbitoare în arta caduveo, în care ea apare totuși în mod indirect. Boas a descris minuțios dislocarea corpurilor și a fețelor în arta de pe coasta nord-vestică : sănt decupate chiar organele și membrele și cu ajutorul lor se reconstituie un individ arbitrar. Astfel, într-un stilp totemic haida, „imaginea trebuie să fie... explicată în aşa fel încît animalul să fie răsucit

de două ori, coada fiind întoarsă peste spinare, iar capul fiind întors mai întii în jos sub stomac, apoi despicat și întins în afară“¹. Într-o pictură kwakiutl reprezentând un delfin (*Orcas sp.*), „animalul a fost despicat de-a lungul întregii spinări spre față. Cele două profiluri ale capului au fost împreunate... Aripioara dorsală care, conform metodelor descrise mai sus [imaginie dedublată], ar trebui să apară pe ambele părți ale trupului, a fost tăiată de pe spinare înainte ca animalul să fi fost spintecat și apare acum aşezată peste joncțiunea celor două profili ale capului. Înotătcarele sunt aşezate de-a lungul celor două părți ale trupului, la care ele aderă numai într-un singur punct. Cele două jumătăți ale cozii au fost răsucite în afară, astfel încât partea de jos a figurii formează o linie dreaptă“² (fig. 20). Asemenea exemple pot fi ușor multiplecate.



Fig. 20 — Kwakiutl. Picturnă pe o fațadă de casă, reprezentând un delfin (după Franz Boas).

Arta caduveo împinge dislocarea în același timp mai departe și mai puțin departe. Mai puțin departe fiindcă față sau corpul pe care se opercază sunt o față și un corp din carne și oase, care n-ar putea fi descompuse și recompozute fără a se recurge la o chirurgie greu de

¹ Franz Boas, loc. cit., p. 238.

² Ibid., p. 239 și fig. 247.

conceput. Integritatea feței reale este deci respectată, dar această față este, totuși, dislocată de asimetria sistematică datorită căreia armonia ei naturală este negată și înlocuită de armonia artificială a picturii. Dar tocmai fiindcă această pictură, în loc să reprezinte imaginea unei fețe deformate, deformează efectiv o față veritabilă, dislocarea merge mai departe decât cea descrisă mai înainte. Aici intervine peste valoarea decorativă un element subtil de sadism, care explică cel puțin în parte de ce farmecul erotic al femeilor caduveo (exprimat în picturi și tradus de ele) atrăgea pe vremuri spre malurile rîului Paraguay pe cei certați cu legea și pe căutătorii de aventuri. Unii, bătrâni acum și instalati prin căsătorie printre indigeni, mi-au descris fremătind acele corpuri de adolescente complet goale, acoperite cu rețele și arabescuri de o subtilitate perversă. Tatuajele și picturile corporale de pe coasta nord-vestică, din care, după cît se pare, lipsea elementul sexual și al cărui simbolism adeseori abstract prezintă un caracter mai puțin decorativ, se arătau la fel de disprețuitoare față de simetria feței omenești¹.

Se observă de asemenea că compoziția picturilor caduveo, centrată în jurul unui ax dublu, orizontal și vertical, analizează față după un procedeu de dedublare, dacă putem spune așa, redublată : pictura recompone față nu în două profiluri, ci în patru sferturi (fig. 21). Asimetria are, aşadar, o funcție formală, aceea de a asigura distincția dintre sferturi : acestea s-ar contopi în două profiluri dacă cîmpurile, în loc de a se opune la vîrfuri, s-ar repeta simetric la dreapta și la stînga. Dislocarea și dedublarea sunt funcțional legate.

Urmărind acest paralelism între arta de pe coasta nord-vestică și aceea a indienilor cadu-

¹ Vezi, de exemplu, tatuajele tlingit reproduse de J. R. Swanton, „26th Annual Report of the Bureau of American Ethnology“, planșele XLVIII—LVI ; F. Boas, loc. cit., p. 250—251 (picturi corporale).

veo, merită să mai fie semnalate cîteva puncte. Și într-un caz, și în celălalt, sculptura și desenul reprezintă cele două mijloace fundamentale de expresie ; și într-un caz, și în celălalt, sculptura prezintă un caracter realist, pe cînd

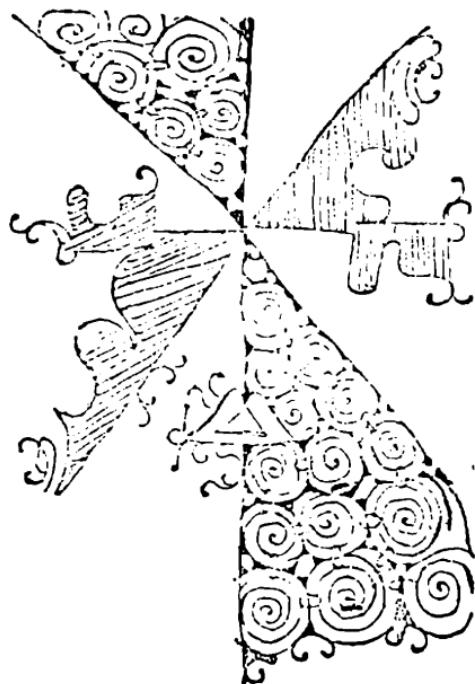


Fig. 21 — Caduveo. Motiv de pictură facială, executat de o femeie indigenă pe o foaie de hîrtie. (*Colecția autorului*).

desenul este mai curînd simbolic și decorativ. Sculptura caduveo (cel puțin în perioada istorică) se limitează, desigur, la fetișuri și la reprezentări de zei întotdeauna de dimensiuni mici, spre deosebire de arta monumentală a Canadei și Alaskăi ; dar caracterul realist, dubla tendință spre portret și stilizare, precum și valoarea esențialmente simbolică a motivelor desenate sau pictate sînt aceleași. În ambele cazuri, arta masculină, centrată pe sculptură, și afirmă voința reprezentativă, pe cînd arta feminină — limitată pe coasta nord-vestică la țesături și împletituri, incluzînd în plus desenul la indigenii din sudul Braziliei și din Paraguay — este o artă nereprezentativă. Aceste constatări sînt adevărate, în ambele cazuri, pentru desenele textile, dar caracterul primitiv al picturilor faciale guaicuru nu ne este cunoscut ; este posibil ca temele lor, a căror semnifica-

cație este astăzi pierdută, să fi avut pe vremuri un sens realist sau cel puțin simbolic. Cele două arte practică decorația folosind şabloane, creând combinații mereu reînnoite grație aranjamentului variat al motivelor elementare. În sfîrșit, în ambele cazuri, arta este intim legată de organizarea socială : motivele și temele servesc pentru a exprima deosebiri de rang, privilegii de noblețe și grade de prestigiu. Cele două societăți erau la fel de ierarhizate și arta lor decorativă servea la traducerea și la afirmarea gradelor ierarhice¹.

Aș dori acum să sugerez o comparație rapidă între arta caduveo și o altă artă, care și ea a practicat dedublarea reprezentării : aceea a maorilor din Noua Zeelandă. Vom amânti mai întii că arta de pe coasta nord-vestică a fost, pentru alte rațiuni, comparată frecvent cu aceea a Noii Zeelande. Unele din aceste rațiuni, cum ar fi identitatea aparentă a cuverturilor țesute folosite în cele două regiuni, s-au dovedit fără valoare, altele sănt mai rezistente : de exemplu, acelea deduse din asemănarea măciucilor din Alaska cu *patu mere* maori. Această enigmă am evocat-o cu alt prilej².

Paralelismul cu arta guaicuru se bazează pe alte apropieri : nicăieri altundeva decât în aceste două regiuni, decorul facial și corporal nu a atins o dezvoltare similară, nici un asemenea rafinament. Tatuajele maori sănt bine cunoscute. Reproducem aici patru dintre ele (fig. VII și VIII), care pot fi comparate în mod util cu fotografiile fețelor caduveo.

Analogiile sănt izbitoare : complexitatea decorului care introduce hașuri, meandre și spirale (acestea din urmă înlocuite adeseori în arta caduveo prin meandre grecești, care atestă in-

¹ Această analiză a fost reluată și dezvoltată în *Tristes Tropiques*, Paris, 1955, cap. XX (vezi și *Tropic triste*, București, Editura științifică, 1968. — Nota trad.).

² *The Art of the North West Coast*, loc. cit.

fluențe andine), aceeași tendință de a acoperi cîmpul facial în întregime, aceeași localizare a decorului în jurul buzelor în tipurile mai simple. Dar trebuie semnalate și unele deosebiri. Deosebirea care ține de faptul că decorul maori este tatuat, în timp ce decorul caduveo este pictat, poate fi neglijată; căci nu e deloc îndoianic că și în America de Sud tatuajul nu ar fi fost tehnica primitivă. În secolul al XVIII-lea încă, datorită tatuajului, femeile abipone din Paraguay mai aveau „fața, pieptul și brațele acoperite cu motive negre de forme diferite, aşa încît prezenta aspectul unui covor turcesc”¹; ceea ce le făcea, după propriile lor cuvinte transcrise de bătrînul misionar, „mai frumoase decât frumusețea însăși”². Dimpotrivă, ne uităsimă simetria riguroasă a tatuajelor maori, în opozиie cu asimetria aproape deșăntătată a anumitor picturi caduveo. Această asimetrie nu apare însă întotdeauna și am arătat că ea rezultă dintr-o dezvoltare logică a principiului dedublării. Ea este deci mai mult aparentă decât reală. Este totuși clar că, din punctul de vedere al clasificării tipurilor, decorurile faciale ale indienilor caduveo se plasează la un nivel intermediar între acelea ale maorilor și acelea de pe coasta de nord-vest. Ele au, ca și acestea din urmă, o aparență asimetrică și totodată caracterul esențialmente decorativ al celor dintii.

Continuitatea se afirmă și atunci când considerăm implicațiile psihologice și sociale. La maori, ca și la indigenii de la frontieră paraguayană, elaborarea decorului facial și corporal se face într-o atmosferă semireligioasă. Tatuajele nu sunt numai ornamente; și — aşa cum am mai semnalat în legătură cu coasta nord-vestică, iar același lucru poate fi repetat în ceea ce privește Noua Zeelandă — ele nu sunt numai embleme, semne de nobilă, și grade în

¹ M. Dobrizhoffer, *An Account of the Abipones* (trad. din latină), 3 vol., vol. II, Londra, 1822, p. 20.

² Op. cit., p. 21.

ierarhia socială ; ele sănt și mesaje marcate de o finalitate spirituală, de învățăminte. Tatuașul maori e destinat să graveze nu numai un desen în carne, ci și toate tradițiile și filosofia rasei în spirit. Tot astfel, la vechii caduveo, misionarul iezuit Sanchez Labrador a descris gravitatea pasionată cu care indigenii consacrau zile întregi spre a fi pictați ; cel care nu este pictat, spuneau ei, este „prost”¹. Maori, ca și caduveo, practică dedublarea reprezentării. În figurile VII, IX, X, XIII regăsim aceeași diviziune a frunții în doi lobi, aceeași compoziție a gurii pornind de la cele două jumătăți puse față în față, aceeași reprezentare a corpului ca și cum ar fi fost despicate în spate de sus pînă jos și cele două jumătăți răsfrînte în față pe același plan, într-un cuvînt toate proceeedele care ne sănt acum familiare.

Cum putem explica această recurență a unei metode de reprezentare atît de puțin naturală printre culturi despărțite unele de altele în timp și în spațiu ? Ipoteza cea mai simplă este aceea a unui contact istoric sau a unor dezvoltări independente care pornesc de la o civilizație comună. Dar chiar dacă această ipoteză este respinsă de fapte sau dacă, aşa cum s-ar părea mai curînd, ea nu dispune de un aparat suficient de dovezi, efortul de interpretare nu este condamnat din această cauză. Aș spune mai mult, chiar dacă reconstrucțiile cele mai ambițioase ale școlii difuzioniste ar fi verificate, tot s-ar mai pune o problemă esențială și care nu ține de istorie. De ce o trăsătură culturală, împrumutată

¹ Compară cu H. G. Creel : „Pieșele fine Șan sănt executate cu o grijă într-adevăr religioasă, mergînd pînă la cele mai mici detalii. Și noi știm din studiul inscripțiilor de pe oasele oracole că aproape toate motivele găsite pe bronzurile epocii Șan pot fi legate de viața și de religia poporului Șan. Ele aveau un înțeles și producerea bronzurilor era, probabil, într-o oarecare măsură o sarcină sacră“ (*Notes on Shang Bronzes in the Burlington House Exhibition*, „Revue des arts asiatiques“, vol. 10, p. 21, 1936).

sau difuzată în decursul unei lungi perioade istorice, s-a menținut intactă? Căci stabilitatea nu este mai puțin misterioasă decât schimbarea. Descoperirea unei origini unice a dedublării reprezentării ar lăsa deschisă problema de a ști cum se face că acest mijloc de expresie a fost păstrat de către culturi care în alte privințe au evoluat în sensuri foarte diferite. Conexiuni externe pot explica transmiterea; dar numai conexiuni interne pot explica persistența. Avem aici două categorii de probleme complet diferite și faptul de a ne preocupa de una dintre ele nu prejudiciază cu nimic asupra soluției ce trebuie adusă celeilalte.

Or, din paralelismul dintre artele maori și guaicuru rezultă imediat o constatare: în ambele cazuri, dedublarea reprezentării apare ca o consecință a importanței pe care cele două culturi o acordă tatuajului. Să examinăm din nou figura VIII și să ne punem întrebarea de ce conturul feței este reprezentat prin două profiluri alipite. Este clar că artista nu și-a propus să deseneze o fată, ci o pictură facială; acesteia i-a rezervat ea toată atenția. Chiar ochii, care sunt indicați sumar, sunt aici doar niște puncte de reper de la care pornesc cele două mari spirale inversate, în arhitectura căror ei se confundă. Artista a desenat decorul facial într-un mod realist, adică respectând proporțiile adevărate, ca și cum ar fi pictat pe un obraz, iar nu pe o suprafață plană. Ea a pictat foarte exact foaia aşa cum era obișnuită să picteze un obraz. Și, tocmai pentru că hîrtia este pentru ea un obraz, îi este imposibil să reprezinte pe hîrtie un obraz fără deformări cel puțin. Ea trebuia fie să deseneze exact o figură și să formeze decorul, creind iluzia realității, fie să respecte individualitatea decorului și pentru aceasta să reprezinte figura dedublată. Nu putem spune nici măcar că artista ar fi ales a doua soluție, căci în mintea ei această alternativă nu s-a prezentat niciodată. În gîndirea in-

digenă, după cum am văzut, decorul este față, sau mai curind el o creează. El este cel care îi conferă ființa ei socială, demnitatea ei umană, semnificația ei spirituală. Dubla reprezentare a feței, considerată ca procedeu grafic, exprimă, aşadar, o dedublare mai profundă și mai esențială: aceea a individului biologic „prost” și a personajului social pe care are misiunea să-l incarneze. Presimțim deja că dedublarea reprezentării este funcție de o teorie sociologică a dedublării personalității.

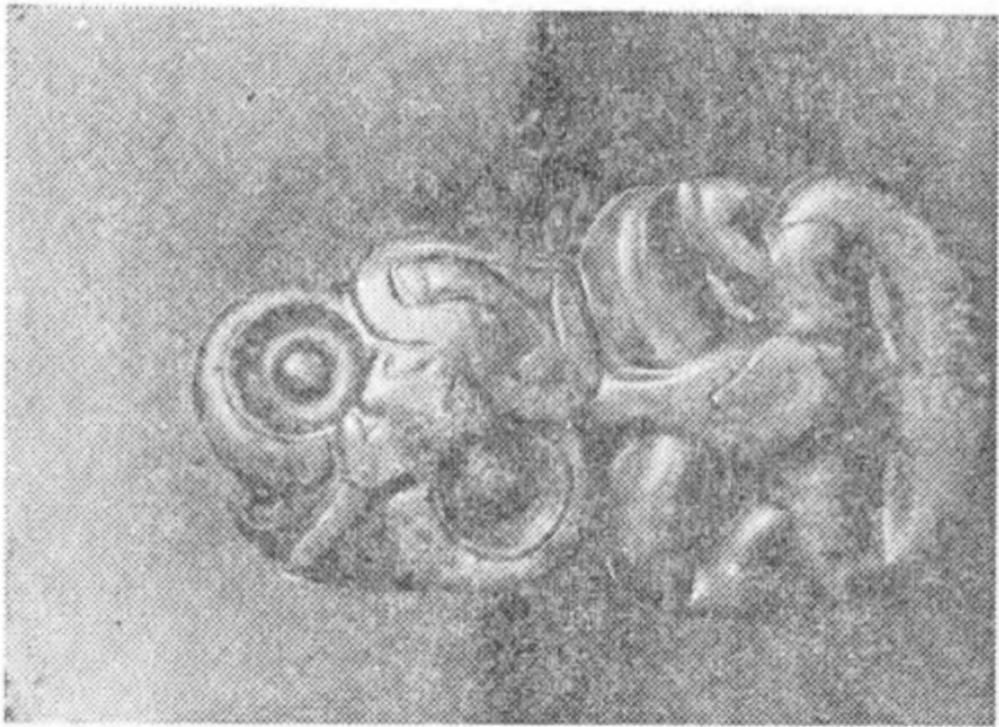
Aceeași legătură dintre imaginea dedublată și tatuaj se observă în arta maori. E suficient să comparăm figurile VII, IX, X, XIII pentru a vedea că dedublarea frunții în doi lobi nu este decât proiecția pe planul plastic a decorului simetric tatuat pe piele.

În lumina acestor observații, interpretarea dedublării propusă de Franz Boas în studiul său asupra artei de pe coasta nord-vestică trebuie precizată și completată. După el, *imaginăea dedublată* în pictură sau în desen nu ar fi decât extinderea la suprafețe plane a unui procedeu care se impune în mod firesc în cazul obiectelor cu trei dimensiuni. Atunci cînd vrem să reprezentăm un animal pe o cutie rectangulară, de exemplu, trebuie în mod necesar să dislocăm formele animalului în așa fel încît ele să se adapteze conturului unghiular al cutiei: „În decorarea brățărilor de argint se respectă un principiu similar, însă problema diferă întrucîtva de aceea care ne este oferită de decorul cutiilor pătrate. Pe cînd în acest ultim caz cele patru muchii fac o împărțire naturală între cele patru vederi ale animalului — față și profilul drept, spatele și profilul stîng —, în brățara rotundă nu există o asemenea linie netă de separație și ar fi o mare dificultate în alăturarea artistică a celor patru aspecte, pe cînd profilurile duble nu prezintă o asemenea dificultate... Animalul este imaginat ca tăiat în două de la cap la coadă, astfel încît cele două jumătăți se ating

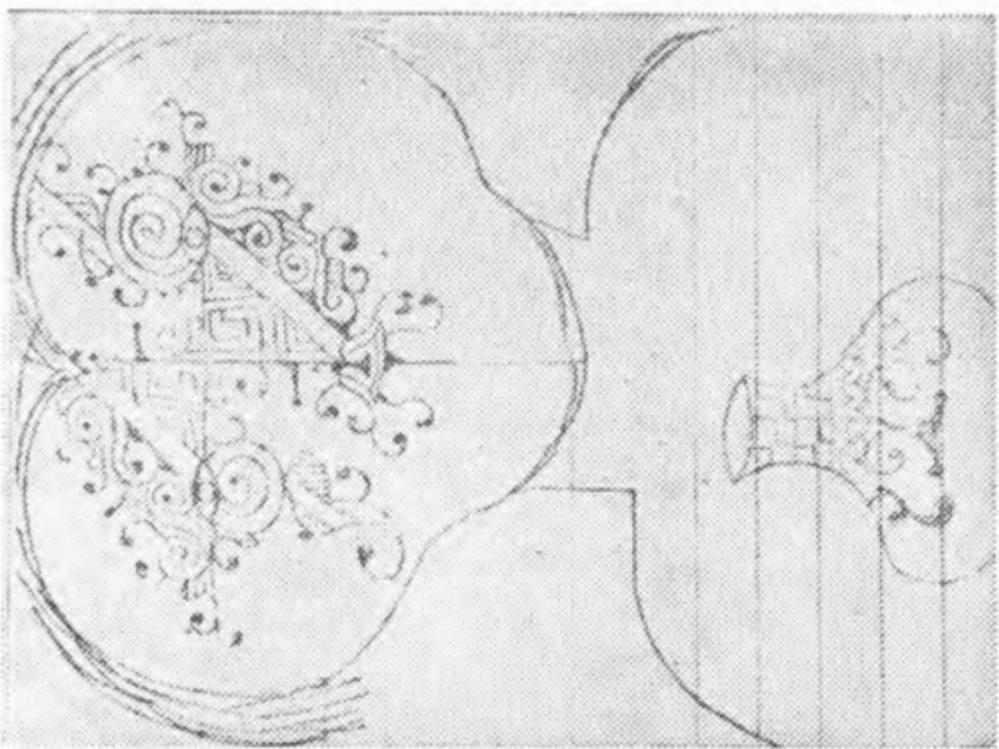
numai în vîrful nasului și în vîrful cozii. Mîna este trecută prin această gaură și acum animalul încăzătoră încearcă să se întoarcă în jurul mîinii. În această poziție el este reprezentat pe brătară... Tranziția de la brătară la pictarea sau sculptarea animalelor pe o suprafață plană nu constituie o dificultate. Același principiu este aplicat la...“¹. Principiul *imaginii dedublate* s-ar desprinde astfel progresiv, trecând de la obiecte unghiară la obiecte rotunjite și de la acestea la suprafețe plane. În primul caz avem dislocare și ocazional dedublare; în al doilea caz, dedublarea este aplicată sistematic, dar animalul rămîne încă intact la înălțimea capului și a cozii; în sfîrșit, în al treilea caz, decupajul se termină prin tăierea liniei caudale și cele două jumătăți ale corpului, libere de aici înainte, să intre la dreapta și la stînga, pe același plan cu față.

Această tratare a problemei de către marele maestru al antropologiei moderne este remarcabilă prin eleganța și simplitatea ei. Dar această eleganță și simplitate sănătoase sunt mai mult teoretice. Considerind decorul suprafețelor plane și al suprafețelor curbe drept cazuri particulare ale decorului suprafețelor unghiară, nu se aduce o demonstrație valabilă pentru acestea din urmă. În plus, mai ales, nu există apriori nici o legătură necesară care să implice că artistul, trecând de la primele la secundele și de la acestea la terțele suprafețe, să fie obligat să rămînă fidel principiului. Numeroase culturi au decorat cutii cu figuri umane și animale fără a le disloca sau a le decupa. O brătară poate fi decorată cu frize sau în numeroase alte feluri. Trebuie deci să existe aici un element fundamental al artei de pe coasta de nord-vest (și al artei guaicuru, și al artei maori, și al artei Chinei arhaice) care să explice continuitatea și rigiditatea cu care procedeul dedublării reprezentării este aplicat aici.

¹ Franz Boas, loc. cit., p. 222—224.



VIII.
Desen executat de o fe-
meie caduveo

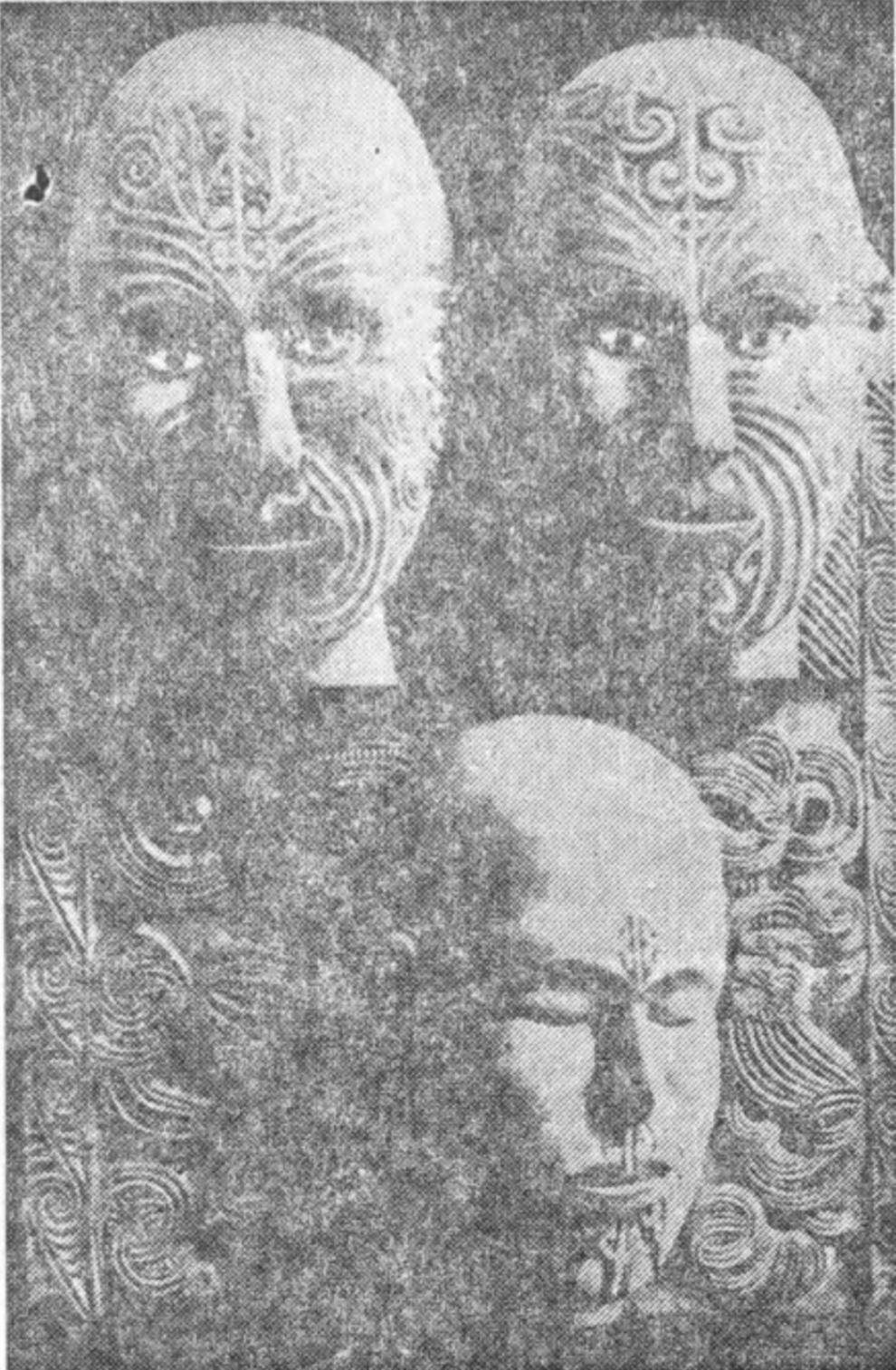


IX
Tilki de jad în care se
observă aceeași repre-
zentare trilobată a fe-
rei.



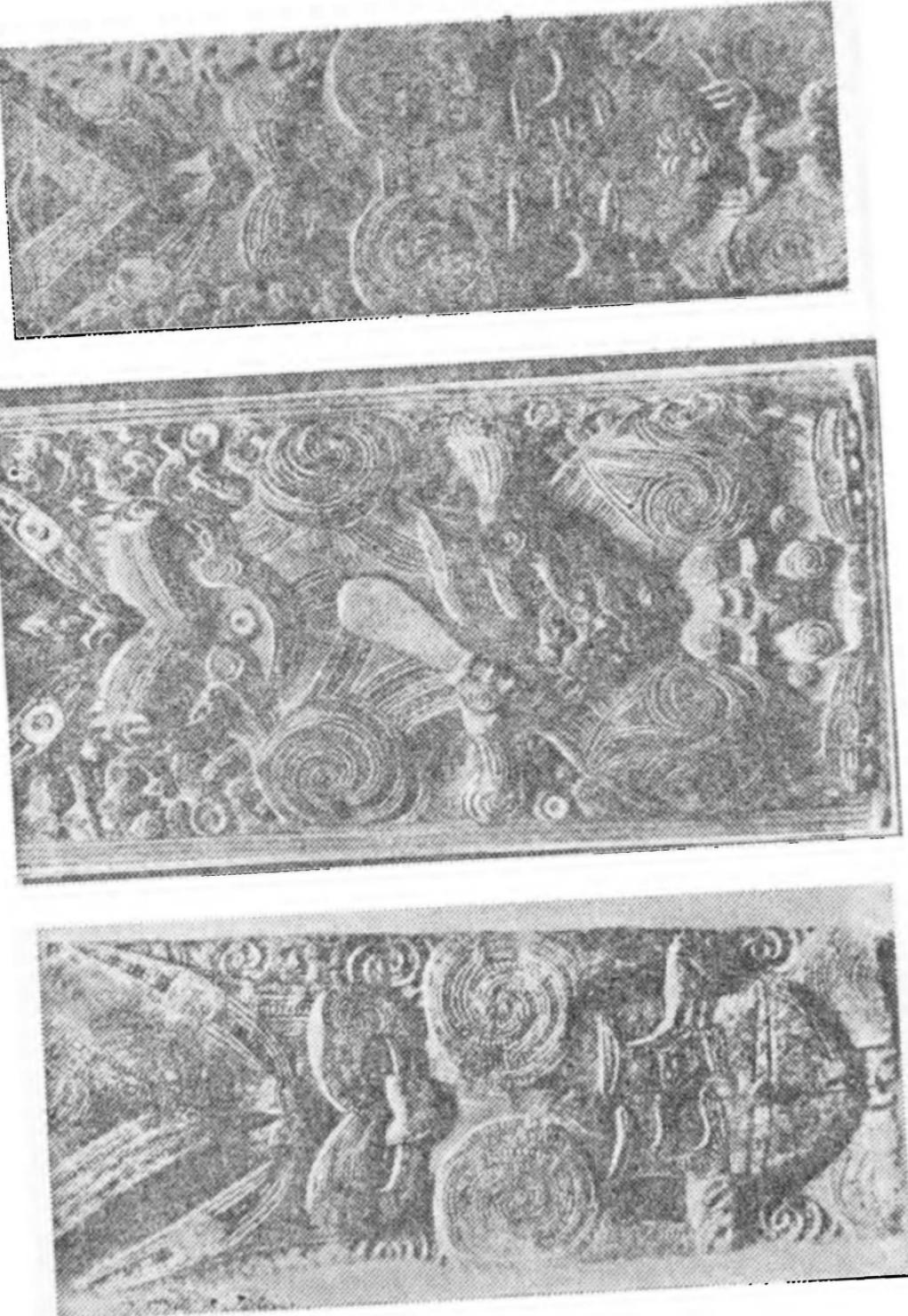
X.
Statuie maori din lemn,
secolul al XVIII-lea (?).

XI.
Ornament de coafură
(lemn), coasta de nord-
vest, secolul al XIX-lea.
Se vor observa două
mici capete umane care
împodobesc plexul so-
lar și abdomenul și
dubla extremitate a
sternului.



XII.

Modelele indigene de tatuaj, sculptură în lemn, sfîrșitul secolului al XIX-lea. Rîndul de sus : două fețe de bărbat ; rîndul de jos : o față de femeie.



XIII.
Sculpturi maori în lemn, secolul al XVIII-lea sau
al XIX-lea.

Sintem tentati sa intrezarim aceasta baza, esentiala in relatia cu totul particular care, in cele patru arte considerate aici, uneste elementul plastic cu elementul grafic. Aceste doua elemente nu sunt independente, ci legate prin o relatie ambivalenta, care este in același timp o relatie de opozitie si un raport functional. Relatie de opozitie, deoarece exigențele decorului se impun structurii si o altereză, de unde rezultă dedublarea si dislocarea. Dar si raport functional, fiindca obiectul este intotdeauna conceput sub dublu aspect, plastic si grafic : vaza, cutia, peretele nu sunt obiecte independente si preexistente care trebuie decorate mai tîrziu. Ele nu-si dobîndesc existența definitivă decît prin integrarea decorului si a funcției utilitare. Astfel, sipetale de pe coasta nord-vestică nu sunt numai recipiente împodobite cu o imagine animală, pictată sau sculptată. Ele sunt animalul însuși, păstrînd activ ornamentele ceremoniale care-i sunt încredințate. Structura modifică decorul, dar acesta este cauza finală a structurii si ea trebuie de asemenea să se adapteze la exigențele lui. Rezultatul definitiv este *unitatea*: ustensilă-ornament, obiect-animal, cutie-carevorbește. Corăbiile vii de pe coasta nord-vestică își găsesc echivalentul exact în corespondențele neo-zeelandeze dintre corabie și femeie, femeie și lingură, ustensile și organe¹.

Am urmărit, aşadar, pînă la limita lui cea mai abstractă un dualism care ni s-a impus cu o insistență crescîndă. În cursul analizei noastre am văzut dualismul artei reprezentative și al artei nonreprezentative transformîndu-se în alte dualisme : sculptură și desen, față și decor, persoană și personaj, existență personală și funcție socială, comunitate și ierarhie. Toate

¹ John R. Swanton, *Tlingit Myths and Texts*, „Bulletin 59, Bureau of American Ethnology“, 1909, text nr. 89, p. 254—255 ; E. A. Rout, *Maori Symbolism*, Londra, 1926, p. 280.

acestea duc la constatarea unei dualități, care este în același timp o corelație între expresia plastică și expresia grafică și care ne dă adevăratul „numitor comun“ al diverselor manifestări ale principiului dedublării reprezentării.

În cele din urmă, problema noastră poate fi formulată precum urmează : în ce condiții elementul plastic și elementul grafic sunt date în mod necesar în corelație ? În ce condiții sunt ele legate în mod inevitabil printr-o relație funcțională de asemenea natură, încât modalitățile de expresie ale unui element le transformă întotdeauna pe aceleia ale celuilalt și reciproc ? Comparația dintre artele maori și guaicuru ne-a dat deja răspunsul : am văzut, într-adevăr, că acesta trebuia să fie cazul atunci cînd elementul plastic este format de față sau de corpul uman, iar elementul grafic de decorul facial ori corporal (pictură sau tatuaj) care se aplică pe ele. Într-adevăr, decorul este *făcut* pentru față, dar, într-un alt sens, față este predestinată decorului, fiindcă numai cu și prin decor își capătă ea demnitatea socială și semnificația mistică. Decorul este conceput pentru față, dar față însăși nu există decît prin el. Dualitatea este, în definitiv, aceea a actorului și a rolului său, iar cheia ne este dată de noțiunea de *mască*.

Toate culturile examineate aici sunt într-adevăr culturi cu măști, fie că mascarada se exprimă predominant prin tatuaj (așa cum este cazul pentru guaicuru și maori), fie că accentul este pus pe masca propriu-zisă, așa cum a procedat cultura de pe coasta nord-vestică într-o manieră neegalată în alte părți. Cît despre China arhaică, nu lipsesc indicațiile cu privire la vechiul rol al măștilor, care evocă atît de puternic rolul lor în societățile din Alaska. Astfel este „Personajul Ursului“ descris în *Ciu-Li*, cu cei „patru ochi de metal galben“¹ ai săi, care amintește măștile

¹ Florence Waterbury, *Early Chinese Symbols and Literature: Vestiges and Speculations*, New York, 1942.

plurale ale eschimoșilor și ale indienilor kwa-kiutl.

Aceste măști cu obloane, care prezintă alternativ mai multe aspecte ale strămoșului tote-mic, cînd pașnic, cînd iritat, cînd uman și cînd animal, ilustrează într-un mod izbitor legătura dintre dedublarea reprezentării și mascaradă. Rolul lor este de a oferi o serie de forme intermediare care asigură trecerea de la simbol la semnificație, de la magic la normal, de la supranatural la social. Ele au deci funcția de a masca și de a demasca totodată. Atunci însă cînd este vorba de a demasca, masca este aceea care, printr-un fel de dedublare pe dos, se desface în două jumătăți; pe cînd în reprezentarea dedublată, care urmărește, aşa cum am văzut, o *etalare* a măștii la propriu și la figurat pe seama purtătorului ei, actorul însuși se dedublează.

Ne reîntîlnim deci cu analiza lui Boas, însă numai după ce am ajuns la fundamentalul ei. Este adevărat că dedublarea reprezentării pe o suprafață plană este un caz particular al apariției sale pe o suprafață curbă, după cum aceasta este ea însăși un caz particular al apariției sale pe suprafete tridimensionale. Dar nu pe orice suprafață tridimensională: numai pe suprafața tridimensională prin excelență, în care decorul și forma nu pot fi nici fizic, nici social disociate, adică *fața umană*. În același timp, și alte analogii, destul de curioase, între diferitele forme de artă examineate aici se lămuresc în același mod.

În cele patru arte găsim nu unul, ci două stiluri decorative. Unul din aceste stiluri tinde spre o expresie reprezentativă sau cel puțin simbolică, avînd drept cel mai general caracter comun predominarea motivului. Acest stil este pentru China arhaică stilul A al lui Karlgren¹, pentru coasta nord-vestică și pentru Noua

¹ Bernhard Karlgren, *New Studies on Chinese Bronzes*, „The Museum of Far Eastern Antiquities“, Buletin 9, Stockholm, 1937.

Zeelandă pictura și basorelieful, pentru guaicuru picturile feței. Pe lîngă acesta există însă un alt stil, cu un caracter mai strict formal și decorativ și cu tendințe geometrice : stilul *B* al lui Karlsgren, decorurile căpriorilor din Noua Zeelandă, decoruri țesute sau impletite pentru Noua Zeelandă și coasta nord-vestică, iar pentru guaicuru un stil ușor identificabil, întîlnit de obicei în ceramica ornată, picturile corporale (diferite de aceleia ale feței) și pieile pictate. Cum se explică acest dualism și mai cu seamă recurența lui ? Prin faptul că primul stil nu este decorativ decît în aparență ; precum am văzut, în nici una din cele patru arte el nu e destinat unei funcții plastice. Dimpotrivă, funcția lui este socială, magică și religioasă. Decorul este proiecția grafică sau plastică a unei realități de un alt ordin, aşa cum dedublarea reprezentării rezultă din proiecția unei măști tridimensionale pe o suprafață cu două dimensiuni (sau chiar cu trei dimensiuni, însă infidelă față de arhetipul uman), în sfîrșit aşa cum individul biologic este și el proiectat pe scena socială prin costumul lui. Locul este deci liber pentru nașterea și dezvoltarea unei arte decorative adevărate, deși, la drept vorbind, ne putem aștepta la contaminarea ei cu simbolismul care impregnează întreaga viață socială.

Un alt caracter, comun cel puțin Noii Zeelande și coastei nord-vestice, apare în tratarea trunchiurilor de arbori sculptați cu figuri suprapuse, fiecare dintre ele ocupînd o întreagă secțiune a trunchiului. Ultimele vestigii ale sculpturii cадувео nu permit deloc formularea unor ipoteze asupra acestor forme primitive, iar noi suntem încă slab informați asupra tratării lemnului de către sculptorii din perioada Șan, despre care săpăturile de la An-Ian au dat la iveală cîteva exemple¹. Voi atrage totuși atenția asupra unui

¹ H. G. Creel, „Monumenta Serica“, vol. I, 1935, p. 40

bronz din colecția Loo, reprodus de Hentze¹: s-ar crede că avem aici o copie micșorată a unui stil sculptat, comparabil cu reducțiile din argilită ale catargelor totemice din Alaska și din Columbia britanică. În toate cazurile, secțiunea cilindrică a trunchiului joacă același rol de arhetip, de limită absolută pe care am recunoscut-o feței și corpului uman; dar ea joacă acest rol numai fiindcă trunchiul este interpretat ca o ființă, un „stilp vorbitor“. Si aici expresia plastică și stilistică nu este decât traducerea concretă a *domniei personajelor*.

Analiza noastră ar fi fost, totuși, insuficientă dacă ne-ar fi permis numai să definim dedublarea reprezentării ca o trăsătură comună culturilor cu măști. Dintr-un punct de vedere pur formal nu s-a ezitat niciodată să se considere *t'ao t'ieh*, adică bronzurile chinezești arhaice, ca o mască. În ceea ce îl privește pe Boas, el a interpretat reprezentarea dedublată a rechinului în arta de pe coasta nord-vestică drept o consecință a faptului că simbolurile caracteristice ale acestui animal sănt mai bine percepute din față² (vezi fig. III). Noi însă am făcut mai

¹ *Frühchinesische Bronzen*, loc. cit., planșa 5.

² Loc. cit., p. 229. Trebuie totuși să distingem două forme de dedublare: dedublarea propriu-zisă, în care o față, un individ întreg uneori sănt reprezentați prin două profiluri alipite, și dedublarea aşa cum poate fi observată în figura III: aici avem o față flancată de două corpuri. Nu este deloc sigur că cele două forme derivă din același principiu și, în pasajul pe care l-am rezumat la începutul acestui articol, Leonhard Adam le distinge într-un mod foarte intelligent. Dedublarea, al cărei exemplu atât de frumos ni-l oferă figura III, evocă într-adevăr un procedeu similar, bine cunoscut de arheologia europeană și orientală: este *animalul cu două corpuri*, a cărui istorie s-a străduit s-o redea E. Pottier (*Histoire d'une bête*, în: *Recueil E. Pottier, „Bibliothèque des écoles d'Athènes et de Rome“*, fasc. 142). Pottier derivă animalul cu două corpuri din reprezentarea caldeeană a unui animal al cărui cap apare din față, iar corpul din profil. Un al doilea corp, văzut tot din profil, ar fi fost ulterior adăugat capului. Dacă această ipoteză este exactă, atunci re-

mult decât atât : am descoperit în procedeul de dedublare nu numai reprezentarea grafică a măștii, ci și expresia funcțională a unui tip precis de civilizație. Nu toate culturile cu măști practică dedublarea. Nu o găsim (cel puțin sub această formă desăvîrșită) nici în arta societăților pueblo din sud-vestul american, nici în aceea din Noua Guineă¹. Cu toate acestea, măștile joacă un rol considerabil în aceste două cazuri. Măștile îi reprezintă și pe străbuni, și actorul, punându-și masca, incarnează pe strămoș. În ce constă, aşadar, deosebirea ? Ea constă în aceea că, contrar civilizațiilor pe care le-am examinat aici, nu există în cazurile amintite acel lanț de privilegii, de embleme și de prestigii care să justifice, prin intermediul măștilor, o ierarhie socială bazată pe prioritatea genealogiilor. Supranaturalul nu este destinat înainte de toate să fundeze o ordine de clase și de caste. Lumea

prezentarea rechinului, analizată de Boas, ar trebui considerată ca o invenție independentă sau ca atestarea cea mai orientală a difuziunii unei teme asiatici. Această din urmă interpretare ar găsi o confirmare, deloc neglijabilă, în recurența unei alte teme, „vîrtejurile animalelor” (cf. Anna Roes, *Tierwirbel, Ipek*, 1936—1937), în arta din regiunea Stepelor și în aceea a unor regiuni din America (și anume la Moundville). Este posibil de asemenea ca animalul cu două corpuri să derive în mod independent, în Asia și în America, dintr-o tehnică de dedublare a reprezentării care n-a supraviețuit în straturile arheologice din Orientul Apropiat, dar a cărei urmă ne-a păstrat-o China și care poate fi și acum observată în unele regiuni ale Pacificului și ale Americii.

