

## O antropologie într-o oră. Antropologie și călătorie<sup>1</sup>

*Nicolae Panea*

Antropolog/autor

Antropologul este un călător. Niciodată acest adevăr elocvent și notoriu nu mi-a părut atât de imprecis ca în cazul experienței scrierii acestei cărți. Notorietatea nu înseamnă, automat, acceptare, ci doar comoditatea utilizării în siguranță, având garanția verificării de varii instituții în timp, a ceea ce este dat ca notoriu, cum nici elocvența nu asigură trăinicia convingerii. Dimpotrivă, poartă în sine sâmburele contestației, al contrazicerii.

Un astfel de adevăr, cum este al nostru, este impus de multiseculara tradiție a științei, cercetarea de teren, cheia de boltă a științelor etno-antropologice, subînțelegând, indiscutabil, călătoria.

Istoric vorbind, chiar genetic, orice antropolog este un călător, orice antropologie este o călătorie. Herodot, Tacitus, Marco Polo, Las Casas, Milescu Spătarul ne furnizează informații antropologice dobândite în timpul unor călătorii, unele celebrisime, imaginea unor lumi noi, a unor culturi inedite. Unele dintre ele sunt virtuale, livrești, ca în cazul lui James Frazer, care parcurge lumea în căutarea miturilor, credințelor despre vegetație, sacrificiu, inițiere, zeități silvane din mijlocul bibliotecii sale. Altele sunt reale, chiar revoluționare, precum cea a lui Malinowski în Trobriand.

Oricum ar fi, strâng în structura lor câteva trăsături iramplasabile: terenul, statutul cercetătorului, informatorul, recuzita. Toate acestea, în cazul cercetării noastre, suscită o serie de transformări de statut, de clasificări, de validări, începând chiar cu antropologul, care devine o instanță nu doar duplicitară, chiar dublă.

Ce mai înseamnă terenul, azi?

Terenul nu există decât ca intenție, ca voință a antropologului de a-l pune în discuție, deci, decât ca realitate a antropologului<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Textul reprezintă un extras din cartea noastră, *Orașul subtil*, în curs de publicare!

<sup>2</sup> În 1896, F. Boas participă la expediția Jesup North-Pacific, în Canada și Statele Unite pentru a-și verifica teoria difuzionistă și pentru a culege informații referitoare la comunitățile eschimos. Cu aceeași intenție, focusată, însă, asupra altor civilizații, A. C. Haddon merge în Australia și Noua Guinee în 1899. Una dintre cele mai celebre anchete antropologice este cea realizată de B. Malinowski în insulele Trobriand, între 1915 și 1917, pentru a verifica metoda observației

Realitatea antropologului este lumea ce iese modelată din interacțiunea sensibilității sale cu el ca bibliotecă și el ca voință de a se recunoaște în această realitate.

Cu alte cuvinte, un teren este totalitatea bibliografiei despre acea realitate, o scală de parțialități (bibliografice, formative, metodologice, conceptuale) și voința de a le da coerență.

Terenul este un pretext al unei călătorii și o călătorie în sine, o formă de a percepe lumea și de a te situa în ea, observând-o.

Terenul înseamnă, parafrazându-l pe Michel Onfray,<sup>3</sup> teatralizarea acelei observații.

Teatralizarea este o formă conștientă și calculată de renunțare la inocență.

participante și a elabora teoria sa despre funcționalism. Dintr-o altă perspectivă teoretică, cea a personalității culturale, Margaret Mead conduce anchetele de teren din Samoa și Insulele Amiralității între anii 1925 și 1929. Ancheta pe care antropologul britanic E. E. Evans-Prichard o realizează în 1930 în Sudan este considerată un exemplu teoretic, iar produsul acesteia, monografia despre populația Nuer, este și azi apreciată ca monografia funcționalistă perfectă.

Poate cea mai îndelungată anchetă de teren din istoria antropologiei este cea începută de R. Firth în insulele Solomon în 1930 și care a fost continuată până în 1973. Antropologul britanic a verificat asupra populației Tikopia teoria sa economică, astfel încât, antropologia economică nu poate neglija contribuția lui Firth. La polul opus, cea mai scurtă anchetă de teren cu efecte notorii este cea a lui Claude Lévi-Strauss, efectuată în Brazilia, în 1936, asupra populației Nambikwara.

