

Abstrait

La présente démarche essaye d'offrir, d'un côté, quelques repères théoriques pour la réalisation de la communication interculturelle – en tenant compte de la contribution de l'anthropologie culturelle – et, d'un autre côté, une suggestion concernant le soutien de la communication interculturelle par le domaine politique. On ne peut pas affirmer l'égalité des cultures, alors que les antagonismes politiques sont à l'ordre du jour; en même temps, la paix ne peut pas être soutenue par des inégalités entre les différentes cultures. On ne peut pas avoir de la discontinuité entre identité, personnelle ou collective, et communication – qui devrait aboutir en communion interpersonnelle.

La seule modalité d'équilibrer l'identité avec l'altérité consiste dans l'action de chacun d'assumer les valeurs spécifiques, sans toutefois les imposer à l'*Autre* – ceci est la démarche de l'interculturalité, démarche qui montre l'aspect d'abord éthique de la question. La société universelle qui semble émerger au présent ne peut pas se réaliser sans ce respect réciproque; l'universalité de cette société exige l'universalité du respect réciproque de ses membres, parce que l'alternative est effrayante: l'universalité des conflits, des sentiments de suspicion et de haine. L'universalité du respect réciproque prétend, elle aussi, pour chacun des êtres humains, la réalisation de l'interculturalité. L'interculturalité n'est pas seulement une démarche précise – et difficilement réalisable – mais aussi universelle et très nécessaire.

Comme chaque société, la société mondialisée du commencement du XXI^e siècle a besoin de cohésion, de solidarité et de communion entre ses membres – et ces tâches, très complexes et difficiles à réaliser, mais en même temps essentielles pour la génération actuelle et les générations à venir, sont tout à fait irréalisables sans la contribution de la communication interculturelle.

Argument

Motivația abordării tematicii alese în cele din urmă – respectiv precizările pe care antropologia le poate oferi (sau nu) Comunicării interculturale, și politicile culturale, ca materializare sau aplicare în concret a precizărilor mai sus menționate – rezidă în interesul personal pentru evaluarea diferențelor între ceea ce ar trebui să existe și ceea ce există *de facto* în materie de comunicare interculturală în momentul actual. Constatarea fundamentală a demersului meu este că există o legătură între comunicarea interculturală și aspectul politic, legătură care nu mai poate fi ignorată nici de cercetători, dar nici de oamenii politici. Comunicarea interculturală este vulnerabilă față de aspectele politice – în special față de antagonisme – tot așa cum domeniul politic, mai ales cel european contemporan, depinde într-un mod cu totul fundamental de comunicarea interculturală, concretizată în conviețuirea în aceeași arie geografică a mai multor grupuri culturale sau în mobilitatea indivizilor (fenomenul emigrației), cu alte cuvinte într-o raportare specifică față de fenomenul alterității.

În ceea ce privește articolul teoretic, bibliografia reflectă preferința personală pentru mediul științific francez. Această preferință este explicabilă prin amploarea studiilor asupra diversității culturale existente în această țară și prin implicarea statului francez în formularea unei politici culturale coerente – deși, după cum s-a văzut recent, unilaterale. Studiile științifice franceze sunt demersuri teoretice de cel mai înalt nivel și au calitatea de a fi în general bine informate asupra stadiului cercetărilor în alte țări, ceea ce nu este cazul, de multe ori, pentru mediul anglo-saxon. Am pus accentul pe teoriile malinowskiene asupra culturii, în virtutea preferinței personale pentru claritatea și precizia acestui autor. Nu am insistat asupra teoriilor lingvistice și a structuralismului, deoarece problematica științelor comunicării a fost abordată în mod special. Bibliografia privind partea de politici culturale se bazează în special pe două lucrări, una din mediul francez și una din mediul britanic. Din motive care țin de claritatea doctrinei și de calitatea expunerii, am pus accentul pe lucrarea din mediul francez.

Bibliografia studiului de caz este, din punctul meu de vedere, foarte redusă, însă de calitate. Explicația pentru numărul redus al lucrărilor citate constă în puținătatea surselor existente în bibliotecile bucureștene. Am citat toate sursele disponibile, cu precizarea că accesul la bibliografia

de limbă germană îmi este limitat de necunoașterea limbii germane. Demersul studiului de caz constă în evidențierea acelor caracteristici culturale care au determinat evoluțiile istorice negative ale relațiilor franco-germane, cu accent pe problematica identitară și pe alteritate.

Ca o concluzie, participarea la prezentul proiect mi-a lămurit foarte multe neclarități legate de modul în care interacționează diferitele culturi și de condițiile necesare pentru ca interculturalitatea să aibă substanță și finalitate. Cea mai importantă problemă clarificată este faptul că nu poate exista comunicare interculturală în absența unei etici generale bazate pe valori autentice și profunde, care depind în general de sistemele religioase – acestea fiind cele mai durabile realități umane.

Comunicarea interculturală nu poate fi un demers tehnic strict, lipsit de sentiment, iar din acest punct de vedere asumarea alterității trebuie fundamentată pe baze etice. Etica este condiția *sine qua non* a interculturalității, iar celelalte domenii, precum cel politic sau economic, trebuie să asume acest lucru și să funcționeze ca atare.

Interculturalitatea: demers imprecis și irealizabil ?

Introducere

Trăim într-o perioadă istorică pe care o putem numi postcolonialism, acesta desemnând o formă istorică în care raportul dintre centru și periferii, între universalitatea în devenire și menținerea singularităților nu mai poate fi percepută conform mentalității coloniale care privilegia relația ierarhică la un centru. După toate probabilitățile, istoria secolului XXI va fi una de tip nou, caracterizată prin libera circulație a oamenilor și a capitalurilor, și în mod primordial prin spiritualizarea frontierelor. Or, în această nouă situație, problematicile identității culturale colective și ale dialogului vor deveni chestiuni centrale, cu toate consecințele care rezultă de aici. Există, în ultimă instanță, două posibile soluții simbolice: UNESCO sau terorismul internațional. Cu alte cuvinte, dialogul culturilor sau confruntarea oarbă a ignoranțelor, ordinea sau dezordinea, armonia sau haosul.

Apariția interculturalității este determinată în mod precis de nevoia unui dialog intercultural, ca metodă de realizare a comunicării interculturale. Emergența în constantă intensificare a conflictelor – inclusiv în spațiul european - și incapacitatea domeniilor politic și economic de a le gestiona arată că o abordare rațională specializată de tip occidental este nepotrivită, aspectele culturale ale acestor conflicte indicând în mod pregnant faptul că răspunsul pentru conflictele în cauză nu poate fi decât unul de același tip, deci cultural, sau mai precis intercultural.

Interculturalitatea reprezintă, din punctul nostru de vedere, un răspuns adecvat la problemele de comunicare contemporane, deoarece cauza primordială a problemelor actuale de comunicare e reprezentată de factorii culturali. Situațiile de comunicare interculturală – care au existat dintotdeauna – nu mai reprezintă în prezent o cantitate neglijabilă, și este foarte posibil, de fapt previzibil, ca într-un termen scurt acestea să devină frecvente. Domenii diverse, precum relațiile economice internaționale, diplomația, educația, cărora li se cuvin pe drept adăugate totalitatea domeniilor socio-umane, trebuie să includă în sfera proprie dimensiunea comunicării interculturale.

Pe de altă parte însă, importanța tot mai mare a comunicării interculturale nu înseamnă că aceasta ar fi atins deja un nivel considerabil. Dimpotrivă, dialogul între culturi este încă insuficient și ineficient. Chiar între țări vecine, necunoașterea și neînțelegerea rămân adesea puternice, și cu atât mai mult acesta e cazul între țări îndepărtate. Practicile culturale rămân în mare parte naționale, iar obstacolele în calea comunicării interculturale, foarte numeroase.

Există în continuare obstacole în calea internaționalizării practicilor culturale, care țin de distanță. Dezvoltarea mijloacelor de comunicare nu a abolit integral existența distanțelor, care continuă să facă dificile schimburile bazate pe deplasarea operelor sau a artiștilor. Traversarea frontierelor rămâne în multe cazuri un obstacol practic sau juridic. Alte obstacole sunt legate de costuri, deoarece costul producțiilor culturale în străinătate este mai ridicat decât cel al producțiilor naționale. Rezolvarea acestui aspect ține de existența unor politici care să ia în calcul aceste supracosturi. Acestui obstacol economic i se adaugă obstacolul lingvistic, care rămâne o piedică importantă pentru un anumit număr de practici. Dezvoltarea traducerilor, subtitrajul filmelor sau supratitrajul teatrelor pot reduce aceste probleme și tind să se răspândească, însă ele sunt mijloace relativ costisitoare care nu sunt acceptate întotdeauna de public.¹

Un important obstacol în calea comunicării interculturale e legat de mentalități. Lipsa de curiozitate rămâne destul de răspândită, iar interesul pentru ceea ce se întâmplă în străinătate, marginal. Actualitatea culturală internațională este foarte puțin acoperită în mass-media, care preferă mediul național.² Impresia degajată din această stare de fapt este că ea ține de aroganța culturală.

Din punct de vedere metodologic, o enunțare a disciplinelor și a metodelor de studiu care pot fi folosite în interculturalitate este foarte riscantă, și se poate vorbi de o bătălie care nu are cum să fie câștigată din primul asalt. Însă acest enunț, deși tributar unei viziuni subiective, trebuie făcut, el urmând a fi corectat în mod constant prin observații și acțiuni de teren.

Baza interculturalității ca disciplină științifică este antropologia culturală, trecută prin filtrul etnologiei de nuanță europeană. Metoda fundamentală este cea a psihologiei behavioriste. Celelalte discipline conexe sunt: geopolitica, sociologia religiilor și arta. În fine, nu trebuie neglijate științele comunicării, mai ales în ceea ce privește comunicarea directă. Ținând cont de faptul că o cultură reprezintă, dincolo de orice speculații teoretice, un sistem, credem că un studiu asupra culturilor și din perspectiva ciberneticii ar fi cu totul interesant, mai ales că o astfel de viziune poate aduce precizări

¹ Alain Lombard, *Politique culturelle internationale. Le modèle français face à la mondialisation*, editat de Internationale de l'imaginaire, nouvelle série – no. 16, éditions Maison des cultures du monde, Arles 2003, p. 28.

² Ibidem.

importante privind posibilitatea comunicării între culturi diferite. Ca exemplu, având în vedere faptul că cultura contemporană occidentală se caracterizează printr-un grad puternic de laicizare, în timp ce alte culturi – precum cele islamice sau cele est-europene – păstrează un loc important religiei, este evident faptul că o comunicare de substanță între cultura occidentală și aceste culturi nu poate avea loc în cadrul instituțional al religiei sau al laicismului, ea presupunând însă în același timp asumarea acestor diferențe. Pe de altă parte, totuși, trebuie să ne întrebăm ce comunicare de substanță poate avea loc între o cultură laicistă și o cultură teonomă: într-o astfel de situație există în permanență posibilitatea ca acest conflict de valori al celor două culturi să devină un conflict armat, în ultimă instanță.

Deși comunicarea interculturală nu este încă strict definită, există, din punctul nostru de vedere, anumite legi care o caracterizează, și care nu pot fi niciodată ignorate. Acestea sunt:

1. *orice cultură este egală cu orice altă cultură*. În domeniul cultural nu există identități culturale mici, sau minorități culturale. O cultură de care aparține un număr infim de membri este la fel de importantă ca orice altă cultură, deoarece ea este purtătoarea unei viziuni asupra societății și aparține patrimoniului universal.

Totuși, o anumită precizare trebuie făcută aici. Dacă dreptul fiecărei culturi la exprimare este înafară de orice îndoială, o anumită ierarhizare a culturilor trebuie făcută, iar criteriul de ierarhizare se referă la locul acordat persoanei umane în cadrul culturilor respective. Această observație nu vrea să readucă în actualitate paternalismul europenilor colonizatori ai secolelor precedente – care își arogau în egală măsură și calitatea de civilizatori –, ci vrea să evidențieze faptul că protejarea demnității persoanei umane este un indiciu substanțial în ceea ce privește raportul teoretic dintre diferitele culturi, și în același timp o identificare importantă a posibilității concrete de comunicare interculturală.

Dacă o cultură prezintă practici care sunt în conflict cu demnitatea persoanei, soluția nu va fi abandonarea culturii respective și adoptarea unei alte culturi, ci abandonul acelor aspecte ale culturii respective care constituie obiectul problematicii, deci „curățarea” culturii de aspectele care o coboară. Din acest punct de vedere, culturile occidentale nu constituie un model universal, deoarece modelul economic propus de acestea nu oferă întotdeauna garanția demnității persoanei.

O precizare secundară se referă la faptul că, deși o cultură de care aparțin o mie de membri este egală cu o altă cultură, iar dreptul ei la exprimare trebuie respectat, numărul său redus de membri constituie o amenințare la adresa identității și deci a existenței sale. Altfel spus, numărul de membri ai unei culturi este foarte important, deoarece el determină deschiderea sau închiderea culturii respective față de celelalte culturi.

2. *comunicarea interculturală este bruiată de antagonismele politice.* Deși, fără nici o îndoială, contactele interculturale au loc la nivel personal, persoanele aflate în contact sunt poziționate în mod invizibil sub umbrela protectoare a statelor ai căror cetățeni sunt, și expuse stereotipiilor debitate de mijloacele de informare în masă. Este clar pentru noi, din acest punct de vedere, că cetățenii statelor comuniste, de exemplu, nu puteau avea o comunicare naturală cu membrii culturilor occidentale, și că, de regulă, o comunicare interculturală între două persoane va avea de suferit atunci când între statele pe care aceste persoane le reprezintă există un conflict.

3. *comunicarea interculturală depinde, ca regulă generală, de gradul de deschidere al religiilor aferente culturilor aflate în procesul de comunicare.* Comunicarea interculturală nu poate eluda, din punctul nostru de vedere, chestiunea religiosului, având în vedere faptul că cei mai mulți oameni sunt practicanți ai unei religii și faptul că în anumite culturi religiosul joacă un rol extrem de important, el modelând celelalte aspecte ale vieții. Legitimarea religioasă are un puternic impact identitar, iar doctrinele religioase (aplicate corect sau nu) au consecințe substanțiale pe planul deschiderii față de oameni care aparțin altor religii sau altor culturi. Distincția între culturi teonome și culturi autonome religios nu va putea fi niciodată eludată.

Din punctul nostru de vedere, există două dimensiuni complementare în cadrul comunicării interculturale: dimensiunea funcțională – corespunzând mobilității – și dimensiunea normativă – corespunzând ideii de ideal, de înțelegere și de comuniune. Acest lucru înseamnă că o metodologie a fenomenelor interculturale aparținând teritoriului european trebuie să țină cont atât de date cantitative, cât și de date calitative.

Mai trebuie făcută o precizare: pentru ca dialogul intercultural să fie posibil, e necesar ca între diversele culturi să existe puncte comune. Comunicarea interculturală este imposibilă atunci când nu există un teren de întâlnire a culturilor, iar – ceea ce este deja mai mult – aceste puncte comune trebuie să se refere la orientări majore ale culturilor care inițiază dialogul. Preocupările diferite nu încurajează un dialog intercultural fructuos. Interculturalitatea poate fi astfel definită ca o experiență comună concretizată în valori comune autentice, ca materializarea unei tendințe naturale umane spre comuniune.

Ceea ce interculturalitatea își propune acum nu se referă – credem noi – la punerea în raport de dialog a cât mai multor oameni aparținând unor culturi diferite; acest lucru reprezintă scopul final al disciplinei. Însă direcția cea mai urgentă și necesară în acest moment este cea a stabilirii raportului de egalitate între apartenenții la culturi diferite. Sau, cu alte cuvinte, la așezarea pe baze corecte a

Comunicării interculturale, pentru ca scopul final – îmbogățirea fiecărei culturi cu noi sensuri și valențe creatoare – să poată fi atins.

În mod concret, prezentul capitol va aborda două chestiuni considerate importante pentru Comunicarea interculturală: pe de o parte, *a.* precizările și regulile pe care antropologia le poate oferi Comunicării interculturale, cu accent pe problematica identitară – motiv pentru care va fi abordată și chestiunea existenței identității culturale europene – și, pe de altă parte, *b.* aspectul politic, care va conține o teoretizare a politicilor culturale internaționale.

1. Antropologia culturală - bază a interculturalității

Antropologia culturală are ca obiect de studiu interpretarea teoretică a faptelor de cultură, ea încercând să definească trăsăturile comune ale oricărei vieți în grup. Ca disciplină care abordează parțial aceleași chestiuni trebuie amintită sociologia psihologică, dezvoltată în Statele Unite la sfârșitul anilor '30 ai secolului trecut, odată cu reformularea dezbaterii asupra raporturilor dintre individ și cultură, operate de Ralph Linton.³ Marile câmpuri conceptuale în cadrul cărora se ordonează ideile antropologiei sunt cauza, funcția, structura și istoria.

Era amintit, în introducerea prezentului capitol, faptul că în mod pragmatic dialogul intercultural există în situațiile de contact direct între două persoane aparținând unor culturi diferite, indiferent dacă aceste culturi sunt culturi de proximitate sau nu. Așadar, un contact între culturi diferite are loc prin intermediul reprezentanților – conștienți sau nu – ai culturilor respective, deci la nivel individual, personal. Pe de altă parte, circulația bunurilor culturale joacă și ea un rol care nu trebuie neglijat.

De asemenea, comunicarea interculturală este imposibilă atunci când nu există un teren de întâlnire a culturilor, iar aceste puncte comune trebuie să se refere la orientările majore ale culturilor care inițiază dialogul. Chestiunea universalului în interiorul naturii umane este problema primordială a antropologiei culturale, iar faptul acesta este de o importanță deosebită pentru comunicarea

³ Jean Caune, *Cultură și comunicare*, ed. Cartea Românească, București 2000, p. 47.

interculturală, deoarece el exprimă ideea că antropologia poate oferi răspunsuri legate de terenul de întâlnire al culturilor.

Există două tipuri principale de identitate culturală. Acestea sunt identitatea culturală închisă – care exprimă pierderea de repere, retragerea din dialog a indivizilor aparținând unei culturi agresate de cultura dominantă (rol atribuit în contextul actual culturii americane), retragere care poate deveni agresivă – și identitatea culturală deschisă, care păstrează identitatea colectivă și include dialogul intercultural.