¹ Arta Melaneziei prezintă forme vagi de dedublare și de dislocare. Vezi, de exemplu, recipientele de lemn din Insulele Amiralității, reproduse de Gladys A. Reichard (*Melanesian Design : a Study of Style in Wood and Tortoiseshell Carving*, „Columbia University Contributions to Anthropology”, nr. 18, 2 vol., 1933, vol. II), și următoarea observație a aceluiași autor : „La populația tami, articulațiile sunt reprezentate prin motivul ochiului. Avind în vedere că tatuașul este excesiv de important la maori și că este reprezentat în sculpturi, pare mai mult decât probabil că spirala, adesea folosită pe imagini umane, poate sublinia articulațiile” (*loc. cit.*, vol. II, p. 151).

măștilor formează un *panteon*, mai curind decât o *ancestralitate*. Astfel, actorul nu-l incarnează pe zeu decât cu ocaziile intermitente ale unor sărbători și ceremonii. El nu deține de la el, printr-o creație continuată în fiecare moment al vieții sociale, titlurile, rangul, locul său în scara statutelor. Prin aceste exemple, paralelismul pe care l-am stabilit este, aşadar, confirmat și nu infirmat. Independența reciprocă a elementului plastic și a elementului grafic corespunde jocului mai suplu dintre ordinea socială și ordinea supranaturală, după cum dedublarea reprezentării exprimă aderența strictă a actorului la rolul său și a rangului social la mituri, la cult și la genealogii. Această aderență este atât de riguroasă, încât, pentru a fi disociat de personajul său, individul trebuie redus la fragmente.

Chiar dacă n-am cunoaște nimic despre societatea chineză arhaică, examinarea artei sale ar permite să recunoaștem în ea lupta prestigiilor, rivalitatea ierarhiilor, concurența privilegiilor sociale și economice, bazate toate pe mărturia măștilor și pe venerația descendențelor. Din fericire, suntem însă mai bine informați. Analizând substraturile psihologice ale artei bronzu lui, Perceval Yetts scrie : „Impulsul pare să fi fost aproape invariabil autoglorificarea, chiar atunci când în aparență este vorba de o îmbunătățire a strămoșilor sau de o accentuare a prestigiului familiei“¹; iar în alt loc notează : „Este istoria familiară a unui oarecare *ting*, păstrată cu sfîrșenie sub formă de embleme ale suveranității sale pînă la sfîrșitul perioadei feudale din secolul al treilea i.e.n.“². În mormintele de la An-Ian s-au găsit bronzuri care comemorează

¹ W. Perceval Yetts, *The Cull Chinese Bronzes*, Londra, 1939, p. 75.

² W. Perceval Yetts, *The George Eumorphopoulos Collection Catalogue*, 3 vol., I, Londra, 1929, p. 43.

pe membrii succesivi ai unei aceleiași familii de strămoși¹. Iar deosebirile de calitate între specimenele exhumate se explică, după Creel, prin faptul că „lucrările cele mai fine și cele mai brute au fost produse unele alături de celealte la An-Ian pentru persoane cu diferite statusuri economice de prestigiu”². Analiza etnologică comparată coincide, aşadar, cu concluziile sinologilor; ea confirmă de asemenea teoriile lui Karlgren, care, contrar lui Leroi-Gourhan³ și altora, afirmă pe baza studiului statistic și cronologic al temelor că masca reprezentativă a precedat descompunerea ei în elemente decorative și nu rezultă niciodată dintr-un joc al artistului care descoperă asemănări în aranjamentul întimplător al temelor abstractive⁴. Într-o altă lucrare, Karlgren a arătat cum, în bronzurile tîrzii, decorurile animale ale pieselor arhaice s-au transformat în arabescuri sclipoioare și a pus în legătură fenomenele de evoluție stilistică cu prăbușirea societății feudale⁵. În arabescurile artei guaicuru, care sugerează încă atît de puternic păsări și flăcări, sătem tentați să întrezzărim sfîrșitul unei transformări paralele. Barocul și prețiozitatea stilului ar fi astfel supraviețuirea formală și manierată a unei ordini sociale decadente sau încheiate. Ele sunt pe plan estetic ecoul ei care se stinge.

Concluziile acestei lucrări nu prejudiciază cu nimic descoperirile, întotdeauna posibile, ale

¹ W. Perceval Yetts, *An-Yang: a Retrospect*, „China Society Occasional Papers”, Londra, serie nouă, nr. 2, 1942.

² Loc. cit., p. 46.

³ A. Leroi-Gourhan, *L'art animalier dans les bronzes chinois*. „Revue des arts asiatiques”, Paris, 1935.

⁴ Loc. cit., p. 76—78.

⁵ Bernhard Karlgren, *Huai and Han*, „The Museum of Far Eastern Antiquities”, Bulletin 13, Stockholm, 1941.

unor conexiuni istorice nebănuite încă¹. Se pune și acum problema de a ști dacă aceste societăți ierarhizate și bazate pe prestigiul au apărut independent în puncte diferite ale lumii sau dacă unele dintre ele nu posedă undeva un leagăn comun. Cred, ca și Creel², că asemănările dintre arta Chinei arhaice și aceea a coastei nord-vestice, poate chiar și acelea ale altor regiuni americane, sunt prea accentuate pentru ca noi să nu păstrăm întotdeauna prezentă în minte această posibilitate. Dar chiar dacă ar fi cazul să invocăm difuziunea, această difuziune n-ar putea fi aceea a unor detaliilor, a unor trăsături independente care circulă fiecare pe cont propriu, desprinzindu-se după voie de o cultură pentru a se alipi de alta, ci a unor ansambluri organice în care stilul, convențiile estetice, organizarea socială, viața spirituală sunt legate structural între ele. Evocînd o analogie deosebit de remarcabilă a artelor din China arhaică și de pe coasta nord-estică, Creel scrie : „Mulțimea de ochi izolați folosiți de desenatorii de pe coasta nord-estică amintește în modul cel mai convingător folosirea lor similară în arta Șan și mă fac să mă întreb dacă nu era vreo rațiune magică pentru acest lucru, care există la ambele popoare“³. Poate ; conexiunile magice însă, ca și iluziile optice, nu există decât în conștiința oamenilor. iar noi cerem investigației științifice să ne facă cunoscute cauzele lor.

¹ Problema vechilor relații peste Oceanul Pacific s-a pus, într-adevăr, din nou prin surprinzătoarea descoperire într-un muzeu provincial din sud-estul Taiwanului a unui basorelief din lemn care ar putea fi de origine locală. El reprezintă trei personaje în picioare. Cele de la extremități sunt de cel mai pur stil maori, pe cind cel de la mijloc reprezintă o tranziție între arta maori și aceea a coastei nord-vestice a Americii (vezi Ling Shun-Sheng, *Human Figures with Protruding Tongue* etc., „Bulletin of the Institute of Ethnology“, Academia Sinica, nr. 2, septembrie 1956, Nantou, Taipei, Taiwan).

² Loc. cit., p. 65—66.

³ Loc. cit., p. 65.

ŞARPELE CU CORPUL PLIN DE PEŞTI¹

Intr-o publicație recentă consacrată tradițiilor orale ale indienilor toba și pilaga², Alfred Métraux relevă anumite paralele între marile teme mitologice care mai pot fi culese în Chaco de astăzi și acelea din regiunile andine, teme atestate de vechii autori. Astfel, indienii toba, vilela, mataco cunosc mitul numit „noaptea cea lungă“, cules deja de Avila în provincia Huarochiri, iar indienii chiriguano povestesc istoria revoltei uneltelor împotriva stăpinilor lor, legendă care se regăsește, de altfel, în regiunea Popol-Vuh și la indienii montesinos. Autorul de la care împrumutăm aceste observații adaugă că acest din urmă episod „este reprezentat și pe o vază chimu“.

Un alt mit cules de Métraux pune în lumină într-un mod deosebit de frapant un motiv singular din care cunoaștem cel puțin două ilustrații precolumbiene, al cărui studiu ceva mai atent pe baza colecțiilor peruviene din principalele muzee ar permite, fără îndoială, să întîlnim și alte exemple ale acestui motiv. Este vorba de legenda şarpelui Lik, „mare cât o masă“, pe care un indigen milos, însăcimat la început de înfățișarea lui, îl duce pînă la rîul de care animalul imprudent se îndepărtașe: „Şarpele îl întrebă : Nu vrei să mă duci în brațe ? — Cum aş putea ? Ești atât de greu ! — Nu, sănt ușor. — Dar ești atât de mare ! răspunse omul. — Da, sănt mare, dar ușor. — Dar ești plin cu pești (E adevărat, Lik este plin cu pești. Peștii se găsesc sub coada lui și cînd se deplasează îi transportă

¹ Publicat sub acest titlu în *Actes du XXVIII^e Congrès des Américanistes*, Paris, 1947 (Société des Américanistes, 1948), p. 633—636.

² A. Métraux, *Myths of the Toba and Pilaga Indians of the Gran Chaco*, „Memoirs of the American Folklore Society“, Philadelphia, vol. 40, 1946.

cu el). Șarpele continuă : Dacă mă duci, o să-ți dăruiesc toți peștii care sunt în mine". Mai tîrziu, omul povestește aventura lui și descrie animalul fabulos : „Este plin cu pești, care se află în coada lui“¹.

În excelentul comentariu care urmează acestui basm, Métraux adaugă : „Am obținut despre miticul Lik informațiile ce urmează : Lik este un animal supranatural, un șarpe enorm care poartă în interiorul cozii lui pești. Unele persoane, deosebit de favorizate de soartă, îl pot întîlni pe Lik eșuat pe uscat iarna, cînd apa se retrage din cea mai mare parte a lagunelor și a canalelor. Lik le roagă să-l ducă la o lagună plină cu apă. Aceia pe care vederea șarpelui nu izbutește să-i însăjuiască răspund, în general, că este prea greu să fie purtat, dar de fiecare dată, datorită forței sale magice, Lik devine ușor. Cînd înoată din nou în apa adîncă, el promite acelora care l-au ajutat să le dea oricît pește doresc ori de câte ori vor cere, însă cu o condiție : să nu dezvăluie niciodată cum au căpătat peștele...“².

Sîntem îspitiți să evocăm acest mit în legătură cu două vase ilustrate aici. Primul (fig. 22) este o vază de Nazca cu fundul rotunjît ; corpul, de formă cilindrică grosolană, se strângulează progresiv pînă la deschizătură, al cărei diametru are 9 cm. Înălțimea totală este de 17 cm. Decorul folosește cinci culori pe angoba albă : negru, vînăt, ocru-închis, ocru-deschis și gri-bej. El reprezintă un animal fabulos cu corp omenesc și al cărui cap, garnisit cu tentacule și prelungit printr-o falca cu dinți fioroși, se continuă înspre spate printr-un apendice caudal, la început drept, apoi curbat și terminat la extremitatea posterioară printr-un al doilea cap, mai mic. Această coadă sinuoasă este presărată cu ghimpi printre care circulă pești, și toată partea în serpentină, reprezentată ca într-o

¹ Loc. cit., p. 57.

² Loc. cit., p. 59.

secțiune, este de asemenea plină cu pești. Monstrul e ocupat cu devorarea unui om, al cărui corp răsucit îl ține între dinți, în timp ce un membru protuberant, în formă de braț și de

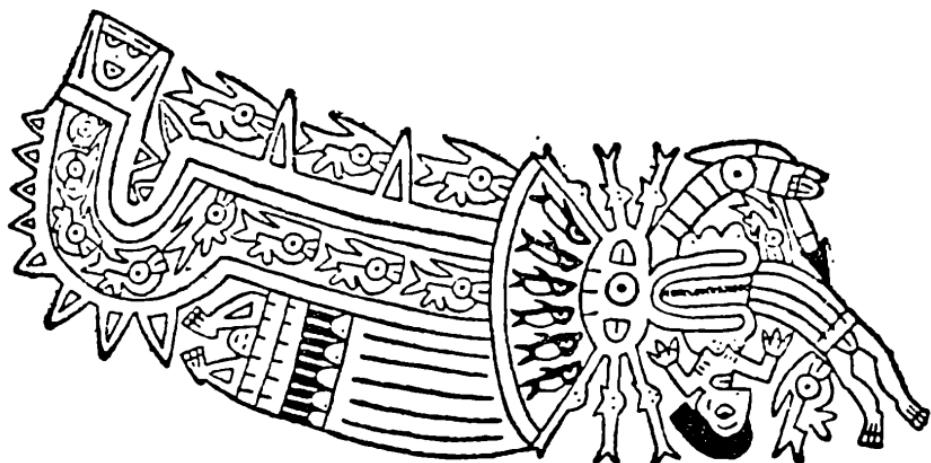


Fig. 22. — Releveu al decorului unei vase de Nazca

mînă, se pregătește să străpungă victimă cu o lance. Doi peștișori contemplă drama și par să-și aștepte partea lor din festin. S-ar spune că întreaga scenă ilustrează un episod cules de Métraux de la informatorii săi : „Uneori Lik îngheță oameni. Dacă atunci cînd ajung în interiorul șarpelui își mai păstrează cuțitul asupra lor, ei îi pot deschide inima, tăindu-și o ieșire ; în același timp ei pun mîna pe toți peștii care se găsesc în coada lui”¹. Totuși, în documentul vechi, mai curînd șarpele este cel care pare a avea avantajul armelor.

A doua vază (fig. 23), a cărei ilustrație o împrumutăm de la Bässler, provine din Pacasmayo. Regăsim același monstru, jumătate șarpe, jumătate om, și al cărui corp curbat este de asemenea plin cu pești. O bandă decorată cu valuri stilizate sugerează că animalul se află într-un rîu, la suprafața căruia navighează un om într-o barcă. Si în acest caz documentul arheologic aduce o glosă uimitor de fidelă a povestirii contemporane : „Unchiul din Kidos'k mi-a spus că odată l-a văzut pe Lik cu adevărat. Într-o zi,

¹ Loc. cit., p. 59.

pe cînd pescuia în barcă, a auzit deodată un zgomot mare pe care l-a recunoscut ca fiind produs de Lik. De îndată el a vislit din toate puterile spre mal”¹.



Fig. 23 — Vază din Pacasmayo (după Bässler).

Aceste corespondențe, păstrate în regiuni îndepărtate și la interval de cîteva secole, cer o contraproba și posibilitatea de a compara cu piesele reproduse aici ilustrarea legendelor lor de către indigenii contemporani. Lucrul nu pare imposibil, căci Métraux arată că un artist toba i-a executat un desen al lui Lik cu corpul plin de pești.

Dar mai ales pare cert că în acele regiuni ale Americii de Sud în care culturi înalte și minore au întreținut contacte regulate sau intermitente în decursul unei perioade prelungite, etnograful și etnologul își pot acorda reciproc ajutor pentru elucidarea unor probleme comune. „Şarpele cu corpul plin de pești” nu este decît o temă printre altele a căror ilustrare ceramica peruviană din nord și din sud a multiplicat-o la infinit. Cum ne putem oare îndoi că cheia interpretării atîtor motive, încă ermetice, nu s-ar afla la dispoziția noastră și imediat accesibilă în mituri și basme mereu vii? Ar fi o greșală să neglijăm aceste metode prin care prezentul

¹ Loc. cit., p. 69.

permite accesul la trecut. Numai elc nu pot călăuzi într-un labirint de monștri și de zei, cind, în lipsa scrierii, documentul plastic este incapabil de a se depăși pe sine. Restabilind legăturile dintre regiuni îndepărtate, dintre perioade istorice diferite și dintre culturi inegal dezvoltate, ele atestă, pun în lumină și, poate, într-o zi vor explica acastă vastă stare de sincretism, de care, spre nenorocirea sa, americanistul pare să fie condamnat să se lovească mereu în căutarea antecedentelor istorice ale unui fenomen particular sau altuia¹.

¹ Într-un articol intitulat : *La deidad primitiva de los Nasca*, publicat în 1932 în „Revista del Museo nacional“, vol. II, nr. 2, Yacovleff a abordat și el aceeași problemă și formulează ipoteza că animalul reprezentat ar fi un teribil vînător al mărilor, pește lung de patru pînă la nouă metri, *Orca gladiator*. Dacă sugestia este exactă, ar trebui să vedem în legenda pilaga, culeasă de Métraux, ecoul la populațiile de pe uscat al unei teme maritime. Oricum, legătura dintre documentul modern și piesele arheologice rămîne impresionantă (ne referim anume la fig. 9 h, m, p. 132 din articolul lui Yacovleff).

Să nu pierdem totuși din vedere că același mit, cu laitmotivul său caracteristic : „Tu ești greu. — Nu, săn ușor !“, se regăsește pînă în America de Nord, și anume la triburile sioux, dar că monstrul acvatic nu este la acești vînători o mamă a peștilor, ci o mamă a bizonilor. În mod foarte curios, mama peștilor reapare la irochezi (care nu sunt totuși pescari) cu o precizare suplimentară : „Coama mea este grea de pești“, care nu poate să nu amintească frescele maya din Bonampak, în care personajele poartă o coafură (sau păr) încărcată cu pești, și unele mituri, mai ales din sud-estul Statelor Unite, în care eroul înmulțește peștii spălîndu-și părul în rîu.

PROBLEME DE METODĂ ȘI DE ÎNVĂȚĂMÎNT

CAPITOLUL XV

NOTIUNEA DE STRUCTURĂ ÎN ETNOLOGIE¹

„Cercetările pe care le putem întreprinde în această privință nu trebuie să le luăm drept adevăruri istorice, ci numai ca raționamente ipotetice și condiționate, care mai degrabă pot să lămurească natura lucrurilor decât să arate adevărata lor origine, și asemănătoare ipotezelor pe care le fac în fiecare zi fizicienii noștri cu privire la alcătuirea lumii“*.

Notiunea de structură socială evocă probleme prea vaste și prea vagi pentru a putea fi tratate în limitele unui articol. Programul acestui simpozion admite implicit acest lucru : unele teme apropiate de tema noastră au fost atribuite altor participanți. Astfel, studii ca acele consacrate *stilului, categoriilor universale ale culturii, lingvisticii structurale* se referă foarte

¹ Tradus și adaptat după comunicarea originală în limba engleză : *Social Structure, Wenner-Gren Foundation International Symposium on Anthropology*, New York, 1952, publicată ulterior în : A. L. Kroeber, (ed.), *Anthropology To-Day*, Univ. of Chicago Press, 1953, p. 524—553.

* J. J. Rousseau, Discurs asupra inegalității dintre oameni, București, Editura științifică, 1958, p. 77. — Nota trad.

îndeaproape la subiectul nostru și cititorul prezentei lucrări va trebui și el să se refere la ele.

În afara de aceasta, atunci cînd vorbim de structură socială, ne preocupăm mai ales de aspectele formale ale fenomenelor sociale ; părăsim domeniul descrierii pentru a examina noțiuni și categorii care nu aparțin propriu-zis etnologiei, dar pe care ea ar vrea să le utilizeze după exemplul altor discipline științifice, care de multă vreme tratează unele dintre problemele lor aşa cum am dori noi să facem cu ale noastre. Fără îndoială, aceste probleme diferă în ceea ce privește conținutul, dar avem, pe drept sau pe nedrept, sentimentul că am putea trata propriile noastre probleme într-un mod aproape similar cu condiția de a adopta același tip de formalizare. Interesul cercetărilor structurale constă tocmai în faptul că ele ne dă speranță că științe mai avansate decât a noastră sub acest raport ne pot furniza modele de metode și de soluții.

Ce trebuie, aşadar, să înțelegem prin structură socială ? Prin ce se deosebesc studiile care se referă la ea de toate descrierile, analizele și teoriile care vizează relațiile sociale, înțelese în sens larg și care se confundă cu obiectul însuși al antropologiei ? Autorii nu sunt deloc de acord asupra conținutului acestei noțiuni ; chiar unii dintre cei care au contribuit la introducerea ei par astăzi a o regretă. Astfel, în a doua ediție a *Antropologiei* sale, Kroeber scrie :

„Noțiunea de «structură» nu este, probabil, nimic altceva decât o concesie față de modă : un termen cu sens bine definit începe să exercite deodată o atracție ciudată în decurs de vreo zece ani, cum ar fi, de pildă, cuvîntul «aerodinamic» ; lumea începe să-l întrebuițeze fără discernămînt, pentru că sună plăcut la ureche. Fără îndoială, o personalitate tipică poate fi considerată din punctul de vedere al structurii sale. Dar același lucru este adevărat pentru o articulare fiziolitică, pentru un organism, pen-

tru o societate sau o cultură oarecare, pentru un cristal sau o mașină. Orice lucru, cu condiția de a nu fi complet amorf, posedă o structură. Astfel încât se pare că termenul de «structură» nu adaugă absolut nimic la ceea ce știm deja, atunci cind îl întrebuiuțăm, decât o picanteerie agreabilă“ (Kroeber, 1948, p. 325) ¹.

Acest text vizează direct pretinsa „structură a personalității de bază“; el implică însă o critică mai radicală, care pune în cauză folosirea însăși a noțiunii de structură în antropologie.

O definiție este indispensabilă nu numai din cauza unor incertitudini actuale. Din punct de vedere structuralist, care trebuie totuși adoptată aici chiar dacă ar fi numai pentru faptul că problema există, noțiunea de structură nu ține de o definiție inductivă, bazată pe compararea și pe abstragerea elementelor comune tuturor accepțiilor termenului, așa cum este el întrebuințat în mod obișnuit. Ori termenul de structură socială nu are sens, ori acest sens are el însuși deja o structură. Această structură a noțiunii trebuie înțeleasă în primul rînd dacă nu vrem să ne lăsăm copleșiți de un inventar fastidios al tuturor cărților și articolelor privind relațiile sociale: chiar numai lista lor ar depăși limitele acestui capitol. O a doua etapă ne va permite să comparăm definiția noastră provizorie cu aceleia pe care alți autori par a le admite, explicit sau implicit. Vom proceda la acest examen în secțiunea consacrată înrudirii, fiindcă acesta este principalul context în care apare

¹ Compară cu următoarea formulă a aceluiași autor: „Termenul de «structură socială», care tinde să înlocuiască pe cel de «organizare socială», fără a adăuga, pare-se, nimic la conținutul sau la semnificația ei“ (1943, p. 105).

În tot capitolul de față, foarte încărcat cu referințe bibliografice, am renunțat să reproducem în notă titlurile complete ale lucrărilor citate, pe care cititorul le va găsi cu ușurință, după numele autorului și data publicării, în bibliografia generală de la sfîrșitul volumului.

noțiunea de structură. În realitate, etnologii s-au ocupat de structură aproape exclusiv în legătură cu problemele de înrudire.

I. Definiție și probleme de metodă

Principiul fundamental este că noțiunea de structură socială nu se referă la realitatea empirică, ci la modele construite după ea. Astfel apare deosebirea dintre două noțiuni atât de apropriate, încit au fost adeseori confundate, adică aceea de *structură socială* și aceea de *relații sociale*. *Relațiile sociale* sunt materia primă întrebuițată pentru construirea modelelor care scot în evidență *structura socială* însăși. În nici un caz aceasta nu poate fi deci redusă la totalitatea relațiilor sociale care pot fi observate într-o societate dată. Cercetările de structură nu revendică un domeniu propriu printre faptele de societate; ele constituie mai curind o metodă susceptibilă de a fi aplicată diverselor probleme etnologice și ele seamănă cu formele de analiză structurală utilizate în diferite domenii.

Este vorba, aşadar, de a ști în ce constau aceste modele care sunt obiectul însuși al analizelor structurale. Problema nu ține de etnologie, ci de epistemologie, căci definițiile ce urmează nu împrumută nimic din materia primă a lucrărilor noastre. Ne gîndim de fapt că, pentru a merita numele de structură, modelele trebuie să satisfacă exclusiv patru condiții.

În primul rînd, o structură prezintă un caracter de sistem. Ea constă din elemente, astfel încit o modificare a uneia dintre ele atrage după sine o modificare a tuturor celorlalte.

În al doilea rînd, orice model aparține unui grup de transformări, fiecare dintre ele cores-

șunzind unui model din aceeași familie, aşa încit ansamblul acestor transformări constituie un grup de modele.

În al treilea rînd, proprietățile indicate mai sus permit să se prevadă în ce mod va reacționa modelul în cazul modificării unuia dintre elementele sale.

În sfîrșit, modelul trebuie să fie construit în aşa fel, încît funcționarea lui să poată explica toate faptele observate¹.

a) *Observare și experimentare*

Acste două niveluri vor fi întotdeauna distincte. Observarea faptelor și elaborarea metodelor care permit ca ele să fie folosite pentru construirea de modele nu se confundă niciodată cu experimentarea pe baza modelelor însesi. Prin „experimentare pe modele“ înțeleg ansamblul procedeelor care permit să se afle cum reacționează un model dat la modificări sau de a compara între ele modele de același tip sau de tipuri diferite. Această distincție este indispensabilă spre a risipi anumite neînțelegeri. Nu

¹ Compară cu von Neumann: „Modelele (cum sunt jocurile) săn construcții teoretice care presupun o definiție precisă, exhaustivă și nu prea complicată: în plus, ele trebuie să fie asemenea realității sub toate raporturile care interesează cercetarea în curs. Recapitulăm: pentru ca o tratare matematică să fie posibilă, definiția trebuie să fie precisă și exhaustivă. Construcția nu trebuie complicată în mod inutil, pînă la punctul în care tratarea matematică ar putea să fie împinsă dincolo de stadiul formalizării și să dea rezultate numerice complete. Asemănarea cu realitatea este necesară pentru ca funcționarea modelului să fie semnificativă. Dar această asemănare poate fi de obicei restrînsă la cîteva aspecte, considerate esențiale *pro tempore*, altfel condițiile enumerate mai sus ar deveni incompatibile“ (Neumann și Morgenstern, 1944).

există oare contradicție între observarea etnografică, întotdeauna concretă și individualizată, și cercetările structurale, cărora li se atribuie adeseori un caracter abstract și formal, pentru a se contesta că s-ar putea trece de la prima la ultimele? Contradicția dispare de îndată ce s-a înțeles că aceste caractere antitetice țin de două niveluri diferite sau, mai exact, corespund la două etape ale cercetării. La nivelul observării, regula principală — s-ar putea spune chiar singura regulă — este că toate faptele trebuie să fie observate și descrise exact, fără a permite prejudecăților teoretice să le altereze natura sau importanța. Această regulă implică ca o consecință o altă regulă: faptele trebuie studiate ca atare (ce procese concrete le-au determinat existența?), precum și în relația lor cu ansamblul (adică orice schimbare observată într-un punct va fi raportată la circumstanțele globale ale apariției sale).

Această regulă și corolarele ei au fost clar formulate de K. Goldstein (1951, p. 18—25) în termeni proprii cercetărilor psihofiziologice; ele sunt aplicabile și altor forme de analiză structurală. Din punctul nostru de vedere, ele permit să înțelegem că între grija pentru detaliul concret propriu descrierii etnografice și validitatea și generalitatea pe care le revendicăm pentru modelul construit după ea nu există contradicție, ci o strânsă corelație. Într-adevăr, se pot concepe multe modele diferite, însă comode, sub diverse aspecte, pentru descrierea și explicarea unui grup de fenomene. Cu toate acestea, cel mai bun va fi întotdeauna modelul *adevărat*, adică acel care, fiind și cel mai simplu, va corespunde dublei condiții de a nu folosi alte fapte decât cele considerate și de a le explica pe toate. Prima sarcină este deci de a ști care sunt acele fapte.

b) Conștiință și inconștient

Modelele pot fi conștiente sau inconștiente, în funcție de nivelul la care funcționează. Boas, căruia îi revine meritul de a fi făcut această distincție, a arătat că un grup de fenomene se pretează cu atât mai bine la analiza structurală, cu cît societatea nu dispune de un model conștient pentru a-l interpreta sau justifica (1911, p. 67). Va surprinde, poate, faptul de a-l vedea pe Boas citat ca unul dintre maeștrii gîndirii structuraliste; unii îi atribuie un rol mai curind opus. Am încercat să arăt într-o altă lucrare¹ că eșecul lui Boas din punct de vedere structuralist nu se explică prin incomprehensiune sau ostilitate. În istoria structuralismului, Boas a fost mai curind un precursor. El a avut însă pretenția de a impune cercetărilor structurale condiții prea riguroase. Unele dintre aceste condiții au putut fi asimilate de succesorii săi, altele erau însă atât de severe și greu de satisfăcut, încit ar fi sterilizat progresul științific în orice domeniu.

Un model poate fi conștient sau inconștient, această condiție nu afectează natura lui. Putem spune doar că o structură superficial ascunsă în inconștient face mai probabilă existența unui model care o maschează conștiinței colective ca un ecran. Într-adevăr, modelele conștiente, pe care le numim în mod obișnuit „norme“, sîn considerate printre cele mai sărace, din cauza funcției lor de perpetuare a credințelor și uzanțelor mai curind decît de expunere a resorturilor lor. Așa încît analiza structurală se lovește de o situație paradoxală, binecunoscută de lingvist: cu cît structura aparentă este mai clară, cu atât mai greu devine de a sesiza structura profundă din cauza modelelor conștiente și deformate care se interpun ca niște obstacole între observator și obiectul său.

¹ *Istorie și etnologie*, cap. I din volumul de față.

Etnologul va trebui, aşadar, să facă întotdeauna deosebirea între cele două situații în care riscă să se trezească. El poate fi nevoie să construiască un model corespunzător unor fenomene al căror caracter sistemic n-a fost înțeles de societatea pe care o studiază. Aceasta este situația cea mai simplă, despre care Boas a subliniat că oferea și terenul cel mai favorabil pentru cercetarea etnologică. Totodată etnologul are de-a face în alte cazuri nu numai cu materiale brute, ci și cu modele deja construite de cultura examinată sub formă de interpretări. Am arătat deja că astfel de modele pot fi foarte imperfecte, dar nu acesta este întotdeauna cazul. Multe dintre culturile zise primitive au elaborat modele, de exemplu ale regulilor lor de căsătorie, mai bune decât acele ale etnologilor profesioniști¹. Există, prin urmare, două motive pentru respectarea acestor modele „făcute în casă“. Mai întii, ele pot fi bune sau pot oferi cel puțin o cale de acces la structură; fiecare cultură are teoreticienii ei, a căror operă merită tot atita atenție cîtă o acordă etnologul unor colegi. Apoi, chiar dacă modelele sunt tendențioase sau inexakte, tendința și genul eroriilor pe care le conțin fac parte integrantă din faptele supuse studiului și poate că ele se numără printre cele mai semnificative. Dar atunci cînd acordă întreaga sa atenție acestor modele produse de cultura indigenă, etnologul nu trebuie să uite că normele culturale nu sunt în mod automat și structuri. Ele sunt mai curînd elemente de sprijin importante pentru a ajuta la descoperirea structurilor: uneori documente brute, uneori contribuții teoretice, comparabile cu acelea aduse de etnologul însuși.

Durkheim și Mauss au înțeles just că reprezentările conștiente ale indigenilor merită întotdeauna mai multă atenție decât teoriile pro-

¹ Pentru exemple și o discuție detaliată, cf. Lévi-Strauss (1949 b, p. 558 și urm.).

venite, tot ca reprezentări conștiente, din societatea observatorului. Chiar inadecvate fiind, cele dintii oferă o mai bună cale de acces la categoriile (inconștiente) ale gîndirii indigene, în măsura în care sunt legate structural de acestea. Fără a subaprecia importanța și caracterul inovator al acestui demers, trebuie să recunoaștem totuși că Durkheim și Mauss nu l-au continuat atât de departe cât ar fi fost de dorit. Căci reprezentările conștiente ale indigenilor, oricăr de interesante ar fi ele din motivul indicat mai sus, pot rămîne obiectiv tot atât de distanțate de realitatea inconștientă ca celealte¹.

c) *Structură și măsură*

Se spune uneori că noțiunea de structură permite introducerea măsurării în etnologie. Această idee a apărut în urma folosirii formulelor matematice sau aparent matematice în unele lucrări etnologice recente. Este fără îndoială exact că în cîteva cazuri s-a reușit să se atribuie valori numerice unor constante. Astfel sunt cercetările lui Kroeber cu privire la evoluția modei feminine, care marchează o dată în istoria studiilor structuraliste (Richardson și Kroeber, 1940) și alte cîteva despre care vom vorbi mai departe.

Cu toate acestea, nu există între noțiunea de *măsură* și cea de *structură* nici o conexiune necesară. În științele sociale, cercetările structurale au apărut ca o consecință indirectă a unor dezvoltări ale matematicilor moderne care au conferit punctului de vedere calitativ o importanță crescîndă, îndepărtindu-se astfel de perspectiva cantitativă a matematicilor tradiționale. În diverse domenii : logica matematică, teoria mulțimilor, teoria grupurilor și to-

¹ Asupra acestui subiect vezi cap. VII și VIII din volumul de față.

pologia, s-a observat că problemele care nu comportau o soluție metrică puteau fi totuși supuse unei tratări riguroase. Amintim aici titlurile lucrărilor celor mai importante pentru științele sociale : *Theory of Games and Economic Behavior* de J. von Neumann și O. Morgenstern (1944) ; *Cybernetics etc.* de N. Wiener (1948) ; *The Mathematical Theory of Communication* de C. Shannon și W. Weaver (1950).

d) Modele mecanice și modele statistice

O ultimă distincție se referă la scara modelului, comparată cu aceea a fenomenelor. Un model ale cărui elemente constitutive sunt la scară fenomenelor va fi denumit „model mecanic“, iar cel ale cărui elemente sunt la o scară diferită, „model statistic“. Să luăm ca exemplu legile căsătoriei. În societățile primitive, aceste legi pot fi reprezentate sub formă de modele în care figurează indivizii efectiv distribuiți în clase de înrudire sau în clanuri ; astfel de modele sunt mecanice. În societatea noastră este imposibil să recurgem la acest gen de modele, căci diversele tipuri de căsătorie depind aici de factori mai generali : talia grupurilor primare și secundare de care țin soții posibili ; fluiditatea socială, cantitatea de informație etc. Pentru a reuși să determinăm constantele sistemului nostru matrimonial (ceea ce încă nu s-a încercat), ar trebui deci definite mediile și pragurile : modelul apropiat ar fi de natură statistică.

Între aceste două forme există, fără îndoială, altele intermediare. Astfel, unele societăți (dintre care și a noastră) folosesc un model mecanic pentru definirea gradelor prohibite și se bazează pe un model statistic în ceea ce privește căsătoriile posibile. De altfel, aceleași fenomene pot ține de două tipuri de modele, după modul în care sunt grupate între ele sau cu alte feno-

mene. Un sistem care favorizează căsătoria verilor prin alianță, dar în care această formulă ideală corespunde numai unei anumite proporții a uniunilor recenzate, cere pentru a fi explicață în mod satisfăcător un model mecanic și un model statistic în același timp.

Cercetările structurale n-ar prezenta nici un interes dacă structurile n-ar fi traductibile în modele ale căror proprietăți formale sunt comparabile independent de elementele care le compun. Sarcina structuralistului este de a identifica și a izola nivelurile de realitate care au o valoare strategică din punctul său de vedere, sau, altfel spus, care pot fi reprezentate sub formă de modele oricare ar fi natura acestora din urmă.

De asemenea, uneori pot fi luate în considerare simultan aceleiasi date din puncte de vedere diferite, care au, toate, o valoare strategică, deși modelele corespunzătoare fiecărui pot fi cînd mecanice, cînd statistice. Științele exacte și cele naturale cunosc situații de tipul acesta ; astfel, teoria corpurilor în mișcare ține de mecanică dacă corpurile fizice considerate sunt puține la număr. Dar atunci cînd acest număr crește dincolo de un anumit ordin de mărime, trebuie să se recurgă la termodinamică, adică să se substituie modelului mecanic anterior un model statistic, deși natura fenomenelor a rămas aceeași în ambele cazuri.

Situații de același gen se prezintă adeseori în științele umaniste și sociale. Să luăm, de exemplu, sinuciderea : o putem examina din două perspective diferite. Analiza unor cazuri individuale permite construirea a ceea ce s-ar putea numi modele mecanice de sinucidere, ale căror elemente sunt date de tipul de personalitate al victimei, de istoria sa individuală, de proprietățile grupurilor primare și secundare al căror membru a fost și aşa mai departe. Se pot însă construi și modele statistice, bazate

pe frecvența sinuciderilor în cursul unei perioade date, în una sau în mai multe societăți sau în grupuri primare ori secundare de diferite tipuri etc. Oricare ar fi perspectiva aleasă, vom fi izolat în acest fel niveluri la care studiul structural al sinuciderii este semnificativ, cu alte cuvinte permite construirea de modele a căror comparație să fie posibilă : 1) pentru mai multe forme de sinucideri, 2) pentru societăți diferite și 3) pentru diverse tipuri de fenomene sociale. Progresul științific nu constă deci numai în descoperirea unor constante caracteristice pentru fiecare nivel, ci și în izolarea unor niveluri nereperate încă, la care studiul fenomenelor date păstrează o valoare strategică. E ceea ce s-a produs la apariția psihanalizei, care a deschis mijlocul de a elabora modele corespunzătoare unui nou cimp de investigații : viața psihică a pacientului luată în totalitatea ei.

Aceste considerente vor ajuta la o mai bună înțelegere a dualității (am fi tentați să spunem a contradicției) care caracterizează studiile structurale. Ne propunem, în primul rînd, să izolăm unele niveluri semnificative, ceea ce implică decupajul fenomenelor. Din acest punct de vedere, fiecare tip de studii structurale pretinde la autonomie, la independentă în raport cu toate celelalte și, de asemenea, în raport cu investigarea acelorași fapte, bazată însă pe alte metode. Totuși, cercetările noastre nu au decît un singur interes, acela de a construi modele ale căror proprietăți formale sunt, din punctul de vedere al comparației și al explicării, reductibile la proprietățile altor modele, înînd la rîndul lor de niveluri strategice diferite. Putem astfel spera să înlăturăm barierele dintre disciplinele învecinate și să promovăm o adevărată colaborare între ele.

Vom ilustra acest punct printr-un exemplu. Problema raporturilor dintre istorie și etnolo-

gie a constituit recent obiectul a numeroase discuții. În pofida unor critici care mi-au fost adresate¹, îmi mențin părerea că noțiunea de timp nu este în centrul dezbatelii. Dar dacă ceea ce deosebește cele două discipline nu este perspectiva temporală proprie istoriei, atunci în ce constă deosebirca dintre ele? Pentru a răspunde trebuie să ne referim la observațiile prezentate în paragraful precedent și să reașezăm istoria și etnologia în rîndul celorlalte științe sociale.

Etnografia și istoria se deosebesc, în primul rînd, de etnologie și de sociologie prin aceea că primele două se bazează pe colectarea și pe organizarea documentelor, pe cind celelalte două studiază mai curînd modelele construite pe baza și cu ajutorul acestor documente.

În al doilea rînd, etnografia și etnologia corespund respectiv la două etape ale aceleiași cercetări care duce în cele din urmă la modele mecanice, în timp ce istoria (și celelalte discipline clasificate de obicei ca „auxiliare“) duce la modele statistice. Relațiile dintre aceste patru discipline pot fi deci reduse la două opozitii: una între observația empirică și construcția de modele (ca o caracterizare a demersului inițial), cealaltă între caracterul statistic sau mecanic al modelelor, considerate la punctul de sosire. Afectînd în mod arbitrar semnul +

¹ Privitor la aceste discuții ne vom referi la C. Lévi-Strauss, *Istorie și etnologie* (cap. I al prezentului volum); *Race et histoire*, Paris, 1952; aceste lucrări au suscitat critici și comentarii din partea următorilor: C. Lefort, *L'échange et la lutte des hommes*, „Les Temps modernes“, februarie 1951; *Sociétés sans histoire et historicité*, „Cahiers internationaux de sociologie“, vol. 12, anul 7, 1952; Jean Pouillon, *L'œuvre de Claude Lévi-Strauss*, „Les Temps modernes“, iulie 1956; Roger Bastide, *Lévi-Strauss ou l'ethnographe „à la recherche du temps perdu“*, „Présence africaine“, aprilie-mai, 1956; G. Balandier, *Grandeur et servitude de l'ethnologue*, „Cahiers du Sud“, anul 43, nr. 337, 1956.

primului termen și semnul — celui de-al doilea termen al fiecărei opoziții, avem :

	Istorie	Sociologie	Etnografie	Etnologie
observație empirică/construcție de modele	+	-	+	-
modele mecanice/modele statistice	-	-	+	+

Astfel se înțelege de ce științele sociale, care trebuie să adopte toate în mod necesar o perspectivă temporală, se deosebesc prin folosirea a două categorii de timp.

Etnologia face apel la un timp „mecanic“, adică reversibil și noncumulativ : modelul unui sistem de înrudire patriliniară nu conține nimic care să indice dacă a fost întotdeauna patriliniar sau dacă a fost precedat de un sistem matriliniar ori chiar de o întreagă serie de oscilații între cele două forme. Dimpotrivă, timpul istoriei este „statistic“ : el nu este reversibil și comportă o orientare determinată. O evoluție care ar duce societatea italiană contemporană înapoi la republica romană ar fi tot atât de imposibil de conceput ca și reversibilitatea proceselor care țin de a doua lege a termodinamicii.

Discuția de mai sus precizează distincția propusă de Firth dintre noțiunea de structură socială, în care timpul nu joacă nici un rol, și aceea de organizare socială, în care timpul e chemat să intervină (1951, p. 40). Același lucru se poate spune despre dezbaterea prelungită dintre adepții antievoluționismului boasian și Leslie White (1949). Boas și școala sa s-au ocupat mai ales de modele meca-

nică, unde noțiunea de evoluție nu are valoare euristică. Această noțiune capătă un sens deplin pe tărîmul istorici și al sociologiei, cu condiția însă ca elementele la care se referă să nu fie formulate în termenii unei tipologii „culturaliste“, care utilizează exclusiv modele mecanice. Dimpotrivă, aceste elemente ar trebui sesizate la un nivel destul de profund spre a avea certitudinea că vor rămîne identice oricare ar fi contextul cultural în care intervin (ca și genele, care sunt elemente identice, susceptibile să apară în combinații diferite din care rezultă tipurile rasiale, adică modele statistice). În sfîrșit, este necesar să se poată elabora lungi serii statistice. Boas și școala sa sunt deci îndreptățiti să recuze noțiunea de evoluție. La nivelul modelelor mecanice pe care ei le folosesc în mod exclusiv, ea nu este semnificantă, iar White greșește atunci cînd vrea să reintegreze noțiunea de evoluție de vreme ce persistă în utilizarea unor modele de același tip ca și adversarii săi. Evoluționistii și-ar restabili cu mai multă ușurință poziția dacă ar consimți să substituie modelelor mecanice modele statistice, adică modele ale căror elemente să fie independente de combinația lor și să rămînă identice în decursul unei perioade de timp destul de lungi¹.

Deosebirea dintre modelul mecanic și modelul statistic prezintă un alt interes : ea permite clarificarea rolului metodei comparative în cercetările structurale. Radcliffe-Brown și Lowie au avut amîndoi tendința de a supraestima acest rol. Astfel, primul scrie (1952, p. 14) :

„Sociologia teoretică este privită în general ca o știință inductivă. Inducția este, într-adevăr, procedeul logic care permite să se infereze propoziții generale din studiul exemplelor speciale. Profesorul Evans-Pritchard... pare să credă

¹ De altfel, tocmai aşa se și dezvoltă evoluționismul biologic contemporan în lucrările lui J.B.S. Haldane, G.G. Simpson, etc.