Aceasta nu este, însă, prima și nici cea mai semnificativă anchetă a etnologiei franceze. Prima anchetă modernă de teren din istoria antropologiei franceze îi aparține lui M. Griaule și are loc în Mali, asupra populației Dogon, între 1931-1948. Materialul filmat cu această ocazie reprezintă o lecție de etnografie. La fel de importantă pentru teoria antropologică este și ancheta lui A. Leroi-Gourhan în Japonia din 1939, căci aduce informații prețioase pentru paleoantropologi. După război, antropologia franceză cunoaște două anchete notabile, ce merită reținute, cea a lui G. Ballandier în Africa Centrală, desfășurată între 1948 și 1952, care îl va conduce pe autor la conturarea unei antropologii politice și cea a lui M. Godelier în Noua Guinee, între 1967-1979, care va avea consecințe foarte importante asupra teoriei parentalului.

Antropologia britanică mai poate fi menționată în raport cu anchetele lui E. Leach în Birmania, între 1940-1945 și de cea a lui M. Douglas în Congo dintre 1949-1953, care a deschis noi perspective asupra antropologiei sociale a simbolicului.

O contribuție deosebită a avut-o antropologia americană prin anchetele lui O. Lewis în Mexic și Porto-Rico între 1943 și 1964, care au impus metoda live story, Clifford Geertz în Bali între 1952-1953 și 1957-1958, care i-au prilejuit autorului fundamentarea teoretică a antropologiei sale interpretative și extrem de contestatul C. Castaneda.

3 Michel Onfray, *Filosofia del viaggio*, Milano, Ponte alle Grazie, 2010, p. 77

Teatralizarea este o manevră conștientă de a fugi de sine, de a te ascunde în spatele măștilor.

Terenul ca teatralizare devine hotărârea oricărui antropolog de a “pleca spre Indii”.

Cu toate acestea, un antropolog nu este un descoperitor. El poate trăi cu conștiința eșuării pe un țarm greșit, căci pe el îl interesează călătoria.

Orice călătorie începe într-o bibliotecă, într-un text.

Antropologul este el însuși o bibliotecă, felul lui de a vedea lumea este o succesiune de texte, o construcție sensibilă dintr-o avalanșă rațională.

Revenirea antropologului în lume (a se citi teren!) presupune o revenire la inocență, o abolire a contactului, a dialogului, cu acea bibliotecă, a efortului intelectual văzut ca prejudiciu<sup>4</sup>.

Abolirea “bibliotecii” din noi înseamnă anihilarea noastră ca ființă culturală, căci biblioteca stochează suma experiențelor noastre și orice stimul extern necesită un răspuns din partea acestei “biblioteci”, care este forma noastră specifică de a exista cultural: o traducere continuă și permanentă a celui alt în culturalitatea lui manifestă.

Dacă orice călătorie presupune o voință etnologică<sup>5</sup>, inocența înseamnă estomparea vocii “bibliotecii” și dilatarea simțurilor.

Preterenul classic (teatralizarea rațională a existenței ca bibliotecă) este înlocuit de însăși călătoria, văzută ca o teatralizare a realului ce capătă relevanță în urma interacțiunii cu simțurile noastre exacerbate, dilatate. Din această interacțiune, dobândim două construcții: a sinelui și a realului, contopite într-o antropologie, a subtilității.

Antropologia subtilității are o foarte mare calitate. Ea recunoaște o evidentă criză a receptării antropologice, o criză ce subzistă sistemului definit canonic și propune depășirea acestei stări de ipocrizie epistemică prin receptarea senzorială, ca o antropologie complementară.

Ce poate să însemne călătoria din perspective unui antropolog ca “bibliotecă”?

Un antropolog ca “bibliotecă” este un sedentar.

Călătoria, pentru el, este o obsesie.

Ea reprezintă demultiplicarea sa regresivă.

Călătoria înseamnă atingerea unei ipostaze antropologice originare; nomadismul.

Călătoria este, astfel, devenirea sa completă.