Pe de altă parte, atunci când se încearcă definirea interculturalității, se are în general în vedere influența culturii asupra comunicării. Desigur, această scurtă definiție a interculturalității este corectă, însă ea nu luminează decât una din fațetele disciplinei, fiind puțin prea îngustă. Interculturalitatea exprimă, din punctul nostru de vedere, influențele culturii asupra comunicării, dar și influențele comunicării asupra culturii. Cu alte cuvinte, interculturalitatea este aplicabilă atât procesului de comunicare între două sau mai multe persoane aparținând unor culturi diferite, cât și efectelor pe care acest proces le are în cele din urmă asupra fiecăruia dintre participanții la el. Interculturalitatea nu este reductibilă la un proces, în cele din urmă strict tehnic, de schimb prin comunicare, o dimensiune cel puțin la fel de importantă a ei fiind consecințele pe care interculturalitatea le antrenează în interiorul personalității umane.

Procesul de comunicare interculturală are ca rezultat transformarea fiecărui participant într-un purtător – și în ultimă instanță creator – conștient de valori culturale, adică determină în același timp un dublu demers, de conștientizare și de deschidere. Altfel spus, un proces de comunicare interculturală valabilă transformă persoana, se poate spune că o re-crează, prin asumarea alterității și, implicit, a diversității. Acest lucru nu implică dizolvarea identității persoanei, procesul de comunicare interculturală având ca scop esențial ancorarea sa corectă în cadrul culturii native, deci asumarea conștientă a propriei culturi și implicit întărirea propriei identități. Comunicarea interculturală implică persoana în integralitatea ei: nu numai capacitățile ei raționale, ci și capacitățile persoanei de a exprima emoții și sentimente.

Prezenta analiză se bazează pe prezumția generală că orice om este un producător de cultură, de bunuri culturale. În acest sens se cuvine să fie făcută observația următoare: cultura a fost și este un termen prea puțin gândit. Atunci când ne gândim la cultură, ne gândim în mod reflex la sistemul cultivat, elitist al culturii, și prea puțin la cultura populară. Această tendință – care pare a fi generală –

arată în cele din urmă faptul că de regulă suntem supuși tentației de a ignora aspectele culturale ale unei acțiuni, preferând să dăm importanță aspectelor economic, politic, ideologic sau religios.

Pentru a fi încercată trasarea unor concluzii cu caracter general, nu trebuie să ne oprim la aspectul pur biologic al omului. Atunci când se încearcă o antropologie culturală, trebuie avute concomitent în vedere aspectul biologic și cel spiritual, iar o analiză culturală bazată strict pe aspecte biologice, deși necesară, nu este suficientă pentru a enunța concluzii complete.

Partea antropologică a prezentului demers va avea în vedere trei direcții: problematica fundamentală a alterității, principalele teorii ale culturii și identitatea culturală europeană.

1.1. Percepția alterității

Negativ vorbind, trebuie avută în vedere de la bun început, ca o contribuție a antropologiei la problematica comunicării interculturale, experiența alterității. Din acest punct de vedere, toți oamenii sunt producători de culturi ireductibile unele altora și supuse schimburilor interculturale și neîncetatei transformări, iar antropologia încearcă să înțeleagă specificitatea producțiilor grupurilor sociale și a membrilor acestora, resituându-le în condițiile de urgență.

Cel mai adesea străinul (*Celălalt*) este în mod frecvent privat de realitatea sa, perceput ca non-civilizat, non-uman, respectiv fantomatic. *Celălalt* este desenat în mod esențial prin lipsă: lipsă de spiritualitate, lipsă de limbaj.

În Antichitate, grecii considerau ca barbare toate populațiile care vorbeau limbi neinteligibile pentru ei: toți cei care nu vorbeau greaca erau considerați barbari. Necunoașterea limbajului *Celălalt* a condus în mod regulat la negarea culturii acestuia și a fost în permanență o sursă de neînțelegeri. *Celălalt* nu are nici cultură fizică: el poate fi, de exemplu, lipsit de haine, sau poate fi îmbrăcat cu piei de animale, ceea ce constituie un semn de sălbăticie. El se poate hrăni în posturi arhaice, cu propriile mâini, ceea ce nu este foarte liniștitor pentru un european civilizat.

Popoarele îndepărtate nu au fost deloc percepute de observator altfel decât într-un mod instrumental; sau cel puțin plecând de la dimensiuni apte să îi excite motivația. Reprezentările alterității răspund aceleiași legi: *Celălalt* este reprezentat în funcție de acea dimensiune a ființei sale care este utilă celui ce îl descoperă. Acest mod de a percepe pe *Celălalt* nu este strict european: povestirile navigatorilor și ale geografilor din timpurile vechi arată că de multe ori locuitorii pământurilor cucerite

se considerau singurii deținători ai civilizației. Și ei respingeau în afara omenirii pe cei care veneau de dincolo de mări, considerându-i umbre sau monștri.

Șocul descoperirii existenței *Celuilalt* poate constitui declinul de la care plecând vor fi reparați și luați în calcul factorii de cultură apti să permită înțelegerea acestei ființe, care, de o manieră sau alta, diferă de sine. O astfel de experiență este câteodată fortuită; dar ea poate fi de asemenea căutată într-o grijă de observare, nu a insolitului, a excepționalului și a exoticii, ci a ceea ce este caracteristic și esențial, adică a faptelor care permit definirea precisă a fenomenelor.

Doar odată cu considerarea datelor, alteritatea prinde într-adevăr substanță. *Celălalt* se erijează atunci în realitatea a ceea ce îl leagă de sine, realitatea similitudinilor și a diferențelor care permit în mod simultan apropierea și depărtarea de acesta. Pentru a experimenta mai bine frontierele între sine și *Celălalt*, e de preferat să fie adus la lumină procesul în care se înfruntă forțele contrare care conduc la asimilarea sau la excluderea *Celuilalt*. Pot fi astfel identificate sisteme de gândire, de teorii, care trebuie să conducă la explicarea alterității, la luarea în calcul a ceea ce este observat. În cel mai bun caz, aceste teorii permit acceptarea existenței unor concepții străine, recunoașterea faptului că există alte maniere de a trăi spațiul, timpul, de a reprezenta omul și poziția acestuia în lume, până ce spiritul culturii *Celuilalt* poate fi sesizabil. Așadar, asumarea la nivel personal a unor concepții, a unor valori, nu trebuie să presupună impunerea cu forța a acestor concepții și valori, *Celuilalt*.

Percepția alterității este corelată cu o exacerbare a caracteristicilor prin care *Celălalt* este exclus din universul celui care îl percepe, afară din civilizație și din umanitate. Totuși, de mult timp, omenirea dispune de uneltele necesare pentru a fonda o știință aptă să lumineze fenomenele alterității. Condițiile politice nu au permis ca aceste unelte să fie organizate într-o știință, iar primele contacte între europeni și celelalte culturi au avut loc sub forma negativă a colonizărilor, adică a subjugării politice și economice.

Dacă *Celălalt* nu ar fi fost redus la starea de copil care trebuie asistat, la starea de vestigiu primitiv al unei epoci arhaice a originilor umanității, sau la situația juridică de sclav, ar fi putut fi recunoscute în producțiile sale fapte de cultură, în cutumele sale reguli, în superstițiile sale o religie, în maniera sa de a fi expresia filosofiei sale de om și locul omului în lume. Este suficientă o călătorie printre oameni pentru a recunoaște existența alterității. Și *Celălalt* este purtător de logică, de morală, de filosofie, de metafizică. Și el este producător de viață, de sens, de cultură. Culoarea pielii, forma craniului sau dimensiunile corpului nu pot absorbi singure întreg fenomenul alterității.⁴

⁴ Genevieve Vinsonneau, *Culture et comportement*, éditions Armand Colin, Paris 2000, pp. 10-18.

Paradoxal este faptul că inclusiv oamenii de știință au probleme în recunoașterea și articularea corectă a alterității. Aceste probleme nu sunt noi: ele își au originea în antropologia iluministă a secolului XVIII.

Antropologia Luminilor se bazează pe un anumit număr de presupuneri, printre care și aceea că decursul istoriei umane este orientat, unilinear, non-reversibil și continuu: filogeneza este calchiată pe ontogeneză. Or, unul din corelatele esențiale ale acestui postulat este ideea că sălbaticii sunt, în sensul propriu al termenului, *primitivi*, deoarece ei reprezintă un stadiu depășit al propriei noastre istorii. Această viziune reprezintă o noutate în reflecția sociologică occidentală, deoarece până la această dată sălbaticii erau mai degrabă situați pe o traiectorie paralelă cu cea a civilizațiilor sau chiar, în ochii anumitor teologi, în fața acestora, ei fiind plasați mai înainte pe o scară a degradării în curs descendent, începând cu căderea inițială. Aceste abordări presupuneau existența unor regimuri diferențiate de istoricitate. În schimb, problema fundamentală pentru teoreticienii Luminilor este cea a trecerii de la starea de natură la starea de civilizație, altfel spus aceea de a ține cont de ecartul dintre „ei” (sălbatici) și „noi” (civilizați). Istoria abstractă și universală postulată de teoreticienii Luminilor este în realitate traiectoria particulară a unei civilizații, istoria singulară a unei porțiuni limitate a umanității care se oferea ca model al unui destin universal; ea este marcată așadar de europocentrism.

În secolul XIX, progresul paleontologiei are efecte importante asupra antropologiei, antrenând o îndepărtare temporală crescândă față de „primitivii” contemporani. Dacă depărtarea dintre sălbatici și civilizații occidentali părea recuperabilă în secolul XVIII, ea devine de netrecut în secolul XIX, și dacă sălbaticii se apropie în spațiu – pe măsură ce Europa își extinde imperiul colonial – ei devin din ce în ce mai îndepărtați pe celelalte planuri. Din acest punct de vedere, trebuie subliniată importanța în creștere pe care o dobândește în secolul XIX noțiunea de *rasă*. Ceea ce în secolul XVIII ținea de o istorie reversibilă, de o alterație accidentală datorată acțiunii mecanice a mediului, va deveni în secolul XIX un destin biologic, iar stagnarea culturală a sălbaticilor este concepută ca o inferioritate înscrisă în ordinea naturii. Complexul *climat-istorie morală sau locală* va fi înlocuit de triada *rasă-psihologie-cultură*, chemată să justifice ecarturile dintre societățile supuse, în teorie, acelorași legi istorice.

Modelul explicativ dezvoltat de antropologii secolului XIX sfârșește – și de o manieră mult mai netă decât în secolul XVIII, în măsura în care el este în același timp mai bine informat și respectă mai mult realitatea etnografică – în aceeași contradicție care caracteriza schema de dezvoltare presupusă de teoreticienii Luminilor: este vorba în continuare de a subsuma evoluția ansamblului societăților umane

în mișcarea istorică – abuziv universalizată – a unei culturi particulare, subiect privilegiat și predestinat al procesului civilizator, deci al istoriei: cultura occidentală.⁵

Pierre Smith spunea la un moment dat că, după cum este adevărat pentru etnolog că a înțelege o cultură înseamnă mai întâi a-i înțelege miturile, va trebui, poate, pentru a face dreptate științei, să știm a recunoaște partea de mit care este în ea.⁶ Resorturile percepției alterității sunt, din acest punct de vedere, explicate de Serge Moscovici, citat în cele ce urmează: „Tăietura efectivă a societății față de natură este o iluzie. În acest sens, mă frapază un fapt. De fiecare dată când au fost privite mai îndeaproape aceste «naturi», a fost descoperită o societate. [...] Tentativele succesive de a tăia, sub acest unghi, societatea de natură, sau de a pune natura față de societate ca o stare anterioară sau ca dublul său eterogen au eșuat întotdeauna și au sfârșit în descoperirea unei societăți diferite, a unei organizări sociale, celei a sălbaticului, a animalicului. Atunci, pentru ce e menținută această separație, dacă nu ca realitate, cel puțin ca ipoteză [...] ? Eu văd două motive pentru aceasta: definirea *Celui alt* drept obiect, conservarea primatului individului. Pe de o parte, pentru o anumită colectivitate, acest fapt justifică supunerea, excluderea și distrugerea unei colectivități diferite. Dacă locul acesteia este bine trasat în logica noastră, aceasta se întâmplă deoarece este vorba de o logică a dominației. Pe de altă parte, în ochii savanților, separația permite conceperea societății ca realitate secundă, derivată, potrivită pentru a vindeca lipsurile naturii, sau pentru a canaliza surplusurile sale de energie prin intermediul pulsioniilor și al instinctelor. Această viziune este în continuare păstrată.”⁷

În ultimă instanță, problema alterității ne aduce în față un domeniu privit în general cu scepticism și cu lipsă de interes: etica, sau ceea ce noi numim Morală. Problema ultimă este de a cunoaște „care sunt valorile, normele etice susceptibile să fie admise de comun acord de către toți oamenii, și dacă noi acționăm conform imperativului kantian atunci când le depășim”, deoarece realitatea prezentă pleacă de la „modul deplorabil în care am fost programați să privim lumea. În cultura noastră fiecare se crede superior sub pretextul că știe să scrie și să citească și, din acest motiv, își arogă dreptul de a invada alte culturi fără a fi invitat acolo, de a se deda furtului, de a lua ceea ce el crede bun”.⁸

⁵ Anne-Christine Taylor, *Les modèles d'intelligibilité de l'histoire*, pp. 160-174, în *Les idées de l'anthropologie*, éditions Armand Colin, Paris 1988, pp. 151-192.

⁶ Pierre Smith, *La nature de mythes*, p. 262, în Edgar Morin; M. Piatelli-Palmarini, *Pour une anthropologie fondamentale*, éditions du Seuil, Paris 1974, pp. 248-264.

⁷ Serge Moscovici, *Quelle unité: avec la nature ou contre?*, p. 296, în Edgar Morin; M. Piatelli-Palmarini, *Pour une anthropologie fondamentale*, éditions du Seuil, Paris 1974, pp. 286-319.

⁸ Irenaus Eibl-Eibesfeldt, în *Discussion*, pp. 343-344, în Edgar Morin; M. Piatelli-Palmarini, *Pour une anthropologie fondamentale*, éditions du Seuil, Paris 1974.

Așadar, având în vedere precedentul istoric și științific foarte negativ detaliat mai sus și luând antropologia culturală ca bază, comunicarea interculturală trebuie să pornească de la locul acordat *Celui alt*. Adică de la premisa de egalitate: egalitatea capacității de a simți, de a crea, de a avea o identitate proprie. Numai ulterior se va putea vorbi de egalitatea în comunicare și de egalitatea în drepturi.

1.1.1. Funcționalismul. Ca metodă antropologică minimală de studiu al culturii în cadrul prezentei lucrări va fi folosită metoda funcționalistă a lui Bronislaw Malinowski. Însă, înainte de prezentarea metodei științifice în sine, se cuvine să fie făcută o precizare: funcționalismul este o tradiție antropologică materializată printr-o serie de cercetări precis datate, dar el poate fi în mod egal definit ca o schemă de interpretare a realității, neaparținând propriu-zis nici unei configurații de cunoaștere. Trebuie făcută în consecință distincția între adjectivele „funcțional” și „funcționalist”. Primul va fi folosit pentru a desemna o metodă, analiza funcțională, iar al doilea pentru a specifica modele teoretice, modelele funcționaliste.

Analiza funcțională, în științele sociale în general, constă în fondarea interpretării unui fapt social pe relația sau relațiile pe care le întreține, la un moment dat, cu unul sau mai multe alte fapte sociale în cadrul unui ansamblu cu care nu este necesar să se presupună că acesta este în întregime structurat. Este vorba, deci, de o metodă de investigare și de tratare a datelor care nu implică, în sine, o teorie a socialului în general.⁹

Teoria funcționalistă nu este o metodă, ci un model teoretic. Conform acestui model, cultura este cel mai larg context al comportamentului uman, ea este la fel de importantă pentru psiholog ca și pentru studentul în științele sociale, pentru istoric și pentru lingvist, iar teoria culturii trebuie să plece de la realități biologice, deoarece ființele umane – singurele caracterizate prin note spirituale - sunt și o specie animală. Satisfacerea necesităților de bază constituie un minim set de condiții impus fiecărei culturi. Problemele puse de necesitățile nutritive, reproductive și igienice ale omului sunt rezolvate prin construcția unui mediu nou, artificial, care trebuie permanent reprodus, menținut și condus. Rezultă de aici un nou standard de viață, care depinde de nivelul cultural al comunității, de mediu și de eficiența grupului, dar care va cuprinde în mod necesar transmiterea tradiției culturale spre generațiile următoare,

⁹ Gerard Lenclud, *La perspective fonctionnaliste*, pp. 63-69, în *Les idées de l'anthropologie*, éditions Armand Colin, Paris 1988, pp. 61-116.

mecanismele unui caracter educațional, menținerea ordinii, organizarea economică și existența familiei.¹⁰

Principiile generale care îi adună pe oameni în grupuri sunt, conform lui Malinowski, reproducerea, vecinătatea, grupurile sexuale instituționalizate, asocierea, abilitatea ocupațională și autoritatea. Astfel, națiunea este, în termenii săi, un integral alcătuit din instituții parțial autonome, concomitent interdependente. Naționalitate înseamnă, în acest sens, unitate în cultură.¹¹

Dacă omul trebuie să își satisfacă nevoile organismului său, rezultă artefacte, organizarea în grupuri, dezvoltarea cunoștințelor și un simț al valorii și eticii. Pentru a atinge un scop, ființele umane trebuie să se organizeze, or organizarea implică o schemă/structură bine definită, ai cărei factori principali sunt universali, fiind aplicabili tuturor grupurilor organizate.¹²

Faptul esențial al culturii este organizarea ființelor umane în grupuri permanente. Oriunde, în cadrul oricărei activități efective, omul își poate satisface interesele și nevoile, și poate îndeplini orice acțiune concretă numai în cadrul grupurilor organizate și prin organizarea de activități. Dacă vrem să dăm o descriere a existenței individuale în civilizația noastră, ar trebui să legăm activitățile acesteia cu schema socială a vieții organizate, adică cu sistemul de instituții care prevalează în cultura respectivă. Cea mai bună descriere a unei culturi în termeni de realitate concretă ar consta în enumerarea și analiza tuturor instituțiilor în care este organizată cultura respectivă.¹³ Nici un element cultural nu poate fi definit dacă nu este plasat în cadrul său instituțional relevant și real: o analiză instituțională este indispensabilă, deoarece instituția este adevăratul „izolat” al analizei culturale.

Cultura trebuie înțeleasă ca un mijloc pentru atingerea unui scop. Din acest punct de vedere, cele mai obișnuite satisfaceri ale nevoilor umane elementare sunt foarte relevante pentru orice comportament organizat. Orice teorie a culturii trebuie să plece de la nevoile organice ale omului, iar dacă ea reușește să relateze cele mai complexe, indirecte, dar poate cu totul imperative nevoi ale tipului numit spiritual, economic sau social, ea va furniza un set de legi generale, necesar teoriei științifice.¹⁴

Întreaga arie vastă a activităților culturale foarte complicate și diferențiate, la nivele primitive și foarte dezvoltate, este legată mai mult sau mai puțin direct de secvențe vitale. Natura umană impune

¹⁰ Bronislaw Malinowski, *A scientific theory of culture and other essays*, ed. Oxford University Press, New York 1960, p. 55.