Uneori că metoda logică de inducție, care folosește comparația, clasificarea și generalizarea, nu poate fi aplicată fenomenelor umane și vieții sociale... În ceea ce mă privește în ca etnologia să se bazeze pe studiul comparativ și sistematic al unui mare număr de societăți“.

Într-un studiu anterior, Radcliffe-Brown spunea cu privire la religie (1945, p. 1) :

„Metoda experimentală aplicată sociologiei religioase... ne învață că trebuie să verificăm ipotezele noastre pe baza unui număr suficient de religii diferite sau de culte religioase particulare, confruntate fiecare cu societatea specifică în care se manifestă. O asemenea acțiune depășește capacitatele unui singur cercetător; ea presupune colaborarea mai multora“.

În același spirit, Lowie începe prin a sublinia (1948 a, p. 38) că „literatura etnologică este plină de pretinse corelații care n-au nici o bază experimentală“ și insistă asupra necesității „de a lărgi baza inductivă“ a generalizațiilor noastre (1948 a, p. 68). Astfel, cei doi autori sunt de acord să se dea etnologiei un fundament inductive; în această privință, ei se despart nu numai de Durkheim : „Cînd o lege a fost confirmată printr-o experiență bine făcută, atunci această doavadă este universal valabilă“ (1912, p. 593), ci și de Goldstein. Așa cum am mai semnalat, acesta din urmă a formulat în modul cel mai lucid ceea ce s-ar putea numi „regulile metodei structuraliste“ dintr-un punct de vedere destul de general pentru a le face valabile dincolo de domeniul limitat pentru care inițial le concepuse. Goldstein observă că necesitatea de a proceda în fiecare caz la un studiu detaliat atrage după sine că o consecință restrîngerea numărului de cazuri care vor putea fi luate în considerare în acest fel. Nu riscăm, oare atunci să ne fixăm la cazuri prea speciale, pentru ca pe baza lor restrînsă să putem formula concluzii valabile pentru toate celelalte? El răspunde (1951, p. 25) : „Această obiecție subapreciază

complet situația reală : mai întii, acumularea de fapte — chiar foarte numeroase — nu servește la nimic dacă ele au fost stabilite într-un mod imperfect, nu conduce niciodată la cunoașterea lucrurilor aşa cum se petrec în actualitate... Cazurile trebuie să fie astfel alese, încit să permită elaborarea unor judecăți decisive. Dar atunci ceea ce va fi stabilit pentru un caz va fi valabil și pentru celealte“.

Puțini sunt etnologii care ar accepta să-și asume această concluzie. Totuși cercetarea structuralistă ar fi zadarnică dacă nu am fi pe deplin conștienți de dilema lui Goldstein : fie a studia cazuri numeroase într-un mod întotdeauna superficial și fără un rezultat important, fie a ne limita în mod hotărît la analiza aprofundată a unui mic număr de cazuri și a dovedi astfel că în cele din urmă o experiență bine făcută are valoarea unei demonstrații.

Cum se explică atașamentul unui număr atât de mare de etnologi față de metoda comparativă ? Nu cumva și aici ei confundă tehnicele potrivite pentru construcția și studiul modelelor mecanice și a celor statistice ? Poziția lui Durkheim și a lui Goldstein este inexpugnabilă în ceea ce privește pe cele dintii : este, dimpotrivă, evident că nu se poate elabora un model statistic fără statistici, cu alte cuvinte fără a acumula un număr foarte mare de fapte. Dar chiar în acest caz metoda nu poate fi numită comparativă : faptele acumulate nu vor avea valoare decât dacă țin toate de același tip. Se revine mereu la aceeași opțiune, care constă în a studia fundamental *un* caz și singura desosebire constă în modul de decupare a „cazului“, ale cărui elemente constitutive vor fi (în funcție de tiparul adoptat) la scara modelului proiectat sau la o scară diferită.

Am încercat pînă acum să elucidăm cîteva chestiuni de principiu care privesc natura însăși a noțiunii de structură socială. Astfel de-

vîne mai ușor să se procedeze la un inventar al principalelor tipuri de cercetare și să se discute unele rezultate.

II. Morfologie socială sau structuri de grup

În această a doua secțiune, termenul de „grup“ nu desemnează grupul social, ci, în sens mai general, modul în care fenomenele sunt grupate între ele. Pe de altă parte, din prima secțiune a lucrării de față rezultă că cercetările structurale au ca obiect studiul relațiilor sociale cu ajutorul modelelor.

Or, este imposibil de a concepe relațiile sociale în afara unui mediu comun care le servește ca sistem de referință. Spațiul și timpul sunt două sisteme de referință care permit a considera relațiile sociale împreună sau izolat. Aceste dimensiuni de spațiu și de timp nu coincid cu acelea pe care le folosesc celelalte științe. Ele constau într-un spațiu „social“ și într-un timp „social“, ceea ce înseamnă că ele nu au alte proprietăți decât acelea ale fenomenelor sociale care le populează. În funcție de structura lor particulară, societățile omenești au conceput aceste dimensiuni în moduri foarte diferite. Etnologul nu trebuie deci să fie îngrijorat dacă se va vedea obligat să folosească tipuri neobișnuite pentru el și chiar să inventeze tipuri pentru necesitățile momentului.

Am menționat deja că continuul temporal apare reversibil sau orientat, după nivelul care oferă cea mai mare valoare strategică la care trebuie să ne plasăm din punctul de vedere al cercetării în curs. Se pot prezenta și alte even-tualități : timp independent de cel al observatorului și nelimitat ; timp funcție de timpul propriu (biologic) al observatorului și limitat ; timp care poate fi sau nu analizat în părți, care

sînt ele însele omologe între ele sau specifice etc. Evans-Pritchard a arătat că eterogenitatea calitativă, sesizată superficial de observator între propriul său timp și timpuri care țin de alte categorii: istorie, legendă sau mit, poate fi redusă la proprietăți formale de acest tip (1939, 1940). Această analiză, inspirată de studiul unei societăți africane, poate fi extinsă la propria noastră societate (Bernot și Blan-card, 1953).

În ceea ce privește spațiul, Durkheim și Mauss au descris cei dintii proprietățile variabile care trebuie să fie recunoscute pentru a putea interpreta structura unui mare număr de societăți zise primitive (1901—1902). Dar ei s-au inspirat în primul rînd de la Cushing, care astăzi e căzut în desuetudine. Opera lui Frank Hamilton Cushing este în realitate de o perspicacitate și de o inventivitate sociologică ce ar trebui să-i confere un loc la dreapta lui Morgan, printre marii precursori ai cercetărilor structurale. Lacunele, inexactitățile relevante în descrierile sale, chiar imputarea ce i s-a putut face de a fi „suprainterpretat“ observațiile sale, toate acestea se reduc la justele lor proporții dacă ne dăm seama că Cushing căuta nu atît să descrie în mod concret societatea zuni, cît să elaboreze un model (celebra împărțire în şapte părți) care să permită explicarea structurii și a mecanismului de funcționare al acestei societăți.

Timpul și spațiul sociale trebuie și ele deosebite după scară. Etnologul utilizează un „macrotemp“ și un „microtemp“, un „macrospațiu“ și un „microspațiu“. Studiile structurale împrumută în mod perfect legitim categoriile lor atît de la preistorie, de la arheologie și de la teoria difuzionistă, cît și de la topologia psihologică fondată de Lewin sau de la socio-metria lui Moreno. Fiindcă structuri de același tip pot fi recurente la niveluri foarte diferite de timp și de spațiu și nimic nu exclude ca un

model statistic (de exemplu unul dintre cele elaborate în sociometrie) să nu se dovedească mai util pentru construirea unui model analog, aplicabil la istoria generală a civilizațiilor, decât un altul inspirat direct din fapte împrumutate de la acest singur domeniu.

Este departe de noi, prin urmare, ideea potrivit căreia considerațiile istorice și geografice ar fi fără valoare pentru studiile structurale, aşa cum mai cred cei care își spun „funcționaliști“. Un funcționalist poate fi exact contrarul unui structuralist, exemplul lui Malinowski fiind convingător în acest sens. Invers, opera lui G. Dumézil¹ și exemplul personal al lui A. L. Kroeber (de un spirit atât de structuralist, cu toate că s-a consacrat un timp îndelungat studiilor de distribuție spațială) dovedesc că metoda istorică nu este deloc incompatibilă cu o atitudine structurală.

Fenomenele sincrone prezintă totuși o omo- genitate relativă, datorită căreia sunt mai ușor de studiat decât fenomenele diacronice. Nu este deci surprinzător că în materie de morfologie cercetările cele mai accesibile sunt acelea care se referă la proprietățile calitative, nemăsurabile ale spațiului social, adică modul în care fenomenele sociale sunt distribuite pe hartă și constantele care reies din această distribuție. În această privință, școala numită „de la Chicago“ și lucrările sale de ecologie urbană stîrniseră mari speranțe, prea curînd înselate. Problemele de ecologie sunt discutate într-un alt capitol al acestui simpozion², aşa că mă voi mulțumi să precizez în treacăt relațiile care există între noțiunile de ecologie și de structură socială. În ambele cazuri este vorba de distri-

¹ Rezumat de către acest autor în Dumézil (1949).

² Este vorba de capitolul „Human Ecology“ de Marston Bates, în: *Anthropology To-Day*, loc. cit., p. 700—713.

buția fenomenelor sociale în spațiu, cercetările structuraliste însă au ca obiect exclusiv cadrele spațiale ale căror caracteristici sunt sociologice, adică nu depind de factori naturali, cum sunt cei geologici, climatici, fiziografici etc. Cercetările numite de ecologie urbană prezintă, aşadar, un interes excepțional pentru etnolog: spațiul urban este suficient de restrâns și destul de omogen (sub toate aspectele, afară de cel social) pentru ca proprietățile lui calitative să poată fi atribuite direct unor factori interni, de origine formală și socială în același timp.

În loc să abordăm studiul unor comunități complexe, în care este greu de stabilit partea respectivă ce revine influențelor din afară și dinăuntru, ar fi fost, poate, mai înțelept să ne limităm, aşa cum făcuse Marcel Mauss (1924—1925), la comunitățile mici și relativ izolate care sunt cele mai frecvente în experiența etnologului. Se cunosc câteva studii de acest gen, dar ele depășesc rareori nivelul descriptiv sau o fac cu o timiditate ciudată. Nimeni n-a cercetat în mod serios corelațiile dintre configurația spațială a grupurilor și proprietățile formale care țin de alte aspecte ale vieții lor sociale.

Cu toate acestea, numeroase documente atestă realitatea și importanța unor astfel de corelații, mai ales în ceea ce privește, pe de o parte, structura socială și, pe de alta, configurația spațială a așezărilor umane: sate sau tabere. Limitîndu-mă aici la America, voi reaminti că forma taberelor indienilor de la Sesuri variază cu organizarea socială a fiecărui trib. La fel se întimplă și cu distribuția circulară a colibelor din satele indienilor ge din Brazilia centrală și orientală. În ambele cazuri este vorba de regiuni destul de omogene din punct de vedere lingvistic și cultural și în care se dispune de o serie bună de variații concomitente. Alte probleme se pun atunci cînd se compară regiuni sau tipuri de așezări diferite, care merg mînă în mînă cu

structuri sociale diferite, cum ar fi configurația circulară a satelor ge, pe de o parte, și aceea cu străzi paralele a centrelor indienilor pueblo. În acest din urmă caz, putem chiar proceda la un studiu diacronic, datorită documentelor arheologice care atestă variații interesante. Există oare o legătură între trecerea de la structuri semi-circulare vechi la structurile paralele actuale, pe de o parte, iar pe de alta între transferul satelor din fundul văilor pe platouri? și cum s-a produs schimbarea în repartiția locuințelor între diferitele clanuri, repartiție pe care inițurile o descriu ca foarte sistematică, pe cind astăzi ea pare a se datora întimplării?

Nu pretind că configurația spațială a satelor reflectă întotdeauna organizarea socială ca în oglindă, nici că o reflectă în întregime. Ar fi o afirmație gratuită pentru un mare număr de societăți. Dar nu există oare ceva comun tuturor societăților, altfel atât de diferențe, în care se constată o legătură (fie chiar obscură) între configurația spațială și structura socială? Mai mult încă, între acelea în care configurația spațială „repräsentă“ structura socială în felul unei diagrame trasate pe tablă? În realitate, lucrurile sunt rareori atât de simple pe cît s-ar părea. Am încercat să arăt în altă parte¹ că planul satului bororo nu exprimă adevarata structură socială, ci un model prezent în conștiința indigenă, cu toate că el este de natură iluzorie și contrazice faptele.

Posedăm astfel mijlocul de a studia fenomenele sociale și mintale pornind de la manifestările lor obiective, sub o formă exteriorizată și, s-ar putea spune, cristalizată. Ocazia pentru aceasta este oferită nu numai de configurații spațiale stabile, cum sunt planurile de sat. În

¹ *Structurile sociale în Brazilia centrală și orientală și Sunt organizațiile dualiste o realitate?* respectiv cap. VII și VIII ale lucrării de față.

același fel pot fi analizate și criticate configurații instabile, însă recurente, cum sunt cele ce se pot observa în dans, în ritual¹ etc.

Ne apropiem de expresia matematică abordând proprietățile numerice ale grupurilor care formează domeniul tradițional al demografiei. Totuși, de cîțiva ani, cercetători din diferite domenii — demografi, sociologi, etnologi — tind să se asocieze pentru a pune bazele unei noi demografii, pe care am putea-o numi calitativă: mai puțin preocupată de variațiile continue din sînul unor grupuri umane izolate arbitrar din rațiuni empirice decît de discontinuitățile semnificative dintre grupuri considerate ca totalități și delimitate din cauza acestor discontinuități. Această „sociodemografie“ cum spune d-ra de Lestrange², se află deja în relații bune cu antropologia socială. S-ar putea că într-o zi ea să devină punctul de plecare obligatoriu al tuturor cercetărilor noastre.

Etnologii ar trebui, prin urmare, să se intereseze mai mult decît au făcut-o pînă acum de cercetările demografice de inspirație structuralistă: acelea ale lui Livi privitoare la proprietățile formale ale izolatului minim capabil de a se perpetua³ sau acelea similare ale lui Dahlberg. Efectivul populațiilor cu care lucrăm poate fi foarte apropiat de minimul lui Livi și uneori chiar inferior. Există în plus o relație certă între modul de funcționare și durabilitatea unei structuri sociale și efectivul populației. N-ar exista oare proprietăți formale ale unor grupuri care ar fi direct și imediat funcție de cifra

¹ Vezi, de exemplu, „figurile“ unui ritual în diverse etape ale desfășurării lui, aşa cum au fost cartificate în: A. C. Fletcher, *The Hako: a Pawnee Ceremony*, „22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology“, II, 1904.

² 1951.

³ 1940—1941 și 1949.

absolută a populației, independent de orice altă considerație? În caz afirmativ, ar trebui să începem prin a determina aceste proprietăți și prin a le face un loc înainte de a căuta alte interpretări.

Se vor examina apoi proprietățile numerice care nu aparțin grupului considerat ca un tot, ci subansamblelor grupului și relațiilor lor, în măsura în care și unele, și celealte manifestă discontinuități semnificative. În această privință, două direcții de cercetări prezintă un mare interes pentru etnolog.

I. Cercetările legate de faimoasa lege de sociologie urbană numită *rank-size*, care permite a se stabili pentru un ansamblu determinat o corelație între mărimea absolută a orașelor (calculată după populație) și poziția fiecărui într-un ansamblu ordonat și, după cît pare, chiar a deduce unul dintre elemente pornind de la celălalt¹.

II. Lucrările unor demografi francezi, bazate pe demonstrația lui Dahlberg că dimensiunile

¹ Un specialist în materie de teatru mi-a istorisit recent că lui Louis Jouvet îi plăcea să-și exprime mirarea că fiecare sală primea în fiecare seară aproxi-mativ întregul public pe care îl putea conține: că o sală de 500 de spectatori avea circa 500 de clienti, iar una de 2 000 avea 2 000, fără ca vreodată să fie refuzată multă lume în cea mică și fără că cea mare să fie uneori pe trei sferturi goală. Această armonie presta-bilită ar fi, într-adevăr, inexplicabilă dacă în fiecare sală toate locurile ar fi echivalente. Însă cum locurile mai puțin bune devin curînd detestabile, se produce un efect regulator, amatorii preferînd, atunci cînd nu mai găsesc decît locuri proaste, să se decidă pentru o altă zi sau pentru o altă sală. Ar fi interesant de cercetat dacă fenomenul nu este de același tip ca acel al *rank-size law*. În genere, studiul fenomenului teatral, considerat din punct de vedere cantitativ: raportul între numărul sălilor și al dimensiunilor lor respective și mărimea orașelor și a evoluției rețelelor etc., ar oferi un mijloc comod și pînă acum neglijat de a elucida, aproape ca în laborator, diacronic și sincronic, unele probleme fundamentale ale morfolo-giei sociale.

absolute ale unui izolat pot fi calculate după frecvența căsătoriilor consangvine (Dahlberg, 1948). În acest fel, Sutter și Tabah au reușit să calculeze talia mijlocie a izolatelor pentru toate departamentele noastre, făcind concomitent accesibil etnologului sistemul matrimonial complex al unei societăți moderne. „Talia mijlocie“ a unui izolat francez ar varia de la mai puțin de 1 000 la ceva mai mult de 2 800 de persoane. Se observă astfel că rețeaua de indivizi definită prin relații intermatrimoniale este, chiar într-o societate modernă, de talie mult inferioară celei presupuse: abia de zece ori mai mare decât aceea a celor mai mici societăți zise primitive, adică de același ordin de mărime. Trebuie oare să tragem de aici concluzia că rețelele intermatrimoniale sunt, ca talie absolută, aproape constante în toate societățile umane? În caz afirmativ, natura complexă a unei societăți ar rezulta mai puțin dintr-o dilatare a izolatului primitiv cît din integrarea unor izolate relativ stabile în ansambluri din ce în ce mai vaste, caracterizate însă prin alte tipuri de legături sociale (economice, politice, intelectuale).

Sutter și Tabah au arătat de asemenea că cele mai mici izolate nu se întâlnesc exclusiv în regiunile retrase, cum ar fi zonele montane, ci și (ba poate chiar mai mult) în marile centre urbane sau în vecinătatea lor: departamentul Ronului (cu Lyon), al Girondei (cu Bordeaux), al Senei (cu Paris) figurează în coada listei cu izolate de 740, 910 și, respectiv, 930 de persoane. În departamentul Senei, care se confundă practic cu regiunea pariziană, proporția căsătoriilor consangvine este mai ridicată decât în oricare altul din cele 15 departamente rurale care îl înconjură.

Toate acestea sunt esențiale, fiindcă datorită acestor lucrări etnologul poate spera să găsească într-o societate modernă și complexă unități mai mici de aceeași natură ca acelea pe care le

studiază cel mai frecvent. Totuși, metoda demografică trebuie să fie completată dintr-un punct de vedere etnologic. Talia absolută a izolatelor nu epuizează problema; va trebui să se determine și lungimea ciclurilor matrimoniale. Înțind seama de toate deosebirile, un izolat mic poate consta dintr-o rețea de cicluri lungi (de același ordin de mărime ca izolatul însuși), iar un izolat mare poate fi alcătuit (cam în felul unor zale) din cicluri scurte¹. Dar în acest caz devine necesară întocmirea unor genealogii, ceea ce înseamnă că demograful, chiar structuralist, nu s-ar putea lipsi de etnolog.

Această colaborare poate ajuta la limpezirea unei alte probleme, teoretică de astă dată. Este vorba de dimensiunea și de validitatea noțiunii de cultură, care în cursul ultimilor ani a dat loc unor vii discuții între etnologii englezi și americani. Punând accentul mai ales asupra studiului culturii, etnologii de dincolo de Atlantic n-au făcut oare, cum a scris Radcliffe-Brown, decât „să reifice o abstracție“? Pentru magistrul englez, „ideea de cultură europeană este o abstracție, la fel ca aceea de cultură specifică unui oarecare trib african“. Nu există nimic altceva decât ființe umane, legate unele de altele printr-o serie nelimitată de relații sociale (Radcliffe-Brown, 1940 b). „Dispută sterilă“, răspunde Lowie (1942, p. 520—521). Nu atât de sterilă, totuși, de vreme ce dezbaterea reînvie periodic.

Din acest punct de vedere am avea tot interesul să punem noțiunea de cultură pe același plan cu noțiunea genetică și demografică de izolat. Numim cultură orice ansamblu etnogra-

¹ Aceste două situații corespund, respectiv, unor căsătorii de tip matrilateral (cicluri lungi) sau patrilateral (cicluri scurte). Asupra acestui subiect vezi *Les structures élémentaires de la parenté*, cap. XXVII. Din acest exemplu se vede bine că unele considerente pur cantitative nu sunt suficiente. Trebuie să se adauge la ele studiul structurilor, care sunt calitativ diferite.

fic care, din punctul de vedere al anchetei, prezintă în raport cu altele decalaje semnificative. Dacă se încearcă să se determine decalajele semnificative dintre America de Nord și Europa, ele vor fi tratate ca niște culturi diferite ; presupunind însă că interesul se îndreaptă asupra unor decalaje semnificative între, să zicem, Paris și Marsilia, aceste două ansambluri urbane vor putea fi constituite provizoriu ca două unități culturale. Obiectul ultim al cercetărilor structurale fiind *constantele* legate de asemenea decalaje, vedem că noțiunea de cultură poate corespunde unei realități obiective, rămnind totuși funcție de tipul de cercetare considerat. Aceeași colecție de indivizi, cu condiția ca ea să fie dată obiectiv în timp și în spațiu, ține simultan de mai multe sisteme de cultură : universal, continental, național, provincial, local etc. ; precum și familial, profesional, confesional, politic etc.

Totuși, în practică, acest nominalism n-ar putea fi împins pînă la capăt. De fapt, termenul de cultură este folosit pentru regruparea unui *ansamblu* de decalaje semnificative, ale căror limite, aşa cum demonstrează experiența, coincid aproximativ. Faptul că această coincidență nu este niciodată absolută și că ea nu se produce niciodată la toate nivelurile în același timp nu trebuie să ne interzică să utilizăm noțiunea de cultură ; ea este fundamentală în etnologie și are o valoare euristică identică cu aceea de izolat în demografie. Logic, cele două noțiuni sunt de același tip. De altfel, chiar fizicienii ne încurajează să păstrăm noțiunea de cultură, căci iată ce scrie N. Bohr : „Deosebirile tradiționale (ale culturilor umane) se aseamănă în multe privințe cu modalitățile diferite, însă echivalente, în care poate fi descrisă experiența fizică“ (1939, p. 9).

III. Statica socială sau structuri de comunicație

O societate este compusă din indivizi și din grupuri care comunică între ele. Totuși, prezența sau absența comunicației nu ar putea fi definită în mod absolut. Comunicația nu încețează la frontierele societății. Mai curind decât de frontiere rigide, este vorba de praguri, măcate printr-o slăbire sau o deformare a comunicației și unde aceasta, fără a dispărea, trece printr-un nivel minim. Această situație este destul de semnificativă pentru ca populația (de afară ca și dinăuntru) să devină conștientă de ea. Delimitarea unei societăți nu implică totuși ca această conștiință să fie clară, condiție realizată numai în cazuri de precizie și de stabilitate suficiente.

În orice societate, comunicația se efectuează cel puțin la trei niveluri : comunicația femeilor, comunicația bunurilor și a serviciilor, comunicația mesajelor. În consecință, studiul sistemului de înrudire, al sistemului economic și al sistemului lingvistic prezintă anumite analogii. Toate trei țin de aceeași metodă ; ele diferă numai prin nivelul strategic la care fiecare preferă să se situeze în sînul unui univers comun. S-ar putea chiar adăuga că regulile de înrudire și de căsătorie definesc un al patrulea tip de comunicație : acela al genelor între fenotipuri. Cultura nu constă, aşadar, din forme de comunicație care îi aparțin în exclusivitate (ca limbajul), ci și — ba, poate, mai ales — din *reguli* aplicabile la tot felul de „jocuri de comunicație“, fie că ele se desfășoară pe planul naturii sau pe acel al culturii.

Analogia enunțată adineauri între sociologia înrudirii, știința economică și lingvistica lasă să subziste o deosebire între cele trei moduri de comunicație corespunzătoare : ele nu sint la aceeași scară. Privite sub raportul ratelor de

comunicație pentru o societate dată, intercășătoriile și schimbul de mesaje diferă între ele în ceea ce privește ordinul de mărime, aproape că mișcările moleculelor mari a două lichide viscoase care traversează prin osmoză membrana greu permeabilă care le separă și acele ale electronilor emiși de tuburile catodice. Când se trece de la căsătorie la limbaj, se merge de la o comunicare cu ritm lent la o alta cu ritm foarte rapid. Deosebirea e ușor explicabilă: în căsătorie, obiectul și subiectul comunicării sunt aproape de aceeași natură (respectiv femei și bărbați), pe cind în limbaj cel care vorbește nu se confundă niciodată cu cuvintele sale. Ne aflăm deci în prezența unei duble opoziții: *persoană și simbol, valoare și semn*. Înțelegem astfel mai bine poziția intermediară a schimburilor economice în raport cu celelalte două forme: bunurile și serviciile nu sunt persoane (ca femeile), dar, spre deosebire de foneme, ele sunt valori. Și, totuși, deși nu sunt în întregime nici simboluri și nici semne, este nevoie pentru a le schimba de simboluri și de semne de îndată ce sistemul economic atinge un anumit grad de complexitate.

Trei ordine de considerații decurg din modul nostru de a concepe comunicația socială.

1. Raporturile dintre știința economică și studiile de structură socială pot fi mai bine definite. Până în prezent, etnologii au manifestat multă neîncredere față de știința economică. Aceasta în ciuda relațiilor strânsse care au apărut între cele două discipline de fiecare dată cind s-a produs o apropiere. De la lucrările inovatoare ale lui Mauss (1904—1905, 1923—1924) până la cartea lui Malinowski cu privire la *kula* (1922), capodopera sa, toate cercetările au arătat că, datorită analizei faptelor economice, teoria etnologică descoperă cîteva dintre cele mai frumoase regularități pe care se poate sprijini.

Dar atmosfera însăși în care s-a dezvoltat știința economică, plină de conflicte aprige între doctrine și îmbibată de trufie și ezoterism, trebuia să-i repugne etnologului. De aici sentimentul că știința economică se mulțumea mai ales cu abstracții. Ce raport putea să fie între existența concretă a unor grupuri umane realmente observabile și noțiuni ca valoare, utilitate și profit ?

Noua formulare a problemelor economice propusă de von Neumann și Morgenstern (1944) ar fi trebuit, dimpotrivă, să-i incite pe economisti și pe etnologi la colaborare. În primul rînd și cu toate că știința economică aspiră la acești autori la o exprimare riguroasă, obiectul ei nu mai constă din noțiuni abstracte, ci din indivizi sau grupuri concrete, care se manifestă în cadrul raporturilor empirice de cooperare sau de competiție. Oricît de neașteptată ar putea să pară comparația, acest formalism amintește anumite aspecte ale gîndirii marxiste¹.

În al doilea rînd și pentru același motiv, găsim aici pentru prima oară modele mecanice de tipul acelora pe care le folosesc în domenii foarte diferite etnologia și logica și potrivite pentru a servi drept intermediar între amândouă. Modelele lui von Neumann provin din teoria jocurilor, dar seamănă cu acelea pe care le întrebuițează etnologii în materie de înrudire. Dealtfel, Kroeber comparase deja unele instituții sociale cu „jocuri de copii aplicate” (1942, p. 215).

La drept vorbind, între jocurile de societate și regulile de căsătorie este o mare deosebire : primele sunt destinate a permite fiecărui jucă-

¹ Această comparație nu figura în textul original al acestei comunicări, dar a fost propusă în cursul discuției care a urmat. Am reluat-o apoi într-un articol, *Les mathématiques de l'homme*, introducere la numărul special al publicației „Bulletin international des sciences sociales” : „Les mathématiques et les sciences sociales”, Paris, UNESCO, vol. VI, nr. 4, 1955.

tor să obțină în avantajul său decalaje diferențiale cît mai mari cu putință pornind de la o regularitate statistică dată inițial. Regulile de căsătorie acționează în sens invers : acela de a restabili o regularitate statistică, în ciuda valorilor diferențiale ce se manifestă între indivizi și între generații. S-ar putea spune că acestea din urmă constituie „jocuri pe dos“, ceea ce nu le împiedică să țină de aceleași metode.

Dealtfel, în ambele cazuri, regulile odată stabilite, fiecare individ sau grup încearcă să joace jocul în același fel, adică pentru sporirea propriilor sale avantaje pe socoteala celuilalt. Pe planul căsătoriei, aceasta va însemna obținerea mai multor femei sau a unei soții mai rîvnite, în funcție de criteriile estetice, sociale sau economice. Căci sociologia formală nu se oprește la poarta romanescului ; ea pătrunde înăuntru fără teama de a se pierde în labirintul sentimentelor și al conduitelor. Nu a propus oare von Neumann o teorie matematică tot atît de subtilă și, s-ar putea crede, tot atît de subiectivă ca și cacealmaua la pocher (von Neumann și Morgenstern, 1944, p. 186—219) ?

2. Dacă se poate spera că antropologia socială, știința economică și lingvistica se vor asocia într-o bună zi spre a funda o disciplină comună, care va fi știința comunicăției, să recunoaștem totuși că această știință va consta mai ales din *reguli*. Aceste reguli sunt independente de natura partenerilor (indivizi sau grupuri) al căror joc îl conduc. Așa cum spune von Neumann (*op. cit.*, p. 49), „jocul constă în ansamblul regulilor care îl descriu“. Se vor putea introduce și alte noțiuni : partidă, lovitură, alegere și strategie¹. Din acest punct de vedere, natura jucătorilor este indiferentă, ceea ce contează fiind numai de a ști cînd un jucător poate alege și cînd nu poate.

¹ Am încercat să facem acest lucru în altă parte (cf. *Race et histoire*, Paris, UNESCO, 1952).

3. Introducem astfel în studiile relative la înrudire și la căsătorie concepții derivate din teoria comunicației. „Informația“ unui sistem de căsătorie este funcție de numărul alternativelor de care dispune observatorul pentru a defini statutul matrimonial (adică acela al soțului posibil, prohibit sau atribuit) al unui individ în raport cu un pretendent determinat. Într-un sistem cu jumătăți exogamice, această informație este egală cu unitatea. Într-o tipologie austaliană, ea crește cu logaritmul numărului claselor matrimoniale. Un sistem teoretic de panmixie (în care fiecare putea lua în căsătorie pe oricine) nu ar prezenta nici o „redundanță“, fiindcă fiecare alegere matrimonială ar fi independentă de toate celelalte. Invers, regulile căsătoriei constituie redundanța sistemului considerat. Vom putea astfel să calculăm procentul de alegeri „libere“ (nu în mod absolut, ci în raport cu anumite condiții postulate ipotetic) care se produc într-o populație matrimonială dată și să atribuim o valoare numerică „entropiei“ sale relative și absolute.

Ca urmare, se va deschide o altă posibilitate: conversiunea modelelor statistice în modele mecanice și invers. Ceea ce înseamnă că prăpastia dintre demografie și etnologie va disparea și că vom dispune de o bază teoretică pentru previziune și acțiune. Să luăm ca exemplu propria noastră societate: în ea, alegerea liberă a unui consort este limitată de trei factori: a) grade prohibite; b) dimensiunea izolatului; c) reguli de conduită admise, care restrințează frecvența relativă a anumitor alegeri în sînul izolatului. Cu aceste date se poate calcula informația sistemului, adică se poate converti un sistem matrimonial slab organizat și bazat, în esență, pe medii într-un model mecanic, comparabil cu întreaga serie de modele mecanice ale regulilor de căsătorie în societățile mai simple decât a noastră.

Tot aşa, referindu-ne cu deosebire la acestea din urmă, studiul statistic al alegerilor matrimoniale ale unui număr suficient de mare de indivizi ar permite rezolvarea unor probleme controversate, cum este aceea a numărului de clase matrimoniale ale tribului australian denumit în mod greșit murngin, evaluat, după autorii respectivi, la 32, 7, la mai puțin de 7, la 4 și la 3, înainte ca anchete recente să fi decis în favoarea acestei din urmă cifre¹.

M-am străduit pînă acum să evaluez eventualul aport adus etnologiei de cîteva tipuri de cercetări matematice. Principalul avantaj pe care putem spera să-l obținem de aici constă, precum s-a văzut, în oferta unui concept unificator, noțiunea de comunicație, datorită căruia se vor putea consolida într-o singură disciplină cercetări considerate ca foarte diferite și obține anumite instrumente teoretice și metodologice indispensabile progresului în această direcție. Acum voi aborda o altă problemă: este oare antropologia socială în măsură să folosească aceste instrumente și în ce fel?

În cursul ultimilor ani, antropologia socială s-a interesat în principal de faptele de înrudire. Astfel ea a recunoscut geniul lui Lewis Morgan, a cărui operă *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) a pus, simultan, bazele antropologiei sociale și studiilor de înrudire, explicînd și de ce prima trebuie să aibă atâtă importanță acestora din urmă. Din toate faptele sociale, cele care privesc înrudirea și căsătoria manifestă în cel mai înalt grad aceste caractere durabile, sistematice și continue chiar și în schimbare, caractere care dau priză analizei științifice. La aceste considerații ale lui Morgan vom adăuga că domeniul înrudirii este cel care revine exclusiv etnologului în cadrul marelui imperiu al comunicației.

¹ Cf. mai departe p. 372 și urm.

În ciuda dezvoltării studiilor asupra înrudirii, nu trebuie să ascundem faptul că documentația noastră este destul de redusă. Dacă neglijăm istoria pentru a considera exclusiv prezentul, universul uman numără, fără îndoială, pînă de curînd 3 000—4 000 de societăți distincte ; Murdock apreciază însă că putem socoti numărul lor de numai 250, cifră care, după părearea mea, este încă prea optimistă. Așadar, nu s-a lucrat oare destul ? Sau, dimpotrivă, nu este cumva aceasta o consecință a iluziei inductive denunțate deja mai sus ? Eforturile s-au risipit asupra prea multor culturi, s-a căutat să se acumuleze informații numeroase și superficiale, pentru ca în cele din urmă să se constate că multe sunt inutilizabile. Față de această situație nu trebuie să ne mire că specialiștii reacționează fiecare după temperamentul său. Unii preferă să ia în considerare regiuni mai puține în care informația este suficient de densă. Alții desfac mai larg evantaiul, iar alții caută o soluție intermediară.

Cazul indienilor pueblo este frapant : puține sunt regiunile din lume pentru care s-ar găsi documente atât de abundente și de o calitate atât de îndoielnică. Te cuprinde uneori desprearea în fața cantității enorme de material acumulat de Voth, Fewkes, Dorsey, Parsons și, pînă la un anumit punct, Stevenson ; acest material abia dacă este utilizabil, deși autorii s-au străduit cu ardoare să îngrämădească informațiile fără să se întrebe însă ce însemnau ele și, mai ales, s-au ferit de ipotezele care singure puteau permite să le controleze. Cu Lowie și Kroeber, din fericire, situația s-a schimbat ; unele lacune sunt însă iremediabile. Astfel este lipsa unor date statistice asupra căstoriilor, date care ar fi putut fi culese de o jumătate de secol. Totuși, o lucrare recentă a lui Fred Eggan (1950) arată la ce ne putem aștepta de la studii intensive și exhaustive axate pe un

domeniu limitat. El analizează unele forme apropriate, fiecare dintre ele păstrând o regularitate structurală, cu toate că ele prezintă, unele în raport cu altele, discontinuități care devin semnificative atunci cînd le comparăm cu unele discontinuități omologe, dar care țin de alte domenii, cum ar fi organizarea clanică, regulile căsătoriei, ritualul, credințele religioase etc.

Această metodă, într-adevăr „galileană“¹, ne permite să sperăm că vom atinge la un moment dat un nivel de analiză la care structura socială va fi pe același plan cu alte tipuri de结构uri: mintală și, mai ales, lingvistică. Ne vom mărgini la un exemplu: sistemul de înrudire la indienii hopi folosește trei modele de timp diferite: 1) o dimensiune „vidă“, statică și reversibilă, ilustrată prin descendențele mamei tatălui și a tatălui mamei, în care unii termeni identici se repetă mecanic de-a lungul generațiilor; 2) un timp progresiv, ireversibil, în descendență lui ego (femeie), cu secvențe de tipul bunică > mamă > soră > copil > nepot; 3) un timp ondulatoriu, ciclic, reversibil, în descendență lui ego (mascul), definită printr-o alternanță continuă între doi termeni: „soră“ și, respectiv, „copil și soră“.

Aceste trei dimensiuni sunt rectilinii. Ele se opun, toate împreună, structurii circulare a descendenței lui ego (femeie) la indienii zuni, la care trei termeni: mama mamei (sau fiica ficei), mamă și fiică, sunt dispuși într-un inel închis. Acestei „închideri“ a sistemului îi corespunde la zuni pentru celelalte descendențe o terminologie foarte săracă, atât în ceea ce privește cercul de familie, cât și distincțiile operate în sinul ei. Cum studiul aspectelor temporale ține și de lingvistică, se pune imediat pro-

¹ Căutînd adică să determine legea variațiilor concomitente în loc de a stăru, în maniera aristotelică, asupra unor simple corelații inductive.

bleina raportului dintre formele lor, lingvistică și genealogică¹.

Antropologia ar fi mai avansată dacă cei care o practică ar reuși să se pună de acord asupra sensului noțiunii de structură, a utilizării ce i se poate da și a metodei pe care ea o implică. Nu acesta este, din păcate, cazul; putem însă găsi o consolare și o încurajare pentru viitor în constatarea că este, cel puțin, posibil să înțelegem divergențele și să precizăm importanța lor. Să încercăm deci să schițăm rapid concepțiile cele mai răspândite, comparîndu-le cu aceea pe care am propus-o la începutul acestui capitol.

Termenul de „structură socială“ evocă imediat numele lui A. R. Radcliffe-Brown². Opera sa nu se reduce, desigur, la studiul sistemelor de înrudire; el a ales însă acest teren pentru a formula concepțiile sale metodologice în termeni la care ar putea subscrive orice etnolog. Atunci cînd studiem sistemele de înrudire, notează Radcliffe-Brown, ne propunem următoarele scopuri: 1) să elaborăm o clasificare sistematică; 2) să înțelegem trăsăturile specifice fiecărui sistem fie legînd fiecare trăsătură de un ansamblu organizat, fie discernînd în el un exemplu particular al unei clase de fenomene deja identificate; 3) în sfîrșit, să ajungem la generalizări valabile privind natura societăților umane. Si iată concluzia sa: „Analiza caută să reducă diversitatea [de 200 sau 300 de sisteme de înrudire] la o ordine, oricare ar fi ea. În spatele diversității se pot discerne, întradevăr, principii generale în număr limitat, care sunt aplicate și combinate în diverse feluri“ (1941, p. 17).

La acest program lucid nu mai e nimic de adăugat, ci doar de subliniat că Radcliffe-

¹ Cf. în această lucrare capitolele III și IV, în care această problemă este tratată mai pe larg.

² Mort în 1955.

Brown, în studiul său despre sistemele australiene, l-a aplicat întocmai, adunînd o masă prodigioasă de informații, introducînd ordine acolo unde nu era decît haos, definind noțiunile esențiale, cum sint acelea de ciclu, pereche și cuplu. Descoperirea sistemului kariera, exact în regiunea și cu toate caracteristicile postulate de el încă înainte de a se duce în Australia, va rămîne în istoria gîndirii structuraliste ca o memorabilă reușită deductivă (1930—1931). Introducerea lui Radcliffe-Brown la lucrarea *African Systems of Kinship and Marriage* are alte calități : acest veritabil „tratat al înrudirii“ în miniatură încearcă să integreze sistemele occidentale (considerate în formele lor cele mai vechi) într-o teorie generală. Alte idei ale lui Radcliffe-Brown (și anume cele referitoare la omologia terminologiei și a atitudinilor) vor fi evocate mai departe.

După ce am reamintit titlurile de glorie ale lui Radcliffe-Brown, trebuie să subliniez că el își face despre structurile sociale o concepție diferită de aceea enunțată în lucrarea de față. Noțiunea de structură ii apare ca un concept intermediar între acelea ale antropologiei sociale și ale biologiei : „Există o analogie veritabilă și semnificativă între structura organică și structura socială“ (1940 b, p. 6). Departe de a ridica nivelul studiilor despre înrudire pînă la teoria comunicației, aşa cum am propus eu, Radcliffe-Brown îl reduce la cel al morfologiei și al fiziologiei descriptive (1940 b, p. 10), rămînînd astfel fidel inspirației naturaliste a școlii engleze. În momentul în care Kroeber și Lowie subîniau deja caracterul artificial al regulilor de înrudire și de căsătorie, Radcliffe-Brown persevera în convingerea (pe care o împărtășea cu Malinowski) că legăturile biologice sint în același timp originea și modelul tuturor tipurilor de legături familiale.

Din această atitudine de principiu decurg două consecințe. Poziția empiristă a lui Rad-

cliffe-Brown explică repulsia sa de a face o distincție clară între *structura socială* și *relațiile sociale*. De fapt, întreaga sa operă reduce structura socială la ansamblul relațiilor sociale existente într-o societate dată. Desigur, uneori găsim schițată la el o distincție între *structură* și *formă structurală*. Dar rolul pe care îl acordă acestei din urmă noțiuni este pur diacronic. În gîndirea teoretică a lui Radcliffe-Brown, randamentul ei este dintre cele mai slabe (1940 b, p. 4). Distincția însăși a făcut obiectul unei critici a lui Fortes, care a contribuit mult la introducerea în cercetările noastre a unei alte opozitii, străină gîndirii lui Radcliffe-Brown și căreia, precum s-a văzut, îi acordam și eu o mare importanță: aceea între *model* și *realitate*: „Structura nu poate fi sesizată direct în «realitatea concretă...». Cînd urmărim să definim o structură, ne plasăm, ca să spunem aşa, la nivelul gramaticii și al sintaxei și nu la cel al limbii vorbite“ (Fortes, 1940, p. 56).

În al doilea rînd, asimilarea structurii sociale cu relațiile sociale, propusă de Radcliffe-Brown, îl incită să disocieze pe cea dintîi în elemente calchiate pe forma cea mai simplă de relații ce s-ar putea concepe, aceea între două persoane: „Structura de înrudire a unei societăți constă într-un număr nedeterminat de relații diadice... Într-un trib australian, întreaga structură socială se reduce la o rețea de relații de acest tip, fiecare dintre ele unind o persoană cu alta...“ (1940 b, p. 3). Aceste relații diadice constituie oare, într-adevăr, materia primă a structurii sociale? Nu sunt ele mai curînd reziduul, obținut printr-o analiză ideală, al unei structuri preexistente a cărei natură este mai complexă?