4 Idem, p.59 „Il pregiudizio razionalista presuppone la possibilità di capire un luogo con il solo sforzo intellettuale”

5 Idem, p.47 „viaggio presuppone la volontà etnologica...Il turista compara, il viaggiatore separa”

Prin călătorie, cele două ipostaze originare, sedentarismul și nomadismul, creează fuziunea culturală necesară exercitării menirii sale; înțelegerea comportamentelor culturale.

Prin călătorie, un antropolog devine o bibliotecă pregătită să facă o lume.

Sedentar, un antropolog rămâne o bibliotecă închisă.

### *Cortul lui Malinowski*

Există în *Argonauții Pacificului de Vest* o fotografie a cortului lui Malinowski, instalat lângă cabana șefului satului omarakana, care, după noi, simbolizează perfect statutul duplicitar al antropologului, chiar dublu, dacă împingem argumentația până în cele mai mici nuanțe.

Fotografia vrea să demonstreze originalitatea și, mai ales, eficiența noii metode malinowskiene, cea a observației participative, a cercetătorului care, învățând idiomul aborigenilor, locuind cu ei o perioadă îndelungată, și făcându-i astfel să se obișnuiască cu el, participând la toate activitățile acestora, consideră că poate fi acceptat ca un rău necesar, obținând, în felul acesta, informații prețioase și concrete, capabile să recompună viața comunității respective. “Cortul lui Malinowski” este o iluzie a acceptării.

În fond, curiozității, oricât de naturală ar fi ea, a cercetătorului i se răspunde printr-o curiozitate la fel de intensă a locuitorilor, în special, a copiilor (Malinowski chiar recunoaște aceasta în paginile cărții lui!), care-l supun unui spionaj neîntrerupt, binevoitor și benign, dar nu mai puțin supărător sau eficient.

Centralitatea poziționării cortului, transferul de legitimitate produs de vecinătatea locuinței șefului, ca forme retorice ale acceptării, sunt contrazise de natura, aspectul și conținutul cortului. Toate evocă diferența, străinul. Pereții cortului, pânză dublu obstructoare, o dată, prin natura materialului, atât de inedită pentru locuitori, apoi, prin așezarea însăși, privilegiu greu de înțeles, ascund o altă lume, o altă organizare mentală, o altă tehnologie, o altă cultură a locuirii și o altă cultură, în general.

Existența cortului mai scoate în evidență și o diferență ontologică. Opus cabanei indigene, cortul sugerează improvizarea locuirii, accidentalul, trecătorul, încă o dată, străinul. Dacă locuința trobriandeză a omarakana vorbește despre o ierarhie socială, despre o poziționare simbolică, socială și cosmică, deci de stabilitate și perpetuitate, cortul sugerează artificialitatea și chiar una dublă, căci relevă o artificialitate a anchetei de teren, acea punere în scenă, premergătoare cercetării și o artificialitate a așezării în social, acea punere lângă șef fără relevanță ierarhică.

Mimarea naturalului, a comunicării prin utilizarea aceleiași limbi, a indigenilor, ca retorică a apropierei, a includerii, chiar, este contrazisă brutal de

tot ce reprezintă o cultură a scrisului: chestionare, note, înscrisuri, hărți, desene, mașină de scris, aparat de fotografiat și care mobilează cortul ca ceva firesc, adecvat și util. Acest nou univers respinge, îndepărtează. El creează un univers secundar, o replică, o artificialitate, căci nu s-a transformat încă în carte, naturalul culturii antropologului, nici n-a rămas la starea de oralitate perisabilă, pasageră, fulgurantă, ca natural al existenței aborigene.

Toate aceste duplicități ale antropologului sfârșesc prin a releva statutul dublu al acestuia, căci el se vrea și cercetător și informator. Observația prin participare, în primă fază, căci, ulterior, informațiile sunt validate de nativi, o auto-livrare de informații. Există o logică a cotidianului, a contextelor de viață, pe care antropologul consideră că o stăpânește în urma participării îndelungate la viața celor cercetați și se simte tentat să transforme perceperea fenomenelor, a succesiunii evenimentelor în informație, în notă documentară, în mențiune de jurnal de cercetare, transformându-se, deci, în propriul informator.