¹¹ Ibidem, p. 61.

¹² Ibidem, pp. 36-39.

¹³ Ibidem, p. 49.

¹⁴ Ibidem, p. 72.

asupra tuturor formelor de comportament un anumit determinism, constând dintr-un număr de secvențe vitale, care trebuie încorporate în fiecare sistem tradițional de comportament organizat.¹⁵

Pentru a produce bunurile necesare conservării lor, culturile umane nu trebuie să producă doar artefacte, ci și să dezvolte tehnici. Răspunsul cultural pentru nevoile particulare impuse de metabolism nu e simplu, el constând într-un set de instituții care funcționează conform anumitor reguli.¹⁶ Stabilirea unui comportament prescris este o nevoie derivată sau un imperativ cultural, care trebuie să funcționeze în cadrul fiecărui grup uman.¹⁷

Funcționalismul privește înțelegerea clară a naturii fenomenelor culturale. Premizele teoriei funcționaliste sunt:

1. cultura este în mod esențial un aparat instrumental prin care omul este pus în poziția de a se confrunța mai bine cu problemele concrete specifice pe care le înfruntă în mediul său, în cursa pentru satisfacerea nevoilor sale;

2. cultura este un sistem de obiecte/activități/atitudini în care fiecare parte există ca un mijloc de atingere a unui scop;

3. cultura este un integral, în care elemente variate sunt interdependente;

4. asemenea activități/atitudini/obiecte sunt organizate în jurul scopurilor importante/vitale în instituții precum familia, clanul, comunitatea locală, tribul și echipele organizate de cooperare economică, activitate politică, activitate legală și activitate educațională;

5. din punctul de vedere dinamic (adică privind tipul de activitate) cultura poate fi analizată într-un număr de aspecte precum educația/controlul social/economia/sistemele de cunoaștere, credință și moralitate/modurile de expresie creativă și artistică.¹⁸

Știința culturii se bazează pe două axiome: 1. fiecare cultură trebuie să satisfacă sistemul biologic de nevoi, și 2. fiecare acumulare culturală care implică uzul artefactelor și simbolismul este o prelungire instrumentală a anatomiei umane, și se referă în mod direct sau indirect la satisfacerea unei nevoi a trupului.¹⁹

Enumerând pe scurt imperativele derivate impuse de satisfacerea culturală a nevoilor biologice, se poate constata că reînnoirea constantă a aparatului constituie o necesitate față de care sistemul

¹⁵ Bronislaw Malinowski, *A scientific theory of culture and other essays*, ed. Oxford University Press, New York 1960, p. 85.

¹⁶ Ibidem, p. 96.

¹⁷ Ibidem, p. 99.

¹⁸ Ibidem, p. 150.

¹⁹ Ibidem, p. 171.

economic al unui trib este un răspuns. De la începutul culturii transmisia ei prin intermediul principiilor generale încadrate simbolic a fost o necesitate.²⁰

Malinowski nu abordează problemele identității și ale alterității în mod direct. El insistă pe aspectul biologic al omului, pe starea acestuia de animal social, concretizată în artefacte, tehnici și instituții. Ceea ce se poate concluziona despre identitatea umană, după o lectură a textului malinowskian, este că ea se coordonează cu natura biologică, și că ea trebuie considerată în ansamblul grupului din care persoana face parte. Comunicarea interculturală în cadrul unei societăți globalizate presupune o convergență de artefacte, tehnici, instituții, deci o convergență de valori. Aceste precizări pot constitui, credem noi, un punct de plecare al comunicării interculturale.

Metoda funcționalistă este o premisă necesară, așadar, însă nu suficientă, deoarece accentul pe persoană și pe identitatea acesteia este subtil; în termenii lui Jean Caune, putem vorbi în acest caz de o anumită reducere instituțională. Pe de altă parte, întotdeauna vor exista, în cadrul oricărei culturi, practici „reziduale”, lipsite de funcționalitate, păstrate în virtutea tradiției, care nu sunt mai puțin relevante pentru înțelegerea culturii respective decât practicile funcționale ale acesteia.

1.1.2. Constrângerile asupra percepției. Acest scurt subcapitol prezintă anumite contribuții ale structuralismului la problematica abordată în cadrul prezentului demers, mai precis influențele culturii asupra percepției.

Plecându-se de la percepția culorilor, se constată că aceasta este diferită la oameni provenind din culturi diferite. Așadar, dacă ochiul, și în spatele lui spiritul, joacă un rol activ în percepția culorilor, aceasta înseamnă că spiritul uman exprimă în mod spontan un mod de organizare al materiei. Din acest punct de vedere, dacă studiem percepția unui peisaj, putem decela legile de funcționare ale spiritului uman. Aceste legi pot fi revelate deoarece culorile constituie nu un ansamblu de proprietăți inerente luminii, ci mai degrabă o familie de relații între percepții, ele însele stabilite de activitatea spiritului. În acest sens, spiritul în sine pare a se supune unui ansamblu de interacțiuni. În concluzie, există constrângeri asupra percepției, iar aceste constrângeri derivă, în fapt, din maniera dobândită de a clasa datele într-o cultură specifică.

În psihologia contemporană există tendința de a considera că formele sunt universal valabile. Ele reprezintă, deci, operații de gândire care revelează natura spiritului uman. La sfârșitul secolului trecut, în

²⁰ Bronislaw Malinowski, *A scientific theory of culture and other essays*, ed. Oxford University Press, New York 1960, p. 173.

cadrul culturii germane, reflecția asupra rolului formelor și-a propus un alt scop: acela de a reconstrui modul în care, în propria noastră civilizație, s-au produs constrângerile și transformările care ne constrâng percepția. Aceste cercetări s-au dezvoltat într-un domeniu exterior psihologiei: istoria artei.²¹

În concluzie, în cadrul comunicării interculturale nu putem ignora existența unor maniere diferite de a percepe, maniere determinate cultural. Acest lucru subliniază, ca punct de plecare, necesitatea integrării istoriei artei în cadrul studiilor asupra culturii și a comunicării dintre culturi.

1.1.3. Modelul schimburilor. Edgar Morin consideră cultura ca un sistem care comunică o experiență existențială și o știință constituită. Cultura este sistemul metabolizant care asigură schimburile între indivizi, dar și între indivizi și societate sau între societate și univers. Schimburile trebuie examinate avându-se în vedere patru poli: știința, codul, modelele de comportament și existențialul. În acest sens știința, un stoc cultural înregistrat și codat, poate fi asimilată de deținătorii unui cod, dar este concomitent legată de valori, comportamente, deci de modele care permit organizarea și canalizarea relațiilor pragmatice și imagineare conținute în diferitele existențe.

Această perspectivă permite conceperea relației individ-societate-lume în baza unei unități – cultura – ale cărei elemente esențiale sunt codul și modelele. Ea poate fi aplicată oricărei accepțiuni a termenului de cultură, însă în același timp legile schimbului nu pot fi înțelese doar în baza afirmării relațiilor polarizatoare și transformatoare care fac să comunice între ele constituentele subsistemului.

Conform afirmațiilor lui Edgar Morin, la nivel sociologic, odată cu studiul societăților arhaice apare problema unei complexități noi. Ceea ce caracterizează această complexitate este faptul că sistemul social comportă o organizare economică și o organizare noologică (ideologică, mitologică) și că aceste două tipuri de organizare sunt părți integrante ale sistemului social și interferează fiecare cu toate celelalte componente ale sistemului. Or, contrar unei interpretări schematice rezultate dintr-o greșită definire a culturii, economia este o bază a culturii, și nu baza unică pe care se sprijină și se dezvoltă cultura. Cultura este ansamblul de cunoștințe, de norme, de reguli (de „informație”), genetic non-ereditare, care nu sunt produse în mod spontan în dialectica relațiilor inter-individuale, și care, deci, trebuie transmise prin învățare și educație; aceste cunoștințe, norme, reguli, asigură societății o complexitate de nivel superior celei care s-ar forma în mod spontan între indivizi non-educați. Așadar, nucleul problemei privind organizarea complexității sociale se regăsește în problema culturii.

²¹ Carlo Severi, *Structure et forme originare*, pp. 133-138, în *Les idées de l'anthropologie*, éditions Armand Colin, Paris 1988, pp. 117-149.

Edgar Morin atrage atenția și asupra faptului că cercetării științifice îi lipsește cu desăvârșire o teorie a fenomenelor noologice, deoarece acestea sunt în continuare considerate suprastructuri vagi, reflecții deformate ale „lucrurilor reale”, fără a se încerca să le fie înțeleasă natura și logica, când, în realitate, universurile ideilor, ideologiilor, miturilor, zeilor rezultați din creierile noastre trebuie considerate ca „existenți”, ființe obiective dotate cu o putere de auto-organizare și autoreproducere, supunându-se unor principii pe care nu le cunoaștem, și trăind în relații de simbioză, de parazitism mutual și de exploatare mutuală cu noi.²²

Analiza lui Edgar Morin, efectuată în 1969, va contura obiectivele unei politici culturale care va avea ca noțiuni de bază descentralizarea unei politici culturale diversificate, dezvoltarea culturală având ca punct de plecare creativitatea indivizilor și a grupurilor, politica de comunicare și relațiile dintre indivizi, mișcările democrației culturale etc. Cultura primește, în această accepțiune, o dimensiune globalizantă, care permite ca știința sau existența să comunice atât în opere artistice cât și în purtătorul de cuvânt care îl comunică pe un alt individ, sau în dialog.²³

1.1.4. Jean Caune și funcționarea ternară a culturii. Jean Caune propune un model de funcționare a sistemului cultural diferit de modelul semiotic, bazat pe logica binară, și anume modelul ternar, construit pe metafora expresiei, care stabilește o permutare circulară între trei termeni: manifestarea, expresia (ca fapt care poate fi perceput) – individul (care produce și/sau trăiește această manifestare) – cadrul cultural și social în care expresia capătă sens.

Premisele de la care se pleacă în conjugarea în pereche sunt:

1. individul nu există în afara manifestărilor care îl exprimă.
2. orice individ se raportează la un context cultural.

Fenomenul cultural poate fi înțeles doar traversând mișcarea circulară în care se conjugă o manifestare concretă (expresia), o societate (exteriorizată sub o formă simbolică) și un individ care este exprimat de acestea. Manifestarea capătă sens în anumite circumstanțe care alcătuiesc contextul cultural în care se dezvoltă; manifestarea individuală este o formă simbolică de exprimare a societății.

În acest model de funcționare a culturii, raportul între doi termeni din cei trei nu este posibil fără intermedierea celui de al treilea termen. Dacă unul din cei trei termeni ai modelului este suprimat are loc o reducere ideologică a culturii.

²² Edgar Morin, *Le complexe d'Adam et l'Adam complexe*, pp. 277-278, în *Les idées de l'anthropologie*, éditions Armand Colin, Paris 1988, pp. 271-285.

²³ Jean Caune, *op. cit.*, pp. 95-96.

Sunt posibile în acest context trei reducții. Prima poate fi considerată „expresionistă”, fiind corelată cu o concepție a culturii conform căreia manifestarea individuală nu este influențată cultural. Acest demers ignoră fondul cultural, mediul, care dă un sens concret actului cultural. În orice tip de expresie, individul utilizează, de cele mai multe ori în mod inconștient, un cod cultural, care intervine ca un ecran de organizare a modurilor de percepție a realului. Această reducere expresionistă este specifică acelor teorii care accentuează spontaneitatea, creativitatea, expresivitatea, ignorând în același timp contextul.

Al doilea tip de reducere elimină manifestarea ca realitate concretă și unică atribuită identității persoanei. Individul este, astfel, considerat un simplu produs al culturii. Această reducere este una instituțională, în măsura în care actele concrete individuale sunt considerate o reproducere sau o recunoaștere a codurilor instituției.

Al treilea tip de reducere se referă la considerarea culturii ca un fapt independent de cei care o trăiesc. În acest caz cultura va fi redusă la un inventar de obiecte, produse artistice, norme, ritualuri, simboluri, fiind ignorat uzul obiectului cultural.²⁴

Pentru a încerca o concluzie parțială la subcapitolele precedente, trebuie să evidențiem în primul rând faptul că antropologia a avut foarte mult de suferit ca urmare a scientismului. Ea a plecat mult timp – și în multe cazuri continuă să facă acest lucru (reziduu al concepțiilor antropologice din secolele XVIII și XIX) – de la premisa că omul este ființa supremă din univers, ființa cea mai apropiată de perfecțiune, prin raționalitatea specifică, iar individul occidental este subiectul favorizat al întregii istorii umane. Fără a nega direct acest lucru, se impune însă observația că atunci când s-a afirmat supremația ființei umane, s-a sfârșit în intoleranță; rezultatele au fost paradoxale, și în unele cazuri tragice: național-socialismul din Germania (exaltare a ideii de *rasă*), comunismul sovietic (exaltare a ideii de *progres*), dar și contextul actual, când omului i se repetă neconștient că este ființă supremă, dar în același timp el este cântărit, apreciat, considerat prin prisma numerelor, adică în mod primordial ca unitate economică (ceea ce constituie în cele din urmă o exaltare a omului occidental actual).

Calea care pare a oferi un răspuns presupune o paradigmă mai largă, care să integreze pe lângă premisa mai sus menționată și premisa opusă, ceva mai modestă, care presupune că omul, ființă supremă sau nu în univers, este o ființă limitată, și în același timp dinamică. Ea poate avea ca rezultat un univers mai intim, mai autentic, mai sănătos, și un grad surprinzător de împlinire a persoanei umane.

²⁴ Jean Caune, *op. cit.*, pp. 103-105.

Omul a fost imaginat ca ființă care muncește și gândește pentru a-și defini dorințele și pentru a-și construi universul imaginar și simbolic, ca rezultat al influenței evoluționismului asupra științelor umaniste în secolul XIX. Nu a fost luată în calcul posibilitatea coexistenței ideilor moderne despre om ca întreg, depășindu-și limitele funcțiilor biologice și psihologice. Funcționalismul, prezentat în studiul de față ca metodă antropologică minimală de studiu al culturii, este limitat de faptul că îl reduce pe om la o sumă de nevoi cu caracter primordial biologic. Antropologia funcționalistă supune cultura realizării nevoilor umane manifestate în societate și într-un parcurs istoric, ignorând aspectul noologic.

Dacă antropologia își propune să descopere cum se comunică omul, ea trebuie să ajungă la „esența spirituală a omului” despre care vorbește Walter Benjamin în 1916, comunicată nu prin limbaj, ci în limbaj. Cu alte cuvinte, comunicarea instrumentală, existentă atunci când omul comunică ceva altor oameni, trebuie considerată ca diferită de comunicarea esențială, în care omul se comunică pe sine.²⁵

În acest sens, comunicarea interculturală pretinde ca punct de plecare o premisă pe care antropologia nu o poate ignora: omul nu este un număr, el nu poate fi redus, de exemplu, la greutatea trupului său sau la cuantumul veniturilor sale. Omul este o persoană, iar această calitate de persoană este exprimată prin numele pe care îl poartă, numele care exprimă capacitatea omului de a simți și care condiționează comunicarea esențială tocmai amintită.

1.2. Identitatea culturală europeană

În mod fundamental capitalul Europei este cultura. Din acest punct de vedere Europa a fost centrul cultural al lumii până la începutul secolului XX. Deși dominația culturală a Statelor Unite nu s-a manifestat decât după al Doilea Război Mondial, la originea sfârșitului dominației culturale a Europei se află fără îndoială Primul Război Mondial, care a slăbit continentul în mod profund.

Prima întrebare care trebuie pusă atunci când se încearcă trasarea unor limite ale Europei este aceea a limitelor identității sale. Strict geografic vorbind, Europa este o peninsulă a Asiei, deci nu un continent. Așadar, identitatea europeană nu este în mod primordial o problemă geografică, ci o problemă culturală, iar apartenența la spațiul european o chestiune care ține de alegere.

Ne-am obișnuit cu ideea că Europa este un spațiu bine definit, o noțiune clar stabilită în sensul trasării unor frontiere care sunt, în realitate, convenționale. Dacă însă este acceptată afirmația că cei trei

²⁵ Jean Caune, *op. cit.*, pp. 138-142.

piloni ai Europei sunt cele trei religii monoteiste - deci creștinismul, iudaismul și islamul - atunci actualele frontiere sudice și estice ale Europei nu fac altceva decât să amputeze, în cele din urmă, identitatea europeană. Fără aportul sirian, egiptean, ebraic, persan, musulman, Europa ar fi arătat cu totul altfel azi, adică ar fi fost incomparabil mai săracă din toate punctele de vedere, începând cu cel spiritual. Merită adăugat faptul că cel mai dezvoltat oraș al Europei, pentru o perioadă extrem de lungă (să spunem secolele IV – XII d. Chr.) este Constantinopolul, oraș care exprimă perfect situația continentului pe care îl reprezintă, fiind situat atât în Europa cât și în Asia, din punct de vedere geografic.

Reproducând argumentația lui Edgar Morin, trebuie abandonat conceptul de Europă unică, clară, distinctă, armonioasă, trebuie de asemenea respinsă ideea unei esențe sau substanțe europene primare, și alungat gândul unei realități europene care ar precede diviziunea și antagonismul. Dimpotrivă, Europa trebuie înscrisă în acest context. Dificultatea de a concepe Europa este, în primul rând, dificultatea de a gândi unicul în multiplu, multiplul în unic: *unitas multiplex*, și în același timp, dificultatea de a concepe identitatea în non-identitate. Astfel, pentru a concepe modul în care unitatea europeană se localizează în dezinere și eterogenitate, trebuie folosite două principii de inteligibilitate susceptibile să elucideze fenomenele complexe ale acestei ordini: *principiul dialogic* și *principiul de recursie*.