Cu privire la această problemă metodologică, lingvistica structurală ne-ar putea învăța multe. Bateson și Mead au lucrat în direcția indicată de Radcliffe-Brown. Totuși, deja în *Naven* (1936),

Bateson depășea nivelul relațiilor diadice pure din moment ce urmărea să le clasifice în categorii, admitînd astfel că există în structura socială altceva și mai mult decât relațiile însese: și ce anume dacă nu structura, admisă ca fiind prealabilă relațiilor?

În sfîrșit, relațiile diadice, aşa cum le concepe Radcliffe-Brown, formează un lanț care poate fi lungit la infinit prin adăugirea unor relații noi. De aici repulsia autorului nostru de a trata structura socială ca sistem. Asupra acestui punct major, el se separă, aşadar, de Malinowski. Filozofia sa se bazează pe noțiunea de continuu; ideea de discontinuitate i-a rămas întotdeauna străină. Astfel înțelegem mai bine ostilitatea sa, semnalată deja, față de noțiunea de cultură și indiferența sa față de învățăminte lingvisticii.

Observator, analist și clasificator incomparabil, Radcliffe-Brown decepționează adesea cînd se vrea teoretician. El se mulțumește cu formule puțin riguroase, care abia ascund multiple *petitio principi*. Au fost oare într-adevăr explicate prohibițiile căsătoriei, arătîndu-se că ele ajută sistemele de înrudire corespunzătoare să se perpetueze fără a fi alterate (Radcliffe-Brown, 1949 b)? Trăsăturile remarcabile ale sistemelor denumite crow-omaha pot fi în întregime interpretate în funcție de noțiunea de descendență (*ibid*, 1941)? Voi avea ocazia să exprim și alte dubii. Dar de pe acum aceste întrebări explică de ce opera lui Radcliffe-Brown, cu toată importanța sa intrinsecă, a putut fi atît de aspru criticată.

Pentru Murdock, interpretările lui Radcliffe-Brown s-ar reduce la „abstracții verbale, erigate în cauze principale“ (1949, p. 121). Lowie se exprimă aproape în același fel (1937, p. 224—225). Recenta controversă dintre Radcliffe-Brown (1951), pe de o parte, și Lawrence și Murdock, pe de altă parte (1949), nu mai prezintă decît un interes istoric, dar pune în lumină

și pozițiile metodologice ale acestor autori. În jurul anului 1949 se dispunea de o bună descriere, făcută de Lloyd Warner (1930—1931, 1937 a), a sistemului de înrudire australian, numit și murngin¹; mai subzistau totuși cîteva incertitudini, mai ales în ceea ce privește „închiderea“ sistemului, postulată de ipoteză (sistemul fiind descris ca intranzitiv), dar practic împosibil de verificat.

Este uimitor de constatat că pentru Radcliffe-Brown problema nu există. Dacă orice organizare socială se reduce la un conglomerat de relații de la persoană la persoană, sistemul este extensibil la infinit: pentru orice individ masculin există, cel puțin teoretic, o femeie care va fi cu el în relația de fiica fratelui mamei (tip de consort prescris în societatea respectivă). Si, totuși, problema apare pe un alt plan: căci indigenii au optat pentru exprimarea relațiilor interpersonale prin intermediul unui sistem de clase, iar descrierea lui Warner (după cum a recunoscut el însuși) nu lasă să se înteleagă cum poate un individ să satisfacă în același timp, cel puțin în anumite cazuri, cerințele sistemului claselor și pe acelea ale sistemului relațiilor. Altfel spus, dacă el prezintă gradul de înrudire cerut, el nu va nimeri în clasa corespunzătoare și invers.

Pentru a depăși această dificultate, Lawrence și Murdock au inventat un sistem care coincidea cu regula preferențială a căsătoriei și totodată, datorită anumitor transformări, cu sistemul de clase descris de Warner. Aici însă este vorba de un joc gratuit și se constată repede că el ridică mai multe dificultăți noi decât rezolvă pe cele vechi. Sistemul restituit de Warner se lovea deja de un mare obstacol: el implica în-

¹ Pentru stadiul ultim al problemei, posterior primei publicări a acestui articol, cf. R. M. Berndt, „Murngin“ (*Wulamba*) Social Organization, „American Anthropologist“, vol. 57, nr. 1, partea I, 1955.

telegerăea clară de către indigeni a unor relații de înrudire atât de depărtate, încît însăși ipoteza devinea din această cauză psihologic neverosimilă. Soluția lui Lawrence și Murdock ar cere mult mai mult. În aceste condiții, se poate pune întrebarea dacă sistemul ascuns sau necunoscut, capabil să descrie modelul conștient, dar stîngaci, pe care indigenii murngin l-au împrumutat recent de la unii vecini dotați cu reguli foarte diferite de ale lor, nu trebuie cumva să fie mai simplu decât aceasta din urmă și nu mai complicat¹.

Attitudinea sistematică și formalistă a lui Murdock este opusă atitudinii empiriste și naturaliste a lui Radcliffe-Brown. Murdock rămîne, totuși, aproape în aceeași măsură ca adversarul său, îmbibat de un spirit psihologic și chiar biologic care îl împinge către discipline periferice, ca psihanaliza și psihologia comportamentului. Reușește el oare astfel să se elibereze de empirismul care apasă atât de greu pe

¹ Warner a postulat un sistem cu 7 descendențe, echivalind cu 7 clase; Lawrence și Murdock i-au substituit un sistem cu 8 descendențe și 32 de clase; în aceeași epocă (*Les structures élémentaires de la parenté*, 1940, cap. XII), eu propuneam reducerea schemei lui Warner la 4 descendențe, dintre care una ambiguă. În 1951 un etnolog englez, E. R. Leach, a reluat concepția mea, pe care s-a apucat să-o apere chiar împotriva mea, atribuindu-mi o altă concepție, improvizată de el pentru nevoile cauzei (cf. E. R. Leach, *The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage*, „Journal of the Royal Anthropological Institute“, vol. 81, 1951). În articolul citat în nota precedentă, Berndt se oprește la cifra de 3 descendențe. Indus în eroare de Leach în momentul în care își scria articolul, el a binevoit să recunoască ulterior, în cursul unei con vorbiri și în scris, că pe o bază pur deductivă eu ajunsesem la soluția cea mai apropiată dintre toate cele avansate pînă atunci, de aceea pe care avea să-o verifice el însuși pe teren.

Interpretarea dată de mine sistemului murngin a format obiectul unei analize admirabil de lucide și pătrunzătoare a prof. J. P. B. de Josselin de Jong, *Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage*, 1952.

interpretările lui Radcliffe-Brown ? Ne putem îndoi, deoarece acest recurs exterior îl silește să lase propriile sale ipoteze nedefinitivate sau să le completeze cu împrumuturi care le conferă un caracter hibrid și uneori chiar contrazic obiectivul inițial formulat în termeni etnologici. În loc de a considera sistemele de înrudire ca mijloace sociale destinate să îndeplinească o funcție socială, Murdock ajunge în cele din urmă să le trateze drept consecințe sociale ale unor premise exprimate în termeni de biologie și de psihologie.

Aportul lui Murdock la studiile structurale poate fi considerat sub două aspecte. El a vrut, în primul rînd, să reîntinerească metoda statistică. Tylor o folosise deja pentru verificarea corelațiilor presupuse și pentru descoperirea altora noi. Folosirea unor tehnici moderne a permis lui Murdock să realizeze progrese certe în această direcție.

S-au subliniat adeseori obstacolele de care se lovește metoda statistică în etnologie (Lowie, 1948 a, cap. III). Și fiindcă Murdock le cunoaște tot atât de bine ca oricare altul, mă voi mulțumi să reamintesc pericolul cercului vicios : validitatea unei corelații, chiar dacă e fundată pe o frecvență statistică impresionantă, depinde în cele din urmă de validitatea decupajului la care am procedat pentru a defini fenomenele puse în corelație. Dimpotrivă, metoda rămîne mereu eficace pentru a denunța corelațiile greșit acceptate. Din acest punct de vedere negativ și critic, unele concluzii ale lui Murdock pot fi considerate ca acceptate.

Murdock s-a străduit de asemenea să constituie evoluția istorică a sistemelor de înrudire sau, cel puțin, să definească arăumite direcții de evoluție posibile sau probabile, excluzînd altele. El a ajuns în acest fel la un rezultat surprinzător : mai frecvent decît s-ar crede (de cînd Lowie [1920, cap. III] a atacat ipoteza similară a

lui Lewis Morgan), sistemul de înrudire de tip „hawaian“ ar reprezenta o formă primitivă. Trebuie să fim totuși atenți la faptul că Murdock nu discută despre societăți reale observate în contextul lor istoric și geografic și considerate ca ansambluri organizate, ci despre niște abstracții și — dacă se poate spune — chiar despre abstracții de gradul al doilea : el începe prin izolarea organizării sociale de alte aspecte ale culturii și uneori a sistemelor de înrudire de organizarea socială ; apoi el decupează în mod arbitrar organizarea socială (sau sistemul de înrudire) în părți și în bucăți după principii inspirate de categoriile tradiționale ale teoriei etnologice, mai curând decât de analiza reală a fiecărui grup. În aceste condiții, reconstrucția sa istorică rămîne ideologică : ea constă în abstragerea elementelor comune în fiecare stadiu pentru a defini stadiul imediat anterior și aşa mai departe. Este clar că o asemenea metodă nu poate ajunge decât la un singur rezultat : formele cele mai puțin diferențiate vor apărea ca fiind cele mai vechi, iar formelor complexe li se vor atribui poziții din ce în ce mai recente, în funcție de complexitatea lor. E ca și cum am plasa calul modern direct în ordinul vertebratelor. mai curând decât în specia *Hippocampus*.

Prin rezervele de mai sus nu căutăm să scădem meritele lui Murdock : el a strîns documente abundente și adeseori neglijate ; el a pus probleme. Dar tehnica sa pare mai potrivită tocmai pentru descoperirea și identificarea problemelor decât pentru rezolvarea lor. Metoda sa rămîne încă pătrunsă de un spirit aristotelic ; poate că orice știință trebuie să treacă prin aceasta. El, cel puțin, se comportă ca un bun discipol al lui Aristotel, afirmînd că, „pe planul organizării sociale, formele culturale atestă un grad de regularitate și o conformare la exigențele gîndirii științifice care nu diferă în mod

semnificativ de acelea cu care ne-au obișnuit științele zise naturale“ (1949, p. 259).

Cititorul care se va referi la deosebirile propuse la începutul acestui articol va observa că Radcliffe-Brown are tendința să confundă *observația și experimentarea*, în timp ce Murdock nu face destulă deosebire între modelele *statistice* și modelele *mecanice*: el încearcă să construiască modele mecanice cu ajutorul unei metode statistice, sarcină imposibilă, cel puțin la modul direct care îi este propriu.

În mod simetric, opera lui Lowie¹ ar putea fi caracterizată ca un efort îndirjit de a răspunde la o singură întrebare: *care sunt faptele?* Am spus că, pînă și pentru structuralist, această întrebare este prima la care ar trebui să răspundă și că ea comandă toate celelalte întrebări. Cercetările pe teren și reflecția teoretică a lui Lowie încep într-o epocă în care etnologia este suprasaturată de prejudecăți filozofice, aureolată de misticism sociologic. I s-a reproșat uneori lui Lowie de a fi reacționat față de această situație în mod pur negativ (Kroeber, 1920); aşa și trebuia. În acel moment, prima sarcină era de a demonstra ceea ce faptele *nu erau*. Lowie a întreprins, aşadar, cu curaj dezintegrarea sistemelor arbitrare și a pretinselor corelații. Astfel el a eliberat, dacă se poate spune, o energie intelectuală din care continuăm să ne alimentăm și astăzi. Poate că ne este mai puțin ușor de a evidenția contribuțiile sale pozitive din cauza extemei discreții cu care își formulează ideile și din cauza repulsiei sale față de construcțiile teoretice. Nu se definește el undeva pe sine însuși ca pe un „sceptic activ“? Cu toate acestea, el a fost acela care încă din 1915 susținea în modul cel mai modern studiile de înrudire: „Substanța însăși a vieții sociale poate fi uneori analizată în mod riguros în funcție de modul de clasificare a rûdelor directe

¹ Mort în 1957.

și prin alianță“ (1915, 1929 c). În același articol, el răsturna perspectiva istorică îngustă care limita orizontul etnologic, fără a permite observarea factorilor structurali, universal activi; el definea deja exogamia în termeni genetici, ca pe o schemă instituțională care generează aceleași efecte oriunde este prezentă, fără să fie necesar a se invoca considerații istorice-geografice pentru a înțelege analogiile între societăți îndepărtate.

Cîțiva ani mai tîrziu, Lowie destramă „complexul matriliar“ (1919), utilizînd o metodă care avea să-l conducă la două rezultate esențiale pentru structuralist. Negînd ideea că orice trăsătură de aparență matriliară ar fi trebuit să fie interpretată ca o suprviețuire sau ca un vestigiu al „complexului“, el permitea descompunerea acestuia în variabile. În al doilea rînd, elementele astfel eliberate devineau disponibile pentru alcătuirea unor tabele de permutări între caracterele diferențiale ale sistemelor de înrudire (Lowie, 1929 a). El deschidea astfel poarta studiilor structurale în două moduri la fel de originale: prin sistemul denumirilor și prin raportul dintre acesta și sistemul atitudinilor. Această ultimă orientare avea să fie urmată de alții (Radcliffe-Brown, 1924; Lévi-Strauss, 1945)¹.

Îi mai datorăm lui Lowie și alte descoperiri. El a fost, fără îndoială, primul care a stabilit caracterul biliniar al mai multor sisteme pretins uniliniare (1920, 1929 b); a demonstrat influența exercitată de modul de reședință asupra tipului de filiație (1920); a disociat conduitele familiale de rezervă sau de respect și prohiția incestului (1920, p. 104—105). Întotdeauna grijuliu să examineze organizațiile sociale dintr-un dublu punct de vedere: reguli instituționale, pe de o parte, dar și expresii medii ale unor reacții psihologice individuale (într-un

¹ Cf. cap. II din acest volum.

sens care contrazice uneori regulile și care le deviază întotdeauna), el rămîne același Lowie atât de criticat pentru prea faimoasa definiție a culturii, făcută „din părți și din bucăți“, care ne-a dat monografii ce trec printre cele mai pătrunzătoare, cele mai bine echilibrate din toată literatura etnologică (1935, 1948 a, cap. XV, XVI, XVII). În sfîrșit, este cunoscut rolul jucat de Lowie în dezvoltarea studiilor sud-americane. Direct sau indirect, prin sfaturile sau îndemnurile sale, el a contribuit la deschiderea pentru etnologie a unui domeniu dificil și prea neglijat.

IV. Dinamica socială : structuri de subordonare

a) Ordinea elementelor (*indivizi și grupuri*) în structura socială

Nu este necesar să expunem aici poziția noastră personală asupra problemelor de mai sus. Ea transpare îndeajuns în cursul acestui capitol, cu toate eforturile noastre de a păstra obiectivitatea. Pentru autorul acestor rînduri, sistemele de înrudire, regulile de căsătorie și de filiație formează un ansamblu coordonat, a cărui funcție este de a asigura permanența grupului social, încrucișînd între ele ca într-o țesătură relațiile consangvine și cele bazate pe alianță. Sperăm că am contribuit astfel la elucidarea funcționării mașinii sociale, care extrage continuu femei din familiile lor consangvine pentru a le redistribui în tot atîtea grupuri domestice, care se transformă la rîndul lor în familii consangvine și aşa mai departe¹.

¹ Cf. în legătură cu acest punct C. Lévi-Strauss, *The Family*, în : H. L. Shapiro, (ed.), *Man, Culture and Society*, Oxford University Press, 1956, cap. XII (nereproducător în volumul de față).

Dacă ar lipsi influențe externe, această mașină ar funcționa la infinit și structura socială ar păstra un caracter static. Lucrurile nu stau însă așa. Trebuie deci să introducem în modelul teoretic elemente noi, a căror intervenție să poată explica transformările diacronice ale structurii și să ne facă cunoscute în același timp cauzele pentru care o structură socială nu se reduce niciodată la un sistem de înrudire. Există trei modalități diferite de a răspunde la această dublă întrebare.

Așa cum e normal, ne vom întreba mai întii care sunt faptele. Au trecut ani de când Lowie deplinsea carența lucrărilor antropologice în materie de organizare politică. În această privință se pot înregistra unele progrese, pe care le datorăm chiar lui Lowie, în lucrările sale cele mai recente, cel puțin în ceea ce privește America de Nord (1927, 1948 a, cap. VI, VII, XII—XIV, 1948 b), și marii lucrări asupra Africii, elaborată sub conducerea lui Fortes și Evans-Pritchard (1940). Lowie a precizat în mod util cîteva categorii fundamentale : clase sociale, „sodalități“, stat.

A doua metodă ar consta în corelarea fenomenelor care țin de nivelul deja izolat, adică fenomenele de înrudire, și acelea care țin de nivelul imediat superior în măsura în care pot fi legate între ele. Se pun deci două probleme : 1) pot oare structurile bazate pe înrudire să manifeste de la sine proprietăți dinamice ? 2) în ce mod reacționează unele asupra altora *structurile de comunicație și structurile de subordonare* ? Prima problemă este aceea a educației : într-adevăr, într-un moment determinat, fiecare generație se află într-o relație de subordonare sau de dominare cu cea care o precedă sau cu cea care o urmează. În acest fel au preferat să pună problema Margaret Mead și alții.

Mai există și o modalitate de a proceda mai teoretică, care constă în cercetarea corelațiilor dintre anumite poziții (statice) în structura de înrudire (redusă la terminologia ei) și conduitele (dinamice) corespunzătoare, așa cum se exprimă ele în drepturi, datorii și obligații, pe de o parte, și, pe de altă parte, în privilegii, prohibiții etc.

Pentru Radcliffe-Brown, o corespondență termen cu termen este verificabilă între ceea ce s-ar putea numi *sistemul de atitudini* și *sistemul de denumiri*. Fiecare termen de înrudire ar corespunde unei conduite prescrise, pozitivă sau negativă, și fiecare conduită diferențială ar fi conotată de un termen. Alții au susținut că o asemenea corespondență nu este verificabilă în practică sau că ea nu depășește niciodată nivelul unei aproximații destul de grosolane.

Eu am propus o interpretare diferită, bazată pe o relație dialectică între atitudini și denumiri. Conduitele diferențiale între rude tind să se organizeze după același model ca terminologia, însă ele constituie și un mijloc de rezolvare a dificultăților și de depășire a contradicțiilor inherentă însăși acestei terminologii. Astfel, regulile de conduită dintre rude într-o societate care care ar însemna o încercare de rezolvare a contradicțiilor care decurg din sistemul terminologic și din regulile de alianță. În măsura în care primele tind să se constituie în sistem, apar noi contradicții care provoacă o reorganizare a terminologiei, se repercuzează asupra atitudinilor și aşa mai departe, în afara rarelor perioade de echilibru, scurte și precare¹.

¹ Într-un opuscul consacrat criticii lucrării *Les structures élémentaires de la parenté*, Homans și Schneider încearcă să reducă regulile de căsătorie preferențială la sistemul atitudinilor. Ei se revoltă împotriva principiului, exprimat în agea lucrare, că nu există o conexiune necesară între căsătoria matrilaterală sau patrilaterală, pe de o parte, și modul de filiație — patrilinear sau matrilinear — pe de altă parte. În sprijinul tezei lor, după care căsătoria ma-

O altă problemă se pune atunci cînd se iau în considerare societăți în care nu sistemul de înrudire este cel ce determină alianțele matrimoniale dintre egali. Într-adevăr, ce se întîmplă dacă partenerii schimburilor matrimoniale sunt grupuri ierarhizate, de fapt sau de drept, din punct de vedere politic sau economic? Privind sub acest unghi, sănsem conduși să exa-

trilaterală ar fi funcție de filiația patriliniară, ei invocă corelații statistice care nu demonstrează mare lucru. În realitate, societățile cu filiație patriliniară sunt mult mai numeroase decît cele cu filiație matriliară; în plus, căsătoria matrilaterală este ea însăși mai frecventă decît căsătoria patrilaterală. Deci, dacă distribuția s-ar face la noroc, am putea să ne aşteptăm că numărul societăților caracterizate prin asociația: filiație patriliniară și căsătorie matrilaterală, să fie mai ridicat decît celelalte, și corelația invocată de criticii mei ar fi lipsită de semnificație. Reluînd studiul acestei presupuse corelații pe baza unui eșantion mai mare (564 de societăți), Murdock conchide: „Distribuția mondială a acestor corelații este atât de slabă, încît ne incită să punem la îndoială interpretarea teoretică propusă“ (G. P. Murdock, *World Ethnographic Sample*, „American Anthrop.“, serie nouă, vol. 59, nr. 4, 1957, p. 687).

Persist în a crede, conform însăși termenilor pe care i-am întrebuințat mai întîi, că nu există conexiune necesară între căsătoria cu vara prin alianță unilaterala și modul de filiație, adică că nici una din combinațiile imaginabile nu implică o contradicție. Este totuși posibil, și chiar verosimil ca, pe planul experienței, cele două tipuri de căsătorie să fie mai frecvent asociate cu unul sau cu celălalt mod de filiație. Dacă ar fi așa, această corelație statistică (să nu se confundă cu o conexiune logică) s-ar cere explicată. Aș fi înclinat să-o cauț în direcția instabilității specifice societăților matriliare (temă deja dezvoltată în *Structures*), care le-ar face mai dificilă adoptarea unor cicluri lungi de reciprocitate, pe cînd ciclurile extrem de scurte ale căsătoriei patrilaterale s-ar accommoda mai bine cu frâmîntările a căror scenă o constituie mereu societățile matriliare. Interpretarea teoretică a lui Homans și Schneider mi se pare cu totul inaceptabilă: ei explică preferința societăților patriliare pentru căsătoria matrilaterală prin considerații psihologice, cum ar fi transferul atașamentelor sentimentale ale unui adolescent asupra descen-

minăm diverse instituții : în primul rînd poligamia, despre care am arătat că se bazează uneori pe integrarea a două forme de garanții : una colectivă și politică, cealaltă individuală și economică¹ ; apoi hipergamia (sau hipogamia). Această din urmă problemă, foarte neglijată pînă în prezent, ar merita un studiu atent de care depinde o teorie coerentă a sistemului de caste și, indirect, a tuturor structurilor sociale bazate pe deosebiri de statut.

A treia și ultima metodă are un caracter mai formal decît cele precedente. Ea ar consta într-un studiu apriori al tuturor tipurilor de structuri imaginabile, rezultind din relații de dependență și de dominație care apar la întâmplare. Tratarea matematică de către Rapoport (1949) a fenomenelor ciclice de dominație la găini deschide în această privință perspective interesante. Fără îndoială că aceste lanțuri ciclice și intranzitive par să prezinte puțină legătură cu structurile sociale pe care am fi tentați să le comparăm cu ele. Acestea din urmă (cum e „cercul kava“ în Polinezia) sunt întotdeauna tranzitive și nonciclice : cel care stă la

denței unchiului matern. Dacă aşa ar fi cazul, căsătoria matrilaterală ar fi într-adevăr mai frecventă, dar nu ar fi necesar să fie prescrisă. În legătură cu un caz particular, Homans și Schneider revin pur și simplu la teoria psihologică formulată de Westermarck pentru a explica prohiția incestului. Ne-ar fi plăcut să vedem etnologia scăpată definitiv de aceste vechi rătăciri (cf. G. C. Homans și D. M. Schneider, *Marriage, Authority and Final Causes. A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*, Glencoe, Illinois, 1955).

¹ C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, cap. XXIX (vezi și *Tropic triste*, București, Editura științifică, 1968), care reia temele unui studiu anterior : *The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe*, „Transactions of the New York Academy of Sciences“, seriile II, vol. VII, nr. 1, 1944.

căpătul de jos este, prin definiție, exclus de la căpătul de sus¹.

Studiul sistemelor de înrudire arată, dimpotrivă, că în anumite condiții transformarea unei ordini tranzitive și nonciclice în alta intranzitivă și ciclică nu este de neimaginat. Acest lucru poate fi observat într-o societate hipergamică cu căsătoria preferențială a unui bărbat cu fiica fratelui mamei. Un asemenea sistem constă într-un lanț, terminat la o extremitate cu o fată de cel mai înalt rang, deci incapabilă de a găsi un bărbat care să nu-i fie inferior, și la cealaltă extremitate cu un băiat privat de soție pentru totdeauna (fiindcă toate fetele grupului, cu excepția surorii sale, au un rang superior rangului său). În consecință, sau societatea în chestiune sucombă ca urmare a proprietăilor sale contradicții, sau sistemul său tranzitiv și nonciclic trebuie să se transforme, temporar sau local, într-un sistem tranzitiv și ciclic².

¹ Această rezervă îmi apare astăzi (1957) inutilă. Există societăți în care constatăm cicluri ierarhice și intranzitive, cu totul comparabile cu *pecking-order*. Astfel insulele Fiji, a căror populație era organizată pînă la începutul secolului al XX-lea în feude unite între ele prin relații de vasalitate în așa fel, încît în unele cazuri o feudă A era vasala feudei B, B a lui C, C a lui D și D a lui A. Hocart a descris și a explicat această structură, la prima vedere de neînțeles, observînd că în Fiji există două forme de vasalitate: vasalitate prin tradiție și vasalitate prin cucerire. Feuda A poate fi deci tradițional vasala feudei B, B a lui C și C a lui D, pe cînd feuda D se întimplă să fi căzut recent, în urma unui război pierdut, sub vasalitatea feudei A. Nu numai că structura astfel realizată este aceeași ca a lui *pecking-order*, dar, fără să se fi observat, teoria etnologică a devansat cu cîtiva ani interpretarea matematică, întrucit aceasta se bazează pe distincția a două variabile care operează cu un anumit decalaj, ceea ce corespunde exact descrierii (postume) a lui Hocart (cf. A. M. Hocart, *The Northern States of Fiji*, „Occasional Publ.”, Londra, nr. 11, Royal Anthropological Institute, 1952).

² Pentru un exemplu remarcabil al transformării locale a unui tip într-altul, cf. K. Gough, *Female Initiation Rites on the Malabar Coast*, „Journ. of the Roy. Anthropol. Inst.”, vol. 85, 1955, p. 47—48.

Se introduc astfel în studiile noastre noțiuni cum sănt acele de tranzitivitate, de ordine și de ciclu, care se pretează unei tratări formale și permit analiza unor tipuri generalizate de structuri sociale în care pot fi integrate nivelurile de comunicare și de subordonare. Se va merge oare și mai departe pînă la integrarea ordinilor actuale și virtuale? În cele mai multe din societățile umane, ceea ce se numește „ordine socială“ ține de un tip tranzitiv și nonciclic: dacă A este superior lui B și B superior lui C, A trebuie să fie superior lui C, iar C nu poate fi superior lui A. Cu toate acestea, chiar societățile care urmează practic aceste reguli concep și alte tipuri de ordine, care s-ar putea numi „virtuale“ sau „ideale“, indiferent dacă o fac pe planul politicii, al mitului sau al religiei, iar aceste ordini sănt uneori intranzitive și ciclice. Așa sănt, de exemplu, povestile cu regi care se căsătoresc cu păstorite sau critica de către Stendhal a democrației americane, ca un sistem în care un gentleman este la ordinea băcanului său.

b) *Ordinea ordinilor*

Pentru etnolog, societatea înglobează un ansamblu de structuri care corespund diverselor tipuri de ordini. Sistemul de înrudire oferă un mijloc de a ordona pe indivizi după anumite reguli, un alt mijloc îl oferă organizarea socială, iar stratificările sociale sau economice un alt treilea. Toate aceste structuri de ordine pot fi ele însele ordonate, cu condiția de a pune în evidență relațiile care le unesc și modul în care reacționează unele asupra altora din punct de vedere sincronic. Astfel, Meyer Fortes (1949) a încercat, nu fără succes, să construiască modele generale care integrează proprietățile diverselor

măodelle speciale (înrudire, organizare socială, raporturi economice etc.).

Aceste încercări de a formula un model total al unei societăți date îl confruntă pe etnolog cu o dificultate considerată deja la începutul acestui capitol : pînă la ce punct corespunde realității modul în care o societate concepe diversele sale structuri de ordine și relațiile care le unesc ? Am indicat deja că, în funcție de documentele examineate, ar fi posibile mai multe răspunsuri. Pînă în prezent însă nu am luat în considerare decît ordini „trăite“, adică ordini care sunt ele însese funcție de o realitate obiectivă și care pot fi abordate din exterior, independent de reprezentarea pe care și-o fac oamenii despre ele. Vom observa acum că asemenea ordini „trăite“ presupun întotdeauna altele, de care este neapărat necesar să se țină seama pentru a înțelege nu numai pe cele precedente, ci și modalitatea în care fiecare societate încearcă să le integreze pe toate într-o totalitate ordonată. Aceste structuri de ordine „concepute“ și nu „trăite“ nu corespund direct nici unei realități obiective ; spre deosebire de cele dintii, ele nu sunt susceptibile de un control experimental, întrucât ajung să se prevaleze de o experiență specifică cu care de altfel se confundă uneori. Singurul control la care le-am putea supune spre a le analiza este deci acela al ordinilor primului tip, sau al ordinilor „trăite“. Ordinile „concepute“ corespund domeniului mitului și al religiei. Ne putem întreba dacă ideologia politică a unor societăți contemporane nu ține și ea de această categorie¹.

¹ Cititorul francez va binevoi să observe că acest paragraf încearcă să formuleze într-un limbaj mai familiar antropologilor anglo-saxoni distincția marxistă dintre infrastructură și suprastructură, ceea ce arată, în treacăt fie spus, cât de puțin întemeiate sunt criticiile pe care G. Gurvitch mi le adresează („Cahiers internationaux de sociologie“, vol. 19, serie nouă, anul 2, 1955) atunci cînd în legătură cu acest pasaj mă acuză că voiesc să reintegrez în sociologie o con-

Îrmăndu-l pe Durkheim, Radcliffe-Brown a arătat că faptele religioase trebuiau studiate ca parte integrantă a structurii sociale. Pentru el, rolul etnologului este de a stabili corelații între diverse tipuri de religii și diverse tipuri de organizări sociale (1945). Dacă sociologia sa religioasă se soldează în cele din urmă printr-un eșec, aceasta se explică, pare-se, prin două motive. În primul rînd, el a legat credințele și ritualul direct de stări afective. În al doilea rînd, a vrut să obțină dintr-o dată o expresie generală a raportului dintre societate și religie, în timp ce noi avem nevoie mai ales de studii concrete care să permită construirea unor serii regulate de variații concomitente. De aici a rezultat un fel de discreditare, care apăsa greu asupra etnologiei religioase. Cu toate acestea, miturile, ritualul și credințele religioase alcătuiesc un domeniu foarte promițător pentru studiile structurale și, deși rare, cercetările recente par a fi deosebit de fecunde.

Recent, cîțiva autori au întreprins un studiu al sistemelor religioase ca ansambluri structurate. Unele lucrări monografice, cum sunt *The Road of Life and Death* de P. Radin (1945) și *Kunapipi*, de R. M. Berndt (1951), se inspiră din această concepție. Astfel s-a deschis calea pentru cercetări sistematice, iar un exemplu bun în acest sens ne este oferit de lucrarea *Navaho Religion* de G. Reichard (1950). Nu vor fi neglijate însă din acest motiv analizele de detaliu, avînd ca obiect elementele permanente și nepermanente ale reprezentărilor religioase ale unei populații anume pe o durată de timp relativ scurtă, aşa cum le-a conceput Lowie.

Poate că atunci vom reuși să construim în et-

cepție autoritară a ordinii sociale (vezi în legătură cu acest subiect răspunsul meu dat lui G. Gurvitch, cap. XVI din volumul de față).

nologia religioasă acele „modele la scară mică destinate analizei comparative... de variații concomitente... aşa cum se impun ele în orice cercetare vizînd explicarea faptelor sociale“ (Nadel, 1952). Această metodă nu va permite decît un progres lent; dar ea va furniza concluzii care vor conta printre cele mai bine fundate și mai convingătoare din toate pe care le putem spera în materie de organizare socială. Nadel a demonstrat deja că între instituția șamanismului și anumite atitudini psihologice caracteristice societăților corespunzătoare există o corelație (1946). Comparînd unele documente indo-europeene provenind din Islanda, din Irlanda și din Caucaz, G. Dumézil a reușit să interpreteze un personaj mitologic pînă atunci enigmatic, să pună în corelație rolul și manifestările acestuia cu unele trăsături ale organizării sociale a populațiilor studiate (1948); Wittfogel și Goldfrank au izolat unele variații semnificative ale anumitor teme mitologice la indienii pueblo, legîndu-le de infrastructura socio-economică a fiecărui grup (1943). Monica Hunter a demonstrat că credințele magice erau funcție directă de structura grupului social (Hunter-Wilson, 1951). Toate aceste rezultate, la care se adaugă altele care nu pot fi comentate aici din lipsă de spațiu, ne dau speranță că într-o zi vom fi în măsură să înțelegem, în afara de funcția credințelor religioase în viața socială (ceea ce e știut încă de la Lucrețiu), și mecanismele care le permit să îndeplinească această funcție.

Cîteva cuvinte în chip de concluzie. Studiul nostru a debutat cu o analiză a noțiunii de model și tot această noțiune reapare la sfîrșit. Antropologia socială este o știință tînărtă; e firesc ca ea să caute să-și construiască modelele prin imitarea celor mai simple dintre acelea pe care

i le prezintă științele mai avansate. Așa se explică atracția mecanicii clasice asupra ei. Dar n-am fost oare noi în această privință victimele unei iluzii ? Așa cum a remarcat von Neumann (von Neumann și Morgenstern. 1944, p. 14) : „Este infinit mai simplu de a elabora teoria aproape exactă a unui gaz conținind circa 10^{25} particule libere decât teoria sistemului solar care cuprinde numai 9 corpuri mari“. Or, antropologul în căutare de modele se află în fața unui caz intermediar : obiectele de care ne ocupăm — roluri sociale și indivizi integrați într-o societate determinată — sunt mult mai numeroase decât acelea ale mecanicii newtoniene, fără a fi totuși destule pentru a ține de statistică și de calculul probabilităților. Ne aflăm deci pe un teren hibrid și echivoc ; faptele noastre sunt prea complicate pentru a fi abordate într-un fel și nu destul de complicate pentru a le putea aborda în celălalt fel.

Noile perspective deschise de teoria comunicației rezultă tocmai din metodele originale care au trebuit să fie elaborate pentru tratarea obiectelor — semnele — care pot fi supuse de aici înainte unei analize riguroase, deși numărul lor este prea ridicat pentru mecanica clasică, dar încă prea restrâns pentru ca principiile termo-dinamicii să li se poată aplica. Limba este alcătuită din morfeme, de ordinul cîtorva mii, și pentru a desprinde regularități semnificative în frecvența fonemelor sunt suficiente unele calcule limitate. Pe un asemenea teren, pragul de aplicare a legilor statistice coboară, în timp ce se ridică acela pe baza căruia utilizarea modelelor mecanice devine posibilă. Și, concomitent, ordinea de mărime a fenomenelor se apropie de aceea cu care antropologul este obișnuit.

Stadiul actual al cercetărilor structurale în antropologie este, aşadar, următorul. S-a reușit

a se izola fenomene de același tip ca fenomenele al căror studiu riguros îl permit teoriile strategiei și ale comunicației. Faptele antropologice se află la o scară destul de apropiată de aceea a celoralte fenomene pentru a oferi speranță unui tratament analog. Nu este oare surprinzător că în momentul în care antropologia se simte mai aproape decât oricând de a deveni o știință veritabilă lipsește terenul tocmai acolo unde îl credeam mai solid? Faptele însese se derobează: prea puțin numeroase sau adunate în condiții care nu permit ca ele să fie comparate cu destulă siguranță. Fără să avem vreo vină, descoperim că ne-am comportat ca niște botaniști amatori, culegînd la întimplare eșantioane heteroclite, maltratîndu-le și mutilîndu-le pentru a le conserva în ierbarele noastre. Si iată-ne deodată chemați să punem în ordine serii complete, să definim nuanțele originare, să măsurăm părți minuscule pe care le găsim deteriorate, dacă nu chiar distruse.

Cînd antropologul evocă sarcinile care îl aşteaptă și tot ce ar fi trebuit el să fie în stare să realizeze, îl cuprinde descurajarea: cum ar putea să reușească cu documentele de care dispune? E întrucîtva că și cum s-ar cere ca fizica cosmică să se constituie pe baza observațiilor astronomilor babiloneni. Si, totuși, corpurile cerești există și astăzi în spațiu, pe cînd culturile indigene care ne furnizează documentele noastre dispar într-un ritm rapid sau se transformă în obiecte de un gen nou, la care nu putem spera să găsim informații de același tip. Ajusta tehniciile de observație la un cadru teoretic mult mai avansat decât ele, iată o situație paradoxală pe care istoria științelor o ilustrează rareori. Antropologiei moderne îi revine misiunea de a răspunde la această provocare.

POSTFAȚĂ LA CAPITOLUL XV¹

Georges Gurvitch, pe care, mărturisesc, îl înțeleg din ce în ce mai puțin de fiecare dată cind mi se întimplă să-l citesc², atacă analiza făcută de mine noțiunii de structură socială³, dar argumentele sale se reduc cel mai adesea la semne de exclamație adăugate la cîteva parafrazi tendențioase ale textului meu.

D-l Gurvitch ne oferă ceva ce crede el a fi o descoperire : „Există... între *gestaltismul* în psihologie și *structuralismul* în sociologie o afinitate frapantă, care, după cîte știm, n-a fost subliniată pînă acum” (*loc. cit.*, p. 11). D-l Gurvitch se însală. Toți etnologii, sociologii și lingviștii care se prevalează de structuralism sunt conștienți de legăturile care îi unesc cu psihologia gestaltistă. Încă din 1934, Ruth Benedict făcea această apropiere, citîndu-i pe Köhler și Koffka⁴.

¹ Inedit (1956).

² Am încercat, totuși, altădată și nu fără simpatie (cf. C. Lévi-Strauss, *French Sociology*, în : *Twentieth Century Sociology* (ed. G. Gurvitch și W. E. Moore), New York, 1945, cap. XVII ; trad. franceză : *La sociologie du XX^e siècle*, 2 vol., Paris, 1947).

³ G. Gurvitch, *Le concept de structure sociale*, „Cahiers internationaux de sociologie”, vol. 19, serie nouă, anul 2, 1955. Acest studiu, cu cîteva modificări, a fost republicat, după cît se pare, de d-l Gurvitch, în ediția a 2-a a lucrării *La vocation actuelle de la sociologie*. Prezentul capitol, scris în 1956, se bazează pe textul inițial.

⁴ Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Cambridge, Mass., 1934, p. 51—52 și 279.

Foarte recent, G. Gurvitch a făcut o altă „descoperire”, declarînd că este „nerăbdător să-o comunice cititorilor revistei «Cahiers» în chip de postfață la studiul nostru (al său) cu privire la *Conceptul de structură socială*”, și anume că Spencer ar fi „o sursă uitată a conceptelor de «structură socială», «funcție socială» și «instituție» („Cahiers internationaux de sociologie”, vol. 23, caiet dublu, 1957, p. 111—121). Dar,

Eu însumi am tinut într-atât să pun în lumină această afinitate, încit prefața din 1947 a lucrării mele *Structures élémentaires de la parenté* se încheie cu un omagiu adus psihologiei gestaltiste : „După ce îl citase pe Eddington : «Fizica devine „studiul organizațiilor“», Köhler scria acum aproape douăzeci de ani : «Pe această cale... ea va întîlni biologia și psihologia». Această lucrare își va fi împlinit obiectivul dacă, după ce o va fi terminat, cititorul se va simți înclinat să adauge : și sociologia”¹.

În același spirit, Kroeber scrie în *Anthropology* : „Un sistem sau o configurație este întotdeauna, prin natura sa, altceva și mai mult decât suma părților sale ; el include și relațiile dintre părți, adică rețeaua lor de interconexiuni, care adaugă un element semnificativ suplimentar. Acest lucru este bine cunoscut de psihologia gestaltistă sau psihologia formei. «Forma» unei culturi poate fi deci definită ca sistemul (*pattern*) relațiilor dintre părțile sale constitutive”².

În sfîrșit, un sociolog norvegian, Sverre Holm, după ce notase și el cu mai multă pro-

cu excepția lui Gurvitch însuși, nu vedem cine l-a „uitat” pe Spencer și paternitatea acestor noțiuni, care îi revine ; în orice caz, e sigur că nu utilizatorii moderni ai noțiunii de structură, care n-au fost niciodată lipsiți de memorie într-un asemenea grad. Cf. D. Bidney, *Theoretical Anthropology*, New York, 1953, cap. II și IV ; și, pentru Anglia, E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, Glencoe, 1951, p. 17, și în special introducerea lui A. R. Radcliffe-Brown la culegerea sa *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, 1952, în care, după ce se referise de cîteva ori la Spencer, conchide : „Teoria (lui R. B.) poate fi stabilită prin intermediul a trei concepte fundamentale și legate între ele de «proces», «structură» și «funcție». Ea a derivat de la scriitori mai vechi, ca Montesquieu, Comte, Spencer, Durkheim și aparține astfel unei tradiții culturale de două sute de ani” (p. 14).

¹ Loc. cit., p. XIV.

² A. I. Kroeber, *Anthropology*, ed. nouă, New York, 1948, p. 293.

funzime că „de multă vreme știința culturii s-a inspirat din mesajul psihologiei gestaltiste“, încearcă să lege direct structuralismul de unul din izvoarele îndepărtate ale gîndirii gestaltiste, filozofia naturală a lui Goethe¹.

Cît despre lingviștii strucuraliști, Trubetzkoy și Jakobson au recunoscut adeseori că sunt îndatorați gestaltismului, și în special lucrărilor lui K. Bühler.

Oricît de diferite ar fi între ele gîndirea mea și a lui G. Gurvitch, se întîmplă uneori ca ele să se încrucișeze. Ca dovedă, următorul pasaj din articolul lui Gurvitch : „Atunci cînd ne propunem să studiem tipurile de societăți globale (a se deosebi de tipuri microsociologice sau forme de sociabilitate și tipuri de grupări particulare), constituirea acestei tipologii nu este posibilă decît pornind de la structurile lor. Într-adevăr, contrar grupurilor speciale (fără să vorbim de forme de sociabilitate care sunt astructurale), orice societate globală fără *excepție* [sublinierea autorului] posedă o structură și studierea ei este singurul mijloc de a construi și de a reconstitui tipurile fenomenelor sociale globale. În *Déterminismes sociaux et liberté humaine* am afirmat chiar că societățile globale și structurile sociale globale se identifică. Aceasta este adevărat atunci cînd se vorbește de tipuri de societăți globale, dar impune cele mai serioase rezerve cînd este vorba de o societate globală concretă, care, evident, este incomparabil mai bogată decît structura ei, oricît ar fi de complexă această structură, care nu este niciodată decît un aspect, un sector și o expresie foarte parțială a fenomenului social total. Dar, pentru a-l înțelege pe acesta din urmă, atunci cînd este global, în toată ple-

¹ Sverre Holm, *Studies towards a Theory of Sociological Transformations*, „*Studia Norvegica*“, Oslo, nr. 7, 1951, p. 40 *passim*.

nitudinea lui, nu am găsit altă soluție decât de a porni de la un tip construit, care în cazul de față nu poate fi decât un tip particular al structurii sociale globale...“¹.