Acesta este, mutatis, mutandis, statutul antropologului ce face din subtilitatea senzorială a orașului terenul său de cercetare. Totul se reduce, așa cum observa James Clifford, la acea “observație participativă, un fel de libertate hermeneutică de a te mișca în cerc înăuntru și în afara situațiilor sociale.”<sup>6</sup> Libertate și naturalețe, așa adăuga, întrucât o trăsătură importantă a acestei inedite situații este totala lipsă a mise-en-scène, a preterenului, a pregătirii.

Antropologul-călător-informator face o antropologie într-o oră sau cât durează călătoria lui urbană. În felul acesta, antropologul parcurge/”navighează” orașul ca și când ar scrie permanent un text, o glossă. Ancheta lui devine un jurnal de călătorie fără sfârșit.

Întrebarea esențială, în acest caz, ar fi în ce măsură un astfel de “jurnal” poate fi considerat știință (antropologie) sau literatură. Ni se pare evident faptul (și am dezvoltat această idee în jurul noțiunii de *antropolog bibliotecă!*) că raportarea antropologului față de realitatea ce se oferă cercetării lui se face ca urmare a unei formații (deformații!) științifice (un aparat conceptual, un index taxonomic și, mai ales, o metodă). E la fel de adevărat că între momentul receptării, al inscripționării mentale, și cel al transunerii scripturale intervine o paranteză temporal și psihologică. Aceasta poate modifica “rezultatele” cercetării, interpretarea.

Părerea noastră este că și în aceste condiții “textul” este produs în aceleași coordonate ale științei cadru și că produsul poate fi doar mai bogat în nuanțe, în ipoteze, în deschideri interpretative. Altfel spus, subiectivitatea receptării și a decriptării este păstrată în limitele normale, acceptabile ale rigorii științifice.

Să ne aducem aminte ce afirma Le Breton referitor la contribuția individului la definirea situației, la diferența dintre resimțirea acesteia și definirea

6 J.Clifford, *Strade. Viaggio traduzione alla fine del secolo XX*, Torino, Bollati Boringheri, 2008, p.32, trad. apud *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard university Press, Cambridge-London, 1997

ei, diferență substanțializată de actul de interpretare, deci de tot acel trecut al experienței individului/antropologului.

Ceea ce face ca “textul” rezultat să pară literatură este faptul că el nu se construiește ca o sinteză a mai multor informații vizibil declarate sau epistemic asumate, că nu se realizează o conjuncție a mai multor receptări concrete. Nimic mai fals, căci orice antropolog/savant este o bancă de date (cultura sa!).

El se raportează automat și natural la aceasta, astfel încât orice confruntare cu o realitate conduce la o actualizare a băncii de date. Informația este stocată și apoi confruntată cu virtualitatea, proiecția culturală a acesteia, văzută ca proprietate a autorului, chiar în sensul organizării și înțelegerii ei ca genotext, și apoi interpretată.

Față de principiul metodologic malinowskian al observației participante, antropologul ca autor nu trebuie să “șteargă” nimic din ceea ce poate fi numit arhiva sa culturală pentru a intra “reformat” în contact cu noua realitate de cercetat. Din contră, tot ce acesta știe poate fi considerat “arhiva” clasificată, rezultat al unor anchete anterioare cu care confruntarea se face automat. “Textul” său poate fi înțeles și ca produs al unei astfel de confruntări.

Ar trebui să subliniem că teoria noastră are un grad mare de aplicabilitate pentru realitatea urbană, mai dinamică, mai versatilă, mai greu, dacă nu, imposibil de formalizat decât cea rurală. Teoria noastră nu exclude o anumite etnografie urbană, care trebuie practică deși rezultatele ei sunt discutabile, dar treptele de condiționare impuse de Claude-Lévi Strauss (etnografie, etnologie, antropologie) sunt în noua viziune mai laxe, diferit consistente și favorabil interpretative.

Într-o altă ordine de idei, o astfel de ipostază a antropologului ca autor care abordează societatea urbană are avantaje considerabile. Am convenit, deja, că realității brute a orașului i se adugă o realitate “subtilă”, formată din mirosuri, zgomote, culori la fel de capabilă ca și prima să se organizeze în forme de comunicare și, mai ales, să creeze semantici complete ale realității cercetate.