Principiul dialogic presupune că două sau mai multe „logici” diferite sunt legate într-o unitate, în mod complex (complementar, concurent și antagonist), fără ca dualitatea să se piardă în unitate. Ceea ce dă unitate culturii europene nu este, astfel, sinteza iudeo-creștino-greco-romană, ci jocul complementar, dar în același timp concurent și antagonist între aceste instanțe care au, fiecare în parte, o logică proprie: *dialogica*. Principiul de recursie înseamnă că procesele generatoare sau regeneratoare trebuie concepute ca niște bucle productive neîntrerupte, unde fiecare moment, componentă sau instanță a procesului este deopotrivă produs și producător al celorlalte momente, componente sau instanțe. Astfel, începând din secolul XV, dezvoltările orașelor, burgheziei, capitalismului, statelor naționale, tehnicii, cunoștințelor, științei vor fi deopotrivă produse și producătoare ale unei „bucle”, o spirală auto-generativă care retro-acționează asupra dezvoltărilor particulare ce o constituie, stimulându-le și integrându-le. Această buclă ia forma unui „vârtej”, care, asemenea unui vârtej aerian sau acvatic, este determinat de întâlnirea unor fluxuri antagonice în aparență, ce devin însă complementare pentru a constitui o formă de auto-organizare și o unitate activă.²⁶

În și prin Renaștere cultura europeană apare ca o *fierbere dialogică permanentă*, suscitând o efervescentă de idei, teorii, aspirații, visuri, forme ce se vor asocia ca într-un vârtej. Acest „vârtej”

²⁶ Edgar Morin, *Gândind Europa*, ed. Trei, București 2002, pp. 27-28.

cultural se naște în condițiile în care se formează în paralel vârtejul politic-social-economic ce antrenează și creează, în același timp, Europa. Vârtejul cultural este distinct de vârtejul istoric, deși interferează în permanență cu acesta.²⁷

O dialogică există în toate culturile, dar această dialogică, în majoritatea culturilor, a putut fi mai mult sau mai puțin închisă într-un cerc de dogme și interdicții, iar procesul său a putut fi mai mult sau mai puțin încetinit, frânat sau controlat. Specificul culturii europene rezidă în primul rând în continuitatea și intensitatea dialogicilor sale, unde nici una dintre instanțele constitutive nu strivește sau extermină pe celelalte, și nici măcar nu exercită în mod durabil o hegemonie apăsătoare. Antagonismul se află în cadrul fiecăruia dintre termenii dialogicii. Astfel, Rațiunea cunoaște antagonisme interne între tendința sa critică și tendința sa sistematică, între raționalitatea deschisă și raționalitatea închisă, și trebuie să se autocritice neîncetat, pentru a nu se autodistruge. De asemenea, umanismul european suportă și produce un antagonism profund între credința în universalitatea sa, care disimulează un europocentrism dominator, și potențialitatea sa într-adevăr universalizantă, deschisă asupra tuturor indivizilor și culturilor, care demască și critică europocentrismul.

Ceea ce este important în cultura europeană nu sunt doar ideile conducătoare (creștinism, umanism, rațiune, știință), ci aceste idei și contrariile lor. Geniul european nu rezidă doar în pluralitate și schimbare, ci se manifestă în dialogul pluralităților care produce schimbarea. Nu rezidă în producerea noului ca atare, ci în antagonismul dintre vechi și nou (noul de dragul noului se degradează devenind modă, superficialitate, snobism și conformism). Ceea ce contează în viața și devenirea culturii europene este întâlnirea fecundantă a diversităților, antagonismelor, concurențelor, complementarităților, adică dialogica lor. Aceasta este produsul-producător al cercului „turbionar”, unde fiecare element sau moment este în același timp cauză și efect al întregului cerc, care se transformă într-o spirală nebuloasă. *Dialogica este cea care se află în inima identității culturale europene, și nu unul sau altul dintre elementele sau momentele sale.*²⁸

Acest punct de vedere face ca apartenența la Europa să fie o chestiune de alegere a fiecărei societăți, iar afirmația se referă la nordul Africii, la Orientul apropiat și la fostele republici sovietice. Dacă un stat precum Turcia *dorește* integrarea în Uniunea Europeană, atunci singurele condiții care trebuie puse privesc criteriile de ordin tehnic ale procesului de aderare (aplicarea *acquis*-ului comunitar), deoarece Uniunea Europeană promovează diversitatea culturală, iar, în ceea ce o privește, Turcia este un

²⁷ Edgar Morin, *Gândind Europa*, ed. Trei, București 2002, pp. 73-78.

²⁸ Ibidem, pp. 106-108.

stat laic care se dorește a fi occidental. Din acest punct de vedere, studiile de geopolitică sunt necesare pentru a putea concepe o interculturalitate pentru spațiul european.

Diversitatea culturală europeană trebuie, din punctul nostru de vedere, să înglobeze trei viziuni din ce în ce mai largi: cultura patrimonială în sens francez, modurile de viață din concepția britanică și ideea de civilizație în sens german. O identitate culturală europeană nu poate eluda nici una din aceste trei viziuni, după cum nici o definiție a culturii în general nu le poate ignora. În același timp, credem că pentru a fi construită o Europă culturală trebuie întreprinse două demersuri simultane și contradictorii:

1. valorificarea elementelor culturii comune, în lipsa cărora un proiect politic comun nu poate dura;
2. recunoașterea și valorificarea elementelor de diversitate culturală.

Interculturalitatea europeană trebuie susținută de câteva principii cu caracter de generalitate:

1. asumarea diversității lingvistice;
2. integrarea aspectelor religioase;
3. corelarea diversității culturale cu drepturile omului;
4. valorificarea aportului emigrației: exploatarea periferiei ca teren de învățare a diversității culturale, acordarea dreptului de vot imigranților;
5. garantarea pluralismului mediatic, prin asumarea dimensiunii interculturale;
6. formularea turismului cultural.

Toate aceste aspecte implică intervenția domeniului politic, care din acest motiv va fi discutată în continuare.

2. Asumarea politică a alterității

Comunicarea interculturală nu este independentă de evoluțiile istorice și de contextele politice. Nu trebuie minimalizat faptul că atunci când persoane aparținând unor culturi diferite comunică, ele fac acest lucru și în calitatea lor de cetățeni ai unui stat. Comunicarea interculturală nu are, așadar, dreptul de a ignora metodologic aspectul politic.

Din acest unghi, un scop politic de extremă importanță al comunicării interculturale e conviețuirea culturală într-o lume mai complicat de înțeles și de condus decât lumea de ieri. Ea este posibilă atât timp cât nici o putere politică nu își mai poate impune cultura specifică. Provocarea prezentă este de a construi cu instrumente politice o identitate culturală deschisă, plecând de la premisa că aceasta presupune existența unui proiect politic care transcede diferitele problematici culturale și identitare. Democrația secolului XXI va trebui să fie culturală, în sensul că indivizii și comunitățile vor fi puși în situația de a recunoaște identități culturale multiple. Acest lucru nu presupune întoarcerea la vechile imperii multiculturale (precum cel țarist sau cel austro-ungar), ci acceptarea faptului că statul național omogen din punct de vedere etnic este un concept perimat și intolerant, care poate genera procese de exterminare colectivă ajungând până la genocid.

Interculturalitatea determină, din punctul nostru de vedere, drept consecințe cu conotație politică, la scară mondială:

1. importanța relației cultură – dialog, ca o contragreutate a globalizării economice;
2. reglementarea juridică la nivelele național și internațional, întărirea instituțiilor internaționale (pentru reglementarea globalizării), și luarea în calcul a triumphiului identitate – cultură – dialog în cadrul relațiilor internaționale;
3. organizarea de manieră pașnică și democratică a raportării la *Celălalt*. Trebuie luate în calcul, pentru atingerea acestui scop, elementele diversității culturale cât și elementele de legătură la scară socială.

Pe de altă parte, statele sunt din ce în ce mai conștiente de necesitatea de a dezvolta o veritabilă politică culturală internațională, destinată în primul rând promovării culturii naționale în străinătate și încurajării dialogului intercultural, deoarece chestiunile culturale nu mai constituie în prezent un simplu mijloc utilizat conform oportunităților de politică externă, ci o dimensiune a diplomației.²⁹ Premisa acestei conștientizări o constituie dubla tendință de valorificare a dimensiunii internaționale a politicii culturale, și a dimensiunii culturale a politicii internaționale. Politica culturală internațională nu trebuie văzută ca un demers autonom, ci ca un demers coordonat cu alte demersuri cu caracter internațional, iar scopurile politicilor culturale internaționale trebuie formulate în acest context.

²⁹ Jean-Jacques de Raymond, *L'action culturelle extérieure de la France*, éditions La Documentation Française, Paris 2000, p. 24.

2.1. Scopurile fundamentale ale politicii culturale internaționale

O politică culturală internațională a început să fie pusă în practică la începutul secolului XX, ea constituind la acea dată un mijloc de acțiune al statelor puternice, precum Franța, Germania, Marea Britanie, Statele Unite și URSS. Scopul acestor politici culturale era de a susține obiectivele politicii externe a statelor care formulau astfel de politici culturale.

La începutul anilor '60, rolul educației și al culturii în schimburile internaționale ale Statelor Unite avea obiective precise. Cultura și educația trebuiau să sprijine obiectivele majore ale politicii externe ale Statelor Unite, care constau în: o mai mare putere și unitate a comunității statelor democratice; acordarea de asistență pentru națiunile în curs de dezvoltare, în eforturile acestora pentru modernizare și transformare în societăți viabile și independente; extinderea ariei de interes reciproc, înțelegere și cooperare; reducerea tensiunilor explozive dintre lumea occidentală și statele comuniste, în căutarea unei baze acceptabile pentru a face coexistența posibilă; întărirea dispozitivului internațional de păstrare a păcii, și, în final, îmbogățirea vieților oamenilor cu valorile culturale.³⁰

Urmează, așadar, să vedem ce scopuri presupun politicile culturale internaționale la începutul secolului XXI.

2.1.1. Menținerea păcii și prevenirea conflictelor. Primul scop al politicilor culturale internaționale este, indiscutabil, menținerea păcii. Pacea nu trebuie înțeleasă ca un slogan, ci ca o modalitate pozitivă de conviețuire a popoarelor planetei, modalitate de conviețuire care permite dezvoltarea economică, socială și spirituală a oamenilor. Ceea ce trecerea timpului a arătat este faptul că pacea nu poate fi obținută sau menținută dacă aspectul cultural este ignorat. Schimburile culturale permit o mai bună cunoaștere reciprocă a popoarelor planetei, de la care se poate astfel aștepta un mai mare respect mutual și deci diminuarea conflictelor. Această ambiție există la nivel multilateral, dar ea poate exista și la nivel bilateral.

Căutarea păcii prin cooperare culturală a fost reținută în cadrul organizațiilor internaționale regionale. Interesul Consiliului Europei pentru cooperarea culturală europeană se bazează în mare parte pe dorința statelor membre de a întări solidaritatea europeană și, deci, de a diminua ocaziile de conflict între ele; acest lucru este în special valabil în ultimii zece ani, pentru relațiile dintre țările din estul și din

³⁰ Philip H. Coombs, *The fourth dimension of foreign policy: educational and cultural affairs*, ed. Harper & Row, New York Evanston 1964, pp. 20-21.

vestul Europei. Este interesant de notat faptul că, dacă Uniunea Europeană a fost de asemenea fondată pentru a îndepărta riscul de conflict între membrii săi, în mod particular între Franța și Germania, ea nu a ales să fondeze cooperarea dintre membrii săi pe cultură, ci pe raporturi economice.

Dincolo de aspirația generală către pace, puterile publice pot investi relațiile culturale internaționale cu o misiune de cooperare, complementară altor câmpuri de cooperare, dar de multe ori privilegiată față de acestea, cultura fiind adesea, alături de sport, singurul domeniu posibil de cooperare atunci când relațiile politice sunt dificile.³¹

În mod mai specializat, comunicarea interculturală are un rol nu lipsit de importanță în cadrul proceselor de non-proliferație, control al înarmării și dezarmare (NACD). Concepte provenind din contextul cultural au de multe ori greutate în chestiuni care țin de aceste procese, deoarece modul în care o astfel de chestiune este contextualizată poate avea efecte asupra abordării și rezolvării ei. Cu alte cuvinte, a ajunge la un acord în acest tip de chestiuni poate implica un proces de dialog intercultural, deoarece cultura reprezintă un cadru al acțiunilor politice și al actorilor politici care nu poate fi ignorat. Modul în care factorii de decizie își definesc interesele de securitate derivă din experiențele și punctele de vedere colective culturale, istorice și sociale.

Se poate vorbi în consecință de o „cultură de securitate”, a cărei definiție este:

„cultura constă din acele credințe, tradiții, atitudini și simboluri, durabile și larg răspândite, care arată modurile în care interesele și valorile unui stat/unei societăți, privind securitatea, stabilitatea și pacea, sunt percepute, articulate și aplicate de către actori politici și elite”.³²

Cultura are întotdeauna un rol, și uneori un rol important, în menținerea păcii. Să nu uităm că un conflict are întotdeauna nevoie de două părți beligerante, ceea ce înseamnă că, cel puțin teoretic, conflictul putea fi prevenit prin politici culturale concretizate în dialog intercultural, atât la nivelul elitelor, cât și la nivelul cetățenilor obișnuiți.

2.1.2. Industriile culturale. Al doilea scop al politicilor culturale internaționale este dezvoltarea economică a schimburilor culturale. O mare parte din PIB-ul actual al țărilor dezvoltate este rezultatul schimburilor culturale din ce în ce mai internaționalizate. Sectorul este unul de viitor, cu o creștere

³¹ Alain Lombard, *op. cit.*, pp. 55-59.

³² (ed. Keith Kraus) ****Cross-cultural dimension of multilateral non-proliferation and arms control dialogues. Research report prepared for the Non-Proliferation, Arm Control and Disarmament Division, Department of Foreign Affairs and International Trade, Ottawa, Canada, December 1997*, pp. iii-v.

rapidă. Produsele culturale reprezintă primul sector de export al Statelor Unite, în ultimii ani. Cifrele privind Europa sunt și ele semnificative.

Sectorul cultural reprezintă mai mult de 3 milioane de angajați în cadrul UE, dintre care o mare parte în domeniul schimburilor internaționale. Bunăstarea acestui sector a devenit o chestiune importantă pentru sănătatea generală a economiei statelor vizate, iar pentru artiști schimburile internaționale au devenit mize economice fundamentale. În același sens, echilibrul schimburilor culturale internaționale a devenit o chestiune economică importantă: statele europene nu pot fi decât preocupate de creșterea dezechilibrului schimburilor lor audiovizuale cu Statele Unite.

În mod indirect, schimburile culturale internaționale pot crea un climat propice schimburilor economice și dezvoltării afacerilor. Dacă o cultură știe să se exporte, ea va face mai facilă cumpărarea de produse ale sferei culturale respective. O cultură atractivă are efecte pozitive asupra vânzării altor produse naționale. Din acest punct de vedere, guvernele trebuie să profite de orice ocazie pentru a promova în exterior industriile culturale naționale.³³

Aspectul negativ al căutării prosperității este teama de marginalizare. Departe de a reprezenta o amenințare teoretică, multiplicarea schimburilor poate conduce la sărăcire și la marginalizare, prin furt (exporturi culturale sub-plătite) sau strangulare (importuri ieftine). Acest risc privește țările mai puțin dezvoltate, dar și țările dezvoltate în raport cu altele mai dezvoltate decât ele.³⁴

Industriile culturale au nevoie de un mediu stabil, care să le încurajeze, de talent și pricepere. În același timp, pentru faptul că ele constituie de multe ori imaginea unei țări în lume, ele nu pot fi supuse în întregime regulilor pieței, ceea ce înseamnă că funcția lor specială trebuie consemnată în sistemul fiscal. În mod concret, acest lucru poate însemna subvenționarea producției de film, alocarea bursei de cercetare, cărți scutite de TVA.³⁵

2.1.3. Impunerea pe plan internațional. Statele și colectivitățile teritoriale au văzut în politica culturală mai întâi un mijloc de a-și extinde influența sau cel puțin de a obține o anumită recunoaștere. Toate statele care au decis în cursul primei jumătăți a secolului XX să înființeze un dispozitiv de promovare a culturii lor în exterior, au făcut acest lucru în ideea de a-și spori influența în lume. Nu este lipsit de relevanță faptul de a constata că statele care dispun de rețele culturale în străinătate sunt în

³³ Mandy Simon, *Cultural policy. A short guide*, Council of Europe Publishing, Strassbourg 2000, p. 89.

³⁴ Alain Lombard, *op. cit.*, p. 53.

³⁵ Mandy Simon, *op. cit.*, p. 68.

general vechi puteri coloniale. Căutarea de influență rămâne motivul principal a celor mai mulți dintre cei care au astăzi o politică în domeniu, deși termenii folosiți sunt mai puțin expliți.

Intervenția statelor în relațiile culturale internaționale, având ca scop obținerea de influență, s-a dezvoltat în particular fie în perioadele de puternică competiție politică și ideologică (perioada interbelică și războiul rece), fie în perioadele de declin politic sau economic și, ca titlu de compensație, de-a lungul decolonizărilor sau al epocilor mai recente. Un caz specific este Japonia, începând cu anii '80, care estimează că locul cultural și politic pe care îl ocupă în lume nu este la nivelul celui economic.

Anumite state pot dori să utilizeze relațiile culturale internaționale cu scopuri politice nu pentru a dezvolta o sferă de influență, ci doar pentru a fi recunoscute în concertul națiunilor. Este vorba în primul rând de state și entități care nu sunt recunoscute juridic ca state de către majoritatea comunității internaționale. Această sursă de recunoaștere poate fi vizată și de state care nu au probleme de recunoaștere, dar sunt marginalizate de sărăcie sau de slaba lor putere în cadrul comunității internaționale.

Un exemplu istoric relevant este cel al Uniunii Sovietice, care a întreprins, începând cu 1925, o campanie agresivă de promovare externă a „culturii sovietice”, pentru a obține recunoașterea comunității internaționale. Această campanie, concurată ca dimensiune, în Europa, doar de acțiunea statului francez, a determinat reacția celorlalte state occidentale, care pentru a contrabalansa campania sovietică au început să își promoveze propriile culturi.

În mod legitim statele slabe nu au încredere în statele puternice. Acest lucru nu trebuie să conducă la refuzul dialogului, ci la un dialog echilibrat, prin întărirea capacității lor de dialog și protejarea față de un dialog prea unilateral. Luarea în calcul a acestei mize presupune mai ales măsuri de ordin economic.³⁶

2.1.4. Căutarea diversității și teama de uniformizare. Există un interes internațional pentru ca națiunile să își perpetueze cultura. Aceasta este o parte a patrimoniului mondial, purtătoare de idei și tradiții pe care se construiește viitorul. Constatarea neplăcută este că lumea mai dispune în acest moment de 10% din limbile active acum o sută de ani, fapt care marchează o pierdere irecuperabilă în planul ideilor.³⁷

³⁶ Alain Lombard, *op. cit.*, pp. 42-47.

³⁷ Mandy Simon, *op. cit.*, p. 20.

Scopurile culturale și sociale ale relațiilor culturale internaționale sunt mai greu de definit decât mizele diplomatice sau economice. Ele sunt parțial de natură filosofică și greu cuantificabile, dar de o importanță primordială. Diversitatea poate fi așteptată ca rezultat al unei creșteri a schimburilor culturale internaționale, datorită stimulării creatoare pe care acestea o pot provoca, dar poate fi de asemenea pusă în pericol de dezvoltarea acestor schimburi, datorită riscului de uniformizare culturală pe care ele îl prezintă.