Dacă băgăm de seamă că G. Gurvitch înțelege prin societăți globale pe acelea care sunt obiectul de studiu al etnologului și că „tipul construit“ al său seamănă uimitor cu ceea ce înțeleg eu prin model, nu e prea clar ce are el a-mi reproșa. Deoarece aici eu sunt acela care mă aflu pe o poziție mai retrasă față de a sa, fiind foarte departe de a crede, aşa cum afirmă el, că „societățile globale și structurile sociale se identifică“. Cred numai că acestea din urmă ne pot ajuta la cunoașterea și la clasificarea celor dintii.

Dar, obiectează G. Gurvitch în pasajul citat, ceea ce este adevărat despre tipuri încetează să fie adevărat despre o societate concretă. Cu ce drept, cu ce titlu se instituie d-l Gurvitch în cenzorul nostru? Și ce știe el despre societățile concrete, el a cărui întreagă filozofie se reduce la un cult idolatru al concretului (glorificându-i bogăția, complexitatea, fluiditatea, caracterul veșnic inefabil și spontaneitatea crea-toare), dar care rămîne îmbibată de un asemenea sentiment de respect sacru, încît autorul ei nu s-a încumetat niciodată să întreprindă descrierea sau analiza vreunei societăți con-crete?

Etnologii care au petrecut ani din viața lor participînd la existența concretă a diferitelor societăți pot aștepta liniștiți ca G. Gurvitch să descopere la ei o indiferență față de concret comparabilă cu aceea de care dă el doavadă reducind diversitatea și specificitatea miilor de societăți la patru (*sic*) tipuri, în care toate triburile sud-americane sunt confundate cu an-samblul societăților australiene, Melanezia cu

¹ Loc. cit., p. 11—12.

Polinezia și în care America de Nord, de o parte, și Africa, de cealaltă, nu mai formează decit două blocuri omogene¹.

Ca teoretician pur, G. Gurvitch nu se interesează decit de partea teoretică a lucrărilor noastre. Și cum teoriile noastre nu-i plac, fiindcă le infirmă pe ale sale, ne invită să ne consacram etnografiei descriptive. Din această împărțire a rolurilor, el ar beneficia de dublul avantaj de a domni singur peste teorie și de a-și oferi fără riscuri luxul de a invoca talmeș-balmeș în sprijinul propriilor sale speculații o mare cantitate de lucrări descriptive, a căror folosire arbitrară arată că nū-și ia prea adeseori osteneala de a le citi.

Fără a aștepta sfatul d-sale, etnologii pe care ii critică și-au consacrat cea mai mare parte a vieții lor științifice observării, descrierii și analizei, cu o minuție adeseori plăcitoasă, „formelor de sociabilitate“, „grupurilor“ și celor mai mici nuanțe ale vieții colective, care formează, împreună cu structurile, ființa individuală, imposibil de confundat cu altele, a societăților în care au trăit. Nici unul dintre noi nu s-a gîndit vreodată să substituie acestei realități vibrante un tip sau o structură rigide. Cercetarea structurilor intervine într-un al doilea stadiu, cînd, după cî am observat ceea ce există, încercăm să desprindem aceste elemente, singurele stabile și întotdeauna partiale, care ne vor permite să le comparăm și să le clasificăm. Totuși, spre deosebire de d-l Gurvitch, noi nu pornim de la o definiție apriori a ceea ce este structurabil și a ceea ce nu este. Sîntem prea conștienți de imposibilitatea de a ști dinainte unde și la ce nivel de observație analiza structurală va avea priză. Experiența noastră în privința concretului ne-a învățat că de foarte multe ori aspectele cele mai fluide și mai fugi-

¹ *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, cap. II, p. 200—222.

tive ale culturii sănt cele care deschid accesul la o structură ; de aici atenția pasionată, aproape maniacă, pe care o acordăm detaliilor. Avem mereu prezent în minte exemplul științelor naturii, al căror progres de la o structură la alta (aceasta mai cuprinzătoare și mai aptă de a fi explicată) a constat întotdeauna în descoperirea unei mai bune structurări prin intermediul unor sapte mărunte, pe care ipotezele anterioare le-au neglijat ca fiind „astructurale“. Așa au fost anomaliiile periheliului plantetei Mercur, „astructurale“ în sistemul lui Newton, și care aveau să servească drept bază pentru descooperirea unei structuri mai bune prin teoria relativității. Etnologia, știință prin excelență reziduală, fiindcă îi revine acest „reziduu“ de societăți de care științele umaniste tradiționale nu găsiseră de cuvînță să se ocupe (tocmai fiindcă le considerau „astructurale“) nu ar putea, din vocație proprie, să folosească o altă metodă decît aceea a reziduurilor.

Noi știm însă că o societate concretă nu se reduce niciodată la structura sau, mai bine zis, la structurile sale (căci există numeroase structuri, la diferite niveluri, și aceste diverse structuri sănt ele însele, parțial cel puțin, „structurate“). Sau, așa cum scriam în 1949, criticînd forma primară a structuralismului care se numește funcționalism : „A spune că o societate funcționează este un truism ; a spune însă că într-o societate totul funcționează este o absurditate“¹.

Eroarea lui G. Gurvitch, ca și aceea a majorității adversarilor etnologiei — există și din aceștia² —, provine din faptul că ei își închipuie că obiectul disciplinei noastre este de a avea cunoștințe complete despre societățile pe

¹ Pagina 20 a lucrării de față.

² Cf. Brice-Parain, *Les Sorciers*, „Le monde nouveau“, mai 1956.

Care le studiem¹. Între o astfel de pretenție și mijloacele pe care le punem în acțiune ar fi o asemenea disproportie, încît s-ar putea pe bună dreptate să fim tratați drept șarlatani. Cum să pătrundem în resorturile unei societăți care ne este străină, după o ședere de numai cîteva luni, necunoscîndu-i istoria și cu cunoștințe cel mai adeseori rudimentare despre limba sa? Îngrijorarea crește cînd se constată că sintem atât de grăbiți să înlăucim prin scheme această realitate care ne scapă. De fapt însă scopul nostru final nu este atât de a ști ce săt fiecare în parte societătile care fac obiectul studiului nostru, cît de a descoperi prin ce se deosebesc ele unele de altele. Ca și în lingvistică, *aceste declații diferențiale* constituie obiectul specific al etnologiei. Acelora care vor contesta că ar putea fi determinate relațiile dintre ființe a căror natură este incomplet cunoscută, le voi opune următoarea remarcă a unui mare naturalist: „În morfologie se întîmplă adesea ca sarcina esențială să conste în compararea formelor apropiate mai curînd decît în definirea precisă a fiecăreia, iar *deformările* unei figuri complicate pot fi un fenomen ușor de înțeles, cu toate că figura însăși trebuie să rămînă neanalizată și nedefinită”².

Autorul adaugă însă imediat, punîndu-ne astfel la îndemînă un răspuns la reproșurile lui G. Gurvitch: „Această muncă de comparație, care constă în a recunoaște într-o formă dată o permutare definită sau o *deformare* a unei alte forme independent de orice cunoaștere precisă și adecvată a «tipului» inițial sau a etalonului de comparație, ține direct de domeniul

¹ În limbajul lui G. Gurvitch, care denaturează de altfel sensul gîndirii lui Mauss, căruia îi datorăm termenul, expresia este „de a sesiza fenomenul social total“.

² D'arcy Wentworth Thompson. *On Growth and Form*, ed. nouă, vol. II, Cambridge Univ. Press, p. 1032.

matematicilor și capătă o rezolvare prin folosirea elementară a unei anumite metode matematice. Această metodă este aceea a coordonatelor, care stă la baza teoriei transformărilor¹, care este ea însăși o parte a teoriei grupurilor¹.

Ajung astfel la criticile de amănunt ale lui G. Gurvitch, principala dintre ele vizînd rolul pe care eu îl atribui anumitor metode matematice în teoria etnologică.

După autorul nostru, eu aş fi încercat, în articolul pe care îl ia ca ţintă, „să fac sinteza tuturor interpretărilor care leagă structura socială și matematicile“², ajungînd astfel să prezint „un adevărat breviar al majorității erorilor comise sau chiar posibile privitoare la conceptul discutat“, inspirîndu-mă „de la fiecare din cele patru surse de deviere sau de abuz“ pe care G. Gurvitch le-a denunțat. Și, referindu-se tot la mine, continuă : „Nu numai că el și le însușește, dar, ca să spunem așa, le sublimează și face apologia lor, integrîndu-le în propria sa teorie a structurilor...“³.

Pentru a pretinde că studiul în chestiune este o încercare de sinteză, trebuie fie să nu-l fi citit, fie să nu-l fi înțeles. Cititorul poate verifica ușor că în acest studiu am cea mai mare grijă de a disocia concepția mea de aceea a lui Radcliffe-Brown și a lui Murdock⁴. Așa încît nu mă simt deloc atins de criticile pe care G. Gurvitch le adresează acestora, mai ales în legătură cu metoda statistică, pe care n-am utilizat-o niciodată și ale cărei pericole le-am subliniat explicit, cel puțin în ceea ce privește modul în care Murdock înțelege uneori s-o folosească.

Pe de altă parte, și fără a poza în părintele antropologiei structurale, voi aminti că concepția

¹ Loc. ctt., id. și nota +.

² G. Gurvitch, *Le concept de structure sociale*, loc. ctt., p. 14—15.

³ Loc. ctt., p. 19.

⁴ Paginile 348, 369—377 și 386 din volumul de față.

mieă asupră structurilor sociale a fost dezvoltată încă în cartea mea despre înrudire, terminată la începutul anului 1947, adică înainte sau în același timp cu acelea ale lui Fortes, Murdock și altora, al căror simplu comentator sau apologet vrea să mă prezinte d-l Gurvitch. Mai curind mi se pare frapant faptul că în anii războiului, cînd împrejurările ne condamnau la o oarecare izolare, mai mulți etnologi s-au îndreptat în mod independent spre noțiunea de structură. Această convergență arată pînă la ce punct această noțiune era indispensabilă soluționării problemelor de care se împiedicau predecesorii noștri. Ea aduce demersului nostru comun o prezumție de validitate, oricare ar fi în alte privințe deosebirile care ne separă.

În ce constau, după d-l Gurvitch, devierile și abuzurile ale căror efecte le-aș fi cumulat?

Prima lor sursă ar fi legătura artificială pe care aş vrea să-o stabilesc „între aplicarea măsurilor... și problema structurii sociale”¹, cu alte cuvinte tendința mea de „a lega conceptul de structură socială cu măsurarea matematică”². Citește oare d-l Gurvitch rău sau prea bine găsind întotdeauna în texte ceea ce dorește pentru a le contrazice? Departe de a mă fi exprimat vreodată în acest fel, am afirmat de foarte multe ori contrariul. Să ne raportăm la paragraful intitulat *Structură și măsură* din studiul deja citat: „Se spune uneori că noțiunea de structură permite introducerea măsurării în etnologie... Cu toate acestea, nu există între noțiunea de măsură și cea de structură nici o conexiune necesară... probleme care nu comportă o soluție metrică pot fi totuși supuse unei tratări riguroase”³. Iar într-un alt articol, la care G. Gurvitch nu se jenează a se referi în sprijinul susținerilor sale: „Există, fără îndoială, în disciplinele noastre multe lucruri ca-

¹ Loc. cit., p. 14.

² Loc. cit., p. 17, repetat în aceiași termeni la p. 19.

³ Paginile 341—342 din volumul de față.

re pot fi măsurate..., dar nu este deloc sigur că acestea ar fi cele mai importante... S-a observat că cuantificarea fenomenelor [sociale] nu mergea nicidcum mînă în mînă cu descoperirea semnificației lor...“. Preocupîndu-ne prea exclusiv de măsură, n-am fi băgat de seamă că „matematicile noi... introduc independență între noțiunea de rigoare și aceea de măsură... Din aceste matematici noi... învățăm că domnia necesității nu se confundă în mod inevitabil cu aceea a cantității“¹.

Văzind modul în care G. Gurvitch folosește termenii : măsuri, măsurări și cuantificare (pe care îi întrebunțează de altfel ca și cum ar fi interschimbabili), ne îndoim că ar avea vreo idee despre problemele la care lucrăm noi. La urma urmării, folosirea unui anumitor metode matematice în etnologie nu este o temă de discuție academică. Cu ajutorul unui matematician am aplicat aceste metode la o problemă precisă². Continuu să o fac cu altele. Singura întrebare care se pune este de a ști dacă pe această cale problemele se apropie sau nu de rezolvarea lor.

Deși mai respectuos față de lingvistica structurală decît față de etnologia structurală, G. Gurvitch se străduiește să restrîngă importanța teoretică și a acesteia. Conținutul celor ce crede el, statistică matematică (al cărei rol este aici foarte legitim) nu se limitează deloc la studiul fonemelor ; ea se aplică cuvîntului și discursului, după cum arată teoria — în curs de elaborare — a mașinilor de tradus, și și-a dovedit deja importanța în domeniul stilisticii și al criticii textelor. Cît despre argumentul că structuralismul își are locul numai în fonologie, iar la nivelul limbajului își pierde sensul, înseamnă să ignorăm tot ce a făcut structuralis-

¹ *Les mathématiques de l'homme*, „Bulletin international des sciences sociales“ (de l'UNESCO), vol. 6, nr. 4, republicat de „Esprit“, nr. 10, 1956, la p. 529—532 ale textului din „Esprit“.

² *Les structures élémentaires...*, cap. XIV.

mul în materie de gramatică, de sintaxă și chiar de vocabular sub formele bogate și diverse pe care li le-au dat maeștri ca Benveniste, Hjelmslev și Jakobson, care, în ultima sa lucrare, abordează o problemă atât de diferită de fonologie cum este problema tropilor¹. Dealtfel, teoreticienii mașinilor de tradus sănt pe cale de a pune bazele unei analize gramaticale și lexicale, care ține în același timp de matematici și de structuralism².

G. Gurvitch îmi reproșează „confuzia regretabilă... între ceea ce desemnăm ca structură și suprafața perceptibilă din exterior și palpabilă a realității sociale, plasată pe întinderi conceptualizate în spații morfologice“³. Poate că cititorul nu va fi înțeles de îndată (și cum să nu-l scuzăm?) că aici sănt vizate fenomenele de distribuție spațială și reprezentarea calitativă pe care și-o fac oamenii despre spațiu. Or, această „confuzie regretabilă“, de parte de a fi, după cum insinuează autorul nostru, proprietății americane, este una dintre principalele descoperiri ale școlii sociologice franceze, căreia îi datorăm cu totul altceva decât „aluzii... repede depășite“⁴. Aceasta este punctul central al memorabilelor studii ale lui Durkheim și Mauss : *De quelques formes primitives de classification*, și numai al lui Mauss intitulat *Variations saisonnières dans les sociétés eskimo*⁵. Este suficient să citim, în Franța chiar, lucra-

¹ R. Jakobson și M. Halle, *Fundamentals of Language*, 'S-Gravenhage, 1956.

² V. H. Yngve, *Syntax and the Problem of Multiple Meaning*, în: *Machine Translation of Languages* (ed. W. N. Locke și A. D. Booth), New York, J. Wiley & Sons, 1955 ; *Sentence for Sentence Translation*, „Mechanical Translation“, Cambridge, Mass. vol. 2, nr. 2 1955 ; *The Translation of Languages by Machine*, „Information Theory“. Third London Symposium, f.d.

³ Loc cit., p. 17.

⁴ Ibid.

⁵ „Année sociologique“, respectiv VI, 1901—1902, și IX, 1904—1905.

rea lui Jacques Soustelle : *la Pensée cosmologique des anciens Mexicains*¹, pentru a ne convinge că după aproape jumătate de secol această metodă n-a pierdut nimic din fecunditatea ei.

Nimeni însă în Franța sau în Statele Unite nu a crezut vreodată, aşa cum îmi impută G. Gurvitch că aş fi susținut, că acest palier ar trebui izolat de celealte și că structura spațială și structura socială ar trebui identificate. Să pornim numai de la două observații :

1) Un mare număr de societăți indigene au preferat în mod conștient să proiecteze în spațiu o schemă a instituțiilor lor, cum ar fi distribuția circulară a taberelor sioux și a satelor ge din Brazilia centrală, sau planul unor orașe, traseul unor drumuri și amplasamentul unor temple și altare în vechiul Peru. Studiul acestor fapte de distribuție ne permite să accedăm la ideea pe care și-o fac indigenii despre structura lor socială, iar prin examinarea lacunelor și a contradicțiilor, la structura reală, adeseori foarte diferită de cealaltă. Capitolul „Sînt organizațiile dualiste o realitate ?“ din acest volum oferă o ilustrare a acestei metode.

2) Chiar atunci cînd societatea se arată indiferentă față de spațiu sau de un anumit tip de spațiu (cum ar fi spațiul urban, dacă nu a fost planificat), totul se petrece ca și cum structurile inconștiente ar profita, ca să spunem așa, de această indiferență pentru a invada domeniul vacant și a se afirma în el în mod simbolic sau real, cam aşa cum preocupările inconștiente utilizează „vacanța“ somnului pentru a se exprima sub formă de vis, după cum ne-a învățat Freud. Această a doua constatare este valabilă atât pentru structurile societăților zise primitive, care în aparență sînt indiferente față de expresia spațială, cât și pentru societățile mai complexe care manifestă aceeași atitudine :

¹ Paris, Hermann, 1940.

astfel sănt orașele contemporane, care în majoritatea lor revelează structuri spațiale ce pot fi reduse la numai cîteva tipuri și furnizează unele indicii asupra structurii sociale subiacente.

Este oare cazul să răspund acum și acuzației pe care mi-o aduce G. Gurvitch că la mine „nu ar mai rămîne nimic dintr-o realitate sui-generis, din «fenomenele sociale totale», din unitățile colective macrosociologice ?“¹. Mi-am petrecut cei mai frumoși ani ai vieții studiind cîteva „unități colective macrosociologice“. Dar nu am nevoie pentru a le evoca de un termen barbar care ofensează urechile și umanitatea ; căci amintirea mea le desemnează cu numele lor, care sănt caduveo, bororo, nambikwara, munde, tupi-kawahib, mogh și kuki, și fiecare îmi amintește un punct de pe Pămînt, un moment din istoria mea și din istoria lumii. Toate la un loc mă apropie de bărbați și de femei pe care i-am iubit sau de care m-am temut și ale căror chipuri îmi obsedează memoria ; ele îmi reînvie oboselile, bucuriile, suferințele, uneori și pericolele. Iată martorii mei ; sănt destui pentru a exprima legătura care unește vederile mele teoretice cu realitatea și pentru a-l recuza pe d-l Gurvitch.

În sfîrșit, în ceea ce privește reproșul de a reveni „într-un mod abia voalat, după atîtea eforturi, la concepția tradițională a ordinii sociale“², nu m-aș fi oprit asupra lui dacă alți autori nu ar fi părut tulburăți de noțiunea de *ordine a ordinilor*, introdusă la sfîrșitul articoulului meu despre structură în etnologie³.

¹ Loc. cit., p. 19.

² Loc. cit., p. 12.

³ Cf. p. 384 din acest volum. Mă gîndesc mai ales la cele două articole ale lui M. Rodinson : *Racisme et civilisation*, „La nouvelle critique“, nr. 66, iunie 1955,

Criticii mei cred, de fapt, că *ordinea ordinilor*, aşa cum o concep eu, constă fie într-o restituire totală a societății concrete pe care m-am străduit mai întâi să-o analizez în structuri (făcând astfel inutil acest demers), fie în afirmația că, pentru o societate dată, toate structurile sunt omoloage, ceea ce ar reveni la a spune că fiecare societate constituie un fel de monadă,

și *Ethnographie et relativisme*, id. nr. 69, noiembrie 1955. În același timp cînd a apărut al doilea din aceste articole, redacția revistei „*Nouvelle critique*“ m-a asigurat prin cîteva scrisori că „paginile revistei îmi erau deschise“. Am răspuns deci cu următoarea scrisoare :

25 noiembrie 1955

Domnule redactor-șef,

Pentru a doua oară în decurs de cîteva luni, d-l Maxime Rodinson publică în „*Nouvelle critique*“ un articol consacrat în mare măsură mie. Cum însă autorul pare mai preoccupat să sape între noi o prăpastie decît să sublinieze punctele care ne apropie, îl voi dezamăgi fără îndoială spunînd că articolele sale mi s-au părut viguroase și bine construite și că, în ansamblu, mă simt de acord cu el. Voi exprima cel mult un regret : de vreme ce mi s-a acordat atâtă atenție, ar fi fost mai folositor să se cerceteze cum încerc eu să reintegrez în currentul marxist achizițiile etnologice din ultimii cincizeci de ani. Rodinson pare decis să le respingă în bloc. Nu ar fi oare mai indicat să facă mai curînd o distincție între rezultatele științifice propriu-zise și folosirea lor politică și ideologică, la care se recurge prea adeseori, în Statele Unite și în alte părți ? Atitudinea d-lui Rodinson corespunde, desigur, aceleia a unei ortodoxii care se afirmase cu vîlvă în legătură cu lingvistica, fizica, biologia și cibernetica. Toate acestea s-au schimbat de cîtva timp și d-l Rodinson va afla în curînd, fără îndoială, că a rămas în urmă. Observ de altfel că într-o chestiune care, prin unele aspecte ale ei, seamănă cu aceea pe care el o tratează — mă refer la tendințele actuale ale mecanicii cuantice —, „*Nouvelle critique*“ dă doavă în ultimul său număr de o atitudine infinit mai prudentă și nuanțată, care ar putea fi extinsă cu folos la problemele teoretice ale etnologiei.

D-l Rodinson îmi reproșează o greșită înțelegere a noțiunii de structură, pe care eu credeam a o fi im-

perfect coerentă și totodată complet închisă asupra sa însăși. Ambele ipoteze sănt cu totul străine de gîndirea mea.

Ordinea ordinilor nu este o recapitulare a fenomenelor supuse analizei. Ea este expresia cea mai abstractă a raporturilor pe care le întrețin între ele nivelurile la care analiza structurală se poate exercita, în aşa măsură încît formulele trebuie să fie uneori aceleași pentru

prumutat, printre alții, de la Marx și Engels pentru a-i conferi un rol esențial, fapt pentru care de obicei mi se face o vină. În ceea ce privește critica făcută de el noțiunii de cultură sau, mai curind, anumitor accepții ale ei, sănt de acord cu dînsul. Meritele lui Kroeber, pe care am ținut să le recunosc, țin de alte lucrări (și anume admirabila *Handbook of the Indians of California*) decât această nefericită tentativă de statistică culturală căreia d-l Rodinson îi aduce o critică justă în fond, dar alături de adevărata problemă. O inițiativă, absurdă în aparență, avea totuși un interes cert în cadrul geografic foarte specific și în multe privințe, privilegiat pe care îl oferă California. Diversitatea și densitatea etnografică au fost atât de mari, încât există tentația de a verifica aici dacă — în pofida unui recensămînt al caracteristicilor culturale efectuat în mod sistematic mecanic și hotărît neintelligent — elementele semnificative nu s-ar ordona spontan; această tentativă a fost ulterior rezolvată pe teren psihologic, nu fără succes, de L. Guttman.

În sfîrșit, d-l Rodinson mă sfătuiește să abandonez noțiunea de cultură pentru aceea de societate. Fără a renunța la cea dintîi, nu am așteptat sfatul său pentru a încerca să le plasez, și pe una, și pe cealaltă, într-o perspectivă compatibilă cu principiile marxismului. Dacă, în loc de a se mulțumi cu extrase publicate acum cîteva luni, ar fi citit cartea mea, ar fi găsit în ea, pe lîngă o ipoteză marxistă asupra originii scrierii, după studii consacrante unor triburi braziliene — caduveo și bororo —, care sănt încercări de interpretare a suprastructurilor indigene bazate pe materialismul dialectic și a căror noutate în literatura etnografică occidentală ar merita, poate, mai multă atenție și simpatie.

D-l Rodinson nu este, desigur, singurul printre criticii contemporani care găsește normal să respingă un autor pe baza cîtorva fragmente. Alte libertăți sănt mai rare, în speță aceea care constă în utilizarea unor citate false. Este totuși tocmai ceea ce face d-l Ro-

societăți istoricește și geograficește îndepărțate, cum sănt întrucitva — dacă mi se permite comparația — moleculele de compoziție chimică diferită, unele simple, altele complicate, societăți care ar putea avea totuși, la fel ca acestea, o structură „dreaptă“ sau o structură „stingă“. Prin ordinea ordinilor înțeleg, aşadar, proprietățile formale ale ansamblului compus din subansambluri, fiecare dintre ele corespunzînd unui nivel structural dat.

Așa cum spune Jean Pouillon, care traduce aici ideea mea în termeni la care subscru pe deplin, este vorba de a ști dacă se poate elabora „un sistem de diferențe care să nu conducă nici la simpla lor juxtapunere, nici la dispariția lor artificială“¹.

Nu postulez un fel de armonie prestabilită între diversele niveluri de structură. Ele pot fi — și adeseori sănt chiar — în perfectă contradicție unele cu altele, însă modalitățile în care se contrazic aparțin toate aceluiași grup. De altfel, aceasta e tocmai ceea ce ne învață materialismul istoric atunci când afirmă că este în totdeauna posibil de a trece prin transformare de la structura economică sau de la aceea a raporturilor sociale la structura dreptului, a artei sau a religiei. Niciodată însă Marx nu a pretins că aceste transformări ar fi de același tip, de exemplu că ideologia nu ar putea decât să reflecte raporturile sociale întocmai ca o oglindă. El consideră că aceste transformări sănt dialectice și, în unele cazuri, își dă multă osteneală

dinson în ultimul său articol (p. 61), punînd în italice și între ghilimele trei rînduri pe care mi le atribuie mie și la care face trimitere în notă (*Race et histoire*, p. 40). Să le caute cine vrea : ele nu există în această lucrare, iar eu nu-mi amintesc să le fi scris vreodată.

Primiți, vă rog etc.

„La nouvelle critique“ a rectificat citatul greșit în numărul său următor. Cît despre scrisoare, ea nu a fost publicată niciodată.

¹ J. Pouillon, loc. cit., p. 155.

pentru a găsi transformarea indispensabilă care părea la prima vedere rebelă la analiză¹.

Dacă se admite, pe linia însăși a gîndirii lui Marx, că infrastructurile și suprastructurile comportă niveluri multiple și că există diverse tipuri de transformări pentru a trece de la un nivel la altul, se va înțelege de asemenea că, în ultimă analiză și abstracție făcind de conținuturi, diversele tipuri de societăți ar putea fi caracterizate prin legi de transformare : formule indicind numărul, puterea, sensul și ordinea torsunilor care ar trebui — dacă se poate spune — anulate, pentru a regăsi un raport de analogie ideal (din punct de vedere logic și nu moral) între diferitele niveluri structurate.

Această reducție este în același timp o critică. Substituind unui model complex un model simplu, dotat cu un mai bun randament logic, antropologul dezvăluie ocolorile și artificiile — conștiente și inconștiente — la care a recurs fiecare societate pentru a încerca să rezolve contradicțiile care-i sunt inerente și, în orice caz, pentru a le disimula.

Această lămurire, dată deja în lucrările mele anterioare² și de care d-l Gurvitch ar fi trebuit să țină seama, nu mă expune oare unei alte critici ? Dacă fiecare societate este lovită de aceeași țară care se manifestă sub dublul aspect al unei dizarmonii logice și al unei inechități sociale, de ce membrii săi cei mai lucizi s-ar strădui cu mari eforturi să-o schimbe ? Schimbarea ar avea ca rezultat înlocuirea unei forme sociale cu alta, iar dacă toate au aceeași valoare la ce ar servi ea ?

În sprijinul acestui argument³, d-l Rodinson citează un pasaj din *Tropicce triste* : „Nici o so-

¹ De exemplu, în celebrul pasaj privitor la arta greacă din introducerea la *Critica economiei politice* și, de asemenea, dintr-un alt punct de vedere în *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*.

² Cf. cap. I și VII din această lucrare.

³ M. Rodinson, loc. cit., p. 50—52 passim.

cietate nu este fundamental bună, dar nici una nu este într-adevăr rea; toate oferă membrilor lor anumite avantaje, în ciuda acelui balast de nedreptate, a cărei importanță pare să se mențină oarecum constantă...“¹. Accasta înseamnă însă a izola în mod tendențios o etapă a unui raționament prin care mă străduiam să rezolv aparenta antinomie dintre gîndire și acțiune. Într-adevăr :

1) În pasajul criticat de d-l Rodinson, argumentul relativist este opus numai unei incercări care ar vrea să clasifice, *unele în raport cu altele*, societăți foarte diferite de aceea a observatorului, fie, de exemplu, din punctul nostru de vedere, o populație melaneziană și un trib nord-american. Continuu să susțin că noi nu dispunem de nici un sistem de referință care să fie aplicabil cu deplină justificare unor societăți situate la hotarele universului nostru sociologic și considerate în relația lor reciprocă.

2) Dimpotrivă, deosebeam cu grijă acest prim caz de un altul, care constă nu în a clasifica între ele societăți îndepărtate, ci două stadii istoricește apropiate ale dezvoltării proprietiei noastre societăți (sau, generalizînd, ale societății observatorului). Cînd sistemul de referință este astfel „interiorizat“, totul se schimbă. Această a doua etapă permite, într-adevăr, fără a reține nimic din nici o societate, de „a utiliza toate societățile pentru a extrage acele principii ale vieții sociale pe care le vom putea folosi ulterior la reforma propriilor noastre obiceiuri și nu ale altor societăți străine. În virtutea unui privilegiu invers, putem transforma, fără să o distrugem, doar societatea din care facem parte; căci toate aceste modificări pe care vrem să le introducem vin în ultimă instanță și de la ea“².

¹ *Tristes Tropiques*, loc. cit., p. 417 (vezi și *Tropic triste*, București, Editura științifică, 1968, p. 403. — Nota trad.).

² *Tristes Tropiques*, loc. cit., p. 424 (vezi și *Tropic triste*, ed. rom., p. 409—410. — Nota trad.).

Departă deci de a mă mulțumi cu un relativism static, ca anumiți antropologi americani criticați pe bună dreptate de d-l Rodinson, dar cu care mă confundă în mod greșit, eu denunț acest pericol, acest „abis“ în care etnologul riscă întotdeauna să cadă. Soluția mea este constructivă, fiindcă ea fundează pe aceleași principii două atitudini în aparență contradictorii: respectul față de societăți foarte diferite de a noastră și participarea activă la eforturile de transformare a propriei noastre societăți.

Există aici oare ceva care, cum pretinde d-l Rodinson, îi poate „aduce la desesperare pe cei din Billancourt“? Billancourt ar merita puțin interes dacă, canibal fiind în felul său (dar mai grav decât antropofagii, căci ar însemna că este canibal *în spirit*), ar fi indispensabil pentru securitatea sa intelectuală și morală ca papuașii să nu fie buni decât ca să devină proletari. Din fericire, teoria etnologică nu joacă un rol atât de important în revendicările sindicale. Dimpotrivă, mă miră că găsesc sub pana unui savant cu idei înaintate un argument întâlnit deja la gînditori cu o orientare cu totul diferită.

Nici în *Race et Histoire* și nici în *Tropice triste* nu am căutat să distrug ideea de progres, ci mai curind s-o fac să treacă de la rangul de categorie universală a dezvoltării umane la acela de mod particular de existență, propriu societății noastre (și poate și altora), atunci cînd ea încearcă să se gîndească pe sine.

A pretinde că o asemenea concepție a progresului, interiorizată în fiecare societate și dezbată de transcendența ei, riscă să lase pe oameni pradă descurajării, îmi apare ca o transpunere — în limbajul istoriei și pe planul vieții colective — a argumentului „metafizic“ după care orice moralitate ar fi compromisă dacă individul ar înceta să credă că posedă un suflet nemuritor. Timp de secole i s-a opus ateismului argumentul d-lui Rodinson. Ateismul împin-

gea și el la „desperare“ pe oameni, mai ales clasele muncitoare, în privința cărora există teama ca, în lipsa unor sănătuni și a unor recompense pe lumea cealaltă, să nu-și piardă gustul de a munci.

Numerosi sunt totuși oamenii care acceptă ideea unei durăte personale limitate la cea a vieții lor terestre; ei nu și-au pierdut din această cauză simțul moral și voința de a munci pentru îmbunătățirea soartei lor și a descendenților lor.

Să nu fie oare adevărat pentru grupuri ceea ce este adevărat pentru indivizi? O societate poate să trăiască, să acționeze, să se transforme fără a se lăsa îmbătată de convingerea că societățile care au precedat-o cu câteva zeci de milenii nu au făcut nimic altceva decât să-i pregătească terenul, că toate contemporanele ei — chiar cele de la antipozi — conspiră activ să ajungă din urmă și că unica grija a societăților care îi vor succeda pînă la sfîrșitul secolelor va fi de a se menține pe calea inițiată de ea. Ar însemna să dăm dovada unui antropocentrism tot atît de naiv ca acela care situa odinioară Pămîntul în centrul Universului, iar pe om în vîrful creației. Dar acest antropocentrism, afirmat exclusiv spre avantajul societății noastre, ar fi astăzi odios.

Mai mult. Căci d-l Robinson mă atacă în numele marxismului, pe cînd concepția mea este infinit mai apropiată decît a sa de gîndirea lui Marx. Voi aminti mai întîi că distincția dintre istoria staționară, istoria fluctuantă și istoria cumulativă, susținută în *Race et Histoire* se poate prevăla de anumite texte ale lui Marx: „Organismul simplu al producției în aceste obști autarhice, care se reproduc mereu în aceeași formă și care, dacă din întîmplare sunt distruse, se reconstituie în același loc și sub același nume, oferă cheia pentru misterul invariabilității societăților asiatice, care contrastează atît de izbitor cu neconveniența dizolvare și real-

cătuire a statelor asiatici și cu neconitenitele schimbări dinastice“¹. Într-adevăr, la Marx și la Engels aceasta este o idee frecvent exprimată : că societățile primitive sau considerate ca atare săt guvernate de legături de consanvințitate (pe care astăzi le numim structuri de înrudire) și nu de raporturi productive. Dacă aceste societăți nu ar fi distruse din afară, ele s-ar fi putut perpetua la infinit. Categoria de timp care le este aplicabilă nu are nimic de-a face cu aceea pe care o folosim pentru a înțelege propria noastră dezvoltare².

Această concepție nu vine nicidcum în contradicție cu celebra formulă a *Manifestului Comunist* : „Istoria tuturor societăților de pînă azi este istoria luptelor de clasă“*. Pe linia filosofiei statului a lui Hegel, această formulă nu înseamnă că lupta de clasă este coextensivă umanității, ci că noțiunile de istorie și de societate nu pot fi aplicate, în sensul deplin pe care Marx îl dă, decât din momentul în care își face apariția lupta de clasă. Scrisoarea către Weydemeyer aduce o precizare clară în acest sens : „Ceea ce am făcut eu nou — scrie Marx — se rezumă la : am dovedit 1) că existența claselor este legată numai de anumite faze istorice de dezvoltare a producției...“³.

¹ K. Marx, *Le Capital* (trad. de Roy), vol. II, Paris, Editions Sociales, 1950—1951, p. 48 (vezi și K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 368—369. — Notă trad.).

² În *Capitalul* aceste teme sunt mereu reluate în legătură cu India și cu societățile germanice vechi, care pe atunci erau societățile cele mai „primitive“ de care Marx a avut cunoștință. Engels a generalizat aceste teme în *Anti-Dühring* și în *Originea familiei, a proprietății private și a statului*.

* K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Editura politică, 1958, p. 466. — Notă trad.

³ Citat după M. Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Paris, 1957, p. 257 (vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 28, București, Editura politică, 1967, p. 457. — Notă trad.).

M. Rodinson poate medita deci la această reflexie a lui Marx din introducerea la *Critica economiei politice*: „Aşa-zisa dezvoltare istorică se bazează în genere pe faptul că forma nouă le privește pe cele anterioare ca trepte care duc spre ea însăși, la înțelegere întotdeauna într-o manieră unilaterală, căci numai arareori, și numai în condiții bine determinate este ea capabilă să se critice pe sine însăși...”¹.

Acest capitol era încheiat cînd a apărut pamphletul, în multe privințe nedrept, însă plin de vîrvă și de talent, al lui Jean François Revel². Capitolul VIII fiindu-mi în parte consacrat, voi răspunde pe scurt.

D-l Revel mă atacă, nu însă fără o oarecare jenă. Căci dacă m-ar recunoaște drept ceea ce săint, adică un etnolog care a lucrat pe teren și care, după ce expusese rezultatul observațiilor sale, a pornit să urce din nou spre principiile științei sale, plecînd tocmai de la aceste observații și de la acelea ale colegilor săi, d-l Revel ar fi trebuit să se abțină de a mă discuta. Astfel el începe prin a mă metamorfoza în sociolog, după care insinuează că, din cauza formației mele filosofice, sociologia mea este o filosofie deghizată. Din acest moment, fiindcă sănsem între colegi, d-l Revel poate încălca cu inima usoară domeniul meu, fără să-si dea măcar seama că procedează față de etnologie exact aşa cum reproșează, de-a lungul întregii sale cărți, filosofiei că o face față de alte cunoștințe pozitive.

Eu însă nu săint sociolog și nu mă interesez decît în subsidiar de societatea noastră. Socie-

¹ Citat după K. Marx, *Pages choisies* etc. de M. Rubel, Paris, 1948, p. 67 (vezi și K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 679—680. — Nota trad.).

² J. F. Revel, *Pourquoi des philosophes?* Paris, 1957.

tătile pe care cauț în primul rînd să le înțeleg sînt cele zise primitive, de care se ocupă etnologii. Atunci cînd, spre marea nemulțumire a d-lui Revel, interpretez în termeni de prestații sociale schimbul de vin în restaurantele din sudul Franței, scopul meu cel dintîi nu este de a explica obiceiuri contemporane prin intermediul unor instituții arhaice, ci de a-l ajuta pe cititor, membru al unei societăți contemporane, să regăsească, în propria sa experiență și pornind de la obiceiuri care sînt efectiv vestigiale sau embrionare, instituții pe care altfel nu le-ar putea înțelege. Problema nu este deci de a ști dacă schimbul de vin este un vestigiu al *pot-latch*-ului, ci dacă, datorită acestei comparații, reușim să cuprindem mai îndeaproape sentimentele, intențiile și atitudinile indigenului angajat într-un ciclu de prestații. Numai etnograful care a trăit cu indigenii și a cunoscut asemenea ceremonii ca spectator sau ca participant poate avea o opinie în această privință, d-l Revel însă nu.

Dealtfel, printr-o curioasă contradicție, d-l Revel, care refuză să admită că proprietă noastre societăți i-ar putea fi aplicate categoriile unor societăți primitive, ține în esență să aplice categoriile noastre la studiul unor societăți primitive : „Este absolut sigur“, spune el, că prestațiile „în care se îngrămădesc, în definitiv, toate bogățiile unei societăți... corespund condițiilor determinate ale unui anumit mod de producție și ale unei anumite structuri sociale“. Și continuă : „Este probabil chiar — cu o singură excepție în istorie, dar atunci ea ar trebui explicată — ca ele să cuprindă exploatarea economică a unei părți dintre membrii fiecărei societăți de acest tip de către o altă parte“¹.

Cum poate fi d-l Revel „absolut sigur“ ? Și de unde știe că excepția ar fi „unică în istorie“ ? A studiat el la fața locului instituțiile

¹ Loc. cit., p. 138.

melaneziene și americane? A răsfoit măcar numeroasele lucrări privitoare la *kula* și evoluția sa din 1910 pînă în 1950 sau privitoare la *potlatch* de la începutul secolului al XIX-lea pînă în secolul al XX-lea? Dacă ar fi făcut-o, ar fi aflat în primul rînd că este absurd să crezi că toate bogățiile unei societăți se îngămădesc în aceste schimburi; apoi ar fi avut, pentru unele cazuri și pentru unele perioade, idei mai precise privind proporția și genul bogățiilor implicate; în sfîrșit și mai ales, ar fi observat că din chiar punctul de vedere care îl interesează — exploatarea economică a omului de către om — cele două culturi la care se referă nu sunt comparabile. Într-una din ele, această exploatare se manifestă prin caracteristici care, la rigoare, ar putea fi numite precapitaliste. Totuși, chiar în Alaska și în Columbia britanică, această exploatare acționează ca un factor extern: ea conferă doar o mai mare amplitudine unor instituții care pot exista fără ea și a căror natură generală trebuie definită în alți termeni.

D-l Revel să nu se grăbească a protesta: nu fac aici decît să-l parafrazez pe Engels, care, din fericire, s-a pronunțat în această problemă și tocmai în legătură cu societățile la care se gîndește d-l Revel. Într-adevăr, Engels a scris: „Pentru a elucida paralela dintre germanii lui Tacit și pieile roșii americane, am făcut modește extrase din primul volum al lui Bancroft al tău [*Native Races etc.*]. Asemănarea este de fapt cu atît mai surprinzătoare, cu cît modul de producție este fundamental deosebit — aici pescari și vînători fără creșterea vitelor și fără agricultură, dincolo creșterea nomadă a vitelor care trece în agricultură. Aceasta dovedește tocmai în ce măsură modul de producție este, în acest stadiu, mai puțin decisiv decît gradul de descompunere a vechilor legături de consangvinitate și al vechii comunități reci-

proce a sexelor din trib. Altfel, nu ar putea fi indienii tlingit, în fosta Americă rusă, corespondentul exact al germanilor...“¹.

I-a revenit lui Marcel Mauss, în lucrarea *Essai sur le Don*, pe care d-l Revel o critică în mod cu totul deplasat, să justifice și să dezvolte această intuiție a lui Engels că între unele instituții germanice și celtice și acelea ale societăților cu *potlatch* ar exista un paralellism izbitor. Aceasta fără a se preocupa să găsească îndărătul lor „condiții determinante de un mod de producție“, a căror cercetare era iluzorie, lucru pe care Engels îl înțelesese deja. Marx și Engels știau însă, cu aproape un secol în urmă, incomparabil mai multă etnologie decât știe astăzi d-l Revel.

Așa încât sănătatea totală de acord cu d-l Revel atunci cînd scrie : „Tara cea mai gravă pe care filosofia a transmis-o sociologiei este poate... obsesia de a voi să constituie dintr-o dată explicații integrale“², fiindcă el își face aici propriul său proces. Într-adeavăr, el este acela care îmi impută de a nu aduce nici o explicație, de a face ca și cum aş crede „că nu există, în fond, nici un motiv pentru ca o anume societate să adopte anume instituții, iar o altă societate alte instituții“. El este cel care cere de la etnologi răspuns la întrebări cum ar fi : „De ce societățile se structurează diferit? De ce fiecare structură evoluează?... De ce există deosebiri între instituții și între societăți și ce răspunsuri la ce condiționări presupun aceste deosebiri...“³. Aceste întrebări sănătatea foarte pertinente și ne-ar plăcea să putem răspunde la ele. În stadiul actual al cunoștințelor noastre nu ne considerăm în măsură să facem decât pentru cazuri precise și limitate și chiar atunci interpretările noastre vor fi fragmentare și izo-

¹ Scrisoare către Marx din 8 decembrie 1882.