Ori, dacă prima poate fi arhivată, calșificată, a doua se sustrage unui astfel de procedeu prin însăși natura ei fulgurantă, evanescentă. Într-un astfel de caz, antropologia ca “jurnal de călătorie”, scris de antropologul ca autor, devine arhivă pentru o realitate “subtilă”, o corporalizare a senzorialului prin textualizarea sa. Cu alte cuvinte, textul produs este o antropologie a orașului subtil, nu o antropologie a simțurilor.

O astfel de antropologie este automat o deschidere metodologică, ea propune o regândire a culturii ca loc de reședință și de călătorie<sup>7</sup>, în același timp.

### *Antropolog/locu[i]tor sau dispariția preterenului*

<sup>7</sup> J.Clifford, op.cit. 42

Spațiul urban constituie pentru antropologul, care-l locuiește, un spațiu de viață și de cercetare, un permanent spațiu de cercetare. Aici, orice antropolog devine un Malinowski perpetuu, iar cel mai neînsemnat contact cu realitatea urbană un prilej de anchetare, aș spune chiar o obligație de anchetare.

Această obligație este impusă chiar de natura contradictorie a relațiilor sociale urbane, care solidarizează dar se și sustrag solidarizării. Orașul poate fi considerat o colectivitate dar și o sumă de individualități.

Locuitorii lui pot avea conștiința comunității sau pot, foarte bine, trăi într-o succesiune de sfere individuale. Simbolic, orașul este o individualitate (Roma, Ierusalim, New York, Paris), chiar dacă topografic trăiește prin juxtapunerea cartierelor lui și prin înghițirea hulpavă a comunelor limitrofe, care sunt ridicate la rangul de periferii; un polimorfism geografic, cultural și identitar.

Mai mult chiar, marcarea acestei absorbții se face prin bulevarde circulare, periferice sau hiperspații comerciale, spații de utilitate publică (aeroporturi, autogări, parcări etc.), pe care Augé le numea non-spații (non-lieux), locuri vidate de memorie.

Ori, dacă privim din punctul acesta de vedere, o altă contradicție se conturează, de data aceasta, una filosofică, între modernitatea primului tip de comportament și supra-modernitatea noului tip de spații.

Fiecare din aceste realități este receptată diferit de către locuitorii orașului, formând un puzzle incomplet sau o imagine incoerentă.. numai antropologul conștientizează această contradicție supremă modern-supramodern, care produce un alt tip de abordare, un alt tip de retorică, un alt text, care coagulează particularitățile receptărilor individuale, conferindu-le sensul colegării, coerența încatenării.

Augé subliniază acest aspect atunci când vorbește despre „noile locuri”<sup>8</sup> pe care antropologia contemporană ar trebui să le abordeze, căci toate vorbesc despre o criză a receptării celuilalt, iar celălalt, cel puțin, în concepția lui Augé, este instrumentul esențial al construirii identității ca negociere cu diverse alterități, iar orașul pare a fi cheia acestor noi antropologii.

Antropologul francez se întreabă, sugerând prin această interogație amploarea schimbării de paradigmă, dacă „orașul este o lume sau lumea devine un oraș.” Augé semnala această schimbare de paradigmă, confruntarea antropologiei cu lumea pe care ar trebui să o reflecteze și renunțarea la miraje precum exotismul, acum douăzeci de ani, făcând, sugestivă ciclicitate, o analiză a precedentelor două decenii structuraliste și propunând cinci modele de revizionism antropologic.

Al cincilea model, pe care el îl numește „dialogul surzilor”<sup>9</sup>, relevă tocmai lupta cu canonul, impunerea unui nou nivel de analiză, unui nou instrument intelectual, care, în cazul lui, era non-spațiul urban, esența devenirii supra-moderne

8 M. Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, 1994

9 Idem, p.63

a orașului, contrafacere a unei modernități solidarizante, puternic personalizate:

„Bref, la ville a une histoire et une personnalité: un certain nombre d’individus s’y reconnaissent et cette identification collective (qui peut aller jusqu’à l’affirmation de traits psychologiques partagés par tous les habitants) n’est pas exclusive, bien au contraire, des rapports singuliers que chacun peut établir avec elle. La ville est plurielle, à la fois parce qu’elle est composée de multiples quartiers et parcequ’elle existe singulièrement dans l’imagination et les souvenirs de chacun de ceux qui l’habitent ou la fréquentent [...] la promenade, la flânerie en viles sont l’expression d’une liberté qui s’épanouit dans le paysage urbain. [...] la liberté en ville (la liberté d’un individu) s’exprime pleinement par le choix d’un itinéraire, d’un libre parcours.”<sup>10</sup>