O primă justificare a schimburilor culturale internaționale este propriu-zis culturală: schimburile culturale internaționale sunt o sursă de descoperiri și de îmbogățiri reciproce. Deschiderea față de *Ceilalți* este indispensabilă. Diversitatea culturală este echivalentul biodiversității în plan biologic. Dezbateră, punerea în cauză, confruntarea și chiar competiția sunt necesare pentru a evita scleroza și decadența care amenință societățile închise. Schimbul poate fi considerat ca stând la baza noțiunii de cultură: nu există cultură fără confruntare, fără comparație, fără pluralitate. Relațiile culturale internaționale se află, deci, în inima culturii, iar mizele culturale atașate acestora sunt cu totul esențiale, dar de multe ori insuficient puse în valoare în raport cu mizele lor diplomatice sau economice.³⁸

Discutând strict de aspectul cultural al schimburilor culturale internaționale, se cuvine a fi amintit faptul că o responsabilitate deosebită revine comunității internaționale: aceasta trebuie să acorde prioritate dezvoltării socioculturale a populațiilor aflate în dificultate, iar interculturalitatea, sub aspectul său educațional, subliniază responsabilitatea menționată mai sus. Relațiile internaționale, politicile educative și lingvistice, nu pot ignora existența interculturalității³⁹.

Un partener de dialog politic demn trebuie să aibă o cultură demnă. Patrimoniul cultural mondial nu poate continua să sărăcească în ritmul în care acest lucru a avut loc în secolul XX.

Statele nu sunt singurii actori ai relațiilor culturale internaționale. Rolul lor în politica culturală internațională rămâne însă central, în pofida importanței în creștere a organizațiilor internaționale, regionale și universale (dintre care se remarcă UNESCO), a colectivităților locale și a altor actori ai politicii culturale internaționale, al căror rol nu trebuie subestimat.⁴⁰ Ca actori non-etatici trebuie luate în calcul organizațiile internaționale, colectivitățile locale, fundațiile publice, fundațiile de binefacere. Cei mai importanți sunt organizațiile internaționale, universale sau regionale.

³⁸ Alain Lombard, *op. cit.*, pp. 60-66.

³⁹ Micheline Rey, *De la logica „mono” la logica de tip „inter”*. Piste pentru o educație interculturală și solidară, pp. 165-166, în *Educația interculturală. Experiențe, politici, strategii*, selecția textelor Constantin Cuceș, ed. Polirom, Iași 1999, pp. 129-203.

⁴⁰ Alain Lombard, *op. cit.*, p. 15.

În primul rând trebuie menționat UNESCO, instituție specializată în educație, știință și cultură a Organizației Națiunilor Unite. Problemele cu care această instituție se confruntă sunt însă substanțiale: modestia mijloacelor financiare, greutatea procedurilor, crisparea mediului politic internațional. Bugetul său anual este de circa 550,000,000 \$, cărora li se adaugă 200-300,000,000 \$ din contribuții voluntare, și numai 15 % din acest buget privesc sectorul cultural. Sediul organizației este la Paris, iar dezbaterile care au loc sunt de înalt nivel, producția de documente teoretice fiind incontestabilă, însă fără prea multe consecințe practice. UNESCO și-a arătat preocuparea în materie de protecție a patrimoniului umanității în timp de război, atât în Afganistan cât și în Irak, dar și neputința, într-o mare măsură. Întoarcerea USA în cadrul organizației, în 2003, ar trebui să accentueze capacitatea UNESCO de a fi un mare forum universal pentru chestiuni culturale internaționale.

Alți actori non-etatici sunt Organizația Mondială a Comerțului și Unidroit (specializată în protecția patrimoniului). Ca organizații regionale se cuvin menționate Consiliul Europei și Uniunea Europeană. În ceea ce privește OMC, este necesară o dezbatere critică - care poate include și Fondul Monetar Internațional sau Banca Mondială. Ignorând aspectele culturale - caracterizate prin diversitate - politicile tehnocratice și standardizate ale acestor instituții au constituit un dezastru pentru întreaga planetă.⁴¹

2.2. Politici culturale europene

Pentru a discuta aspectele politice trebuie pornit de la o constatare. Europa a intrat în perioada istorică a comunității de destin, iar acest fapt reclamă pe de o parte existența unui răspuns comun, iar pe de altă parte existența unui răspuns cultural. Un destin comun european este în gestație încă din 1945, fără a fi deocamdată vizibil pentru majoritatea europenilor, și el se impune, în ciuda tuturor diferențelor sau inegalităților de situații și probleme. Acest destin determină:

- aceiași factori de decadență și descompunere, și necesitatea de a le face față în comun;
- aceleași pericole la adresa identităților, diversităților și adevărilor culturale;
- o amenințare sigură și incertă, prezentând două fețe extreme (exterminacionismul și totalitarismul).

⁴¹ Sophia Mappa, *Le bien commun: une valeur universelle?*, în volumul *Le bien commun comme réponse politique a la mondialisation*, coordonat de Olivier Delas și Christian Deblock, éditions Bruylant, Bruxelles 2003, p. 565.

Teoreticianul marxist Otto Bauer, în cartea sa *Problema națională și social-democrația* (1907), a elaborat, în mod pertinent, ideea că o comunitate de destin este cea care conferă unei națiuni identitate, unitate, voință de a trăi, în ciuda tuturor diversităților umane și sociale pe care le cuprinde. Se pare, așadar, că există în prezent, în comunitatea de destin europeană, fermentul și cimentul necesare pentru o unitate meta-națională federativă, care ar avea identitate, unitate, voință de a trăi, în ciuda și din cauza tuturor diversităților etnice și naționale pe care le-ar cuprinde.⁴²

În cazul continentului european, două organisme politice supranaționale au relevanță în prezent, în ceea ce privește politicile culturale. Acestea sunt Consiliul Europei și Uniunea Europeană (UE). Niciunul dintre cele două nu poate eluda chestiunile culturale.

Ca și UNESCO, Consiliul Europei are o funcție primordială tribuniciană. El a dezvoltat un rol semnificativ în domeniile patrimoniului și ale audiovizualului. Ca organizație europeană reunind estul și vestul Europei, Consiliul Europei a jucat un rol important pentru apropierea celor două părți ale continentului, în anii următori prăbușirii sistemelor politice comuniste din centrul și estul Europei.

Uniunea Europeană este un actor major al relațiilor culturale internaționale. Totuși, mult timp UE a fost lipsită de competențe culturale, fondatorii organizației preferând să se bazeze pe realități mai concrete decât cultura pentru a-i apropia pe vechii dușmani.⁴³ În continuare chestiunea aspectului cultural al politicilor europene în cadrul acestui organism este, de altfel, problematică. Însă ea cere o privire mai detaliată.

Din punct de vedere al alegerilor culturale concretizate politic, alegerea care rămâne azi esențială pentru dezvoltarea ulterioară a Uniunii Europene este aceasta: fie Europa se va limita să fie o mare piață fondată pe economie, fie ea va fi o construcție în același timp economică, socială, culturală și deci politică.⁴⁴ Altfel spus, alegerea fundamentală legată de devenirea procesului de integrare europeană și a „binelui comun” care îi stă la bază este: fie Europa se va limita să fie o integrare economică, o mare piață organizată în jurul respectului regulilor concurenței, făcând din acestea un scop și nu un mijloc; fie ea va reprezenta, așa cum sunt, în maniera proprie, ținând cont de istoria lor, fiecare din societățile europene, un ansamblu structurat concomitent economic, social, cultural și în final politic, de echilibru și

⁴² Edgar Morin, *op. cit.*, p. 137.

⁴³ Alain Lombard, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁴ Pierre Bauby, *La construction originale d'un intérêt général européen*, în volumul *Le bien commun comme réponse politique à la mondialisation*, coordonat de Olivier Delas și Christian Deblock, éditions Bruylant, Bruxelles 2003, p. 48.

de coeziune, de solidaritate și de cetățenie, adică un veritabil proces european de societate, asociind marea piață și coeziunea economică, socială și teritorială.⁴⁵

Actorii economici europeni apar relativ divizați în materie de integrare europeană. Unii sunt deja integrați în procesul de mondializare și în jocuri de alianțe transatlantice care îi determină să dorească limitarea obiectivelor Uniunii Europene la a fi o mare piață unică cu o deschidere largă asupra lumii. Regulile de concurență pe care este fondată integrarea economică au împins de altfel pe fiecare actor național să privilegieze aceste alianțe transatlantice, pentru a evita riscurile de abuz de poziție dominantă pe piața internă. Alții, dimpotrivă, par a considera că baza locală și regională a producției de valori rămâne determinantă și că Europa are o istorie și caracteristici purtătoare ale unei competitivități pe termen lung. Ei par mai degrabă favorabili dezvoltării procesului de integrare nu numai economic, ci și politic.

Guvernele sunt și ele divizate, oscilând între dezvoltarea procesului de integrare europeană și faptul de a porni de la logici naționale, care le conduce adesea să privilegieze sau să nu accepte decât ceea ce este favorabil intereselor lor (sau egoismelor) naționale. Faptul că fiecare din state, luat separat, nu poate conta în globalizare, dar că împreună țările europene pot aplica anumite măsuri și pot exercita raporturi de forță, este însă un factor favorabil considerării integrării ca proces politic și cultural. Rămâne ca greutatea tradițiilor și istoriilor naționale să nu fie subestimată, nici considerată ca pierdere sau profit.

Din partea societăților civile și a mișcărilor sociale se regăsesc de asemenea profunde contradicții. Se pot distinge forțele care și-au stabilit scopuri europene ca instrumente pentru a purta tradiționala lor denunțare a globalizării, a guvernelor, a statelor, a actorilor economici, fără a căuta vreo propunere destinată să joace un rol motor în procesul de integrare. Altele, dimpotrivă, își completează criticile cu politici, strategii și actori, prin propuneri destinate să facă din integrarea europeană un scop în sine, să promoveze mobilizări și să construiască raporturi de forță pentru a avea o influență asupra conținutului însuși al integrării europene, luând în considerare faptele, pe de o parte că sfârșitul procesului nu este scris dinainte, pe de altă parte că Europa este un cadru pertinent pentru a nu fi supus logicilor mondializării liberale.⁴⁶

⁴⁵ Pierre Bauby, *La construction originale d'un intérêt général européen*, în volumul *Le bien commun comme réponse politique à la mondialisation*, coordonat de Olivier Delas și Christian Deblock, éditions Bruylant, Bruxelles 2003, p. 58.

⁴⁶ Ibidem, p. 74.

Europa rămâne în mod fundamental o *soft power*. Desigur, ea va putea să se doteze cândva cu un aparat militar propriu și cu o diplomatie autonomă.⁴⁷ Se poate crede că dacă există vreun consens cultural în Europa, el este chiar cel al unei reticențe profunde față de erijarea în jandarm mondial. Istoric vorbind, toate construcțiile politice s-au dezvoltat la interior plecând de la constrângeri externe, și această constrângere a fost în general cea a războiului. Acest lucru e valabil și în cazul Europei.

O alegere culturală esențială este căutarea constantă a europenilor pentru standarde mai bune de viață (sănătate, mediu). Obiectivele impun Europei căutarea unei dezvoltări durabile dintr-un triplu punct de vedere: economic, social și ecologic. Deoarece spațiul fizic european este relativ limitat, cererea ecologică este mai puternică probabil în Europa decât în Statele Unite. Raportul europenilor față de alimentație fiind diferit de cel al americanilor, sensibilitatea lor față de transformările genetice este mai ascuțită. În egală măsură, europenii fiind moștenitorii unei tradiții sociale relativ puternice, atașamentul lor față de standarde sociale ridicate este de asemenea mai ridicat decât în alte țări.

Altă preferință colectivă esențială este cea a unei culturi non-hegemonice a raporturilor mondiale. Această preferință e în egală măsură o problemă de principii etice și de practici politice. Se pot înscrie în această idee apărarea drepturilor omului, respectul pentru diversitatea culturală și refuzul acțiunilor unilaterale, în scopul găsirii unui consens. Articulația acestor trei dimensiuni nu este nici ușor de enunțat, nici ușor de organizat. Ea nu provine mai puțin dintr-o cultură a *soft power* care a fost în chiar inima construcției europene. În materie de diversitate culturală, Europa are multe lucruri de spus, cu condiția de a nu gândi diversitatea culturală într-un mod pur protecționist.⁴⁸

În ceea ce privește politicile culturale concrete ale Uniunii Europene, odată cu tratatul de la Maastricht din 1992 e introdus un articol care oferă o competență culturală Uniunii (articolul 128 al tratatului, devenit articolul 151 al tratatului de la Amsterdam), însă este vorba de o competență extrem de limitată, marcată de principiul subsidiarității: competența principală rămâne a statelor, competența Uniunii fiind secundară și supusă necesității unei „plusvalori comunitare”, nefiind propusă ca scop vreo uniformizare a culturilor sau cel puțin a politicilor culturale ale statelor membre. Obiectivele reținute sunt punerea în valoare a patrimoniului comun, circulația operelor, a ideilor și a artiștilor, și cooperarea între operatorii culturali. Fondându-se pe o altă bază juridică, UE încearcă de asemenea să acționeze în favoarea întăririi competitivității industriilor culturale europene.

⁴⁷ Zaki Laidi & Pascal Lamy, *L'Europe au défi de la gouvernance mondiale*, în volumul *Le bien commun comme réponse politique à la mondialisation*, coordonat de Olivier Delas și Christian Deblock, éditions Bruylant, Bruxelles 2003, p. 129.

⁴⁸ Ibidem, p. 132.

O procedură dificilă și complexă, cerând concomitent unanimitatea Comisiei Europene și codecizia Consiliului și a Parlamentului, nu facilitează adoptarea de programe comunitare în domeniul cultural. După mai multe programe sectoriale slab dotate și foarte criticate (*Ariane*, *Kaleidoscope*), un nou program cultural numit *Cultura 2000* este lansat în ianuarie 2000, dotat cu 167,000,000 € pentru o perioadă de cinci ani. El acoperă ansamblul sectoarelor culturale și poate susține de asemenea acțiuni experimentale sau specifice pentru o durată de un an, ca și acorduri de cooperare pentru o durată de trei ani. Circa 200 de programe sunt asistate anual de acest program mai puțin criticat, dar care rămâne slab finanțat și cu o gestiune dificilă și întâmplătoare.

Dincolo de acest dispozitiv de susținere, un anumit număr de dispozitive reglementare sunt de asemenea lansate în domeniul cultural de către UE, mai ales în materie de protecție a patrimoniului și a drepturilor de autor. Protecția patrimoniului a fost sarcina programului *Raphael*, cu efecte notabile în valorificarea patrimoniului muzeelor, a colecțiilor, a vestigiilor arheologice – precum Acropole din Atena, muntele Athos sau catedrala Santiago de Compostella.⁴⁹

UE intervine cu mai multă amploare și mai precoce în domeniul audiovizualului. Principalul dispozitiv de susținere este programul *Media Plus*, dotat cu 400 milioane de euro pentru perioada 2001-2005, care continuă programele *Media I* și *Media II* și prevede asistență pentru formare, dezvoltare, distribuție și promovare, în timp ce dispozitivele reglementare includ mai ales directiva „Televiziune fără frontiere”, adoptată în 1989 și modificată în 1997.

Un alt dispozitiv de susținere culturală al UE în domeniul audiovizualului este programul *Info 2000*. Totodată trebuie menționate: existența unor programe non-specific culturale, dar care pot interveni în domeniu, precum *Eurimages*, și măsurile luate în domeniul fiscalității și al concurenței.⁵⁰ Motivele intervenției puternice în acest domeniu, operate de către UE, trebuie căutate în deficitul ei audiovizual față de Statele Unite: în anul 2000 acesta depășește 6,000,000,000 €. ⁵¹

Intervenția UE în domeniul cultural depășește intervenția sa directă în acest domeniu. Numeroase dispozitive de susținere fără specific cultural pot asista domeniul cultural, adesea cu sume net superioare celor ale programelor specific culturale: în primul rând fondurile structurale, dar și programele UE în domeniul cercetării, al educației și al tineretului, sau al politicii externe.

Pe de altă parte, politicile reglementare comunitare fără specific strict cultural pot avea consecințe importante pe acest plan. Este vorba de politicile privind piața internă, precum cele

⁴⁹ Jean-Francois de Raymond, *op. cit.*, p. 58.

⁵⁰ Alain Lombard, *op. cit.*, p. 355.

⁵¹ Jean-Francois de Raymond, *op. cit.*, p. 43.

referitoare la libertatea de circulație și de stabilire, la armonizarea fiscalităților, și, mai ales, politica de concurență, care a determinat Comisia Europeană să rediscute legislația asupra prețului unic al cărții, al audiovizualului public și al dispozitivelor de asistență pentru cinema. Politica de concurență are tendința de a se impune în detrimentul politicilor culturale.⁵²

Mandatul dat Comisiei Europene la sfârșitul anului 1999, privind următorul ciclu de negocieri de la OMC, face referire expresă la diversitatea culturală, considerând-o un scop în vederea căruia trebuie definite și aplicate politici culturale și audiovizuale specifice. Premisa este că promovarea diversității culturale nu poate trece numai prin măsuri defensive, ea trebuind să folosească și măsuri ofensive, de ordin politic. Cea mai bună protecție a diversității culturale va veni din existența unor culturi puternice și vii, iar politici adecvate pot contribui la acest lucru.⁵³

2.2.1. Excepția culturală și diversitatea culturală. Conceptul politic de excepție culturală trebuie legat de organizația GATT (General Agreement on Tariffs and Trade), fondată în 1947 cu scopul de a încuraja schimburile economice internaționale. Șapte cicluri de negocieri reglementează, începând cu această dată, diminuarea progresivă a taxelor vamale și a tarifelor. Emergența excepției culturale are loc la începutul anilor '90, cu ocazia negocierilor *Uruguay Round* – al optulea ciclu de negocieri al GATT – care se concretizează prin apariția GATS (General Agreement on Trade and Services) și a OMC (Organizația Mondială a Comerțului), în ianuarie 1995, prin semnarea acordului de la Marakech. GATS va fi primul ansamblu de reguli multilaterale juridic constrângătoare care reglează comerțul serviciilor, el având ca principii liberul acces pe piață, clauza tratamentului național, clauza națiunii celei mai favorizate.

În ciclul fazei finale a *Uruguay Round*, Statele Unite au cerut ca schimburile culturale – în special audiovizualul – să fie tratate ca celelalte servicii, dar UE a cerut un tratament specific și o legislație derogatorie pentru sectorul cultural, deci o excepție culturală, pentru a păstra dispozitivele de susținere stabilite la nivel național și comunitar.⁵⁴

Diversitatea culturală ține într-o mare măsură de domeniul imaterialului, al abstractului. Protejarea și promovarea ei necesită totuși măsuri concrete, politici efective și nu simple declarații. Excepția culturală este principala formă sub care s-a prezentat la origine obiectivul diversității culturale în politica internațională a UE. Este vorba de un mijloc care are ca scop diversitatea culturală. Mai

⁵² Alain Lombard, *op. cit.*, pp. 111-113.