² Loc. cit., p. 147.

³ Loc. cit., p. 141.

late. D-l Revel nu are decât să credă că sarcina este ușoară, fiindcă după el „este absolut sigur“ că, de circa cinci sute de mii de ani de când a început evoluția socială a omului, exploatarea economică explică totul.

După cum s-a văzut, nu aceasta este opinia lui Marx și a lui Engels. Ei considerau că, în societățile extra- sau antecapitaliste, legăturile de consangvinitate jucau un rol mai mare decât raporturile de clasă. Nu cred, prin urmare, să mă fi arătat infidel învățăturii lor încercând, la șaptezeci de ani după Lewis H. Morgan, pe care ei l-au admirat atât de mult, să reiau tentativa acestuia din urmă, și anume de a elabora o nouă tipologie a sistemelor de înrudire în lumina cunoștințelor dobîndite de atunci de mine însuși și de alții pe teren¹.

Eu cer însă să fiu judecat în legătură cu această tipologie, iar nu cu niște ipoteze psihologice sau sociologice pe care d-l Revel le usurpă ca și cum ele ar fi altceva decât eșafodaje, utile pentru moment etnologului spre

¹ În istoria marxismului, devierea d-lui Revel, aceeași ca și d-lui Rodinson, nu este nouă. Ea datează de pe vremea lui Kautsky, și încă în 1883 Engels s-a văzut obligat să denunțe. Ca și d-nii Revel și Rodinson, Kautsky voia într-adevăr să interpreteze societățile primitive în conformitate cu materialismul istoric, folosind exclusiv noțiuni economice ca aceea de barbarie definită de Engels, după Morgan, ca perioada creșterii vitelor, a agriculturii, a însușirii metodelor care permit o producție mărită a produselor naturale (cf. Engels, *Originea familiei* etc., trad. Stern, Paris, 1954, p. 32 [vezi și K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 34. — Nota trad.]). La care Engels răspunde: „Nu barbaria este aceea care dovedește caracterul primitiv, ci gradul de integritate al vechilor legături de consangvinitate ale tribului. Acestea trebuie deci stabilite în fiecare caz separat, înainte de a putea trage, din fenomenele izolate, concluzii pentru un trib sau altul“ (scrierea către Kautsky din 10 februarie 1883, *loc. cit.*, p. 301—302). Ce altceva am făcut eu scriind *Les structures* dacă nu să stabilesc „în fiecare caz separat“ în ce constau „pentru un trib sau altul“ „vechile legături de consangvinitate“?

a-și aranja observațiile, a-și organiza clasificările, a-și ordona tipurile. Dacă unul dintre colegii mei ar veni să-mi spună că analiza teoretică făcută de mine sistemelor de înrudire murngin sau gilyak este contrazisă de observațiile sale sau că atunci cînd mă aflam printre acești indieni am interpretat greșit sistemul de conducere la indienii nambikwara, locul artei în societatea indienilor caduveo, structura socială a indienilor bororo sau natura clanurilor la indienii tupi-kawahib, l-aș asculta cu deferență și atenție. Dar cînd d-l Revel, care nu ține cont de filiația patriliniară, de căsătoria bilaterală, de organizarea dualistă sau de regimurile dizarmonice, îmi reproșează (fără a înțelege că eu urmăresc doar a descrie și a analiza unele aspecte ale lumii obiective) „de a aplativa realitatea socială“, fiindcă pentru el este plat tot ce nu se traduce instantaneu într-un limbaj de care are poate dreptate să se servească spre a vorbi despre civilizația occidentală, dar căruia creatorii săi i-au refuzat în mod expres orice altă utilizare, eu sănț cel care trebuie să strig de astă dată la adresa lui : da, desigur, de ce filosofi ?

A raționa în felul domnilor Revel și Rodinson ar însemna să dăm științele umaniste pe mîna obscurantismului. Ce s-ar putea spune despre antreprenori sau arhitecți care ar condamna fizica cosmică în numele legilor gravitației și sub pretextul că o geometrie bazată pe considerarea unor spații diferit curbate ar face zadarnice tehniciile tradiționale pentru demolare sau pentru construirea caselor ? Arhitectul și cel care demolează au dreptate să creadă numai în geometria euclidiană, dar ei nu pretind să impună astronomului. Iar dacă acestuia î se cere ajutorul pentru transformarea casei în care locuiește, categoriile pe care le folosește atunci cînd vrea să înțeleagă universul nu-l face în mod automat inapt de a mînui cazmaua și firul cu plumb.

LOCUL ANTROPOLOGIEI ÎN CADRUL ȘTIINȚELOR SOCIALE ȘI PROBLEME PUSE DE PREDAREA EI¹

Obiectul studiului de față

Organizarea actuală a studiilor antropologice constituie un fel de sfidare la adresa autorilor acestui volum. În mod logic, ei ar fi trebuit să prevadă un raport general cu privire la predarea antropologiei sociale, fiindcă titlul acestei discipline o situează în rîndul științelor sociale și fiindcă ea pare să aibă un conținut distinct. Dar imediat încep dificultățile : unde, cu excepția Marii Britanii, întîlnim învățămîntul antropologiei sociale organizat sub o formă distinctă și organică în secții autonome ? În toate celelalte țări (și chiar în Marea Britanie în diverse instituții) se vorbește de antropologie pur și simplu sau de antropologie culturală ori de etnologie, de etnografie, de tradiții populare. Or, aceste rubrici cuprind, desigur, antropologia socială (sau materiile grupate în alte părți sub acest titlu), dar și multe alte lucruri totodată : pot fi însă considerate ca științe sociale tehnologia, preistoria, arheologia, unele aspecte ale lingvisticii, antropologia fizică ? S-ar părea că părăsim problema chiar în momentul în care o abordăm.

Situația este însă mai complexă : dacă antropologia socială tinde să se confundă într-un vast ansamblu de cercetări a căror apartenență

¹ Publicat sub acest titlu în lucrarea : *Les sciences sociales dans l'enseignement supérieur*, editată de UNESCO, Paris, 1954. Reprodus aici cu autorizația UNESCO și cu unele modificări.

la științele sociale nu e deloc evidentă, totuși, printr-un paradox singular, aceste cercetări sunt frecvent asociate științelor sociale pe un alt plan: multe secții universitare, în deosebi în Statele Unite, poartă denumirea de „antropologie și sociologie“, de „antropologie și științe sociale“ și alte titluri echivalente. În momentul în care credem că am sesizat legătura dintre antropologie și știință socială, o pierdem; și abia pierdută o regăsim pe un plan nou.

Totul se petrece ca și cum antropologia socială și culturală, departe de a apărea pe scena dezvoltării științifice ca un corp autonom care își revendică locul în rindul altor discipline, ar lua forma unei nebuloase, încorporîndu-și progresiv o materie pînă atunci difuză sau altfel repartizată și determinînd tocmai prin această concentrare o redistribuție generală a temelor de cercetare între toate științele umaniste și sociale.

Este important, într-adevăr, să ne pătrundem încă de la început de acest adevăr: antropologia nu se deosebește de celealte științe umaniste și sociale printr-un subiect de studii care i-ar fi propriu. Istoria a vrut ca ea să înceapă prin a se interesa de societățile zise „sălbaticice“ sau „primitive“ și vom cerceta mai jos din ce cauză. Acest interes este însă împărtășit tot mai mult și de alte discipline, și anume demografia, psihologia socială, știința politică și dreptul. Pe de altă parte, asistăm la fenomenul curios că antropologia se dezvoltă, în timp ce aceste societăți tind să dispară sau, cel puțin, să-și piardă caracterele distinctive. Aceasta înseamnă că antropologia nu este legată în mod absolut de topoarele de piatră, de totemism și de poligamie. De altfel, ea a demonstrat-o clar în cursul ultimilor ani, cînd unii antropologi au început să se îndrepte spre studiul societăților zise „civilizate“. Ce este atunci antropolo-

gia? Să ne mărginim pentru moment a spune că ea derivă dintr-o anumită concepție despre lume sau dintr-o modalitate originală de a pune problemele, descoperite, și una, și cealaltă, cu ocazia studiului fenomenelor sociale, nu neapărat mai simple (cum se înclină a se crede atât de frecvent) decât acelea ce au loc în societatea din care face parte observatorul, dar care, din cauza marilor deosebiri pe care le prezintă în raport cu acestea din urmă, scot în evidență anumite proprietăți generale ale vieții sociale, care devin obiectul antropologului.

La această constatare s-a putut ajunge pe mai multe căi diferite. În unele cazuri, ea a rezultat din ancheta etnografică, în altele din analiza lingvistică, iar alteleori din încercări de interpretare a rezultatelor unei săpături arheologice. Antropologia este o știință prea tânără pentru ca predarea ei să nu reflecte circumstanțele locale și istorice care se află la originea fiecărei dezvoltări particulare. Astfel, o universitate reunește antropologia culturală și lingvistica în aceeași secție, fiindcă aici studiile lingvistice au luat de timpuriu un caracter antropologic, în timp ce alta procedează la o grupare diferită, însă din rațiuni de același ordin.

În aceste condiții, autorii prezentului volum s-ar putea întreba în mod legitim dacă ar fi posibil și chiar de dorit să se impună un caracter fals sistematic unor situații diverse, fiecare dintre ele având o explicație specială: un raport general cu privire la învățămîntul antropologiei ar fi condamnat fie să deformeze faptele, așezîndu-le în cadre arbitrale, fie să se dizolve în expuneri istorice, diferite pentru fiecare țară, adeseori chiar pentru fiecare universitate. Antropologia fiind o știință în dezvoltare, și a cărei autonomie nu este încă universal recunoscută, a părut necesar să se procedeze în alt mod. Expunerea faptelor trebuie să pornească de la situația reală, și fiindcă, în imensa majoritate a cazurilor, antropologia so-

cială se află asociată altor discipline și fiindcă printre științele sociale o întîlnim cel mai frecvent în tovărășia sociologiei, ne-am resemnat să le grupăm pe amândouă în același raport general. Pe de altă parte însă, este vorba aici de o situație provizorie, rezultând nu dintr-un plan gîndit, ci din întîmplare și improvizație. Nu este deci suficient de a defini ansamblul în sinul căruia este pe cale să se desprindă învățămîntul antropologic; trebuie de asemenea sesizată orientarea ei prezentă și liniile mari ale unei evoluții ce se schițează ici și colo. Raportul general cu privire la învățămîntul sociologiei și al antropologiei răspunde primei preocupări, iar lucrarea de față celei de-a doua.

Privire asupra situației actuale

Din studierea datelor cuprinse în raportul general se desprind anumite constatări.

Oricare ar fi deosebirile și originalitatele locale, se pot distinge trei mari modalități de predare a antropologiei. Aceasta este predată uneori la catedre disperse (fie că există una singură în universitatea respectivă, fie că există cîteva, dar atașate unor facultăți sau instituții diferite), uneori în secții (care pot fi numai de antropologie sau pot asocia antropologia cu alte discipline), în sfîrșit uneori în institute sau școli ținînd de cîteva facultăți sau cu caracter extrauniversitar, adică grupînd disciplinele date din alte rațiuni în diverse facultăți sau organizînd predări care le sînt specifice, cele două formule putînd de altfel să se combine.

Catedrele disperse

Această modalitate este foarte răspîndită, dar nu pare să fi fost vreodată adoptată în mod deliberat. O țară sau o universitate care decide să organizeze un învățămînt antropologic în-

cepe în general prin a crea o catedră și rămîne la această modalitate dacă dezvoltarea studiilor se resimte de pe urma lipsei de studenți sau de debușeuri (în genere, una explicând-o pe cealaltă). Dacă situația este mai favorabilă, alte catedre sănt atașate la cea dinții și ele tind să se organizeze în institut sau în secție. Această evoluție este foarte perceptibilă în Statele Unite, unde, dacă examinăm gama instituțiilor de învățămînt de la cele mai mici pînă la cele mai mari, regăsim toate etapele care conduc de la simplul curs de antropologie cerut unui profesor care predă o disciplină apropiată pînă la secția de antropologie, care dispune de o echipă de profesori și decerne titlul de Ph. D. (doctor în științe), trećind prin catedra unică atașată unei alte secții, prin secția mixtă și, în sfîrșit, prin secția de antropologie care îl pregătește pe student pînă la B. A. (diplomat în litere și arte) sau M. A. (magistru în litere și arte). Crearea unei secții complete rămîne însă și astăzi un scop de atins.

O evoluție de un alt tip poate conduce și ea la dispersarea catedrelor: astfel e cazul catedrelor al căror caracter inițial era foarte diferit de antropologie și care sănt atrase spre ea de o evoluție științifică imprevizibilă la epoca înființării lor. În acest sens, Franța oferă două exemple frapante: Școala națională de limbi orientale vii s-a organizat într-o epocă în care se putea crede că studiul tuturor limbilor din lume se va dezvolta în direcțiile conforme cu acelea ale filosofiei clasice; or, experiența a dovedit că cunoașterea unor limbi nescrise era condiționată de întrebuițarea unor metode eterodoxe, care datorează antropologiei mult mai mult decît lingvistica tradiționale. Tot astfel la Școala practică de înalte studii, unde catedrele consacrate religiilor populațiilor fără tradiție scrisă sau cu tradiție scrisă insuficientă tind să adopte o orientare diferită de celelalte

și să asume un caracter din ce în ce mai antropologic. În cazuri de acest gen, antropologia contaminează, ca să spunem aşa, în mod sporadic unele discipline străine și pune pe administrator și pe educator în fața unor probleme neprevăzute, cărora este foarte greu să li se aducă o soluție care să respecte grupările tradiționale.

În sfîrșit, trebuie să cităm un caz mixt, foarte bine ilustrat în Marea Britanie: chiar în epoca în care studiile orientale se impregnau progresiv de antropologie, rapida dezvoltare a studiilor africane lăsa să se întrevadă necesitatea introducerii unor preocupări filozofice, istorice și arheologice în acest domeniu. De aici posibilitatea unei regrupări, sănătonată acum cîțiva ani prin transformarea Școlii de studii orientale (School of Oriental Studies) în Școala de studii orientale și africane (School of Oriental and African Studies), unde antropologia se află strîns asociată cu științele sociale și cu științele umaniste, ceea ce pentru regiunile considerate nu ar fi fost posibil în nici o structură academică obișnuită.

Secțiile

Teoretic, formula de secție ar putea să pară ideală. Către ea tind, aşa cum s-a văzut, universitățile americane, iar în alte țări unde studiile antropologice sunt în plină dezvoltare, cum sunt Marea Britanie, Australia și India, se creează sau se înmulțesc secțiile de antropologie. Într-adevăr, secția de antropologie răspunde la două necesități ale studiilor: pe de o parte, cursuri bine articulate, corespunzătoare diferitelor capitole sau aspecte ale cercetării; de cealaltă, pregătirea treptată în vederea obținerii de diplome, de la examenele elementare pînă la doctorat. Trebuie, totuși, să subliniem unele dificultăți: în țările cu structură academică rigidă și tradițională, cum sunt acelea care

deosebesc cu strictețe „științele“ de „litere“ sau de „umanități“, secția de antropologie implică o opțiune între cele două tipuri de facultăți : se impune, aşadar, a lua în considerare două secții, una pentru antropologia socială sau culturală, cealaltă pentru antropologia fizică. Desigur, aceste două ramuri au tot interesul să se specializeze ; cu toate acestea, un antropolog, oricare ar fi orientarea lui, nu s-ar putea dispensa de cunoștințe de bază în domeniul antropologiei fizice, iar aceasta din urmă este pierdută dacă nu rămîne mereu conștientă de originea sociologică a determinismelor ale căror efecte somatice le studiază. Vom reveni mai jos la această chestiune.

Ca un exemplu al situației anormale care rezultă pentru studiile antropologice din separarea rigidă a facultății de științe de facultatea de litere, putem cita Franța. Universitatea din Paris acordă trei certificate în antropologie : certificatul de etnologie (opțiunea litere), care ține de facultatea de litere, același certificat cu opțiunea științe, care ține de două facultăți, în sfîrșit certificatul de antropologie (fizică), care ține numai de facultatea de științe. Studenții nu sunt, desigur, nici destul de numeroși, nici, mai ales, destul de specializați (fiindcă aceste certificate nu cer decât un an de studii) pentru a justifica o asemenea complexitate.

Pe de altă parte, inconvenientele formulei de secție se fac simțite chiar în țările care țin cel mai mult la ea. Chiar în Anglia, Universitatea din Oxford a preferat formula de institut (*Institute of Social Anthropology*), iar în America ezitările ies la lumină tot mai mult, căci formula de secție duce adeseori la o specializare prea grăbită, avînd drept corolar o cultură generală insuficientă. Foarte caracteristic în această privință este exemplul Universității din Chicago : pentru remedierea lipsurilor citate, secția de antropologie s-a văzut integrată mai

întii la o Divizie de științe sociale (Division of the Social Sciences) ; dar, îndată după realizarea acestei reforme, unele minți luminate au început să simtă nevoia unor contacte de același ordin cu științele umaniste. Astfel se explică dezvoltarea unei a treia formule : aceea a școlilor sau a institutelor.

Scolile sau institutele

Exemplele cele mai cunoscute de acest gen sunt Școala națională de antropologie din Mexic (Escuela Nacional de Anthropologia de Mexico) și Institutul de etnologie (Institut d'ethnologie) al Universității din Paris. Prima oferă o formăție profesională și sintetică care încununează și specializează studiile universitare anterioare ; al doilea urmărește mai curind să regroupeze și să completeze studiile universitare existente. Institutul de etnologie depinde în realitate de trei facultăți : drept, litere și științe ; pentru pregătirea unui examen universitar — certificatul de etnologie al licenței în litere sau în științe — el fixează studenților materii care se predau în cele trei facultăți și mai adaugă altele pe care le organizează pe răspunderea sa, dar cărora universitatea le acordă sancțiunea ei. Același spirit „interfăcătătar“ caracterizează programul pentru obținerea licenței de studii a populațiilor de peste mări, care cuprinde certificate ce țin de facultățile de drept și de litere și, eventual, de facultatea de științe.

Vom arăta mai jos de ce această formulă ni se pare cea mai satisfăcătoare. Aici semnalăm doar că și ea ridică probleme : autonomia institutului trebuie să fie prea frecvent plătită printr-o coborâre a statutului în comparație cu formele de învățămînt concepute după un tip mai tradițional. E întrucîntă o formulă de contrabandă și de aici derivă dificultatea de

a introduce o durată de studii suficientă, co-sfințită de diplome recunoscute la fel ca aceleale facultăților. La Paris s-a reușit parțial să se prelungi pentru studenții cei mai buni durata studiilor pînă la doi ani, datorită creării Centrului de formare în studii etnologice, profilat pe cursuri specializate și pe lucrări practice; dar și aici este vorba de o soluție echivocă, care, în loc de a apropia, îndepărtează învățămîntul antropologic de filiera tradițională și care ameliorează nivelul studiilor fără ca prin aceasta ele să beneficieze de sanctiunile tradiționale ale gradului celui mai înalt.

Din aceste cîteva exemple reiese dificultatea de a rezolva problemele puse de predarea antropologiei pe baza experiențelor dobîndite. Acest calificativ nu convine, într-adevăr, nici uneia dintre ele: pretutindeni este vorba de experiențe în curs, al căror sens și rezultate nu pot încă ieși în evidență. Nu este oare mai potrivit de a formula întrebarea într-o altă manieră? În lipsa unor fapte analizate inductiv și din care să poată fi extrase constante, să întrebăm antropologia însăși. Să căutăm să deslușim nu numai unde a ajuns, ci și spre ce tinde ea. Această perspectivă dinamică ne va permite, poate, să desprindem principiile care trebuie să prezideze la predarea ei, mai bine decît considerarea statică a unei situații confuze în care ar fi greșit să vedem altceva decît indiciul unei vieți cloicotitoare și al unor ambiții mari și înflăcărate.

Cazul antropologiei fizice

Se pune mai întîi o chestiune de competență. Antropologia, a cărei constituire a zdruncinat atât de profund științele sociale, este oare ea însăși o știință socială? Da, fără îndoială, de vreme ce se ocupă de grupuri umane. Fiind însă prin definiție o „știință despre om”, nu se

confundă ea oare cu științele numite umane ? Și nu ține ea oare, prin aceea dintre ramurile ei cunoscută aproape pretutindeni sub numele de antropologie fizică (iar în cîteva țări europene sub cel de antropologie pur și simplu), de științele naturale ? Nimeni nu va contesta că antropologia prezintă acest triplu aspect. Iar în Statele Unite, unde organizarea tripartită a științelor este deosebit de avansată, societăților de antropologie li s-a recunoscut dreptul de afiliere la cele trei mari consilii științifice, care guvernează fiecare cîte unul din domeniile pe care le-am specificat mai sus. Putem însă, după cît se pare, să precizăm natura acestei triple relații.

Să luăm în considerare mai întîi antropologia fizică: ea se ocupă de probleme ca aceea a evoluției omului începînd de la forme animale, de distribuția lui actuală în grupuri rasiale, care se deosebesc prin caractere anatomic sau fiziologice. Putem oare, ținînd seama de aceasta, s-o definim ca pe un studiu *natural* al omului ? Ar însemna să uităm că ultimele faze, cel puțin, ale evoluției umane — acelea care au diferențiat rasele lui *Homo sapiens*, poate chiar etapele care au condus pînă la el — s-au desfășurat în condiții foarte diferite de acelea care au guvernat dezvoltarea altor specii vii. De îndată ce și-a însușit limbajul (iar tehniciile foarte complexe, marea regularitate a formelor ce caracterizează industriile preistorice implică faptul că limbajul le-a fost deja asociat pentru a permite învățarea și transmiserea lor), omul a determinat el însuși modalitățile evoluției sale biologice, fără să fie în mod necesar conștient de ea. Într-adevăr, orice societate umană modifică condițiile perpetuării sale fizice printr-un ansamblu complex de reguli, cum sint : prohițiia incestului, endogamia, exogamia, căsătoria preferențială între anumite tipuri de rude, poligamia sau monogamia, ori

pur și simplu prin aplicarea mai mult sau mai puțin sistematică a unor norme morale, sociale, economice sau estetice. Conformindu-se unor reguli, o societate favorizează anumite tipuri de uniuni și exclude altele. Antropologul care ar încerca să interpreteze evoluția raselor sau a subraselor umane ca și cum ele ar fi doar rezultatul unor condiții naturale s-ar infunda în același impas ca zoologul care ar vrea să explice diferențierea actuală a cîinilor prin considerente pur biologice sau ecologice, fără a ține seamă de intervenția omului : el ar ajunge, fără îndoială, la ipoteze absolut fantastice sau, mai probabil, la haos. Or, oamenii nu s-au creat pe sine într-o măsură mai mică decât au creat rasele animalelor lor domestice, cu singura deosebire că procesul a fost mai puțin conștient și voluntar în primul caz decât în al doilea. Prin urmare, antropologia fizică însăși, cu toate că face apel la cunoștințe și la metode derivate din științele naturale, întreține raporturi deosebit de strînse cu științele sociale. Ea se reduce într-o foarte largă măsură la studiul transformărilor anatomici și fiziologice care rezultă, pentru o anumită specie vie, din apariția vieții sociale, din limbaj, dintr-un sistem de valori sau, pentru a vorbi la modul mai general, din cultură.



Etnografie, etnologie, antropologie

Ne aflăm deci foarte departe de epoca în care diferitele aspecte ale culturii umane (uneltele, îmbrăcămintea, instituțiile, credințele) erau tratate ca niște prelungiri sau dependențe ale caracterelor somatice specifice diverselor grupuri umane. Relația inversă ar fi mai aproape de adevăr. Termenul de „etnologie“ supraviețuiește ici și colo cu acest sens arhaic, în special în India, unde sistemul castelor, endogame și în același timp specializate tehnic, a dat

tardiv și superficial o oarecare consistență acestei conexiuni ; și în Franța, unde o struc-
tură academică foarte rigidă tinde să perpetueze o terminologie tradițională (astfel este ca-
tedra de „etnologie a oamenilor actuali și a
oamenilor fosili“ de la Muzeul național de istorie
naturală, ca și cum ar exista o relație sem-
nificativă între structura anatomică a oamenilor
fosili și utilajul lor și ca și cum etnologia oam-
enilor actuali ar pune în cauză structura lor
anatomică). Dar odată aceste confuzii înlăturate,
după ce am citit raportul general rămînem de-
ratați de tulburătoarea diversitate a termenilor
care se cer definiții și limitați. Ce raporturi și ce
deosebiri există între etnografie, etnologie și
antropologie ? Ce se înțelege prin distincția
(atât de jenantă, pare-se, pentru raportorii na-
ționali) dintre antropologia socială și antropolo-
gia culturală ? În sfîrșit, ce raporturi întreține
antropologia cu disciplinele asociate frecvent
cu ea în aceeași secție : sociologia, știința so-
cială, geografia, uneori chiar arheologia și
lingvistica ?

Răspunsul la prima întrebare este relativ simplu. Se pare că toate țările concep etnogra-
fia în același fel. Ea corespunde primelor stadii
ale cercetării : observație și descriere, muncă
pe teren (*field-work*). O monografie referitoare
la un grup destul de restrîns pentru ca autorul
să fi putut strînge cea mai mare parte a infor-
mației sale datorită unei experiențe personale
constituie tipul însuși al studiului etnografic.
Vom adăuga numai că etnografia înglobează de
asemenea metodele și tehniciile care se referă
la munca pe teren, la clasificarea, la descrierea
și la analiza fenomenelor culturale particolare
(fie că este vorba de arme, unelte, credințe sau
de instituții). În cazul obiectelor materiale,
aceste operații se continuă în general la muzeu,
care poate fi considerat sub acest raport ca o
prelungire a terenului (punct important asupra
cărui vom reveni).

În raport cu etnografia, etnologia reprezintă un prim pas spre sinteză. Fără a exclude observația directă, ea tinde spre concluzii suficient de largi, oricât de greu ar fi de a le întemeia exclusiv pe cunoștințe din prima sursă. Această sinteză se poate opera în trei direcții : geografică, dacă dorim să integrăm cunoștințe relative la grupuri învecinate ; istorică, dacă urmărim reconstituirea trecutului uneia sau a mai multor populații ; în sfîrșit, sistematică, dacă izolăm, pentru a-i acorda o atenție specială, un anumit tip de tehnică, de cutumă, sau de instituție. În acest sens se aplică termenul de etnologie, de exemplu, la *Bureau of American Ethnology* de la Smithsonian Institution, la *Zeitschrift für Ethnologie* sau la Institutul de etnologie al Universității din Paris. În toate cazurile, etnologia cuprinde ca demers preliminar etnografia și constituie prelungirea acesteia.

O vreme destul de îndelungată și în cîteva țări cel puțin s-a considerat că această dualitate se autosatisfăcea. Aceasta a fost în special cazul pretutindeni unde preocupările istorice-geografice erau predominante și unde nu se credea că sinteza ar fi putut merge mai departe decît determinarea originilor și a centrelor de difuziune. Alte țări, Franța de exemplu, s-au menținut și ele pe această poziție, însă din alte motive : stadiul ulterior al sintezei era lăsat pe seama altor discipline : sociologia (în sensul francez al termenului), geografia umană, istoria, uneori chiar filosofia. Acestea sănt, se pare, motivele pentru care în cîteva țări europene termenul de antropologie a fost lăsat disponibil și s-a văzut astfel limitat la antropologia fizică.

Dimpotrivă, oriunde întîlnim termenii de antropologie socială sau culturală, ei sănt legați de o a doua și ultimă etapă a sintezei, luînd ca bază concluziile etnografiei și etnologiei. În țările anglo-saxone, antropologia vizează o cunoaștere globală a omului, cuprinzînd subiec-

tul în toată extinderea lui istorică și geografică, aspirînd la o cunoaștere aplicabilă ansamblului dezvoltării umane de la, să spunem, homini încă din pînă la rasele moderne și căutind să ajungă la concluzii, pozitive sau negative, valabile însă pentru toate societățile umane, de la marea oraș modern pînă la cel mai mic trib melanezian. În acest sens se poate spune, aşadar, că între antropologie și etnologie există același raport care a fost definit mai sus între aceasta din urmă și etnografie. Etnografia, etnologia și antropologia nu constituie trei discipline diferite sau trei concepții diferite despre aceleași studii. Ele sunt, de fapt, trei etape sau trei momente ale aceleiași cercetări, iar preferința pentru unul sau altul dintre acești termeni exprimă doar o atenție predominantă îndreptată spre un tip de cercetare care nu ar putea niciodată apartine în mod exclusiv celorlalte două.

Antropologie socială și antropologie culturală

Termenii de antropologie socială sau culturală nu ar fi ridicat probleme dacă ar fi urmat numai să deosebească anumite cîmpuri de studiu de aceleia ale antropologiei fizice. Dar predilecția Marii Britanii pentru primul termen, respectiv a Statelor Unite pentru al doilea, și lămurirea acestei divergențe în cursul unei recente polemici între americanul G. P. Murdock și englezul R. Firth¹ arată că adoptarea fiecărui termen corespunde unor preocupări teoretice bine definite. Fără îndoială că în multe cazuri adoptarea unui termen (în special pentru a desemna o catedră universitară) a fost efectul întimplării. Se pare chiar că termenul de „an-

¹ „American Anthropologist“, vol. 53, nr. 4, partea I, 1951, p. 465—489.

tropologie socială“ s-ar fi implantat în Anglia fiindcă era necesar să se inventeze un titlu spre a deosebi o catedră nouă de altele care epuizaseră terminologia tradițională. Dacă vrem să rămînem la sensul insuși al cuvintelor „cultural“ și „social“, nici atunci deosebirea nu este prea mare. Notiunea de „cultură“ este de origine engleză, fiindcă lui Tylor îi datorăm de a fi definit-o pentru prima oară ca „acel tot complex care include cunoaștere, credință, artă, moravuri, lege, tradiție și alte cîteva aptitudini și obișnuințe dobîndite de om ca membru al societății“¹. Ea se referă, aşadar, la deosebirile caracteristice existente între om și animal, dînd astfel naștere unei opozitii, rămasă de atunci clasică, între *natură* și *cultură*. În această perspectivă, omul apare, în esență, ca *homo faber* sau, cum spun anglo-saxonii, *tool-maker*. Obiceiurile, credințele și instituțiile apar în acest caz ca niște tehnici printre altele, desigur de o natură mai intelectuală : tehnici care sunt în serviciul vieții sociale și o fac posibilă, aşa cum tehniciile agricole fac posibilă satisfacerea nevoilor de nutriție sau tehniciile textile protecția împotriva intemperiilor. Antropologia socială se reduce la studiul organizării sociale, capitol esențial, dar totuși numai un capitol printre toate care alcătuiesc antropologia culturală. Acest mod de a pune problema pare caracteristic pentru știința americană, cel puțin în primele faze ale dezvoltării ei.

Fără indoială că nu din întimplare termenul insuși de antropologie socială și-a făcut apariția în Anglia pentru a denumi prima catedră ocupată de sir J. G. Frazer, care se interesa foarte puțin de tehnici și mai curînd de credințe, obiceiuri și instituții. Radcliffe-Brown a fost însă acela care a scos la iveală semnificația profundă a acestui termen cînd a definit ca

¹ E. B. Tylor, *Primitive Culture*, vol. I, Londra, p. 1.

obiect al propriilor sale cercetări *relațiile sociale și structura socială*. Pe primul plan nu se mai află deci *homo faber*, ci grupul, și anume grupul considerat ca grup, adică ansamblul formelor de comunicație care fundează viața socială. Menționăm că nu există nici o contradicție și nici măcar opoziție între cele două perspective. În acest sens, cea mai bună doavadă ne-o oferă evoluția gîndirii sociologice franceze, căreia, la numai cîțiva ani după ce Durkheim arătase că faptele sociale trebuiau studiate ca *lucruri* (ceea ce, în alt limbaj, reprezintă punctul de vedere al antropologiei culturale), nepotul și discipolul său Mauss îi aducea, concomitant cu Malinowski, ideea complementară că lucrurile (obiecte manufacurate, arme, unelte, obiecte rituale) sunt ele însele *fapte sociale* (ceea ce corespunde perspectivei antropologiei sociale). Am putea spune, prin urmare, că antropologia culturală și antropologia socială acoperă exact același program, una pornind de la tehnici și de la obiecte pentru a ajunge la acea „supertehnică“ care este activitatea socială și politică, făcînd posibilă și condiționînd viața în societate; cealaltă, pornind de la viața socială pentru a descinde pînă la lucrurile asupra căror ea își pune amprenta și pînă la activitățile prin care se manifestă. Amîndouă cuprind aceleasi capitole, așezate, poate, într-o ordine diferită și cu un număr de pagini variabil consacrat fiecăruia.

Cu toate acestea și chiar dacă rămînem la acest paralelism, se desprind unele deosebiri mai subtile. Antropologia socială a luat naștere din descoperirea că toate aspectele vieții sociale — economic, tehnic, politic, juridic, estetic, religios — constituie un ansamblu semnificativ și că este imposibil să înțelegem vreunul dintre aceste aspecte fără a-l reașeza printre celealte. Ea tinde deci să opereze de la întreg spre părți

sau să dea cel puțin o prioritate logică întregului asupra părților. O tehnică nu are numai o *valoare utilitară*; ea îndeplinește și o *funcție*, iar aceasta implică, pentru a fi înțeleasă, considerații sociologice și nu numai istorice, geografice, mecanice sau fizico-chimice. Totalitatea funcțiilor face, la rîndul ei, apel la o nouă noțiune, aceea de *structură*, și se știe ce importanță a luat-o în studiile antropologice contemporane ideea de *structură socială*.

Este adevărat că antropologia culturală trebuia să ajungă și ea, separat și aproape simultan, la o concepție analogă, deși pe căi diferite. În locul perspectivei statice, care prezintă grupul social ca un fel de sistem sau de constelație, o preocupare dinamică — cum se transmite cultura de-a lungul generațiilor? — a fost aceea care avea să- o ducă la o concluzie identică, și anume că sistemul de relații care unește între ele toate aspectele vieții sociale joacă în transmiterea culturii un rol mai important decât fiecare dintre aceste aspecte considerat izolat. Astfel, studiile referitoare la „cultură și personalitate“ (a căror origine, în tradiția antropologiei culturale, poate fi urmărită pînă la opera lui Franz Boas) aveau să se întîlnească prin acest ocol neprevăzut cu aceleia ale „structurii sociale“, derivate de la Radcliffe-Brown și, prin el, de la Durkheim. Indiferent dacă se proclamă „socială“ sau „culturală“, antropologia aspiată întotdeauna la cunoașterea *omului total*, considerat într-un caz pe baza *productiilor* sale, în celălalt pe baza *reprezentărilor* sale. Apare astfel clar că o orientare „culturalistă“ apropie antropologia de geografie, de tehnologie și de preistorie, pe cînd orientarea „sociologică“ îi creează afinități mai directe cu arheologia, istoria și psihologia. În ambele cazuri există o legătură deosebit de strînsă cu lingvistica, fiindcă limbajul este în același timp *faptul cultural* prin excelență (care îl deosebește pe om

de animal) și acela prin intermediul căruia se stabilesc și se perpetuează toate formele vieții sociale. Este logic deci ca structurile academice analizate de raportul general să refuze cel mai adesea să izoleze antropologia și o aşază mai curind „în constelație“, ca să spunem aşa, cu una sau cîteva dintre următoarele discipline :



În schema de mai sus, relațiile „orizontale“ corespund mai ales perspectivei antropologiei culturale, cele „verticale“ aceleia a antropologiei sociale, iar cele „oblice“ amîndurora. Dar, în afară de faptul că la cercetătorii de astăzi aceste perspective tind să se confundă, nu trebuie să uităm că chiar în cazurile extreme este vorba numai de o deosebire de punct de vedere, nu și de obiect. În aceste condiții, problema unificării termenilor își pierde mult din importanță. Astăzi pare să existe în lume un acord aproape unanim pentru folosirea termenului de „antropologie“ în loc de etnografie și de etnologie, ca fiind cel mai apt de a caracteriza toate aceste trei momente ale cercetării. Acest lucru este dovedit de o recentă anchetă internațională¹. Putem recomanda, aşadar, fără ezitare adoptarea termenului de antropologie în denumirile secțiilor, institutelor sau școlilor consacrate învățămîntului și cercetărilor respective. Nu este însă cazul de a merge mai departe : deosebirile, întotdeauna fecunde, de temperament și de preocupări dintre profesorii însărcinați cu învățămîntul și cu conducerea lucrări-

¹ Sergi, *Terminologia e divisione delle Scienze dell'Uomo; i risultati di un'inchiesta internazionale*, „Rivista di Anthropologia“, vol. 35, 1944—1947.

lor vor găsi în calificatele de *social* și *cultural* mijlocul de a exprima nuanțele lor particulare.

Antropologie și folclor

Cîteva cuvinte totuși despre folclor. Fără a expune aici istoria acestui termen, care este foarte complexă, știm că, în linii mari, el desemnează cercetări care, deși țin de societatea observatorului, fac apel la metode de anchetă și la tehnici de observație de tipul acelora la care s-a recurs pentru societăți arhaice. Nu este nevoie să examinăm aici cauzele acestei stări de lucruri. Dar fie că ea se explică prin natura arhaică a faptelor studiate (deci foarte îndepărtate în timp, dacă nu și în spațiu)¹, fie prin caracterul colectiv și inconștient al anumitor forme de activitate socială și mintală în întreaga societate, inclusiv a noastră², studiile folclorice țin, desigur, de antropologie fie prin obiectul lor, fie prin metoda lor (și fără îndoială prin amîndouă deodată). Dacă în unele țări, îndeosebi în țările scandinave, ele par a prefera o izolare parțială, aceasta se explică prin faptul că aceste țări și-au pus relativ tîrziu probleme antropologice, însă au început foarte devreme să-și pună întrebări privind problemele care interesează tradiția lor particulară : ele au evoluat astfel de la particular la general, pe cînd în Franța, de exemplu, a prevalat situația inversă : s-a început cu preocupări teoretice asupra naturii umane și s-a trecut progresiv la fapte pentru a fundamenta sau a restrînge speculația. Situația cea mai favorabilă este, desigur, aceea

¹ Astfel pune problema Institutul internațional de arheocivilizație (Institut international d'archéocivilisation), condus de d-l Varagnac.

² Așa cum consideră de preferință Laboratorul de etnografie franceză și Muzeul național francez de arte și tradiții populare.

în care cele două puncte de vedere au apărut și s-au dezvoltat simultan, ca în Germania și în țările anglo-saxone (și de fiecare dată din motive diferite) ; această situație explică și avansul istoric de care au beneficiat în aceste țări studiile antropologice.

Antropologie și științe sociale

Din aceste considerații, pe care ar fi greșit să le credem pur teoretice, se desprinde o primă concluzie, și anume că antropologia nu ar putea să accepte în nici un caz să se lase ruptă fie de științele exacte și naturale (de care o leagă antropologia fizică), fie de științele umaniste (de care ea este atașată prin geografie, arheologie și lingvistică). Dacă ar fi obligată să aleagă o apartenență, ea s-ar proclama știință socială, nu însă în măsura în care acest termen ar permite să definim un domeniu separat, ci, dimpotrivă, mai curind pentru că el subliniază un caracter care tinde să devină comun tuturor disciplinelor : chiar biologul și fizicianul se arată astăzi din ce în ce mai conștienți de implicațiile sociale ale descoperirilor lor sau, pentru a mă exprima mai bine, ale semnificației lor *antropologice*. Omul nu se mai mulțumește să cunoască ; cunoscind tot mai mult, el se vede pe sine cunoscând, și adevăratul obiect al cercetării sale devine cu fiecare zi mai mult acel cuplu indiso'ibil format dintr-o umanitate care transformă lumea și care în cursul operațiilor sale se transformă ea însăși.

Așa încît, atunci cînd științele sociale revendică instituirea unor structuri universitare care să le fie adecvate, antropologia se asociază cu plăcere cererii lor, însă nu fără rezervă : ea știe că această independență ar fi ută progresului psihologiei sociale, științei politice și sociologiei, precum și unei modificări a punctelor

de vedere, judecate adeseori prea tradiționale, din partea dreptului și a științei economice. Cu toate acestea, în ceea ce o privește, crește unor facultăți de științe sociale acolo unde încă nu există nu ar rezolva problemele ei; căci dacă antropologia ar trebui să fie instalată în astfel de facultăți, ea s-ar simți acolo la fel de incomod ca în facultățile de științe exacte sau în cele de litere. De fapt, ea ține concomitent de trei ordine; dorește ca cele trei ordine să aibă o reprezentare echilibrată în învățămînt, pentru ca ea însăși să nu sufere din cauza dezechilibrului care altfel ar rezulta pentru ea din imposibilitatea de a-și valorifica tripla apartenență. Pentru antropologie, formula unui institut sau a unei școli care să grupeze într-o sinteză originală, în jurul unor cursuri proprii, pe acelea ce ar fi predate în cele trei facultăți, prezintă singura soluție satisfăcătoare.

Soarta științelor tinere este de a se înscrie greu în cadrele fixate; nu vom sublinia niciodată îndeajuns că antropologia este, de la mare distanță, cea mai tînără dintre științele tinere care sunt științele sociale și că soluțiile de ansamblu care se potrivesc științelor mai în vîrstă prezintă deja pentru ea un caracter tradițional. Ea se sprijină, dacă se poate spune, cu picioarele pe științele naturale, se reazemă cu spatele de științele umaniste și are privirea atâtă spre științele sociale. Si fiindcă în acest volum, consacrat în întregime acestora din urmă, este important să aprofundăm mai ales acest raport pentru a trage din el concluziile practice indispensabile, cerem îngăduința să le examinăm cu mai multă atenție.

Echivocul care domină raporturile dintre antropologie și sociologie și la care fac frecvent aluzie documentele strînse în volumul de față¹ ține în primul rînd de ambiguitatea care carac-

¹ Amintim că nu este vorba de prezentul volum, ci de acela în care figura inițial acest studiu.

terizează stadiul actual al sociologiei însăși. Numele ei de sociologie o desemnează ca știința societății prin excelență, aceea care încoronează sau în care se rezumă toate celelalte științe sociale. Însă după eșecul marilor ambițiilor ale școlii lui Durkheim, ea nu mai deține, în fapt, nici căieri această poziție. În unele țări, mai ales în Europa continentală, iar uneori și în America Latină, sociologia se înscrie în tradiția unei filosofii sociale în care cunoașterea (care rămîne pe al doilea sau al treilea plan) unor cercetări concrete efectuate de alții nu face decît să susțină speculația. Dimpotrivă, în țările anglo-saxone (al căror punct de vedere ciștigă progresiv America Latină și țările asiatice), sociologia devine o disciplină specială, care se înscrie pe același plan ca celelalte științe sociale : ea studiază raporturile sociale în grupurile umane contemporane pe o bază larg experimentală și în aparență nu se deosebește de antropologie nici prin metodele și nici prin obiectul ei, afară, poate, prin faptul că acest obiect (aglomerații urbane, organizații agricole, state naționale și comunitățile care le constituie, societatea internațională însăși) este de un alt ordin de mărime și de o mai mare complexitate decît societățile zise primitive. Cum însă antropologia tinde tot mai mult a se interesa de aceste forme complexe, este greu de înțeles adevărata deosebire dintre amândouă.