Parcurea spațiului urban, infinita lui luare în posesie sau infinta lui rememorare, ca manifestare a libertății individuale, această rememorare ca substanțialitate a „identificării comune”, a afirmării conștiinței apartenenței la aceeași cultură urbană dar și ca o contradicție a ei prin supramarcarea individualității, reprezintă avanpremiera schimbării statutului terenului antropologic și al antropologului însuși.

Confruntarea realistă, amintită de Augé, a antropologiei cu lumea din care face parte se face prin „re-așezarea” antropologului în această lume. Așa că prima schimbare presupune „dezartificializarea” raporturilor cu lumea, recursul la natural, la non-convențional.

Tot ce înseamnă anticipare, pregătire, iluzie, acel „pre” sunt atenuate de însuși ritmul cu care antropologul se re-așează în terenul său. Dacă, pentru antropologia clasică, antropologul construia terenul, antropologia urbanului vede cum terenul se construiește în jurul antropologului, în urma construirii de sine a acestuia prin confruntarea cu lumea căreia îi aparține.

Preterenul se ocultează ca noțiune și practică iar antropologul poate deveni o “mașină de scriere”. Locuitor anonim, antropologul își exercită, din spatele anonimatului său, meseria într-un mod reflex. În acest caz, prezintă chiar un mare avantaj, acela de a nu modifica prin varii strategii referențialul, de a nu disturba continuumul firesc, natural al realității urbane în care cercetătorul se integrează.

Deconspirarea lui, afirmarea lui ca savant cercetător, ar produce, fără îndoială, modificări comportamentale ale celor cu care ar intra în contact, fluxurile de interes s-ar schimba și, în felul acesta, comunicarea s-ar corupe, căci, dacă aplicăm straussianul “totul este comunicare”, societatea ne apare ca un desktop imens pe care se află un background comunicațional și în care, într-o viteză variabilă și considerabilă, se deschid ferestre care conțin contexte de comunicare specifice, personalizate, ca niște teme ale desktopului, doar că într-un număr infinit.

Implicarea anonimă a antropologului se face, întâi, față de un background,

<sup>10</sup> Idem, p.158-59



---

văzut ca un grad zero al comunicării; derulare de gesturi, acțiuni naturale într-un spațiu natural și care au o semantică neconstrânsă de o realitate de adâncime sau, altfel spus, un grad zero al comunicării, în care, între spațiul fizic real și totalitatea gesturilor, acțiunilor, mirosurilor, sunetelor există o concordanță impusă de o paradigmă a aceluia decupaj de realitate, gestionate de logica naturală a evenimentelor sociale (antropo-logica).

Această concordanță poate fi distrusă de orice anomalie, când o realitate de adâncime face ca gesturile, mirosurile, acțiunile, sunetele să devieze de la paradigmă. Atunci back-groundul se umple de “ferestre”, comandate de condiții cunoscute sau nu, gestionate de realități deductibile sau nu. O astfel de deviere poate fi considerată o deconspirare a antropologului și o virusare a comunicării. Comunicarea capătă un indice și existența ei impune, întâi, deciptare și doar, apoi, interpretare.

Ni se pare mai apropiat, în acest context, să vorbim despre oraș, mai curând, ca despre un habitus (cf. Bourdieu), adică dispoziții sufletești și practici însușite, încarnate (cf. Clifford) decât despre un teren. În felul acesta, emoțiile și senzorialul ar fi recuperate de creșterea de teren, iar antropologul și-ar clarifica statutul. El nu ar mai trebui să proiecteze, să prestabilească trasee mustind de sensuri, adevărate supralocuri, cum o făceau antropologii clasici pentru a verifica acolo acele practici specifice, articulate de normele disciplinei sau călătorii romantici, ci pur și simplu să penduleze anonim prin spații bine delimitate, „să circule și să muncească”<sup>11</sup>.

---

11 Idem, p. 89