⁵³ *Ibidem*, p. 321.

⁵⁴ Jean-Francois de Raymond, *op. cit.*

precis, este vorba de un mijloc care permite definirea și aplicarea altor mijloace – ale politicilor – în favoarea diversității culturale. Excepția culturală vizează apărarea culturii (bunuri, servicii, investiții și acțiuni culturale) de liberalizare, azi principiu dominant al schimburilor economice internaționale. În fond, aceasta constă în recunoașterea specificității sectorului cultural în negocierile culturale internaționale, iar practic ea se traduce prin absența ofertei liberalizării schimburilor și prin excepții de la clauza națiunii celei mai favorizate, completate de un refuz al deviațiilor și de principiul neutralității tehnologice. Excepția culturală, de fapt, prin absența ofertelor de liberalizare, este preferabilă excepției culturale în sensul său strict juridic.

Excepția culturală vizează permiterea posibilităților de continuare a politicilor culturale discriminatorii în favoarea diversității culturale, care constituie alături de politicile de dezvoltare una dintre cele două aripi ale politicilor de promovare ale diversității culturale. Obiectivul diversității culturale răspunde unei triple exigențe culturale, politice și economice.

Respectul pentru diversitatea culturală corespunde mai întâi unei exigențe propriu-zis culturale, deoarece mondializarea amenință identitățile culturale și riscă să determine o standardizare culturală, o uniformizare a comportamentelor și a modurilor de viață. Este justificabilă promovarea unor valori și referințe comune ansamblului umanității, dar nu trebuie să fie uitate specificitățile moștenite de la istorie și neglijată bogăția diversității culturale. Bunurile culturale sunt esențiale pentru păstrarea identității popoarelor și a legăturilor sociale deoarece ele vehiculează valori, idei și sensuri. Diversitatea culturilor și a limbilor constituie o bogăție care trebuie păstrată.

Termenul de excepție culturală a apărut pe parcurs ca fiind prea restrictiv și defensiv, și a fost în mod progresiv substituit cu termenul de diversitate culturală. Căutarea promovării diversității culturale a devenit ulterior obiectivul major, excepția culturală nefiind decât unul din mijloacele pentru a ajunge la ea.⁵⁵

⁵⁵ Alain Lombard, *op. cit.*, pp. 314-319.

3. Concluzii

Prezentul demers a încercat să ofere câteva repere teoretice privind modul în care comunicarea interculturală poate avea loc - ținând cont de aportul antropologiei culturale – și, pe de altă parte, să dea o sugestie asupra felului în care comunicarea interculturală poate fi sprijinită de domeniul politic. Dacă antropologia culturală are relevanță pentru prima lege a interculturalității enunțate în introducere, domeniul politic privește legea a doua. Este o minciună să fie afirmată egalitatea culturilor, atât timp cât antagonismele politice sunt la ordinea zilei. În același timp, lipsa conflictelor – deci pacea - nu se poate baza pe inegalități între diferitele culturi. Între identitate, personală sau colectivă, și comunicare – care sfârșește în comuniune – nu poate exista, din punctul nostru de vedere, discontinuitate.

Este dificilă o cuantificare a comunicării interculturale în spațiul european. Și totuși, absența totală a unor cifre nu va fi de prea mare folos, deși relevanța unor sondaje sau a unor statistici va putea oricând fi pusă sub semnul întrebării. Din acest punct de vedere, este foarte clar faptul că, pentru a se putea vorbi de comunicare interculturală, trebuie să existe o circulație a persoanelor și a bunurilor culturale. Or, această circulație poate fi, deși cu greu, cuantificată. Nu se poate vorbi de metodologia comunicării interculturale în spațiul european, dacă este neglijată dimensiunea procesului.

După cum arătam în începutul prezentului capitol, în cazul comunicării interculturale există două dimensiuni. Acestea sunt dimensiunea funcțională, corespunzătoare mobilității, și dimensiunea normativă, care corespunde ideii de ideal, de înțelegere și de comuniune; în consecință, o metodologie a fenomenelor interculturale europene trebuie să țină cont atât de date cantitative cât și de date calitative.

Datele cantitative care pot fi căutate se referă în principal la circulația persoanelor și la circulația bunurilor culturale pe suprafața continentului. Pot fi astfel urmărite:

1. comerțul bunurilor culturale europene în spațiul european;
2. turismul intern european (deci, de exemplu, excursii ale unui grup englez în Italia, și ale unui grup italian în Spania) - mai ales turismul cultural, dar nu numai;
3. numărul studenților europeni care studiază într-o țară europeană, cât și numărul cadrelor universitare europene care susțin cursuri într-o altă țară a Europei;
4. numărul europenilor care muncesc într-o altă țară europeană;
5. numărul cooperărilor economice ale companiilor europene;
6. nu în ultimul rând, numărul și volumul cooperărilor culturale europene.

În ceea ce privește datele calitative, trebuie văzut dacă aceste contacte interculturale se află într-un trend ascendent, deoarece, dacă acest lucru este adevărat, se poate înțelege nu numai faptul că activăm în cadrul unei societăți informaționale globalizate, caracterizate printr-un proces continuu de accelerare, ci și faptul că tipurile de contacte interculturale menționate mai sus au efect. Atunci când vorbim de calitatea comunicării interculturale, vom avea în vedere capacitatea de deschidere durabilă a unei culturi spre alte culturi, direcția schimburilor culturale și, mai ales, gradul de aroganță culturală. Toate aceste chestiuni țin de problematica identitară; nu vom putea niciodată vorbi de comunicare, dacă vom ignora identitatea, principala caracteristică a persoanei umane, și modul în care aceasta percepe alteritatea.

Materializarea ultimă a acestor date ar trebui constituită, credem noi, din politici europene culturale și sociale care să susțină diversitatea culturală (dar nu să o promoveze în mod necondiționat), și în acest sens politici europene extrem de necesare și urgente sunt politicile de imigrație și politicile de promovare a creșterii natalității. Situația privește pe fiecare dintre țările continentului, dar cu precădere pe țările UE, puse în situația de a accepta numere din ce în ce mai importante de emigranți, pentru a păstra în echilibru balanța demografică și pentru a susține creșterea economică. Or, culturile țărilor respective nu sunt pregătite pentru o deschidere atât de largă, și nici nu pot fi pregătite în termene scurte sau medii, în acest sens. Evenimentele recente din Franța constituie o confirmare a acestui punct de vedere.

Singura modalitate de echilibrare a *identității* cu *alteritatea* constă în asumarea conștientă de către fiecare a propriilor valori, combinată cu neimpunerea acestor valori *Celuiilalt* - acesta este demersul precis al interculturalității, și el plasează disciplina pe un plan etic. Societatea universală pe cale de a se naște nu poate rezista fără manifestarea acestui respect reciproc; universalitatea sa pretinde universalitatea respectului reciproc al membrilor ei, deoarece alternativa este una înfricoșătoare: universalitatea conflictelor, a sentimentelor de suspiciune și ură. Universalitatea respectului reciproc pretinde, la rândul său, în cazul fiecărui om, realizarea interculturalității. Interculturalitatea este un demers nu doar precis și (greu) realizabil, ci universal și necesar.

Ca orice societate, societatea globalizată are nevoie de coeziune, de solidaritate și de comuniune între membrii săi – iar aceste scopuri, foarte dificil de atins, totodată esențiale pentru generația prezentă și pentru generațiile viitoare, sunt irealizabile fără contribuția comunicării interculturale.

4. Raporturile franco-germane (studiu de caz)

Tratând subiectul relațiilor franco-germane, vrem să urmărim în principal: 1. un istoric al relațiilor franco-germane, urmat de 2. o caracterizare culturală a popoarelor francez și german. După aceea avem în vedere 3. cooperarea culturală, urmând ca textul să fie încheiat de 4. un capitol de concluzii.

4.1. Istoric al relațiilor franco-germane

4.1.1. Un început promițător. Înainte de Revoluția franceză nu se poate vorbi de relații politice franco-germane, deoarece, politic vorbind, Germania nu există. Se poate vorbi în schimb de relații franco-prusace, sau de legături cu principii germani și cu comunitățile germane, ținând cont de faptul că pe teritoriul actualei Germanii există aproximativ 2,000 de entități politice, în general de dimensiuni reduse.

Odată cu Revoluția franceză din 1789, germani pasionați de libertate precum Foerster, Reinhard, Campe, Wilhelm von Humboldt, Anacharsis Cloots, vin la Paris, unde se creează o fraternitate franco-germană. Klopstock salută „zorii dimineții” care vin din Franța, iar Hölderlin sărbătorește „pasul de uriaș” al Republicii. În 1792, Convenția acordă lui Schiller, Klopstock și altor câtorva germani titlul de cetățeni de onoare ai Republicii⁵⁶.

Al doilea moment al relațiilor franco-germane este legat de numele lui Napoleon Bonaparte. În Germania, acesta va rupe vechile cadre teritoriale. El abolește regimul feudal, secularizează bunurile Bisericii și introduce codul civil. Teritoriile de pe malul stâng al Rinului sunt administrate în stil francez de prefecți imperiali. Dincolo de Rin, familiile princiare și cavalerii Imperiului rămân pe loc. Ei ascultă de Napoleon și nu se vor ridica decât foarte târziu împotriva lui. Pe alocuri se trezește sentimentul național, dar fascinația exersată de Franța rămâne mare.

⁵⁶ Jacques Binoche, *Histoire des relations franco-allemandes de 1789 à nos jours*, éditions Masson-Armand Colin, Paris 1996, pp. 4, 7.

În 1804, Beethoven compune *Simfonia Eroica*, destinată să îl glorifice pe Napoleon Bonaparte. În 1806, Hegel asistă la intrarea lui Napoleon la Jena. El este umplut de admirație și îl numește pe împărat „sufletul lumii”. În 1808, Napoleon îl întâlnește pe Goethe și îl face cavaler al Legiunii de Onoare.⁵⁷

Pentru a caracteriza reprezentările reciproce ale începutului de secol XIX, vom spune că francezii și germanii își poartă un viu interes reciproc. În decembrie 1803, Madame de Stael merge la Weimar pentru a-i întâlni pe Schiller și pe Goethe. Frapată de simplitatea lor de caracter, de modestia lor și de lipsa lor de preocupare față de succes, ea le mărturisește imediat o prietenie plină de admirație.

Germania le apare tinerilor francezi din anii 1830-1850 ca o țară eliberatoare, în care critica religioasă, filosofia și istoria descoperă domeniile prodigioase ale trecutului și adâncurile ideii. Hugo, Michelet, Quinet își pun foarte multe speranțe în Germania. Francezii care vizitează Germania o văd ca pe un ideal. Oamenii le apar de un caracter liniștit, moderați, cinstiți, prea calmi câteodată. Francezii sunt stupefiați de comportamentul colectiv al germanilor, de disciplina lor socială și de respectul acestora față de texte.

La rândul lor, germanii sunt fascinați de Revoluția franceză și de Napoleon. Heine, impresionat de amintirile sale de tinerețe și de prezența trupelor franceze în Germania, este autorul poemului *Die zwei grenadiere*, scris spre gloria armatei lui Napoleon. Cenzurat în Germania, el se va instala în Franța, după 1830, unde – alături de numeroși refugiați politici – creează un curent de simpatie intelectuală franco-german. Germanii au însă și rezerve față de francezi. Ei au imaginea următoare: francezii sunt ușuratici, schimbători, instabili și belicoși, având o pasiune înăscută pentru luptă.

Un prim motiv de neînțelegeri reciproce este războiul turco-egiptean din 1840. Încheiat printr-un tratat de pace la Londra, la care francezii nu sunt invitați, războiul turco-egiptean din 1840 exasperează opinia publică franceză, care reacționează. Unii francezi vor pretinde frontiere naturale pentru Franța, adică extinderea la est până la Rin. Manifestările belicoase ale francezilor determină la rândul lor reacții puternice, mai ales în Germania. Însă opinia publică franceză nu ține cont de aceste reacții, deoarece Germania nu este încă o realitate politică.⁵⁸

La începutul celei de-a doua jumătăți a secolului XIX, relațiile franco-germane sunt relativ bune. În Franța anilor '60 ai secolului XIX, filosofia germană a lui Kant, Fichte, Hegel, este admirată. La fel, literatura și maestrul acesteia: Goethe, Schiller, Lessing, Hoffman, Heine, Uhland. Savanți francezi

⁵⁷ Jacques Binoche, *Histoire des relations franco-allemandes de 1789 à nos jours*, éditions Masson-Armand Colin, Paris 1996, p. 11.

⁵⁸ Ibidem, pp. 20-22.

corespundează cu savanți germani, mai ales cu chimistul von Liebig și cu naturalistul Vogt. Sculptorul Rauch, pictorul von Kaulbach și muzicianul Cornelius sunt unanim recunoscuți în Franța. Francezii au un cult pentru Mozart, Beethoven, von Gluck, Haydn și Weber. Meyerbeer are cele mai mari succese pe scenele lirice franceze. Richard Wagner impresionează. Francezii își stimează vecinii, pe care îi consideră o rasă puternică, laborioasă, simplă și cinstită.⁵⁹

4.1.2. Războiul franco-german din 1870-1871. Războiul din 1870-1871 poate fi considerat ca punct de plecare al relațiilor franco-germane contemporane. Este un eveniment fundamental. Pentru Franța, el reprezintă ruina unui univers intelectual care situa Franța în centrul Europei și al lumii. Pentru Germania, el reprezintă nașterea unei noi puteri și începutul unei ascensiuni excepționale. Atitudinea ireconciliabilă a Franței deschide o eră de antagonism franco-german. Dar Franța nu are mijloace pentru politica sa antigermană, și aceste lucruri marchează perioada anilor 1870-1890.

Conflictul franco-german din 1870 are ca origine nominalizarea unui principe german pentru ocuparea tronului Spaniei. La 13 iulie 1870, regele Wilhelm I trimite o depeșă la Berlin, adresată guvernului său, și mai ales lui Bismarck. În această *depeșă din Ems*, Wilhelm I menționează conversațiile sale cu ambasadorul francez Benedetti și exigențele Franței ca pe viitor Prusia să nu mai dea niciodată consimțământul pentru o candidatură Hohenzollern la tronul Spaniei. Guvernul prusac va decide publicarea acestei depeșe, prescurtată, dar fără a fi schimbat sensul cuvintelor. Textul în franceză al telegrammei este următorul:

„La nouvelle du renoncement du prince héritier de Hohenzollern a été officiellement communiquée au gouvernement impérial français par le gouvernement royal espagnol. Depuis l'ambassadeur français a encore demandé à Ems à S. M. le Roi de l'autoriser à télégraphier à Paris que S. M. le Roi s'engageait pour tout l'avenir à ne jamais plus donner son assentiment si les Hohenzollern devaient revenir à leur candidature. Là-dessus, S. M. le Roi a refusé de recevoir à nouveau l'ambassadeur français et lui a fait dire par l'aide de camp de service que S. M. n'avait plus rien à communiquer à l'ambassadeur”.

Publicarea în presă a telegrammei - deși versiunea publicată e mai blândă decât textul trimis de Wilhelm de la Ems - va fi considerată un ultragiu de către guvernul francez. Pe deasupra, faptul că un

⁵⁹ Jacques Binoche, *Histoire des relations franco-allemandes de 1789 à nos jours*, éditions Masson-Armand Colin, Paris 1996, pp. 32-33.

aghiotant german se adresează unui ambasador francez produce iritare. Aceste lucruri fac ca războiul să fie dorit în Franța, care face imediat declarație de război.

În Germania domnește convingerea că acest război dus în mod colectiv trebuie să ia sfârșit prin apariția unui Imperiu German unificat. La 5 septembrie 1870, Wilhelm I primește un memoriu în acest sens. Statele din Germania de Sud intră unele după altele în confederația condusă de Prusia până la 25 noiembrie 1870. La 9 decembrie 1870, Reichstagul Confederației Germaniei de Nord decide că nu mai există o Confederație, ci un Imperiu German, condus de un Împărat.

Înfrângerea rapidă a Franței este usturătoare deoarece Franța nu mai cunoscuse înfrângerea de la Napoleon I. În educația și imaginarul francez predomina ideea că înfrângerea Franței din 1815 nu fusese posibilă decât în fața unei coaliții a întregii Europe. O singură țară nu ar fi putut învinge Franța, iar în acest context înfrângerea din 1870-1871, în fața Prusiei doar, este ceva complet neașteptat. Pe deasupra, vechea idee de revizie a tratatelor din 1815 și de extindere pe malul stâng al Rinului, este compromisă, Franța pierzând Alsacia și Lorena. Războiul din 1870 face să fie bulversată conștiința publică franceză. Franța devine țara amintirilor, ea nutrește un cult al trecutului și se învăluie într-un fel de aură de amărăciune și regret.⁶⁰

În Franța ulterioară războiului, Alsacia devine o temă de raliere politică și națională. Timp de patruzeci de ani se va vorbi de „furtul Alsaciei”, de „cicatricea mereu deschisă” și de „pământul captiv”. Dar Alsacia devine de asemenea un simbol, un simbol de unitate, de patriotism și de naționalism pentru francezii care au pierdut în cursul războiului câteva dintre valorile lor revoluționare. Un chenar negru apare în hărți, iar statuia Strassbourgului din piața pariziană Concorde va fi acoperită cu o pânză neagră timp de 47 de ani, fără ca cineva să se atingă de ea. Alsacia constituie astfel cel mai mare motiv al discordiei între Franța și Germania, în această perioadă.

Francezii ar fi putut să își recunoască greșelile comise, să țină cont de opinia europeană și internațională care e foarte defavorabilă Franței. O atitudine mai deschisă ar fi fost posibilă, deoarece a existat chiar un curent de opinie în acest sens, reprezentat de Gobineau, Edgar Bourlouton, contele de Gasparin. Însă, în analiza făcută *a posteriori* războiului, francezii neagă orice responsabilitate, declarația precipitată de război și manifestările populației. Vina este aruncată pe germani. Învățământul oficial, presa și cea mai mare parte a partidelor vor încerca rescrierea istoriei și analizarea greșelilor comise pe câmpul de luptă. Mulți intelectuali francezi își vor modifica sentimentele față de germani (Ernest

⁶⁰ Jacques Binoche, *op. cit.*, pp. 39-50.

Renan). Germanii vor fi prezentați ca sălbatici, barbari, hoți de ceasuri. Multe inexactități asupra germanilor vor fi răspândite, ele accentuând distanțarea Franței față de Germania.