Rămîne totuși adevărat că, în toate cazurile, sociologia este strîns legată de observator. Acest lucru apare clar în ultimul nostru exemplu, întrucât sociologia urbană, rurală, religioasă, ocupațională etc. își ia ca obiect societatea observatorului sau o societate de același tip. Această atitudine nu este însă mai puțin reală în celălalt exemplu, cel al sociologiei de sinteză sau cu tendință filozofică. Acolo omul de știință își extinde, desigur, investigația la cele mai vaste porțiuni ale experienței umane. El poate chiar

să se străduiască să o interpreteze în totalitatea sa. Obiectul ei nu se mai limitează la observator, dar el caută întotdeauna să-l extindă *din punctul de vedere al observatorului*. În efortul său de a desprinde interpretări și semnificații el vizează în primul rînd să explice *propria sa societate*; el aplică întregului propriile sale categorii logice, propriile sale perspective istorice. Dacă un sociolog francez din secolul al XX-lea ar elabora o teorie generală a vieții în societate, ea va apărea întotdeauna și în modul cel mai legitim (această încercare de distincție nu implică nici o critică din partea noastră) ca opera unui sociolog francez din secolul al XX-lea. Pe cînd antropologul, pus în fața aceleiași sarcini, se va strădui, tot de bunăvoie și conștient (și nu este deloc sigur că va reuși vreodată), să formuleze un sistem acceptabil atît pentru cel mai îndepărtat indigen, cît și pentru propriai săi concetățeni sau contemporani.

În timp ce sociologia se străduiește să facă știința socială a observatorului, antropologia caută să elaboreze știința socială a observatului: fie că ea vizează, în descrierea societăților strănii și îndepărtate, să ajungă la punctul de vedere al indigenului însuși, fie că își lărgește obiectul prin includerea societății observatorului, încercînd însă în acest caz să desprindă un sistem de referință bazat pe experiența etnografică și care să fie independent în același timp de observator și de obiectul său.

Astfel se înțelege de ce poate fi considerată sociologia (și întotdeauna pe bună dreptate) cînd ca un *caz particular* al antropologiei (cum este tendința în Statele Unite), cînd ca o disciplină situată în vîrful ierarhiei științelor sociale: căci și ea constituie, desigur, un *caz privilegiat*, pentru motivul, bine cunoscut în istoria geometriei, că adoptarea punctului de vedere al observatorului permite de a desprinde proprietăți aparent mai riguroase și, desigur, aplicabile mai

comod, ceea ce nu este cazul pentru acelea care implică o lărgire a aceleiași perspective la alți observatori posibili. Astfel, geometria euclidiană poate fi considerată ca un caz privilegiat al unei metageometrii, care ar cuprinde și considerarea unor spații altfel structurate.

Misiuni proprii antropologiei

Să întrerupem încă o dată aceste considerații pentru a preciza lucrurile și a ne întreba cum poate fi conceput în acest stadiu al analizei mesajul propriu al antropologiei, pe care organizarea predării ei trebuie să-i permită a-l transmite în cele mai bune condiții.

Obiectivitate

Prima ambiție a antropologiei este de a atinge obiectivitatea, de a insufla gustul pentru ea și de a transmite altora metodele ei. Această noțiune de obiectivitate trebuie totuși precizată ; nu este vorba numai de o obiectivitate care să permită aceluia ce o practică să facă abstracție de credințele, preferințele și prejudecățile sale ; căci o asemenea obiectivitate caracterizează toate științele sociale, întrucât altfel ele nu ar putea pretinde la titlul de știință. Ceea ce am indicat în paragrafele precedente arată că tipul de obiectivitate la care aspiră antropologia merge mai departe ; nu este vorba numai de a se ridica deasupra valorilor proprii societății sau grupului din care face parte observatorul, ci de *metodele ei de gîndire* ; de a ajunge la o formulare validă nu numai pentru un observator onest și obiectiv, ci pentru toți observatorii posibili. Antropologul nu se mulțumește să-și reprime sentimentele : el modeliază noi categorii mintale, contribuie la introducerea unor noțiuni de spațiu și de timp, de

opozitie și de contradicție, tot atât de străine gîndirii tradiționale ca acelea pe care le întilnim astăzi în unele ramuri ale științelor naturale. Această legătură între maniera în care se pun aceleasi probleme în discipline aparent atât de îndepărtate a fost admirabil remarcată de marele fizician Niels Bohr, care scria că „deosebirile tradiționale ale [culturilor umane]... seamănă în multe privințe cu diferențele moduri echivalente în care poate fi descrisă experiența fizică”¹.

Și, totuși, această căutare intransigentă a unei obiectivități totale nu se poate desfășura decit la un nivel la care fenomenele păstrează o semnificație umană și rămîn comprehensibile — intelectual și sentimental — pentru o conștiință individuală. Acest punct este foarte important, căci el ne permite a distinge tipul de obiectivitate la care aspiră antropologia de cel care intercsează alte științe sociale și despre care se poate spune în mod legitim că nu este mai puțin riguros decit al ei, deși se situează pe un alt plan. Realitățile la care pretind știința economică și demografia nu sunt mai puțin obiective, dar nu ne gîndim să le cerem să aibă un sens pe planul experienței trăite a subiectului, care nu întilnește niciodată în devenirea sa istorică obiecte ca valoare, rentabilitate, productivitate marginală sau populație maximă. Acestea sunt noțiuni abstracte, a căror utilizare de către științele sociale permite și o apropiere de științele exacte și naturale, însă cu totul de altă manieră ; sub acest raport, antropologia se apropie mai curînd de științele umaniste. Ea se vrea știință semiologică și se situează hotărît la nivelul semnificației. Este pentru antropologie un motiv în plus (alături de multe altele) pentru menținerea unui contact strîns cu lingvistica, la care găsim, față de faptul social

¹ N. Bohr, *Natural Philosophy and Human Culture*, „Nature“, vol. 143, 1939.

care este limbajul, aceeași grijă de a nu detașa bazele obiective ale limbii, adică aspectul *sunet*, de funcția ei semnificantă, aspectul *sens*¹.

Totalitate

A doua ambiție a antropologiei este *totalitatea*. Ea vede în viața socială un sistem ale cărui aspecte sunt toate legate organic. Ea recunoaște bucuros că pentru aprofundarea cunoașterii anumitor tipuri de fenomene este indispensabil de a îmbucătăți un întreg, aşa cum face psihologul social, juristul, economistul, specialistul în știință politică. Ea este prea mult interesată în metoda modelelor (pe care o practică în anumite domenii, cum este cel al înrudirii) pentru a nu admite legitimitatea acestor modele speciale.

Atunci însă cînd antropologul caută să construiască modele, o face întotdeauna cu scopul și cu intenția de a descoperi o *formă comună* diverselor manifestări ale vieții sociale. Această tendință se regăsește atît îndărătul noțiunii, introdusă de Marcel Mauss, de *fapt social total*, ca și în aceea de *pattern*, cunoscută fiind importanța pe care ea a luat-o în antropologia anglo-saxonă în cursul ultimilor ani.

Semnificație

A treia originalitate a cercetării antropologice este mai greu de definit și, fără îndoială, mai importantă decît celelalte două. Sîntem atît de obișnuiți să deosebim prin caractere priva-

¹ Aceste rînduri tocmai fusese să scrise cînd am întîinit concepții foarte asemănătoare sub pana unui filosof contemporan. Criticînd o sociologie desuetă, Jean-Paul Sartre adaugă: „...Sociologia primitivilor nu merită niciodată aceste reproșuri. Ea studiază adevarate *ansambluri semnificante*“ („Les Temps modernes“, anul 8, nr. 84—85, octombrie-noiembrie 1952, p. 729, nota 1).

tive tipurile de societăți de care se ocupă etnologul, încit ne este greu să ne dăm seama că predilecția sa are cauze pozitive. Domeniul antropologiei, se spune de obicei (și însuși titlul catedrelor o confirmă), e alcătuit din societăți *necivilizate*, *fără scriere*, *pre-* sau *nemecanizate*. Toate aceste calificative ascund însă o realitate pozitivă: aceste societăți sunt bazate, într-un grad mult mai important decât celelalte, pe relații personale, pe raporturi concrete între indivizi. Acest punct s-ar cerc explicaț pe larg. Va fi însă suficient, fără să intrăm aici în amănunte, să subliniem că volumul mic de societăți numite „primitive“ (prin aplicarea unui alt criteriu negativ) permite în general asemenea raporturi și că, pînă și în cazul în care societățile de acest tip sunt prea extinse sau dispersate, raporturile dintre indivizii cei mai îndepărtați unii de alții sunt construite după tipul relațiilor mai directe, al căror model îl oferă în general înrudirea. Pentru Australia, Radcliffe-Brown a dat exemple ale acestor extinderi care astăzi sunt clasice.

Criteriul autenticității

Or, în această privință, societățile omului modern ar trebui mai curînd să fie definite printr-un caracter privativ. Relațiile cu semenul nostru nu mai sunt, decât ocazional și fragmentar, bazate pe această experiență globală, pe această aprehensiune concretă a unui subiect de către un altul. Ele rezultă în mare parte din reconstrucții indirecte, pe bază de documente scrise. Nu mai suntem legați de trecutul nostru printr-o tradiție orală care implică un contact trăit cu persoane: povestitori, preoți, înțelepți sau bătrâni, ci prin cărți îngrämadite în biblioteci și pe baza cărora critica se străduiește — cu cîte dificultăți! — să reconstituie fizionomia autorilor lor. Iar pe planul prezentului comuni-

căm cu imensa majoritate a contemporanilor noștri prin tot soiul de intermediari : documente scrise sau mecanisme administrative, care lăr-gesc imens, fără îndoială, contactele noastre, însă le conferă în același timp un caracter de inautenticitate. Acest caracter a devenit chiar simbolul raporturilor dintre cetățean și organele puterii în multe țări.

N-am de gînd să ne lansăm într-un paradox, definind în mod negativ imensa revoluție pe care a produs-o inventarea scrierii. Este însă indispensabil să ne dăm seama că, aducînd omenirii atîtea binefaceri, ea îi răpea în același timp ceva esențial¹. O justă apreciere a pierderii de autonomie care a rezultat din expansiunea formelor indirecte de comunicare (carte, fotografie, presă, radio etc.) le-a lipsit în mod uimitor pînă în prezent organizațiilor internaționale, și în special UNESCO ; ea apare însă pe primul plan al preocupărilor teoreticienilor celei mai moderne dintre științele sociale, știința comunicației, după cum ne arată următorul pasaj din *Cibernetica* lui Wiener : „Nu este atunci de mirare că o comunitate mai mare... conține mult mai puțină informație disponibilă pentru comunitate decît comunitățile mai mici, fără să mai spunem ceva despre elementele umane din care sunt construite toate comunitățile“². Ca să ne situăm pe un teren mai familiar științelor sociale, dezbatările, binecunoscute de știința politică franceză, dintre partizanii scrutinului de listă și ai scrutinului de arondisment subliniază într-un mod confuz, pe care știința comunicației l-ar ajuta cu folos să fie mai precis, acea pierdere de informație care rezultă pentru grup din

¹ Cf. la acest punct *Tristes Tropiques*, cap. XXVIII (vezi și *Tropic triste*, cap. 28, București, Editura științifică, 1968. — Nota trad.).

² Paginile 188—189 (vezi și N. Wiener, *Cibernetica*, București, Editura științifică, 1966, p. 214. — Nota trad.) ; în general, paginile 181—189 (ed. rom. p. 206—216. — Nota trad.) ar merita să fie înscrise în întregime în Carta UNESCO.

substituirea de valori abstrakte contactului personal dintre alegători și reprezentanții lor.

Desigur, societățile moderne nu sunt în întregime neautentice. Dacă examinăm cu atenție punctele de inserție ale anchetei antropologice, constatăm, dințopotriva, că antropologia, interesându-se din ce în ce mai mult de studiul societăților moderne, și-a dat silința să recunoască și să izoleze în ea *niveluri de autenticitate*. Ceea ce îi permite etnologului să se simtă pe un teren familiar atunci cînd studiază un sat, o întreprindere sau o „vecinătate“ dintr-un mare oraș (*neighbourhood*, cum spun anglo-saxonii) este faptul că toată lumea cunoaște pe toată sau aproape toată lumea. Tot așa, atunci cînd demografii recunosc într-o societate modernă existența unor izolate de același ordin de mărime ca acele care caracterizează societățile primitive¹, ei apelează la antropolog, care își descoperă astfel un nou obiect. Anchetele asupra comunităților efectuate în Franța sub patronajul UNESCO au fost foarte revelatoare în această privință ; pe cît s-au simțit la largul lor anchetatorii (dintre care unii aveau o formăție antropologică) într-un sat cu cinci sute de locuitori, al cărui studiu nu impunea nici o modificare a metodelor lor clasice, pe atît de mult au avut sentimentul, într-un oraș de proporții mijlocii, de a fi întîlnit un obiect ireductibil. De ce ? Fiindcă treizeci de mii de persoane nu pot constitui o societate de același fel ca cinci sute. În primul caz, comunicația nu este stabilită în principal între persoane sau după tipul de comunicație interpersonală ; realitatea socială a „emîțătorilor“ și a „receptorilor“ (ca să ne exprimăm în limbajul teoriei comunicației) dispare în spatele complexității „codurilor“ și a „releurilor“².

¹ J. Sutter și L. Tabah, *Les notions d'isolat et de population minimum*, „Population“, vol. 6, nr. 3, Paris, 1951.

² Cu privire la acest subiect vezi N. Wiener, *The Human Use of Human Beings*, Boston, 1950.

Viitorul va judeca, fără îndoială, că cea mai importantă contribuție adusă de antropologie și științelor sociale constă în a fi introdus (de altfel în mod inconștient) această distincție capitală între două modalități de existență socială: un gen de viață înțeles la origine ca tradițional și arhaic, care este, înainte de toate, cel al societăților autentice, și forme de apariție mai recentă, din care primul tip nu este, desigur, absent, însă în care grupurile imperfect și incomplet autentice sunt organizate în cadrul unui sistem mai vast, el însuși marcat de inautenticitate.

În timp ce această distincție explică și justifică interesul crescînd al antropologiei pentru modurile de relații autentice care subzistă sau apar în societățile moderne, ea arată și limitele prospectării sale. Fiindcă, dacă este adevărat că un trib melanezian și un sat francez sunt, *grossost modo*, entități sociale de același tip, aceasta nu mai este adevărat atunci cînd se extrapolează în avantajul unor unități mai vaste. De aici provine eroarea promotorilor studiilor cu caracter național dacă vor să lucreze numai ca antropologi; căci, assimilînd în mod inconștient forme de viață socială ireductibile, ei pot ajunge doar la două rezultate: fie la validarea celor mai rele prejudecăți, fie la reificarea celor mai goale abstracții.

Organizarea studiilor antropologice

Se intrevede astfel bizară încrucișare de discipline în care este situată astăzi antropologia. Pentru a rezolva problema obiectivității impusă de nevoia unui limbaj comun în care să exprime experiențe sociale eterogene, antropologia începe a se orienta spre matematici și spre logica simbolică. Vocabularul nostru curent, produsul propriilor noastre categorii sociale, este, într-adevăr, insuficient pentru a formula experiențe sociologice foarte diferite. Trebuie să re-

curgem la simboluri, aşa cum face fizicianul atunci cînd vrea să desprindă ceea ce e comun, de exemplu, între teoria corpusculară și teoria ondulatorie a luminii. În limbajul omului de pe stradă, cele două concepții sunt contradictorii ; cum însă pentru știință ele sunt la fel de „reale“ și una, și cealaltă, trebuie să recurgem la sisteme de semne de un tip nou pentru a putea trece de la una la cealaltă¹.

În al doilea rînd, ca știință „semiologică“, ca se îndreaptă spre lingvistică din două motive : mai întîi, fiindcă numai cunoașterea limbii permite pătrunderea într-un sistem de categorii logice și de valori morale diferit de cel al observeratorului ; apoi fiindcă lingvistica, mai mult decît orice altă știință, este în măsură să ne învețe cum să trecem de la considerarea unor elemente lipsite ele însеле de semnificație la aceea a unui sistem semantic și să ne arate cum se poate construi acesta din urmă cu ajutorul celor dintii : ceea ce este, poate, în primul rînd problema limbajului, dar, dincolo de el și prin el, e problema culturii în totalitatea ei.

În al treilea rînd, sensibilă la interrelațiile diverselor tipuri de fenomene sociale, antropologia ține să examineze simultan aspectele lor economic, juridic, politic, moral, estetic, religios ; ea este deci atentă la dezvoltarea celor lalte științe sociale, și mai ales a acelora care împart cu ea această perspectivă totală, adică geografia umană, istoria socială și economică, sociologia.

În sfîrșit, preocupîndu-se în principal de acele forme ale vieții sociale (printre care societățile zise primitive constituie exemplele cele mai ușor de izolat și realizările cele mai avansate) definite printr-o autenticitate care se măsoară prin

¹ Cititorul doritor de a aprounda aceste analogii neașteptate între științele sociale și științele exacte și naturale va putea consulta frumoasa carte a lui Pierre Auger, *L'homme microscopique*, Paris, 1952.

întinderea și bogăția raporturilor concrete din
tre indivizi, antropologia simte că psihologia
(generală și socială) este disciplina cu care men-
ține cele mai strînse contacte.

Nu poate fi vorba de a-i copleși pe studenți cu
o masă enormă de cunoștințe pe care ar cere-o
satisfacerea integrală a tuturor acestor exigențe.
Dar din conștiința acestei complexități rezultă
cel puțin cîteva consecințe practice.

1) Antropologia a devenit o disciplină prea di-
versificată și prea tehnică pentru a putea reco-
manda cursuri limitate la un an, intitulate în
general „introducere în antropologie“ (sau altă
formulă de același gen), constînd de obicei în
comentarii vagi cu privire la organizarea clan-
ică, la poligamie și la totemism. Ar fi deosebit
de periculos să ne închipuim că cu asemenea
noțiuni superficiale pot fi pregătiți într-un fel
oarecare pentru rolul lor tineri — misionari, ad-
ministratori, diplomați, militari etc. — destinați
să trăiască în contact cu populații foarte diferite
de a lor. O introducere în antropologie nu for-
mează un antropolog, fie chiar amator, tot aşa
cum o introducere în fizică nu ar putea forma
un fizician sau chiar un auxiliar al fizicianului.

În această privință antropologii au grele răs-
punderi. Ignorați și disprețuiți atât de multă
vreme, ei se simt adeseori flatați cînd cineva se
gîndește să le ceară o sporială de antropologie
pentru completarea unei formații tehnice. Ei
trebuie să reziste în modul cel mai energetic la
această seducție. Nu este vorba, desigur, mai
ales după cele spuse mai sus, de a transforma
pe oricine în antropolog. Dacă însă un medic,
un jurist, un misionar trebuie să aibă cîteva no-
țiuni de antropologie, atunci să le capete sub
aspectul unei formații foarte tehnice și foarte
avansate din acele cîteva capitole ale cercetă-
rii antropologice care se referă direct la exer-
citarea profesiunii lor și la acea regiune a lumii
unde urmează s-o exercite.

2) Oricare ar fi numărul de cursuri prevăzute, nu se pot forma antropologi într-un singur an. Pentru un învățămînt complet, care absoarbe tot timpul studentului, minimum pare a fi de trei ani, iar pentru anumite calificări profesionale acest minim ar trebui să fie prelungit pînă la patru și cinci ani. Pare deci indispensabil ca în toate universităile antropologia să înceteze a fi coborîtă, aşa cum este adeseori cazul (în special în Franța), la rangul de învățămînt accesoriu. Diplomele de antropologie trebuie să consfințească, pînă la cele mai înalte grade universitare, studii care să fie exclusiv și integral antropologice.

3) Chiar extinsă în acest fel, totalitatea materiilor cuprinse sub numele de antropologie este prea complexă pentru a nu cere o specializare. Există, firește, o formăție comună pe care toți antropologii ar putea-o dobîndi în cursul primului an de studii și care le-ar permite să-și aleagă în cunoștință de cauză specializarea lor ulterioară. Fără a avea intenția să propunem aici un program rigid, se vede cu destulă ușurință care ar fi aceste materii : elemente de antropologie fizică, socială și culturală, preistorie, istoria teoriilor etnologice, lingvistică generală.

Incepînd din al doilea an, ar trebui să înceapă o specializare pe materii : a) antropologie fizică, însotită de anatomia comparată, de biologie și de fiziologie ; b) antropologie socială cu istorie economică și socială, psihologie socială, lingvistică ; c) antropologie culturală cu tehnologie, geografie, preistorie.

În al treilea an (și, poate, începînd chiar din al doilea), această specializare sistematică ar putea fi însotită de o specializare regională, care, pe lîngă preistorie, ar cuprinde arheologia și geografia, precum și studiul avansat al uneia sau mai multor limbi din partea lumii alese de anchetator.

4) Studiul antropologiei, generală sau regională, implică întotdeauna lecturi întinse. Nu ne

referim atit la manuale (care pot completa, dar niciodată înlocui predarea orală) și la lucrări teoretice (a căror abordare nu este indispensabilă înaintea ultimilor ani de formare), cît la monografii, adică la cărți prin care studentul e pus să retrăiască o experiență trăită pe teren și datorită cărora el va reuși să acumuleze masa considerabilă de cunoștințe, singurele care-i pot da bagajul intelectual cerut și-l pot feri de generalizări și de simplificări pripite.

În consecință, pe toată durata studiilor, cursurile și lucrările practice vor trebui să fie completate cu lecturi obligatorii într-o proporție de cîteva mii de pagini pe an, controlate prin diverse procedee pedagogice (rezumat scrise, expuneri orale etc.), în ale căror detalii nu putem intra aici. De aici rezultă : a) că orice institut sau școală de antropologie trebuie să dispună de o bibliotecă importantă, în care multe lucrări să figureze în două sau trei exemplare ; b) că în epoca actuală studentul va trebui să posede chiar de la început cunoștințe suficiente din cel puțin o limbă străină, aleasă printre cele folosite cel mai frecvent în producția antropologică din ultimii ani.

Ezităm să recomandăm în acest domeniu o politică de traduceri sistematice : vocabularul tehnic al antropologiei se află actualmente într-o stare de completă anarhie. Fiecare autor tinde să întrebuițeze o terminologie care-i este proprie, iar sensul termenilor principali nu este fixat. Avem motive serioase de a crede că o țară lipsită de o producție antropologică importantă în limba ei națională nu are nici traducători specializați, capabili să păstreze sensul exact al termenilor și nuanțele gîndirii unui autor străin. În această privință, ar trebui insistat mai mult ca UNESCO să treacă la execuția proiectului său de dicționare științifice internaționale, a căror realizare ne va permite, poate, să fim mai puțin intransigenți.

În sfîrșit, este de dorit ca instituțiile de învățămînt să folosească mijloace de difuzare, ca, de exemplu, proiecțiile fixe, filmele documentare, înregistrările lingvistice sau muzicale. Diverse creații recente, în special aceea a unui Centru internațional al filmului documentar etnografic, hotărîtă de penultimul Congres al Uniunii internaționale a științelor antropologice și etnologice (Viena, 1952), sunt de bun augur pentru viitor.

5) Ar fi util ca acești trei ani de formare teoretică să fie urmați de unul sau chiar doi ani de stagiu, cel puțin pentru cei care s-ar consacra unei profesioni antropologice (în învățămînt sau cercetare). Dar aici se pun, la drept vorbind, probleme de o extremă complexitate.

Invățămînt și cercetare

Formarea profesorilor

Vom lua în considerare mai întii cazul viitorilor profesori de antropologie. Oricare ar fi condițiile relative la titlurile universitare cerute pentru învățămînt (în general doctorat sau lucrări de un nivel echivalent), nimeni nu ar trebui să pretindă a preda antropologia fără să fi realizat cel puțin o cercetare importantă pe teren. Vom da mai departe justificarea teoretică a acestei exigențe, care în mod greșit ar părea exagerată. Ar fi bine să terminăm o dată pentru totdeauna cu iluzia că antropologia poate fi predată între patru pereti cu ajutorul unei ediții complete (sau, cel mai adesea, prescurtată) a lucrării *Creanga de aur* și a altor compilații, oricare ar fi meritele lor intrinsece. Celor care ar invoca împotriva acestei clauze cazul unor savanți iluștri care n-au fost niciodată pe teren (sir James Frazer nu răspunde oare : „Să mă ferească Dumnezeu !“ acelora care-i puneau

această întrebare ?) le vom atrage atenția că Lévy-Bruhl, de exemplu, nu a ocupat niciodată o catedră de antropologie, nici o catedră cu o denumire echivalentă (nu există în timpul vieții sale în universitățile franceze o asemenea catedră), ci o catedră de filosofie : nimic nu va împiedica în viitor ca unor teoreticieni puri să li se atribuie catedre ținând de discipline apropiate de antropologie : istoria religiilor, sociologia comparată sau altele. Predarea antropologiei însă trebuie să fie rezervată *martorilor*. Această atitudine nu are nimic îndrăzneț, ea este, de fapt (dacă nu intotdeauna de drept), observată în toate țările în care antropologia a atins o oarecare dezvoltare.

Formarea cercetătorilor

Problema devine mai delicată atunci cînd este vorba de viitorii profesioniști ai antropologiei, adică de cercetători¹. Nu ar însemna să creăm un cerc vicios cerîndu-le să fi efectuat cercetări încă înainte de a fi fost calificați pe linie universitară pentru a le întreprinde ? Aici ne putem referi cu folos la considerațiile din paginile precedente pentru a încerca să lămurim situația cu totul specială în care se află antropologia.

Am descris mai sus, ca pe un caracter special și ca principalul ei merit, faptul că antropologia caută să izoleze în toate formele vieții sociale ceea ce am denumit *nivelurile de autenticitate*: adică fie societăți complete (care se întîlnesc cel mai frecvent printre cele numite „primitive“), fie moduri de activitate socială (izolabile chiar în sînul societăților moderne sau „civili-

¹ Pentru aceste chestiuni, cititorul va putea să consulte cu cel mai mare interes numărul special din „American Anthropologist“ consacrat unui simpozion : *The Training of the Professional Anthropologist* (vol. 54, nr. 3, 1952). Problemele pe care le examinăm aici au fost discutate acolo în lumina situației nord-americane.

zate“), dar care se definesc în toate cazurile printr-o densitate psihologică deosebită și în care relațiile interpersonale și sistemul raporturilor sociale se integrează pentru a forma un tot. Din aceste caractere distinctive rezultă imediat o consecință: astfel de forme de viață socială nu pot fi niciodată cunoscute numai din afară. Pentru a le înțelege este necesar ca anchetatorul să reușească să reconstituie el însuși sinteza care le caracterizează, adică să nu se mulțumească a le analiza în elementele lor, ci să le asimileze în totalitatea lor sub forma unei experiențe personale, adică a sa proprie.

Vedem, aşadar, că antropologul are nevoie de experiența terenului pentru o rațiune foarte profundă, care ține de natura însăși a disciplinei și de caracterul distinctiv al obiectului ei. Pentru el, ea nu este un scop al profesiunii sale, nici o desăvîrșire a culturii sale, nici un exercițiu tehnic. Ea reprezintă un moment crucial din educația sa, înainte de care el va putea poseda cunoștințe discontinue, care însă nu vor alcătui niciodată un tot, și abia ulterior aceste cunoștințe se vor „închega“ într-un ansamblu organic și vor dobîndi deodată un sens care anterior le lipsea. Această situație prezintă mari analogii cu cea care prevalează în psihanaliză: este un principiu astăzi universal admis că practicarea profesiunii analitice cere o experiență specifică și de neînlocuit, aceea a analizei însăși; de aceea toate regulamentele impun viitorului analist ca el însuși să fi fost analizat. Pentru antropolog, practica terenului constituie echivalentul acestei experiențe unice; ca și în cazul psihanalizei, experiența poate reuși sau eşua și nici un examen sau concurs nu furnizează mijlocul de a decide într-un sens sau în altul. Numai judecata reprezentanților experimentați ai profesiunii, a căror operă atestă că ei însiși au trecut cu succes această probă, poate decide dacă și cînd candidatul la profesiunca

de antropolog va fi realizat pe teren revoluția interioară care va face din el, într-adevăr, un om nou.

Din aceste considerații decurg cîteva consecințe.

Rolul muzeelor de antropologie

În primul rînd, practicarea profesiunii de antropolog, care este plină de primejdii, încrucișă implică intrarea în contact a unui corp străin, anchetatorul, cu un mediu pe care constituția lui internă și situația lui în lume îl fac deosebit de instabil și de fragil pretindecă o calificare preliminară, și aceasta nu poate fi obținută decit pe teren.

În al doilea rînd, această situație, teoretic contradictorie, corespunde îndeaproape cu două modele existente : cel al psihanalizei, după cum s-a constatat mai sus, și cel al studiilor medicale în general, unde externatul și internatul introduc tocmai în învățarea diagnosticării prin însăși practica diagnosticului.

În al treilea rînd, cele două modele invocate adineauri arată că reușita nu poate fi obținută decit printr-un contact personal cu un profesor ; contact suficient de strîns și de prelungit pentru a introduce în desfășurarea studiilor un element inevitabil de arbitrar : „patronul“ în studiile medicale, analistul „de control“ în studiile psihanalitice. Acest element de arbitrar poate fi limitat prin diverse procedee care nu pot fi examineate aici, dar nu vedem cum ar putea fi eliminat complet în antropologie. Si aici cineva mai vîrstnic trebuie să-și asume o responsabilitate personală în formarea tînărului cercetător. Contactul strîns cu o persoană care a suferit deja ea însăși o transmutare psihologică este pentru elev un mijloc de a trece mai repede prin ea și, în același timp, pentru pro-

fesör de a verifica dacă și în ce moment discipolul său a ajuns și el la această transmutare.

Să ne punem acum întrebarea care sunt mijloacele practice de a asigura viitorului cercetător o experiență de teren „sub control“. Există, pare-se, trei mijloace :

Lucrările practice

Ne gîndim la lucrări practice sub conducerea profesorilor care asigură ultimii ani de învățămînt sau sub aceea a asistenților. Această soluție nu are decît o valoare aproximativă. Fără a ne abține să-o recomandăm instituțiilor tinere sau țărilor care nu dispun de structuri apropriate, trebuie să subliniem caracterul ei provizoriu. Lucrările practice, accesorii învățămîntului, au întotdeauna tendința de a apărea ca niște corvezi sau preteze. Trei biete săptămîni petrecute într-un sat sau într-o întreprindere nu pot să aducă acea revoluție psihologică ce marchează cotitura hotărîtoare în formarea antropologului și nici măcar să-i ofere studentului o slabă imagine a ei. Aceste stagii pripite sunt uneori nefaste, în măsura în care nu permit decît cele mai sumare și mai superficiale procedee de anchetă, ajungînd astfel adeseori să constituie o *antiformație*; oricît de utilă ar putea fi cercetășia pentru educarea copiilor, nu putem confunda formarea profesională la nivelul învățămîntului superior cu forme, chiar superioare, de joc dirijat.

Stagiile exterioare

Am putea prevedea deci stagii de mai lungă durată în institute și instituții, care, fără a prezenta un caracter specific antropologic, funcționează la nivelul acelor relații interpersonale și a acelor situații globale în care am recunoscut terenul privilegiat al antropologiei : de exem-

și, administrații municipale, servicii sociale, centre de orientare profesională etc. Această soluție ar prezenta în raport cu precedenta imensul avantaj de a nu face apel la experiențe simulate. Ea prezintă, din contră, inconvenientul de a-i pune pe studenți sub controlul și responsabilitatea unor șefi de servicii lipsiți de o formăție antropologică, adică incapabili să degajeze importanța teoretică a experiențelor zilnice. Așadar, este vorba aici mai curind de o soluție de viitor, care își va căpăta valoarea numai în momentul în care, după ce i se va fi recunoscut formăției antropologice o importanță generală, o proporție substanțială de antropologi va putea fi întâlnită în instituțiile sau serviciile de acest tip.

Muzeele de antropologie

La începutul acestui studiu am făcut deja aluzie la rolul muzeului de antropologie ca prelungire a terenului. Și, într-adevăr, contactul cu obiectele, modestia pe care i-o insuflă muzeografului toate treburile mărunte care stau la baza profesioniștilor sale : despachetare, curățire, întreținere ; simțul ascuțit al concretului pe care îl dezvoltă munca de clasificare, de identificare și de analiză a pieselor de colecție ; comunicarea cu mediul indigen ce se stabilește indirect prin intermediul instrumentelor care trebuie să fie mînuite pentru a le cunoaște, având, pe de altă parte, o textură, o formă, aseori chiar un miros, a căror sesizare senzorială, de mii și mii de ori repetată, creează o familiaritate inconștientă cu genuri de viață și activitate îndepărtate ; în sfîrșit, respectul pentru diversitatea manifestărilor geniului uman, care nu pot să nu rezulte din atîtea încercări neîncetate pentru gustul, inteligența și știința la care obiectele cele mai neînsemnate în aparență îl supun zilnic pe muzeograf, — toate acestea

constituie o experiență de o bogătie și de o densitate pe care ar fi greșit să-o subestimăm.

Aceste considerații explică de ce Institutul de etnologie al Universității din Paris pune atâtă preț pe ospitalitatea pe care i-o acordă Muzeul omului ; de asemenea de ce raportul american sugerează ca situație normală, care tinde tot mai mult a se generaliza în Statele Unite, ca orice secție de antropologie să fie dotată chiar în cadrul universității cu un muzeu de dimensiuni mijlocii. Se pare însă că în acest sens se poate face mai mult și mai bine.

Un timp îndelungat, muzeele de antropologie au fost concepute după imaginea altor instituții de același tip, adică ca un ansamblu de galerii în care sunt conservate obiecte : lucruri, documente inerte și întrucîntva fosilate în dosul vitrinelor lor, complet rupte de societățile care le-au produs, singura legătură dintre ele și producătorii lor fiind constituită de misiunile intermitente trimise pe teren pentru a strînge colecții, martori muți ai unor genuri de viață străine și totodată inaccesibile vizitatorului.

Or, evoluția antropologiei ca știință și transformările lumii moderne împing în două privințe la modificarea acestei concepții. După cum am arătat mai sus, antropologia devine treptat conștientă de adevăratul ei obiect, constituit de anumite modalități de existență socială a omului, mai ușor, poate, de recunoscut și mai rapid izolabile în societăți foarte diferite de societatea observatorului, dar care există totuși și în sinul acesteia. Pe măsură ce antropologia își aprofundează reflecția asupra obiectului ei și își rafinează metodele, ea se simte din ce în ce mai mult *going back home* (întorcîndu-se acasă), cum ar spune anglo-saxonii. Deși îmbracă forme foarte diverse și greu de identificat, ar fi greșit să vedem în această tendință o caracteristică particulară a antropologiei americane. În Franța și în India, studiile unor co-

munități, efectuate cu sprijinul U.N.E.S.C.O., au fost conduse de Muzeul omului de la Paris și de Muzeul antropologic de la Calcutta. Muzeului artelelor și tradițiilor populare î s-a adăugat un laborator de etnografie franceză ; Muzeul omului adăpostește Laboratorul de etnografie socială, consacrat, în ciuda denumirii și sediului, nu sociologiei melaneziene sau africane, ci aceleia a regiunii pariziene. Or, în toate aceste cazuri, nu ar putea fi vorba exclusiv de a aduna obiecte, ci de asemenea și mai ales de a-i înțelege pe oameni, și mult mai puțin de a clasa în arhive, ca în ierbare, vestigii uscate, decât de a descrie și analiza forme de existență la care observatorul participă în modul cel mai intim.

Aceeași tendință se manifestă în antropologia fizică, care nu se mai mulțumește, ca în trecut, de a strînge măsurători și părți ale scheletului, ci studiază fenomenele rasiale pe individul viu, examinând părțile moi la fel ca scheletul, precum și activitatea fiziologică în aceeași măsură și chiar mai mult decât simpla structură anatomică. Ea se preocupă, aşadar, mai ales de procesele actuale de diferențiere la toți reprezentanții speciei umane, în loc de a se mărgini să strîngă rezultatele lor osificate, la propriu și la figurat, la tipurile care se deosebesc cel mai ușor de acela al observatorului.

Pe de altă parte, expansiunea civilizației occidentale, dezvoltarea mijloacelor de comunicație, frecvența deplasărilor care caracterizează lumea modernă au pus specia umană în mișcare. Practic nu mai există astăzi culturi izolate ; pentru a studia pe oricare dintre ele (în afară de cîteva rare excepții) sau cel puțin unele din producțiile lor, nu mai este nevoie de a parcurge jumătate din glob și de a face pe exploratorii. Un oraș mare, cum este New York, Londra, Paris, Calcutta sau Melbourne, cuprinde în populația lui reprezentanți ai celor mai diverse culturi ; acest lucru îl știu bine lingviștii, care descoperă cu stupoare că au la îndemînă infor-

matori calificați pentru limbi îndepărtate, rare și considerate uneori ca dispărute.

Muzeele de antropologie trimiteau altădată oameni, care călătoreau într-un singur sens, să caute obiecte care călătoreau în sens invers. Astăzi însă oamenii călătoresc în toate sensurile, și, cum această înmulțire a contactelor aduce o omogenizare a culturii materiale (care pentru societățile primitive se traduce cel mai adesea printr-o dispariție), se poate spune că în unele privințe oamenii tind să înlocuiască obiectele. Muzeele de antropologie trebuie să acorde atenție acestei immense transformări. Misiunea lor de păstrătoare de obiecte este susceptibilă de a se prelungi, nu de a se dezvolta, și mai puțin încă de a se înnoi. Dar dacă e din ce în ce mai greu să se adune arcuri și săgeți, tobe și coliere, coșuri și statui de divinități, devine, dimpotrivă, din ce în ce mai ușor să se studieze în mod sistematic limbi, credințe, atitudini și personalități. Cite comunități din Asia de sud-est, din Africa neagră și albă, din Oriental Apropiat etc. nu se află reprezentate la Paris de către indivizi în trecere sau rezidenți, de familii sau chiar de mici colectivități?

Antropologie teoretică și antropologie aplicată

Din acest punct de vedere, muzeelor de antropologie (care de altfel se transformă într-o largă măsură în laboratoare)¹ li se deschid nu

¹ În legătură cu aceasta vom menționa că încă din 1937 două treimi din clădirile care adăpostesc și astăzi Muzeul omului de la Paris au fost afectate munca de laborator și numai o treime galeriilor de expoziție. Această concepție, la timpul ei revoluționară, a permis asocierea strânsă a activităților muzeografice și a celor de învățămînt, prin gruparea sub aceeași acoperiș a Muzeului omului și a Institutului de etnologie, menționat mai sus.

numai posibilități de studii, ci și misiuni noi, de o importanță practică ce le solicită. Căci acești reprezentanți ai unor culturi periferice, neintegrate sau prost integrate au mult de oferit etnografului : limbaj, tradiții orale, credințe, concepție despre lume, atitudini în fața ființelor și a lucrurilor. Dar ei mai sunt foarte frecvent confruntați cu probleme reale și îngrijorătoare : izolare, dezrădăcinare, șomaj, neînțelegereea mediului căruia i-au fost temporar sau pe o durată mai lungă atașați, de cele mai multe ori împotriva voinței lor sau cel puțin neștiind ce-i aştepta. Cine ar fi oarc mai calificat decât etnologul să le acorde asistență în astfel de dificultăți, și aceasta din două motive, cu care se încheie sinteza punctelor de vedere expuse mai înainte ? În primul rînd, fiindcă etnograful cunoaște mediul din care vin ei ; el a studiat pe teren limba și cultura lor și simpatizează cu ei ; apoi, fiindcă metoda proprie antropologiei se definește prin „distanțarea“ care caracterizează contactul dintre reprezentanții unor culturi foarte diferite. *Antropologul este astronomul științelor sociale* : el are sarcina de a descoperi sensul unor configurații foarte diferite prin ordinul lor de mărime și depărtarea lor de acelea din imediata vecinătate a observatorului. Nu există, prin urmare, nici un motiv pentru limitarea intervenției antropologului în analiza și în reducerea acestor distanțe externe ; de asemenea, el va putea fi chemat să-și aducă contribuția (alături de specialiștii altor discipline) la studiul fenomenelor interioare, de astă dată ale propriei sale societăți, care se manifestă însă prin același caracter de „distanțare“ : fie pentru că aceste fenomene interesează nu totalitatea, ci numai o secțiune a grupului, fie pentru că, prezentând un caracter de ansamblu, ele își încadrează rădăcinile în zonele cele mai profunde ale vieții inconștiente. Așa este, într-un caz, prostituția sau delincvența juvenilă, în celălalt caz

rezistență la schimbări de ordin alimentar sau igienic.

Dacă locul antropologiei în cadrul științelor sociale ar fi astfel mai just recunoscut și dacă funcția ei practică ar reuși să se desprindă într-o manieră mai completă decât este astăzi, o serie de probleme esențiale s-ar afla pe cale de rezolvare :

1) Din punct de vedere practic, o funcție socială care astăzi este doar imperfect îndeplinită ar fi asigurată : în legătură cu aceasta este suficient să ne gîndim la problemele puse de imigrarea porto-ricanilor la New York sau a nord-africanilor la Paris, care nu fac obiectul nici unei politici de ansamblu și pe care administrațiile, adesea puțin calificate, și le trimit zadarnic spre rezolvare unele altora.

2) S-ar deschide debușeuri profesionale de antropolog. Nu am examinat încă această problemă, a cărei soluție este evident subînțeleasă în toate expunerile anterioare. Pentru a-i da un răspuns adecvat nu este de ajuns să amintim lucruri evidente, și anume că orice persoană chemată să trăiască în contact cu o societate foarte diferită de a sa — administrator, militar, misionar, diplomat etc. — trebuie să aibă o formătie antropologică, dacă nu generală, cel puțin specializată. Mai trebuie să ne dăm seama că unele funcții esențiale ale societăților moderne și care decurg din mobilitatea crescîndă a populației lumii nu sunt actualmente îndeplinite sau sunt prost îndeplinite ; că de aici rezultă dificultăți care capătă uneori un caracter acut și care generează neînțelegeri și prejudecăți ; că antropologia este astăzi singura disciplină a „distanțării“ sociale ; că ea dispune de un imens aparat teoretic și practic care îi permite să formeze practicieni ; și, mai ales, că ea este disponibilă, gata mereu să intervină în

sarcini care, dintr-un alt punct de vedere, se impun atenției oamenilor¹.