Dreapta franceză va elabora o teorie conform căreia unitatea Germaniei ar fi o greșeală, deoarece ea a făcut loc unei țări prea puternice care a trimis Franța pe locul al doilea în Europa. Această teorie va fi baza noului naționalism francez. Istoria Franței va fi revăzută, afirmându-se că monarhia franceză ar fi avut un singur obiectiv, acela de a împiedica formarea unui singur stat în Germania. Această teorie complet inexactă va fi în consecință un punct de seducție pentru sectoare largi ale opiniei franceze. Evident, relațiile germanilor cu Franța vor fi privite prin prisma acestei teorii.

Dar unei Franțe republicane într-o Europă monarhică îi este dificil să găsească eventuali aliați pentru a purta un eventual război revanșard. Paradoxul e că o țară care nu are nici un plan de război de revanșă, și nu are mijloacele necesare, își vede populația hrănită intelectual cu dorința acestei revanșe. În 1882 apare *Liga Patrioților*, care va menține o tensiune și o ostilitate permanente față de Germania.

Mai multe fricțiuni franco-germane mențin tensiunea la cote înalte: legea militară franceză din 1875, încercările de intimidare ale germanilor, huiduielile la adresa regelui Alfons al XII-lea al Spaniei (incident care are loc la Paris în 1882). Un nou motiv de neliniște pentru Germania îl constituie propunerea generalului Boulanger, ministru de război în 1886, de creștere a creditelor pentru armată. În aprilie 1887 are loc un incident de frontieră, urmat de alte incidente de mai mică amploare, dar care sunt semne ale unei atitudini reciproce încordate.

Pe de altă parte, decalajul între Franța și Germania crește. Dacă în 1871 se vorbea de egalitate, din 1879 până în 1889 producția de fontă crește în Franța cu 22 % iar în Germania cu 130 %, producția de fier și de oțel crește cu 13 % în Franța și cu 140 % în Germania. Dacă în 1871 populația Franței era aproape egală cu cea a Germaniei (37 față de 40 de milioane de locuitori), în 1893 decalajul va fi de 13 milioane (38 față de 51 de milioane).

Între 1890 și 1914, o parte a opiniei publice franceze pare a accepta o colaborare franco-germană, însă chestiunea ireductibilă a Alsaciei și Lorenei blochează orice tentativă de acest fel. Creșterea în putere a Germaniei nu îi mai permite Franței să dorească o confruntare unu la unu, astfel că sunt create două sisteme antagoniste de alianțe: Franța, Rusia și Anglia pe de o parte, Germania și Austro-Ungaria de cealaltă.⁶¹

În 1891 e fondată în Germania Liga Pangermanistă (*Alldeutscher Verband*). Mișcarea, bazată pe forța Germaniei reînnoite, e veche, plecând de la reacția față de anumite principii ale Revoluției

⁶¹ Jacques Binoche, *op. cit.*, pp. 53-64.

franceze. Ea exaltă destinul Germaniei de a conduce lumea, și vizează extinderea hegemoniei țării dincolo de granițele stabilite în 1871. Teoria pe care sunt fondate revendicările mișcării afirmă superioritatea absolută a poporului german. Programul mișcării propune integrarea Olandei și a Belgiei, a Flandrei, a părții germane din Elveția, a Luxemburgului și a Imperiului Austro-Ungar. Acestei Confederații i s-ar suprapune o uniune vamală care ar cuprinde, pe lângă Confederație, Țările Baltice, Polonia, Rutenia, regatul României și regatul Serbiei mari. În ceea ce privește Franța, pangermaniștii vizează anexarea și germanizarea estului țării. La sfârșitul secolului XIX mișcarea va lua un caracter rasial, plecând de la teoriile lui Gobineau, preluate de Nietzsche și ilustrate de Houston Stewart Chamberlain.

Pangermanismul aparține mișcărilor de imperialism care apar pretutindeni în țările importante ale Europei, la sfârșitul secolului XIX. Minoritar în Germania, pangermanismul va câștiga o parte a intelectualității, a militarilor sau a artiștilor (Wagner), iar impactul său asupra politicii germane nu poate fi comensurat. Însă în afara Germaniei acest curent va fi folosit pentru a se dovedi realitatea pericolului german.⁶²

Există și ocazii de reconciliere. În 1899 începe războiul burilor, iar Franța și Germania au aceeași părere asupra subiectului, sprijinind mișcarea de independență. Dar această convergență punctuală nu e concretizată. Împăratul Wilhelm al II-lea vizitează în același an, la Bergen, nava-școală franceză *Ifigenia* și trimite o telegramă președintelui francez Loubet, care va răspunde în mod cordial. Există posibilitatea încheierii unei alianțe franco-germane care să includă și Rusia, cu condiția menținerii granițelor prezente ale celor trei state, dar Franța refuză, pentru a nu pierde speranța recuperării Alsaciei și a Lorenei.

Un susținător înfocat al ideii de reconciliere franco-germană va fi împăratul Wilhelm al II-lea, care însă își va pierde speranța în jurul anului 1910, după încercări repetate în acest sens. Din partea franceză, un susținător al reconcilierii este socialistul Jaures, care va cere în 1902 Camerei Deputaților să renunțe la politica de revanșă, afirmând că francezii nu cunosc Germania și că judecățile asupra acestei țări sunt bazate pe cărți lipsite de parțialitate, pe sofisme grosiere și pe totala necunoaștere a Germaniei.⁶³

În primul deceniu al secolului XX, antagonismul franco-german se manifestă în principal în chestiunea Marocului, țară privită ca o colonie de către Franța, dar față de care și Germania își va manifesta interesul. Mai multe incidente, un acord semnat de Franța, dar nepus în aplicare, incidentul de

⁶² Jacques Binoche, *op. cit.*, p. 66.

⁶³ *Ibidem*, pp. 68-75.

la Agadir din 1911, constituie continue surse de neînțelegeri între cele două țări, cărora li se va pune capăt târziu, prin tratatul de la 4 noiembrie 1911.⁶⁴

Văzută din afară, Germania începutului de secol XX face o impresie puternică. Aglomerările urbane precum Berlin, Hamburg sau Bremen, civilizația urbană extrem de nouă și de curată, cu clădiri colosale, spații de locuit luxoase și sisteme de transport în comun foarte bine puse la punct, dau impresia unei „Americi europene”. Însă Franța nu pare a considera modernizarea germană ca un progres al civilizației, ci vede în acest proces o mișcare colectivistă care amenință virtuțile individuale, și deci trebuie respinsă.⁶⁵

Dezvoltarea economică a Germaniei, începută în anii '80 ai secolului XIX, provoacă teamă în Franța. Lucrări din ce în ce mai numeroase sunt consacrate situației economice germane. Mari reviste precum *Revue de Paris* sau *Revue des Deux Mondes* abordează subiectul în mod regulat. Opinia publică franceză e din ce în ce mai preocupată de dezvoltarea germană, iar anumite titluri de lucrări sunt revelatoare pentru teama suscitată de expansiunea economică germană: *Pericolul german* (1896) și *Războiul comercial* (1904), de M. Schwob, sau *Imperialismul german* (1902), de M. Lais.⁶⁶

4.1.3. Primul Război Mondial. Războiul din 1914-1918 nu este un război franco-german, ci un mare război european între două sisteme de alianțe. Dar aspectul franco-german al conflictului domină din trei motive: la originea războiului se află alianțele create de antagonismul franco-german, marile bătălii ale războiului au loc în Franța, iar condițiile de armistițiu sunt în mare parte dictate de politica și strategia franceză. Francezii sunt convingși că au făcut totul pentru a împiedica războiul. Din punctul lor de vedere, Germania poartă întreaga responsabilitate a conflictului. De cealaltă parte, germanii au o încredere nemărginită în capacitățile poporului german.

În timpul conflagrației, în Franța sunt publicate cărți care vor să demonstreze lipsa de umanitarism a germanilor, pe baza unor analize genetice și științifice. Ei devin monștri, criminali de drept comun, o rasă inferioară. Se repetă faptul că ei nu ar fi inventat nimic, că scriitorii și savanții lor sunt lipsiți de orice originalitate. După primul bombardament al catedralei din Reims, în septembrie 1914, germanii vor fi acuzați de crime culturale, și se revine la ideea invaziei operate asupra culturii franceze de către arta și ideile germane care se propagau deja înaintea războiului. Sunt folosite fotografiile trucate și sunt răspândite zvonuri care au ca scop asimilarea germanilor cu niște barbari primitivi, iar

⁶⁴ Jacques Binoche, *op. cit.*, p. 80.

⁶⁵ Ibidem, p. 86.

⁶⁶ Jacques-Pierre Gougeon, *L'économie allemande*, Le Monde – Éditions, Paris 1993, p. 17.

lucrări asupra originii războiului și a culpabilității Germaniei sunt publicate pe bandă rulantă, în timp ce texte care denunță războiul, precum articolele lui Romain Rolland (*Deasupra încăierării*), sunt oprite de cenzură.

În ceea ce îi privește pe germani, aceștia îi văd ca inamici în primul rând pe englezi, iar cei diabolizați nu sunt englezii sau francezii, ci rușii. În același timp în Germania, rasa germană este ridicată în slăvi, iar cultura germană face obiectul unei veritabile idolatrii.⁶⁷

Ura germanilor față de francezi va fi un rezultat al tratatului de pace de la Versailles și al consecințelor acestuia: problema responsabilității războiului, ocupația militară a Germaniei, susținerea franceză dată separatiștilor germani și problema despăgubirilor.

Tensiunile cresc după ce în aprilie 1920 armata franceză va ocupa Frankfurtul și alte orașe din Baden, iar prezența unor soldați de culoare în fața casei natale a lui Goethe va cauza proteste extrem de energice ale germanilor, care fac ca trupele franceze să se retragă după câteva săptămâni. Toate acestea fac ca Franța să devină în ochii germanilor unicul dușman.

După ce Comisia de reparații afirmă că Germania nu își respectă livrările de lemn și cărbune convenite, trupele franceze vor ocupa bazinul Ruhr, centru vital al economiei germane, la 11 ianuarie 1923, provocând o gravă criză europeană. Cancelarul german Cuno va face apel la o rezistență pasivă față de ocupație. În ceea ce privește Franța, ocupația Ruhrului nu este doar o chestiune de reparații, scopul fiind dezorganizarea economiei Germaniei. Germanii vor protesta față de teama perpetuă pe care țara lor o inspiră Franței, cancelarul Stresemann ajungând să afirme că teama de Germania este unul din resorturile esențiale ale politicii franceze.⁶⁸

O oarecare apropiere va avea loc după conferința de la Lucarno, din 15 octombrie 1925, între Briand și Stresemann. Urmează convorbiri bilaterale la Thoiry (1926) și la Lugano (1928), pe fondul disputei interne dintre stânga, promotoare a reconcilierii, și dreapta franceză, care cere în continuare divizarea Germaniei.

Franța își arată reticența față de Anschluss. Campaniile în favoarea Anschlussului din 1928 demonstrează opinia germanilor conform căreia Austria este un cap fără corp, un stat neviabil din punct de vedere economic. În 1931 va fi stabilit un plan de uniune vamală germano-austriac, dar Franța se va opune.

⁶⁷ Jacques Binoche, *op. cit.*, pp. 89-103.

⁶⁸ *Ibidem.*, pp. 129-135.

În anii '20 germanii îi consideră pe liderii francezi ilogici. Ei nu înțeleg cum vrea Franța reconciliere fără să se dezarmeze și fără să lase Germaniei întreaga sa libertate de acțiune în Europa, considerând politica franceză ambiguă, restrictivă și sufocată de psihoza de război. Din partea lor, francezii rămân captivi ai ideii de agresivitate germană.⁶⁹

4.1.4. Perioada național-socialismului. Reușita electorală a lui Adolf Hitler e o consecință a crizei economice, dar și a poziției acestuia față de tratatul de la Versailles, considerat un *diktat*, și față de teoria responsabilităților de război. În Germania, Hitler apare ca fiind cel care a făcut oferte de pace Franței, oferte pe care aceasta le-ar fi respins. În 1933 intenția Franței este de a opera o reconciliere cu Germania, datorită crizei economice. Partizani ai reconcilierii în Franța sunt acum în primul rând cei care suferă atracția nazismului: Jean Prevost, Alfred Fabre-Luce, Pierre Dominique, Jean Luchaire, Ramon Fernandez. Lor li se adaugă pacifiștii și mai ales veteranii, care văd în Hitler un veteran ca și ei.

Germanii dau victoriei lor rapide asupra Franței, din 1940, o dimensiune istorică. Aceasta ar marca sfârșitul politicii tradiționale a Franței care ar fi constat în divizarea și nimicirea Germaniei. O a doua dimensiune ar fi sfârșitul Revoluției franceze, plecând de la combaterea ideii de egalitate.

După armistițiu, mulți francezi reiau drumul reconcilierii cu Germania. Au loc întâlniri franco-germane, în care se discută probleme legate de tineret, de familie, sport, presă, radio, sănătate, cultură, educație, timp liber etc. *Comitetul Franța-Germania* din Paris și *Deutsch-Franzosisches Gessellschaft* din Berlin coordonează anumite activități comune. Se vorbește mult de cele trei forme de civilizație care se înfruntă: liberalismul britanic, bolșevismul sovietic și național-socialismul german.

Mai ales elitele intelectuale franceze sunt partizane ale reconcilierii cu Germania. Ele cred că dușmănia franco-germană a costat Franța trei sferturi de secol de stagnare. Colaborarea nu este o supunere a Franței, ci o necesitate, pentru a evita ca la sfârșitul războiului Franța să ocupe un loc secundar.

Mai trebuie spus că francezii sunt mirați de buna purtare a trupelor germane de ocupație. Ei constată că germanii frecventează muzeele, palatele, bisericile, concertele și teatrele.⁷⁰

4.1.5. Relațiile franco-germane, din 1945 până în prezent. Din 1947 Franța își aliniaza politica germană politicii anglo-americanilor. Ideea de Europă conduce la apropierea franco-germană. Apare o

⁶⁹ Jacques Binoche, *op. cit.*, pp. 149-164.

⁷⁰ *Ibidem.*, pp. 166-211.

cooperare economică, dar unitatea europeană progresează încet. Dacă germanii sunt entuziași pentru că găsesc aici avantaje imediate precum reabilitare, egalitate cu Franța, restituirea Sarrei, francezii ezită, deoarece se tem de Germania și văd în Europa celor Șase pierderea hegemoniei lor politice.

Învățăturile trase din marile evenimente ale războiului și ale perioadei interbelice nu sunt cele ale unei țări foarte lovite de două războaie mondiale, care are de îndeplinit o muncă imensă de renovare internă, ci sunt considerații istorice asupra faptului că Franța a fost victorioasă, iar înfrângerea din 1941 s-a datorat dispersiei Alianților și epuizării Franței după Primul Război Mondial. Este negată orice reprezentativitate a mareșalului Petain în 1940 și este dezvoltată teza unui pumn de uzurpatori care ar fi practicat o înfricoșătoare muncă de distrugere în poporul francez, timp de patru ani.

Generalul De Gaulle va cere dezmembrarea Germaniei, între 1945 și 1947, deoarece principiul director al reflecției politice și militare a lui De Gaulle este teoria duelului franco-german, el militând pentru dezmembrarea Germaniei. Însă Franța se confruntă cu probleme economice, sociale și coloniale care nu îi permit să organizeze în mod separat zona ei de ocupație, așa cum vor face sovieticii.⁷¹

De Gaulle va părăsi puterea în 1946, pentru a reveni în 1958, încercând în această perioadă, alături de cancelarul vest-german Adenauer, o politică de reconciliere și de putere, dar fără a ține cont de obiectivele germane de reunificare și de întoarcere la frontierele din 1937. Această politică eșuează, dar germanii și francezii păstrează cochilia reconcilierii, adică tratatul de prietenie din 1963. În acel moment se va naște un curent european în Franța. De Gaulle va părăsi puterea, iar relațiile franco-germane sunt complet dezamorsate.

Reconcilierea franco-germană este înfăptuirea guvernelor franceze Schuman și Pleven (1947-1951), care consideră, spre deosebire de De Gaulle, a fi necesară încheierea conflictului franco-german. Explicația constă în existența tot mai manifestă a comunității de destin a celor două țări. Șansa reconcilierii și a începutului construcției europene de la începutul anilor '50 rezidă în faptul că în același moment au existat, în Franța, Germania și Italia, trei lideri politici catolici care, deși aparținând unor națiuni diferite, sunt de fapt reprezentanți ai culturii germane: Adenauer, Schuman și Gasperi.

Relevantă pentru situația actuală este atitudinea franceză față de unificarea germană produsă în 1990. Sondajele arată, în 1989, că majoritatea francezilor sunt favorabili unificării Germaniei, iar opinia publică franceză susține unificarea Germaniei, în care vede un drept inalienabil al națiunii germane.

⁷¹ Jacques Binoche, *op. cit.*, pp. 225-234.

4.2. Caracterizare culturală a popoarelor francez și german

Este un lucru foarte interesant să înțelegem în ce fel două națiuni cu origine comună au putut să evolueze spre situația antagonică a secolelor XIX și XX. Ținând cont de durata foarte mare a antagonismului respectiv, este evident că această caracterizare culturală va lua în calcul aspecte relevante pentru cele două culturi pentru o perioadă foarte îndelungată.

4.2.1. Franța. Admițând că cetățenia nu este determinată decât în relația sa cu puterea și în maniera în care ea reacționează la aceasta și încearcă să o modifice, formele de putere și de cetățenie se constituie împreună, fapt care ar sublinia rolul fundamental al revoluțiilor ca inițiatoare inevitabile de noi căi în relațiile între putere și cetățenie.

Conceptul cultural central este în cazul Franței - conform cercetătorului german Elias - cel de „clericalizare”, înțeles ca un fenomen tipic francez. Această clericalizare ar fi rezultatul importanței durate a fazei absolutiste a monarhiei franceze, pusă în raport cu numeroase date. Opoziția față de Sfântul Imperiu romano-german, sprijinită de papalitate, face ca regatul francez să se sprijine pe religie, iar clerul să fie foarte susținut. În schimb, nobilimea va fi în mod continuu combătută, ca putere autonomă, și adusă în serviciul docil al regelui, Curtea de la Versailles fiind expresia cea mai marcantă a acestei stări de fapt. Această sacralizare a puterii politice franceze în vechiul regim și reușita sa în demersul de supunere a nobilimii nu va favoriza o suficientă luare în considerare a forțelor celei de a treia stări. În consecință, regalitatea și cele două ordine favorizate de ea vor fi ambele respinse de această a treia stare, ea însăși compusă din pături sociale bine definite.

Franța se va constitui ca o țară în care două date contradictorii vor avea un rol important. Pe de o parte, o putere centrală (vechiul apoi noul regim), valorificată pentru că a construit unitatea și „grandoarea” franceză și, pe de altă parte, aceeași putere, contestată pentru centralismul său excesiv și injust, atât în orizontalitatea teritorială a hexagonului provincial cât și în verticalitatea ierarhiilor sociale. Pe acest fundament cultural, cetățenia franceză va fi consensuală la nivelul de idee națională și contestată la nivelul tuturor puterilor instituite începând cu cea a statului.

Din această caracteristică secundă rezultă și faptul că cetățeanul francez apare, începând cu momentul 1789, ca inspirat de libertate și egalitate, valori pe care el va avea impresia că le-a inventat; iar această situație va determina o atitudine de prozelitism, o pretenție universalistă care va micșora mult șansele de înțelegere cu cetățenii germani, aceștia neacordând aceeași importanță egalității.

Această neînțelegere va rezulta și dintr-o poziționare foarte diferită față de putere, deoarece fazele de absolutism nu ar fi avut în Germania aceeași importanță, precum în cazul Franței.

Din prima caracteristică rezultă că cetățeanul francez nu se referă la o comunitate limitată, concretă, dată, ci la o comunitate extinsă, construită și abstractă, considerându-se în consecință generos, chemând și pe alții să i se ralieze. Ceilalți vor primi soluția integrării, considerată cea mai bună soluție „laică și republicană” posibilă. Deoarece prin definiție cetățeanul francez se opune puterii sale centrale, cei pe care el îi invită vor găsi în acest aspect o garanție. Un astfel de etnocentrism, deosebit de inconștient, nu îi permite cetățeanului francez să ia pur și simplu în cont realitatea diferită a celorlalți, indiferent că e vorba de emigranți, turiști sau clienți.⁷²

4.2.2. Germania. Germania nu va cunoaște, pe parcursul istoriei sale, monarhia absolută. Sfântul Imperiu va fi în cea mai mare parte slăbit de lupta cu Roma. Conducut de un împărat ales, Imperiul va avea prinți cu o supunere slabă față de autoritatea centrală imperială. Parcelarea statelor germane le constituie ca având o întindere limitată, de unde rezultă o înrădăcinare geografică mai importantă și distanțe ierarhice mai mici, concomitent cu o acceptare mai facilă a dimensiunii comunitare.

În contextul german instituția nu este o dată abstractă, impusă de sus, ci dimpotrivă expresia legilor de bună organizare a comunității în sine. Rezultă astfel un prim consens cât și un tip de morală imediată, cetățeanul german devenind gata să facă sacrificii pentru aceste valori comunitare.

Paradoxul cetățeniei germane rezultă din faptul că națiunea germană se constituie târziu, cei care au realizat această unitate beneficiind de un transfer de credibilitate plecând de la valorile comunitare. Există, deci, o alunecare sau o confuzie de la o autoritate de tip imanent la o autoritate de tip transcendent.

Deoarece situația federală prezintă încă riscuri de izbucnire, un tip secund de consens devine necesar: cel care rezultă nu dintr-o comunitate de intuiție, ci din negocierea metodică într-un schimb rezonabil. Trebuie adăugat un anti-autoritarism hotărât, vechi și reînnoit, în anumite sectoare, precum cele privind educația sau cele privind profesia, fapt care ține mai degrabă de continuitate, în contextul în care nivelele ierarhice au fost în general mai puțin numeroase în Germania, iar autoritatea emană din cotidianul exemplilor.

⁷² Jacques Demorgon, *Complexité des cultures et de l'interculturel*, éditions Economica, Paris 2000, pp. 203-204.

Comportamentul opozițional frecvent al cetățeanului francez evocă mai degrabă iresponsabilitatea, în ochii cetățeanului german. Pregnanța comunității în concepția națiunii face dificil de conceput integrarea străinilor.⁷³

Avem, în concluzie, o Germanie a diversității, a particularităților, care își erijează singularitatea în virtute, în timp ce siguranța identitară franceză se întărește cu pretenția de a fi singura națiune care dă lumii valori considerate universale.

4.3. Cooperarea culturală

Spre deosebire de alte conflicte de lungă durată, în cazul franco-german cooperarea culturală - ca demers de pacificare - nu poate fi ignorată. Ea este posibilă datorită faptului că Europa s-a instalat în noile condiții geostrategice determinate de cel de-al Doilea Război Mondial. Consecința e dispariția amenințărilor intraeuropene și creșterea amenințărilor extraeuropene. În acest context global, vecinul european nu mai reprezintă o amenințare vitală și nu mai provoacă nici cea mai mică preocupare teritorială. Inamicul s-a deplasat și s-a transformat. Antagonismele au luat o formă în același timp ideologică și imperială, iar această schimbare de context și de concepție este capitală: noile antagonisme imperiale, ideologice, planetare, supradetermină destinul țărilor europene, pacificându-le.

Cooperarea culturală franco-germană, care va începe de o manieră durabilă, nu ar fi fost posibilă fără existența unor precedente. În primul rând, după 1925 are loc o colaborare mai strânsă a Germaniei cu Franța, sub semnul „spiritului de la Lucarno”. Dincolo de contactele oficiale întreținute direct sau indirect de către autorități, apar asociații de antantă și de prietenie franco-germane semi-oficiale; iar inițiativele private sunt nenumărate. Aproape toți marii artiști și intelectuali francezi și germani participă la aceste eforturi de apropiere și de înțelegere reciprocă.⁷⁴

Pe de altă parte, într-un mod mai degrabă paradoxal, apariția național-socialismului în Germania determină o cooperare culturală franco-germană foarte substanțială de-a lungul anilor '30. După cum spune Albrecht Betz, pentru scriitorii opoziției germane incendiarea Reichstagului din Berlin în februarie 1933 va fi un semnal. Mai mult de două mii de scriitori și jurnaliști, ca și mulți pictori și muzicieni germani, nu au altă soluție decât emigrarea.

⁷³ Jacques Demorgon, *Complexité des cultures et de l'interculturel*, éditions Economica, Paris 2000, pp. 206-207.

⁷⁴ Reinhart Meyer-Kalkeer, *La coopération culturelle, une dimension de la politique extérieure*, pp. 373-376, în (ed. Anne-Marie le Gloannec) *L'état de l'Allemagne*, éditions La Découverte, Paris 1995, p. 374.

Centrul cel mai important pentru emigranții germani, și principalul lor loc de adunare este, până cu puțin timp înainte de căderea sa, Parisul. Franța avea de la Foerster și Heine o reputație clasică de pământ de azil pentru intelectualii germani. Capitala sa nu pierduse nimic din atracția de metropolă literară. Emigrații vedeau în ea un loc bun de observație; se rămânea în apropiere - conform iluziei larg răspândite că regimul nazist nu reprezintă decât o urgență scurtă și episodică a extremei drepte.⁷⁵

Se produce, după al Doilea Război Mondial, o dezagregare rapidă a antagonismului secular dintre Franța și Germania, care, prin trei războaie succesive, întreținuse dușmăni în aparență de nestins. O dezintegrare a șovinismelor naționale se manifestă evident în anii '60 - '80, și apar chiar simpatii între francezi și germani. Un sondaj SOFRES indică faptul că 22 % dintre francezi îi simpatizează pe germani în 1974, și 57 % în 1984. Din dușmani „ereditari”, germanii se transformă în vecini, apoi în parteneri. Desigur, mai există antipatii, indiferențe ce apar în paralel cu simpatiile, și nu se poate vorbi de fraternitate.⁷⁶

Dialogul cultural franco-german capătă după al Doilea Război Mondial o importanță politică deosebită, iar cele două state multiplică instanțele de cooperare și de acțiune în comun. Prevăzut de tratatul de la Elysee din 1963, Oficiul franco-german pentru tineret (OFAJ/ *Deutsch-Franzosisches Jugendwerk*) a sărbătorit în 2003 a patruzecoa sa aniversare. Competențele sale depășesc cu mult domeniul cultural, dar el dezvoltă în acest domeniu un ansamblu de activități care constituie o structură fundamentală pentru progresul dialogului franco-german. De la apariția sa, OFAJ a dat ocazia la 7,000,000 de tineri de a participa la schimburi – 200,000 în 2002 –, la programe de formare lingvistică sau la programe comune. Bugetul său pentru 2003 atinge suma de 20,5 milioane de euro, cofinanțate în mod paritar de cele două guverne. Această sumă importantă corespunde totuși unei scăderi a puterii sale de acțiune cu 66 % față de 1963.

Există și alte foruri de cooperare culturală franco-germană. Înaltul Consiliu franco-german este o structură mai recentă, creată cu ocazia unei întâlniri franco-germane. Un proiect de Academie franco-germană, adunând intelectuali și cercetători din cele două țări asupra unor mari chestiuni contemporane, a fost anunțat la sfârșitul anilor '90, fără a se materializa. Trebuie luate în considerare și *Institutul din Ludwigsburg (Deutsch-Franzosisches Institut in Ludwigsburg)*, activ din 1946, și *Comitetul Cultural Germano-Francez (Deutsch-Franzosischer Kulturrat)*, apărut în 1988. O Academie franco-germană de cinema a apărut în 2002 pentru a favoriza proiectele de colaborare în domeniu. Canalul TV *Arte* rămâne,

⁷⁵ Albrecht Betz, *Exil et engagement. Les intellectuels allemands et la France 1930-1940*, éditions Gallimard, Paris 1991, p. 16.

⁷⁶ Edgar Morin, *op. cit.*, p. 119.

de altfel, cea mai frumoasă structură de cooperare între profesioniști francezi și germani, existentă în acest moment. În iunie 2001 este reînnoit acordul de coproducție franco-german, care prevede stabilirea unui ajutor selectiv bilateral pentru filmele realizate în coproducție, finanțat în 2001 de fiecare țară cu un total de 1,1 milioane de euro.⁷⁷

Implicarea germană în procesul de cooperare cu Franța la momentul actual se explică prin prioritățile stabilite de către statul german reunificat în 1990. Politica culturală externă a Germaniei se articulează în jurul a trei puncte forte care determină orientările fundamentale ale Germaniei unificate:

1. Europa de Vest – cu prioritate pentru relațiile franco-germane;
2. relațiile transatlantice cu SUA;
3. relațiile cu Europa centrală și Orientală.

Și, ca o ultimă precizare, trebuie menționat faptul că din partea germană o competență deosebită în cadrul procesului de comunicare interculturală cu Franța o au landurile, care începând cu anii '80 au luat inițiative mai importante pentru a-și dezvolta propriile relații culturale cu regiunile frontaliere ale Franței.⁷⁸ Această abordare pare a fi mai potrivită, și mai bine adaptată nevoilor de comunicare nemijlocită, directă, între cetățenii francezi și germani obișnuiți.

4.4. Concluzii

Conflictul franco-german a fost unul dintre conflictele care au schimbat fața continentului european, având ca principală manifestare vizibilă și dureroasă Primul Război Mondial, încheiat printr-o pace pe care Franța nu a putut-o gestiona și care a avut drept consecință al Doilea Război Mondial.

Percepția alteritară a jucat un rol fundamental în cadrul acestui conflict de lungă durată, și ceea ce trebuie observat este faptul că ea a depins în mod fundamental de contextul politic. Relațiile dintre simplii cetățeni francezi și germani au avut mult de suferit de-a lungul perioadei de antagonism politic dintre Franța și Germania, iar aroganța culturală este un concept cheie pentru a putea înțelege desfășurarea istorică a evenimentelor. Pretenția veche a Franței de a fi un mare Imperiu și dorința de afirmare a Germaniei au întreținut un conflict care a durat circa un secol.

⁷⁷ Alain Lombard, *op. cit.*, pp. 302-304; Reinhart Meyer-Kalkeer, art. cit..

⁷⁸ Reinhart Meyer-Kalkeer, art. cit., pp. 373-376, în (ed. Anne-Marie le Gloannec) *L'état de l'Allemagne*, éditions La Découverte, Paris 1995, pp. 375-376.

Percepțiile alteritare foarte negative, și în primul rând cele ale francezilor, generate de pierderea Alsaciei și Lorenei în 1870, se manifestă din plin în domeniul politic. Rezultatele sunt dezastruoase: apariția sistemului de alianțe care determină izbucnirea Primului Război Mondial nu sunt altceva decât manifestarea pe planul politicii externe a proiecțiilor alteritare întreținute politic. Acest război - și consecința sa, adică al Doilea Război Mondial - putea fi evitat dacă o acțiune de tipul celei din anii ulterioari celui de-al Doilea Război Mondial ar fi fost întreprinsă în mod responsabil. Însă, dacă împăratul german a încercat în permanență o apropiere de Franța, naționalismul francez și pangermanismul nu au lăsat ca acest lucru să se întâmple. Dacă liderii politici francezi ar fi putut și ar fi vrut să modifice orientarea opiniei publice franceze, dinspre agresivitate spre cooperare, multe nenorociri ar fi fost evitate.

Pozitiv vorbind, conflictul franco-german este de domeniul trecutului. Acțiunile politice inițiate după cel de-al Doilea Război Mondial de guvernele german și francez, cu o puternică rezonanță culturală, au avut efectul de a aneantiza sursele de conflict, ceea ce face ca relația franco-germană prezentă să fie considerată un model de rezolvare a unui conflict de lungă durată. Acest model este aplicat în prezent de statele română și maghiară, care au inițiat recent un demers de apropiere bilaterală fără precedent în Europa Centrală și Orientală.

Studiul de caz prezentat relevă faptul că percepțiile alteritare și politicile culturale nu pot fi altfel decât corelate, în scopul de a preveni sursele de conflict. Dacă acest lucru nu are loc, ne putem aștepta în orice moment la un nou război de orgolii, precum cel franco-prusac din 1870-1871, cu toate consecințele dezastruoase care decurg de aici.

Bibliografie

Cărți

1. (ed. Keith Kraus) ****Cross-cultural dimension of multilateral non-proliferation and arms control dialogues. Research report prepared for the Non-Proliferation, Arm Control and Disarmament Division, Departament of Foreign Affairs and International Trade, Ottawa, Canada, December 1997.*
2. ****Educația interculturală. Experiențe, politici, strategii, selecția textelor* Constantin Cucoș, ed. Polirom, Iași 1999.
3. (ed. Anne-Marie le Gloannec) ****L'état de l'Allemagne*, éditions La Découverte, Paris 1995.
4. (ed. Olivier Delas și Christian Deblock)****Le bien commun comme réponse politique à la mondialisation*, éditions Bruylant, Bruxelles 2003.
5. ****Les idées de l'anthropologie*, éditions Armand Colin, Paris 1988.
6. (ed. Morin, Edgar; Piatelli-Palmarini, M.) ****Pour une anthropologie fondamentale*, éditions du Seuil, Paris 1974.
7. Betz, Albrecht, *Exil et engagement. Les intellectuels allemands et la France 1930-1940*, éditions Gallimard, Paris 1991.
8. Binoche, Jacques, *Histoire des relations franco-allemandes de 1789 à nos jours*, éditions Masson-Armand Colin, Paris 1996.
9. Caune, Jean, *Cultură și comunicare*, ed. Cartea Românească, București 2000.
10. Coombs, Philip H., *The fourth dimension of foreign policy: educational and cultural affairs*, ed. Harper & Row, New York Evanston 1964.
11. Demorgon, Jacques, *Complexité des cultures et de l'interculturel*, éditions Economica, Paris 2000.
12. Gougeon, Jacques-Pierre, *L'économie allemande*, Le Monde – Éditions, Paris 1993.
13. Lombard, Alain, *Politique culturelle internationale. Le modèle français face à la mondialisation*, editat de Internationale de l'imaginaire, nouvelle série – no. 16, éditions Maison des cultures du monde, Arles 2003.

14. Malinowski, Bronislaw, *A scientific theory of culture and other essays*, ed. Oxford University Press, New York 1960.
15. Mandy, Simon, *Cultural policy. A short guide*, Council of Europe Publishing, Strassbourg 2000.
16. Morin, Edgar, *Gândind Europa*, ed. Trei, București 2002.
17. de Raymond, Jean-Jacques, *L'action culturelle extérieure de la France*, éditions La Documentation Française, Paris 2000.
18. Vinsonneau, Genevieve, *Culture et comportement*, éditions Armand Colin, Paris 2000.

Articole și studii

19. ****Discussion*, pp. 343-344, în *Pour une anthropologie fondamentale*, éditions du Seuil, Paris 1974.
20. Bauby, Pierre, *La construction originale d'un intérêt général européen*, în volumul *Le bien commun comme réponse politique à la mondialisation*, coordonat de Olivier Delas și Christian Deblock, éditions Bruylant, Bruxelles 2003, p. 48.
21. Laidi, Zaki & Lamy, Pascal, *L'Europe au défi de la gouvernance mondiale*, în volumul *Le bien commun comme réponse politique à la mondialisation*, coordonat de Olivier Delas și Christian Deblock, éditions Bruylant, Bruxelles 2003, p. 129.
22. Lenclud, Gerard, *La perspective fonctionnaliste*, pp. 61-116, în *Les idées de l'anthropologie*, éditions Armand Colin, Paris 1988.
23. Mappa, Sophia, *Le bien commun: une valeur universelle?*, în volumul *Le bien commun comme réponse politique à la mondialisation*, coordonat de Olivier Delas și Christian Deblock, éditions Bruylant, Bruxelles 2003, p. 565.
24. Meyer-Kalkeer, Reinhart, *La coopération culturelle, une dimension de la politique extérieure*, pp. 373-376, în *L'état de l'Allemagne* (ed. Anne-Marie le Gloannec), éditions La Découverte, Paris 1995.
25. Morin, Edgar, *Le complexe d'Adam et l'Adam complexe*, pp. 271-285, în *Les idées de l'anthropologie*, éditions Armand Colin, Paris 1988.
26. Moscovici, Serge, *Quelle unité: avec la nature ou contre?*, pp. 286-319, în *Pour une anthropologie fondamentale*, éditions du Seuil, Paris 1974.

27. Rey, Micheline, *De la logica „mono” la logica de tip „inter”*. *Piste pentru o educație interculturală și solidară*, pp. 129-203, în *Educația interculturală. Experiențe, politici, strategii*, selecția textelor Constantin Cucoș, ed. Polirom, Iași 1999.
28. Severi, Carlo, *Structure et forme originaire*, pp. 117-149, în *Les idées de l'anthropologie*, éditions Armand Colin, Paris 1988.
29. Smith, Pierre, *La nature de mythes*, pp. 248-264, în *Pour une anthropologie fondamentale*, éditions du Seuil, Paris 1974.
30. Taylor, Anne-Christine, *Les modèles d'intelligibilité de l'histoire*, pp. 151-192, în *Les idées de l'anthropologie*, éditions Armand Colin, Paris 1988.