3) În sfîrșit și pe planul mai limitat al acestui studiu, vedem cum transformarea muzeelor de antropologie în laboratoare consacrate studiului unor fenomene sociale cel mai greu reductibile sau, ca să folosim limbajul matematicienilor, al unor forme-„limită“ ale relațiilor sociale ar furniza soluția cea mai potrivită problemei formării profesionale a antropologilor. Noile laboratoare ar permite ca ultimii ani de

¹ Sugestii de acest gen sunt adeseori criticate, fiindcă ele riscă să facă din antropolog un auxiliar al ordinii sociale. Chiar dacă acest risc există, el este preferabil, cred, abținerii, fiindcă participarea antropologului permite cel puțin ca faptele să fie cunoscute și fiindcă adevărul posedă o forță care-i este proprie. Nu aş vrea ca paginile anterioare să fie greșit înțelese: personal nu am nici o înclinare pentru antropologia aplicată și mă îndoiesc de nivelul ei științific. Dar aceia care o critică în ceea ce privește fondul ei ar trebui să-și aducă aminte că primul volum din *Capitalul* a fost scris, în parte, după rapoartele inspectorilor de fabrică englezi, cărora Marx le aduce în prefață să un strălucit omagiu: „Starea de lucruri de la noi ne-ar îngrozi dacă guvernele și parlamentele noastre ar institui, după exemplul Angliei, comisii periodice de cercetare a condițiilor economice, dacă aceste comisii ar fi investite, aşa cum sunt în Anglia, cu puteri depline pentru cercetarea adevărului și dacă s-ar reuși să se găsească în acest scop oameni tot atât de competenți, de imparțiali și de intransigenți ca inspectorii de fabrici din Anglia, ca medicii englezi care întocmesc rapoarte asupra «Public Health» (sănătății publice), ca membrii comisiilor engleze care au sarcina de a cerceta condițiile de exploatare a femeilor și copiilor lor, starea locuințelor și a alimentației etc. Pentru a-i urmări pe monștri, Perseu se învăluia într-un nor. Pentru a nega existența monștrilor noi închidem ochii și ne astupăm urechile“ (*loc. cit.*, trad. de J. Roy, Editions Sociales, 1950, p. 19 [vezi și K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 15. — Nota trad.]).

Vedem că Marx nu se gîndeau să le reproșeze acestor *applied anthropologists* ai epocii că sunt servitorii ordinii stabilite, deși erau servitoriilei, dar ce importantă are aceasta față de faptele pe care le dezvăluia? (Notă din 1957).

studii să se desfășoare sub forma unui adevărat externat și internat, sub conducerea unor profesori care ar fi totodată șefi de clinică, așa cum se practică în medicină. Dublul aspect, teoretic și practic, al studiilor și-ar găsi justificarea și fundamentarea în accesul profesiunii la noi misiuni. Căci — vai! — în zadar ar reclama antropologia o recunoaștere pe care cuceririle sale teoretice ar fi ajuns spre a-i-o conferi dacă în lumea noastră, bolnavă și anxioasă, ea nu și-ar da silința să demonstreze și *la ce servește*.

BIBLIOGRAFIE

ADAM, L. :

- 1931 — *Das Problem der asiatisch-altamerikanischen Kulturbeziehungen mit besonderer Berücksichtigung der Kunst*, „Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens“, vol. 5.
- 1936 — *Northwest American Indian Art and its Early Chinese Parallels*, „Man“, vol. 36, nr. 3.
- 1937 — Recenzie la : C. Hentze, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*, „Man“, vol. 39, nr. 60.

ALEISETTI, C. :

- 1948 — *Estudos complementares sobre os Bororos orientais*, „Contribuições missionárias, publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia“, Rio de Janeiro, nr. 2—3.

ARCY WENTWORTH THOMPSON, D. :

- 1952 — *On Growth and Form*, Cambridge, Mass., ed. nouă, 2 vol.

AUGER, P. :

- 1952 — *L'homme microscopique*, Paris.

BALANDIER, G. :

- 1956 — *Grandeur et servitude de l'ethnologie*, „Cahiers du Sud“, anul 43, nr. 337.

BALDUS, H. :

- 1944-1946 — *Os Tapirapé*, „Revista do Arquivo Municipal“, São Paulo.

BASTIDE, R. :

- 1956 — *Lévi-Strauss ou l'ethnographe „à la recherche du temps perdu“*, „Présence africaine“, aprilie-mai.

BATESON, G.

- 1936 — *Naven*, Cambridge.

BENEDICT, P. K. :

- 1942 — *Tibetan and Chinese Kinship Terms*, „Harvard Journal of Asiatic Studies“, 6.

- 1943 — *Studies in Thai Kinship Terminology*, „Journal of the American Oriental Society“, 63.

BENEDICT, R. :

- 1934 — a) *Patterns of Culture*, Cambridge, Mass.

- 1934 — b) *Zuni Mythology*, „Columbia Univ. Contrib. to Anthropology“, New York, nr. 21, 2 vol.

- 1943 — *Franz Boas as an Ethnologist*, in : *Franz Boas. 1858—1942*, „Memoirs of the Amer. Anthropol. Assoc.“, nr. 61.

BENVENISTE, E. :

- 1939 — *Nature du signe linguistique*, „Acta Linguistica“, I, 1.

BERNDT, R. M. :

- 1951 — *Kunapipi*, Melbourne.

- 1955 — „*Murngin*“ (*Wulamba*) Social Organization, „Amer. Anthropol.“, serie nouă, vol. 57.

BERNOT, L. și BLANCARD, R. :

- 1953 — *Nouville, un village français*, „Travaux et mémoires de l’Institut d’ethnologie“, Paris, 57.

BIDNEY, D. :

- 1950 — Review of L.A. White, *The Science of Culture*, „American Anthropol.“, serie nouă, vol. 52, 4, partea I.

- 1953 — *Theoretical Anthropology*, New York, Columbia Univ. Press.

BOAS, F. :

- 1895 — *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Washington.

- 1898 — Introducere la : J. Teit, *Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia*, „Mem. of the Amer. Anthropol. Assoc.“, vol. 6.

- 1911 — ed., *Handbook of American Indian Languages*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 40 (1908), partea I.

- 1920 — *The Methods of Ethnology*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 22.
- 1924 — *Evolution or Diffusion?* „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 26.
- 1927 — *Primitive Art*, „Instituttet for Sammenliggende Kulturforskning“, Oslo, seria B, vol. 8
- 1930 — a) *The Religion of the Kwakiutl Indians*, „Columbia Univ. Contrib. to Anthropol.“, New York, nr. 10, 2 vol.
- 1930 — b) *Some Problems of Methodology in the Social Sciences*, în : *The New Social Science*, Chicago.
- 1936 — *History and Science in Anthropology: a Reply*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 38.
- 1940 — *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology (1896)*, în : *Race, Language and Culture*, New York.

BOHR, N. :

- 1939 — *Natural Philosophy and Human Culture*, „Nature“, vol. 143,

BONAPARTE, M. :

- 1945 — *Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene*, în : *The Psychoanalytical Study of the Child*, vol. I, New York.

BRAND, C. S. :

- 1948 — *On Joking Relationships*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 50.

BRICE-PARAIN :

- 1956 — *Les Sorciers*, „Le monde nouveau“, mai.

BRUNSCHVICG, L. :

- 1927 — *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 vol., Paris.

BUNZEL, R. L. :

- 1930 — *Introduction to Zuni Ceremonialism*, „Bureau of Amer. Ethnology, 47th Annual Report“, Washington.

CANNON, W. B. :

- 1942 — „*Voodoo*“ Death, „Amer. Anthropol.“, serie nouă, vol. 44.

COLBACCHINI, A. A. :

- 1925 — *I Bororos Orientali*, Torino.

- 1942 — (A. A. Colbacchini și C. Albisetti) *Os Bororos orientais*, São Paulo.

COOK, W. A. :

- 1908 — *The Bororo Indians of Matto Grosso*, „Smithsonian Miscellaneous Coll.“, vol. 50, Washington.

CÖÖPÈR, J. M. :

- 1940 — *The South American Marginal Cultures*, in :
Proc. of the 8th Amer. Scientific Congres,
Washington.

CREEL, H. G. :

- 1935 — *On the Origin of the Manufacture and Decoration of Bronze in the Shang Period*, „Monumenta Serica“, vol. I, fasc. I.
1936 — *Notes on Shang Bronzes in the Burlington House Exhibition*, „Revue des arts asiatiques“, 10.

CUSHING, F. H. :

- 1883 — *Zuni Fetiches*, „Bureau of Amer. Ethnology, 2nd Annual Report“, Washington (1880—1881).
1896 — *Outlines of Zuni Creation Myths*, „Bureau of American Ethnology, 13th Annual Report“.
1920 — *Zuni Breadstuffs*, „Indian Notes and Monographs“, Museum of the American Indian, Heyes Foundation, 8.

DAHLBERG, G. :

- 1948 — *Mathematical Methods for Population Genetics*, Londra — New York.

DAVIS, K. :

- 1935 — (K. Davis și W. L. Warner) *Structural Analysis of Kinship*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 37.
1941 — *Intermarriage in Caste Societies*, „Amer. Anthropol.“, serie nouă, vol. 43.
1947 — *The Development of the City in Society ; 1rst Conference on Long Term Social Trends*, Social Science Research Council.

DELCOURT, M. :

- 1944 — *Oedipe ou la légende du Conquérant*, Liège.

DOBRIZHOFFER, M. :

- 1822 — *An Account of the Abipones* (trad. din latină), 3 vol., Londra.

DORSEY, G. A. :

- 1906 — *The Pawnee : Mythology*, partea I, Washington.

DUMÉZIL, G. :

- 1948 — *Loki*, Paris.
1949 — *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris.

DURKHEIM, E. :

- 1901-1902 — (E. Durkheim și M. Mauss) *De quelques formes primitives de classification*, „L'Année sociologique“, 6.

1912 — *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.

EGGAN, F. :

1937 — a) *Historical Changes in the Choctaw Kinship System*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 39.

1937 — b) ed., *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago.

1950 — *Social Organization of the Western Pueblos*, Chicago.

ELWIN, V. :

1947 — *The Muria and their Ghotul*, Oxford.

ENGELS, F. :

1954 — *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état* (trad. Stern), Paris, Éditions sociales.

EVANS-PRITCHARD, E. E. :

1939 — *Nuer Time Reckoning*, „Africa“, 12.

1940 — a) *The Nuer*, Oxford.

1940 — b) (M. Fortes și E. Evans-Pritchard) *African Political Systems*, Oxford.

1951 — *Social Anthropology*, Glencoe, Ill.

FARNSWORTH, W. O. :

1913 — *Uncle and Nephew in the Old French Chanson de Geste*, New York.

FEBVRE, L. :

1946 — *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, ed. 2, Paris.

FIELD, H. :

1942 — (H. Field și E. Prostov) *Results of Soviet Investigation in Siberia*, „Amer. Anthropol.“, serie nouă, vol. 44.

FIRTH, R. :

1936 — *We, The Tikopia*, Londra — New York.

1946 — *Malay Fishermen*, Londra.

1951 — *Elements of Social Organization*, Londra.

FLETCHER, A. C. :

1904 — *The Hako: a Pawnee Ceremony*, „Bureau of Amer. Ethnology, 22nd Annual Report“, Washington (1900—1901).

FORD, C. S. :

1951 — (C. S. Ford și F. A. Beach) *Patterns of Sexual Behavior*, New York.

FORD, J. A. :

1955 — *The Puzzle of Poverty Point*, „Natural History“, vol. 64, nr. 9.

FORDE D. :

- 1941 — *Marriage and the Family among the Yako*, „Monographs in Social Anthropology“, nr. 5, Londra.
1950 — a) *Double-Descent among the Yako*, în 1950 b).
1950 — b) (A. R. Radcliffe-Brown și D. Forde) *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford.

FORTES, M. :

- 1940 — cf. E. E. Evans-Pritchard, 1940 b).
1949 — ed., *Social Structure*, studii închinate lui A. R. Radcliffe-Brown, Oxford.

FORTUNE, R. F. :

- 1932 — *The Sorcerers of Dobu*, New York.
1939 — *Arapesh Warfare*, „American Anthropology“, serie nouă, vol. 41.

FRIČ, V. :

- 1906 — (V. Frič și P. Radin) *Contributions to the Study of the Bororo Indians*, „Journal of the Royal Anthropological Institute“, vol. 36.

GAUTIER, L. :

- 1890 — *La Chevalerie*, Paris.

GEISE, N. J. C. :

- 1952 — *Badujs en Moslims*, Leida.

GIFFORD, E. W. :

- 1916 — *Miwok Moieties*, „Univ. of Calif. Public. in Amer. Archaeol. and Ethnol.“, vol. 12, nr. 4.
1929 — *Tonga Society*, „B. P. Bishop Museum Bull.“, 61.

GOLDSTEIN, K. :

- 1951 — *La structure de l'organisme*, Paris (*Der Aufbau des Organismus*, trad. franceză).

GOUGH, E. K. :

- 1955 — *Female Initiation Rites on the Malabar Coast*, „Journ. of the Roy. Anthropol. Inst.“, vol. 85.

GRANAI, G. :

- Cf. Haudricourt, A. G.

GRIAULE, M. :

- 1938 — *Masques Dogons*, „Trav. et mém. Institut d'ethnologie“, 33.
1947 — *Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons*, „Psyché“, vol. 2.

GUMMERE, F. B. :

- 1901 — *The Sister's Son*, în : *An English Miscellany Presented to Dr. Furnivall*, Londra.

GURVITCH, G. :

- 1955 — a) *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, P.U.F.
1955 — b) *Le concept de structure sociale*, „Cahiers internationaux de sociologie“, vol. 19, serie nouă, anul 2.

HALLE, M. :

- Cf. Jakobson, R.

HALPERN, A. M. :

- 1942 — *Yuma Kinship Terms*, „Amer. Anthropol.“, serie nouă, vol. 44.

HARTLAND, S. :

- 1917 — *Matrilineal Kinship and the Question of its Priority*, „Mem. Amer. Anthropol. Assoc.“, vol. 4.

HAUDRICOURT, A. G. :

- 1955 — (A. G. Haudricourt și G. Granai) *Linguistique et sociologie*, „Cahiers internationaux de sociologie“, vol. 19, caiet dublu, serie nouă, anul 2.

HAUSER, H. :

- 1903 — *L'enseignement des sciences sociales*, Paris.

HENRY, J. :

- 1940 — Recenzie la : Nimenadjù, *The Apinayé*, „Amer. Anthropol.“, serie nouă, vol. 42.

HENTZE, C. :

- 1936 — *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Anvers.
1937 — *Frühchinesische Bronzen*, Anvers.

HERSKOVITS, M. J. :

- 1940 — *The Economic Life of Primitive People*, New York.

HOCART, A. M. :

- 1915 — *Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 17.
1923 — *The Uterine Nephew*, „Man“, 23, nr. 4.
1925 — *The Cousin in the Vedic Ritual*, „Indian Antiquary“, vol. 54.
1938 — *Les Castes*, Paris.
1952 — a) *The Northern States of Fiji*, „Occasional Publ.“, Royal Anthropol. Institute, Londra, nr. 11.
1952 — b) *The Life-Giving Myth*, Londra.
1954 — *Social Origins*, Londra.

HOLM, S. :

- 1951 — *Studies towards a Theory of Sociological Transformations*, „*Studia Norvegica*“, Oslo, nr. 7.

HOLMER, N. M. :

- 1947 — (N. M. Holmer și H. Wassen) *Mu-Igala or the Way of Muu, a medecine Song from the Cuna of Panama*, Göteborg.

HOMANS, G. C. :

- 1955 — (G. C. Homans și D. M. Schneider) *Marriage, Authority and Final Causes. A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*, Glen-coe, Ill.

HOWARD, G. C. :

- 1904 — *A History of Matrimonial Institutions*, 3 vol., Chicago.

HUNTER-WILSON, M. :

- 1951 — *Witch Beliefs and Social Structure*, „*American Journal of Sociology*“, 56, 4.

JAKOBSON, R. :

- 1929 — *Remarques sur l'évolution phonologique du russe*, in : *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, vol. 2.
- 1931 — *Prinzipien der historischen Phonologie*, in : *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, vol. 4.
- 1938 — *Observations sur le classement phonologique des consonnes*, in : *Proceedings of the Third International Congress of Phonetic Sciences*, Gand.
- 1941 — *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*, Uppsala.
- 1948 — *The Phonetic and Grammatical Aspects of Language in their Interrelations*, in : *Actes du VI^e Congrès international des linguistes*. Paris.
- 1949 — Cf. Reichard, G. A.
- 1956 — (R. Jakobson și M. Halle) *Fundamentals of Language*, 'S-Gravenhage.

JOSSELIN DE JONG, J. P. B. DE :

- 1952 — *Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage*, „*Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde*“, Leida, nr. 10.

JOSSELIN DE JONG, P. E. DE :

- 1951 — *Minangkabau and Negri-Sembilan Socio-Political Structure in Indonesia*, Leida.

KARLGREN, B. :

- 1937 — *New Studies on Chinese Bronzes*, „The Museum of Far Eastern Antiquities“, Bul. 9, Stockholm.
1941 — *Huai and Han*, „The Museum of Far Eastern Antiquities“, Bul. 13, Stockholm.

KELEMEN, P. :

- 1943 — *Medieval American Art*, 2 vol., New York.

KOVALEVSKI, M. :

- 1893 — *La famille matriarcale au Caucase*, „L'anthropologie“, vol. 4.

KRIS, E. :

- 1947 — *The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation*, în : *Freedom and Experience. Essays presented to H. M. Kallen*, Cornell Univ. Press.

KROEBER, A. L. :

- 1909 — *Classificatory Systems of Relationship*, „Journal of the Royal Anthropological Institute“, vol. 39.
1920 — Recenzie la : Lowie, *Primitive Society*, „American Anthrop.“, serie nouă, vol. 22
1925 — *Handbook of the Indians of California*, „Bureau of American Ethnology“, Bul. 78, Washington.
1935 — *History and Science in Anthropology*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 37.
1938 — *Basic and Secondary Patterns of Social Structure*, „Journal of the Royal Anthropological Institute“, vol. 68.
1940 — (A. L. Kroeber și J. Richardson) *Three Centuries of Women's Dress Fashions: A Quantitative Analysis*, „Anthropological Records“, Berkeley, 5, 2.
1941 — *Salt, Dogs, Tobacco*, „Anthropological Records“, Berkeley, vol. 6.
1942 — *The Societies of Primitive Man*, „Biological Symposia“, 8, Lancaster, Pa.
1943 — *Structure, Function and Pattern in Biology and Anthropology*, „The Scientific Monthly“, vol. 56.
1948 — *Anthropology*, ed. nouă, New York.

KROEF, J. VAN DER :

- 1954 — *Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 56.

LA VEGA, GARCILASSO DE :

- 1787 — *Histoire des Incas*, (trad. franceză), 2 vol., Paris.

LAWRENCE, W. E. :

1949 — Cf. Murdock, 1949 b).

LEACH, E. R. :

- 1945 — *Jinghpaw Kinship Terminology*, „Journal of the Royal Anthropol. Institute“, vol. 75.
1951 — *The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage*, „Jour. of the Royal Anthropological Institute“, vol. 81.

LEE, D. D. :

1941 — *Some Indian Texts Dealing with the Supernatural*, „The Review of Religion“, mai.

LEFORT, C. :

- 1951 — *L'échange et la lutte des hommes*, „Les Temps modernes“, februarie.
1952 — *Sociétés sans histoire et historicité*, „Cahiers internationaux de sociologie“, vol. 12, anul 7.

LEIRIS, M. :

- 1948 — *Biffures, La règle du jeu*, I, Paris.
1955 — *Fourbis, La règle du jeu*, II, Paris.

LEROI-GOURHAN, A. :

1935 — *L'art animalier dans les bronzes chinois*, „Revue des arts asiatiques“, Paris.

LESTRANGE, M. DE :

1951 — *Pour une méthode socio-démographique*, „Journal de la Société des africanistes“, vol. 21.

LÉVI-STRAUSS, C. :

- 1936 — *Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo*, „Journal de la Société des américanistes“, serie nouă, 28.
1942 — *Indian Cosmetics*, New York, VVV, nr. 1.
1943 — *The Art of the North West Coast*, „Gazette des beaux-arts“, New York.
1944 — a) *Reciprocity and Hierarchy*, „Amer. Anthropol.“, serie nouă, vol. 46.
1944 — b) *The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara*, „Transactions of the New York Academy of Sciences“, 2, 7, nr. 1.
1945 — a) *On Dual Organization in South America*, „America Indigena“, Mexico, 4, nr. 1.
1945 — b) *L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie*, „Word“, vol. I, nr. 2.
1947 — a) *French Sociology*, în: *Twentieth Century Sociology* (ed. G. Gurvitch și W. E. Moore), New York, 1945; trad. franceză: *La sociologie au XX^e siècle*, 2 vol., Paris, P.U.F., 1947.

- 1947 — b) *Sur certaines similarités morphologiques entre les langues Chibcha et Nambikwara*, în : *Actes du 28e Congrès international des américanistes*, Paris.
- 1948 — *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, „Société des américanistes“, Paris.
- 1949 — a) *Histoire et ethnologie*, „Revue de métaphysique et de morale“, 54, nr. 3—4 (cf. cap. I din acest volum).
- 1949 — b) *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F.
- 1950 — *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, în : M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, loc. cit.
- 1951 — *Language and the Analysis of Social Laws*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 53, nr. 2 (cf. trad. franceză a acestui articol, cap. III din acest volum).
- 1952 — a) *Les structures sociales dans le Brésil central et oriental*, în : *Proceedings of the 29th Congress of Americanists*, New York (cf. cap. VII din acest volum).
- 1952 — b) *Race et histoire*, Paris, UNESCO.
- 1955 — a) *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.
- 1955 — b) *Les mathématiques de l'homme*, în: „Buletin international des sciences sociales“, vol. 6, nr. 4 (reprodus de „Esprit“, anul 24, nr. 10, 1956).
- 1956 — *The Family*, în : H. L. Shapiro, ed., *Man, Culture and Society*, Oxford Univ. Press.
- 1957 — *Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines*, în : *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Série Orientale, Roma, vol. 14, Roma, 1957.
- 1958 — *On four Winnebago Myths*, în : „Festschrift for Paul Radin's seventy-fifth birthday“.

LEWIN, K. :

- 1935 — *A Dynamic Theory of Personality*, New York.

LING SHUN-SHENG :

- 1956 — *Human Figures with Protruding Tongue found in the Taitung Prefecture, Formosa, and Their Affinities found in Other Pacific Areas*, „Bulletin. of the Institute of Ethnology“, Academia Sinica, Nancean, Taipei, Taiwan.

LINTON, R. :

1936 — *The Study of Man*, New York.

LIVI, L. :

1940-1941 — *Trattato di Demografia*, Padova.

1949 — *Considérations théoriques et pratiques sur le concept de „minimum de population“*, Paris, „Population“, 4.

LOWIE, R. H. :

1913 — *Societies of the Hidatsa and Mandan Indians*, „American Museum of Natural History, Anthropological Papers“, vol. II.

1915 — *Exogamy and the Classificatory Systems of Relationship*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 17.

1916 — *Plains-Indian Age-Societies: historical and comparative Summary*, „American Museum of Natural History, Anthropol. Pap.“, vol. II.

1919 — *The Matrilineal Complex*, „University of California Public. in American Archaeology and Ethnology“, 16.

1920 — *Primitive Society*, New York.

1927 — *The Origin of the State*, New York.

1929 — a) *Notes on Hopi Clans*. „American Museum of Natural History, Anthropol. Papers“, vol. 30.

1929 — b) *Hopi Kinship*, „Amer. Mus. of Nat. History, Anthropol. Pap.“, vol. 30.

1929 — c) *Art. Relationship Terms*, în: *Encyclopaedia Britannica*, ed. 14.

1935 — *The Crow Indians*, New York.

1937 — *The History of Ethnological Theory*, New York.

1940 — *American Culture History*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 42.

1941 — *A Note on the Northern Ge of Brazil*, „Amer. Anthropol.“, serie nouă, vol. 43.

1942 — *A Marginal Note to Professor Radcliffe-Brown's Paper on „Social Structure“*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 44, 3.

1948 — a) *Social Organization*, New York.

1948 — b) *Some Aspects of Political Organization among American Aborigines*, „Huxley Memorial Lecture“.

MALINOWSKI, B. :

1922 — *Argonauts of the Western Pacific*, Londra.

1927 — *Sex and Repression in Savage Society*, Londra — New York.

1929 — *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 2 vol., Londra — New York.

1934 — Prefață la: H. Ian Hogbin, *Law and Order in Polynesia*, Londra.

- 1935 — a) *Coral Gardens and their Magic*, 2 vol., Londra.
 1935 — b) Art. *Culture*, in : *The Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York.
 1937 — *Culture as a Determinant of Behavior*, in : *Factors Determining Human Behavior*, Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, Mass.
 1939 — *The Present State of Studies in Culture Contact*, „Africa“, vol. 12.

MARTIUS, C. F. P. VON :

- 1867 — *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens*, Leipzig.

MARX, K. :

- 1899 — *Critique de l'économie politique* (trad. L. Rémy), Paris.
 1948 — *Pages choisies pour une éthique socialiste* (texte adunat. traduse și adnotat... de Maximilien Rubel), Paris.
 1949 — *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris. Éditions sociales.
 1950-1954 — *Le Capital* (trad. Roy), Éditions sociales, 5 vol., Paris.
 1953 — *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz-Verlag.

MASON, D. I. :

- 1952 — *Synesthesia and Sound Spectra*, „Word“, New York, vol. 8, nr. 1.

MASPERO, H. :

- 1927 — *La Chine antique*, Paris.

MAUSS, M. :

- 1901-1902 — Cf. Durkheim, E.
 1904-1905 — *Essai sur les variations saisonnières dans les sociétés eskimo*, „Année sociologique“, Paris.
 1924 — *Essai sur le Don, forme archaïque de l'échange*, „Année sociol.“, serie nouă.
 1924-1925 — *Division et proportion des divisions de la Sociologie*, „Année sociologique“, serie nouă.
 1947 — *Manuel d'ethnographie*, Paris.
 1950 — *Sociologie et anthropologie*, Paris.

MCCARTHY, D. :

- 1938 — *Australian Aboriginal Decorative Art*, Sydney.

MEAD, M. :

- 1935 — *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York.

1937 — Ed., *Competition and Cooperation among Primitive Peoples*, Londra — New York.

1949 — *Character Formation and Diachronic Theory*, în : *Social Structure* (ed. M. Fortes), Oxford.

MERLEAU-PONTY, M. :

1955 — *Les aventures de la dialectique*, Paris.

MÉTRAUX, A. :

1946 — *Myths of the Toba and Pilaga Indians of the Gran Chaco*, „Mem. of. the Amer. Folklore Society“, Philadelphia, vol. 40.

1947 — *Social Organization of the Kaingang and Aweikoma*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 49.

MORGAN, L. H. :

1871 — *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*.

MORGENSTERN, O. :

1944 — Cf. von Neumann.

MORLEY, A. :

1956 — *Doctors Save Man*, „Sung to Death“, „Sunday Times“, Londra, 22 aprilie, p. 11.

MURDOCK, G. P. :

1949 — a) *Social Structure*, New York.

1949 — b) (W.E. Lawrence și G.P. Murdock) *Murngin Social Organization*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 51, I.

1957 — *World Ethnographic Sample*, „Amer. Anthropol.“, serie nouă, vol. 59.

MURIE, J. R. :

1916 — *Pawnee Societies*, „Amer. Museum of Nat. Hist., Anthropol. Pap.“, vol. II.

NADEL, S. F. :

1946 — *Shamanism in the Nuba Mountains*, „Journal of the Royal Anthropol. Institute“, vol. 76.

1947 — *The Nuba*, Oxford.

1952 — *Witchcraft in Four African Societies: An Essay in Comparison*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 54, nr. 1.

NEUMANN, J. VON :

1944 — (J. von Neumann și O. Morgenstern) *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton.

NIMUENDAJU, C. :

1927 — (C. Nimuendaju și R.H. Lowie) *The Dual Organization of the Ramkokamekran* (Ca-

nella) of Southern Brazil, „American Anthrop.“, serie nouă, vol. 29.

1939 — *The Apinayé*, „The Catholic Univ. of America, Anthropol. Series“, Washington, nr. 8.

1942 — *The Serenté*, „Public. of the F. W. Hodge Anniversary Publ. Fund“, Los Angeles, vol. 4.

1946 — *The Eastern Timbira*, „Univ. of California Public. in American Archaeol. and Ethnol.“, Berkeley, vol. 41.

NORDENSKJÖLD, E. :

1938 — *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians* (ed. H. Wassen), „Comparative Ethnographical Studies“, 10, Göteborg.

OLIVER, D. L. :

1955 — *A Solomon Island Society: Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*, Cambridge, Mass.

OPLER, M. E. :

1937 — *Apache Data concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 39.

1947 — *Rule and Practice in the Behavior Pattern between Jicarilla Apache Affinal Relatives*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 49.

PAGET, SIR R. A. :

1953 — *The Origin of Language...*, „Journal of World History“, Paris, I, 2, UNESCO.

PARSONS, E. C. :

1923 — *The Origin Myth of Zuni*, „Journ. of American Folklore“, vol. 36.

POTTIER, E. :

— *Histoire d'une bête*, în: *Recueil E. Pottier, Bibliothéque des écoles d'Athènes et de Rome*, fasc. 142.

POUILLO, J. :

1956 — *L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss*, „Les Temps modernes“, anul 12, nr. 126, iulie.

QUEIROZ, M. I. PEREIRA DE :

1953 — *A noção de arcaísmo em etnologia e a organização social dos Xerenté*, „Revista de Antropologia“, São Paulo, vol. I, nr. 2.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. :

1924 — *The Mother's Brother in South Africa*, „South African Journal of Science“, 21.

- 1926 — *Father, Mother and Child*, „Man“, vol. 26, nr. 103.
- 1931 — *The Social Organization of Australian Tribes*, „Oceania“, I.
- 1935 — *Kinship Terminology in California*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 37.
- 1940 — a) *On Joking Relationships*, „Africa“, 13.
- 1940 — b) *On Social Structure*, „Journal of the Royal Anthropol. Institute“, vol. 70.
- 1941 — *The Study of Kinship Systems*, „Journal of the Royal Anthropol. Institute“, vol. 71.
- 1945 — *Religion and Society*, „Henry Myers Lecture“.
- 1949 — a) *A Further Note on Joking Relationships*, „Africa“, 19.
- 1949 — b) *White's View of a Science of Culture*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 51, nr. 3.
- 1950 — (A. R. Radcliffe-Brown și D. Forde) în : *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford.
- 1951 — *Murngin Social Organization*, „Amer. Anthrop.“, serie nouă, vol. 53, I.
- 1952 — a) *Social Anthropology, Past and Present*, „Man“, vol. 52, nr. 14.
- 1952 — b) *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Ill.

RADIN, P. :

- 1906 — Cf. Frič, V.
- 1923 — *The Winnebago Tribe*, „Bureau of American Ethnology, 37th Annual Report (1915—1916)“, Washington.
- 1945 — *The Road of Life and Death*, New York.
- 1949 — *The Culture of the Winnebago: as described by themselves*, „Special Publ. of the Bollingen Foundation“, nr. 1.

RAPOPORT, A. :

- 1949 — *Outline of Probability Approach to Animal Societies*, „Bull. of Mathematical Biophysics“, II.

REICHARD, G. A. :

- 1933 — *Melanesian Design: a Study of Style in Wood and Tortoiseshell Carving*, „Columbia Univ. Contrib. to Anthropol.“, nr. 18, 2 vol.
- 1949 — (G. A. Reichard, R. Jakobson și E. Werth) *Language and Synesthesia*, „Word“, vol. 5, nr. 2.
- 1950 — *Navaho Religion. A Study in Symbolism* 2 vol., New York.

REVEL, J. F. :

1957 — *Fourquoi des philosophes?* Paris.

RICHARDS, A. I. :

1932 — *Hunger and Work in a Savage Tribe*, Londra.

1936 — *A Dietary Study in North-Eastern Rhodesia, „Africa“*, 9.

1939 — *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Oxford.

RIVERS, W. H. R. :

1907 — *The Marriage of Cousins in India*, „Journ. Roy. Asiatic Soc.“, iulie.

1914 — *The History of Melanesian Society*, 2 vol., Londra.

1924 — *Social Organization*, Londra.

RODINSON, M. :

1955 — a) *Racisme et civilisation*, „La nouvelle critique“, nr. 66, iunie.

1955 — b) *Ethnographie et relativisme*, „La nouvelle critique“, nr. 69, noiembrie.

ROES, A. :

1936-1937 — *Tierwirbel, Ipek*.

ROSE, H. J. :

1911 — *On the Alleged Evidence for Mother-Right in Early Greece*, „Folklore“, 22.

ROUT, E. A. :

1926 — *Maori Symbolism*, Londra.

RUBEL, M. :

1948 — Cf. Marx, K., *Pages choisies etc.*

1957 — *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Paris.

SAPIR, E. :

1949 — *Selected Writings of...*, in : *Language, Culture and Personality* (ed. D. Mandelbaum), Univ. of California, Berkeley.

SARTRE, J. P. :

1952 — *Les communistes et la paix* (II), „Les Temps modernes“, anul 8, nr. 84—85.

SAUSSURE, F. DE :

1916 — *Cours de linguistique générale*, Paris.

SCHNEIDER, D. M. :

1955 — Cf. Homans, G. C.

SCHRADER, O. :

1890 — *Prehistoric Antiquities of the Aryan People* (trad. F. B. Jevons), Londra.

SÈCHEHAYE, M. A. :

1947 — *La réalisation symbolique*, suppl. nr. 12, „Revue suisse de psychologie et de psychologie appliquée“, Berna.

SELIGMAN, C. G. :

1910 — *The Melanesians of British New Guinea*, Londra.

SHANNON, C. :

1950 — (C. Shannon și W. Weaver) *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana.

SIMIAND, E. :

1903 — *Méthode historique et science sociale*, „Revue de synthèse“.

SOUSTELLE, J. :

1910 — *La Pensée cosmologique des anciens Mexicains*, Paris.

SPECK, F. G. :

1915 — *Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottawa Valley*, „Canada Department of Mines, Geological Survey“, Mem. 70.

SPIER, L. :

1921 — *The Sun-Dance of the Plains Indians*, „American Museum of Natural History, Anthropol. Pap.“, vol. 16.

SPOEHR, A. :

1924 — *Kinship System of the Seminole*, „Field Museum of Natural History, Anthropological Series“, vol. 33, nr. 2.

1947 — *Changing Kinship Systems*, id., vol. 33, nr. 4.

1950 — *Observations on the Study of Kinship*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 52, nr. 1.

STANNER, W. E. R. :

1936-1937 — *Murinbata Kinship and Totemism*, „Oceania“, vol. 7.

STEINEN, K. VON DEN :

1897 — *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, ed. 2, Berlin (trad. portugheză, São Paulo, 1940).

STEVENSON, M. C. :

1905 — *The Zuni Indians*, „Bureau of American Ethnology, 23rd Annual Report“, Washington.

STEWARD, J. H. :

1938 — *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups*, „Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution“, Bul. 120.

STEWART, J. Q. :

- 1947 — *Empirical Mathematical Rules Concerning the Distribution and Equilibrium of Population*, „The Geographical Review“, vol. 37, nr. 3.

SUTTER, J. :

- 1951 — (J. Sutter și L. Tabah) *Les notions d'isolation et de population minimum*, „Population“, Paris, 6, 3.

SWANTON, J. R. :

- 1908 — *Social Condition, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians*, „Bureau of American Ethnology, 26th Annual Report“, Washington.
- 1909 — *Tlingit Myths and Texts*, „Bureau of American Ethnology“, Bul. 59.

TABAH, L. :

- 1951 — Cf. Sutter, J.

TEISSIER, G. :

- 1936 — *La description mathématique des faits biologiques*, „Revue de métaphysique et de morale“, Ianuarie.

THOMPSON, L. :

- 1950 — *Culture in Crisis, a Study of the Hopi Indians*, New York.

THOMSON, D. F. :

- 1935 — *The Joking-Relationship and Organized Obscenity in North Queensland*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 37.

TRUBETZKOY, N. :

- 1933 — *La phonologie actuelle*, în : „Psychologie du langage“, Paris.
- 1949 — *Principes de phonologie* (trad. franceză), Paris.

TYLOR, E. B. :

- 1865 — *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*, Londra.
- 1871 — *Primitive Culture*, 2 vol., Londra.

VOTH, H. R. :

- 1903 — *The Oraibi Summer Snake Ceremony*, „Field Columbian Museum“, publ. nr. 83, „Anthropological Series“, Chicago, vol. 3, nr. 4.

WAGLEY, C. :

- 1940 — *The Effects of Depopulation upon Social Organization as Illustrated by the Tapirapé*

Indians. „Transactions of the New York Academy of Sciences“, 3, nr. 1.

- 1948 — (C. Wagley și E. Galvao), *The Tapirapé*, in : *Steward*, ed., *Handbook of South-American Indians*, vol. 3, „Bureau of American Ethnology“, Bul. nr. 143, Washington.

WARNER, W. L. :

- 1930-1931 — *Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship System*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 32 și 33.

- 1937 — a) *The Family and Principles of Kinship Structure in Australia*, „American Sociological Review“, vol. 2.

- 1937 — b) *A Black Civilisation*, New York.

WASSEN, H. :

- 1947 — Cf. Holmer, N. M.

WATERBURY, F. :

- 1942 — *Early Chinese Symbols and Literature : Vestsiges and Speculations*, New York.

WHITE, L. A. :

- 1943 — *Energy and the Evolution of Culture*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 45.

- 1945 — *History, Evolutionism and Functionalism...*, „South-Western Journal of Anthropology“, vol. 1.

- 1947 — *Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Culture*, „South-Western Journal of Anthropology“, vol. 3.

- 1949 — *The Science of Culture*, New York.

WHORF, B. L. :

- 1952 — *Collected Papers on Metalinguistics*, Washington D. C., Dept. of State, Foreign Service Institute.

- 1956 — *Language, Thought, and Reality* (ed. John B. Carroll), New York.

WIENER, N. :

- 1948 — *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Paris—Cambridge—New York.

- 1950 — *The Human Use of Human Beings*, Boston.

WILLIAMS, F. E. :

- 1923 — *Sex Affiliation and its Implications*, „Journ. of the Royal Anthropological Institute“, vol. 62.

- 1940-1941 și 1941-1942 — *Natives of Lake Kutubu, Papua*, „Oceania“, vol. 11 și vol. 12.

1941 — *Group Sentiment and Primitive Justice*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 43.

WITTFOGEL, K. A. :

1943 — (K. A. Wittfogel și E. S. Goldfrank) *Some Aspects of Pueblo Mythology and Society*, „Journal of American Folklore“, vol. 56.

YACOVLEFF :

1932 — *La ciudad primitiva de los Nasca*, „Revista del Museo nacional“, II, 2.

YETTS, W. P. :

1929 — *The George Eumorphopoulos Collection Catalogue*, 3 vol.

1939 — *The Cull Chinese Bronzes*, Londra.

1942 — *An-Yang : a Retrospect*, „China Society Occasional Papers“, Londra, serie nouă, nr. 2.

YNGVE, V. H. :

1955 — a) *Syntax and the Problem of Multiple Meaning*, în : *Machine Translation of Languages* (ed. W. N. Locke și A. D. Booth), New York.

1955 — b) *Sentence for Sentence Translation*, „Mechanical Translation“, Cambridge, Mass., vol. 2, nr. 2.

f.d. — *The Translation of Language by Machine*, „Information Theory“ (Third London Symposium).

ZIPF, G. K. :

1949 — *Human Behavior and the Principle of Least Effort*, Cambridge, Mass.

TABLA DE MATERII

Prefață de I. Aluaș	V
Cuvînt înainte	1
Capitolul I. — Introducere : Istorie și etnologie	3
Limbaj și înrudire	
Capitolul II. — Analiza structurală în lingvistică și în antropologie	39
Capitolul III. — Limbaj și societate	68
Capitolul IV. — Lingvistică și antropologie	82
Capitolul V. — Postfață la capitolele III și IV	99
Organizare socială	
Capitolul VI. — Notiunea de arhaism în etnologie	120
Capitolul VII. — Structurile sociale în Brazilia centrală și orientală	143
Capitolul VIII. — Sînt organizațiile dualiste o realitate ?	158
Magie și religie	
Capitolul IX. — Vrăjitorul și magia sa	197
Capitolul X. — Eficacitatea simbolică	221
Capitolul XI. — Structura miturilor	246
Capitolul XII. — Structură și dialectică	279

Artă

Capitolul XIII. — Dedublarea reprezentării în artele Asiei și ale Americii	291
Capitolul XIV. — řarpele cu corpul plin de pești	328

Probleme de metodă și de învățămînt

Capitolul XV. — Noțiunea de structură în etnologie	333
Capitolul XVI. — Postfață la capitolul XV	390
Capitolul XVII. — Locul antropologiei în cadrul științelor sociale și probleme puse de predarea ei	417
Bibliografie	464

Redactor : SANDA MIHĂESCU-BOROIANU
Tehnoredactor : FLORIAN SAPUNĂRESCU

Coli editură 24,19. Coli tipar 21,50
Bun de tipar 21 martie 1978. Apărut — august 1978



Comanda nr. 8 406/60 449
Combinatul poligrafic „Casa Scînteii“, Piața Scînteii nr. 1,
București, Republica Socialistă România

ÎN COLECȚIA «IDEI CONTEMPORANE»
AU APĂRUT:

- * * * Știință și sinteză — Colocviu UNESCO
- R. Garaudy: Marxismul secolului XX
- G.N. Volkov: Sociologia științei
- L. Althusser: Citindu-l pe Marx
- V. Roman: Revoluția științifică și tehnică. Eseuri
- R. Richter și colectiv: Civilizația la răscrucă
- M. Dufrenne: Pentru om
- L. Goldmann: Sociologia literaturii
- P.V. Kopnina: Bazele logice ale științei
- I. Nikolov: Cibernetica și economia
- N. Wiener: Sint matematician
- N.N. Constantinescu: Problema contradicției în economia socialistă
- I. Hermann: Kitsch-ul, fenomen al pseudoartei
- A. Pelletier, J.J. Goblot: Materialismul istoric și istoria civilizațiilor
- A. Toffler: Șocul viitorului
- R. Florian: Reflecții asupra filozofiei marxiste
- * * * Mutări contemporane în știință și tehnică și implicațiile lor
- * * * Știință, filozofie, ideologie
- M. Drăgănescu: Muncă și economie
- * * * Revoluția științifică-tehnică și progresul
- L. Sève: Marxismul și teoria personalității
- G. Lukács: Ontologia existenței sociale
- * * * Revoluția socialistă și revoluția științifică-tehnică
- M. McLuhan: Galaxia Gutenberg
- M. Mesarović, E. Pestel: Omenirea la răspîntie
- C. Wright Mills: Imaginația sociologică
- T. Kotarbinski: Tratat despre lucrul bine făcut
- * * * Revoluția științifică-tehnică și modernizarea forțelor de producție
- M. Drăgănescu: Sistem și civilizație
- C.I. Gulian: Marxism și structuralism
- E. Bonnefous: Omul sau natura?
- N.N. Constantinescu: Economia protecției mediului natural
- I.T. Frolov: Progresul științei și viitorul omului
- H. Marcuse: Scrieri filozofice
- N.P. Dubinin: Mișcarea eternă
- * * * Problemele politice și ale războiului în condițiile revoluției științifice și tehnice. Necesitatea istorică a dezarmării
- W. Heisenberg: Pașii peste granițe
- Coordonator Jan Tinbergen: Restructurarea ordinii internaționale