

Cultură și comunicare: o provocare sistemică

Abstract

The following pages are the result of the premise that culture and communication could be related in a new synthesis: intercultural communication. The body of this work is trying to deal with the systemic challenges of this relation, between culture and communication. I've tried to make this approach not looking for the common parts of those two concepts, nor looking for a definition of each, together or separated. I've tried to apply a generative morphology, not searching for a specific solution (because this couldn't be reached), but trying to found an open solution that is the never-ending synthesis between two dynamic concepts: culture and communication.

However, it is possible for somebody to deal with certain aspects of culture and/or communication in an accurate manner. But this approach will be always out of time, exiled in the past; that's because the culture is a vivid organism that never wait for a snapshot, and each aspect of its new dimension being conditioned by the possibility of expressiveness, of communication. This interdependent relation between culture and communication offers the possibility of understanding the dynamic relation between them. The challenge is to see if and how different cultures could find a common code for communication and what are the elements involved in this new equation, with a special focus on distorting background noises.

Argument

Lucrarea de față este în fapt o hartă a unei căutări a Comunicării interculturale, și mai precis o încercare de a afla ce este ea prin manifestările și posibilitățile ei de exprimare. S-a stabilit un cadru al culturii, un cadru al comunicării, urmând ca mai apoi să se poată vedea ce ar putea genera apropierea celor două.

Provocarea sistemică a acestei apropieri dintre elementele implicate în acest demers ni s-a părut constructivă și datorită surselor limitate pe care le-am avut la îndemână. Rezultatul a fost acela că materialele folosite (în special cele în limba engleză) s-au constituit într-o sinteză personală lipsită probabil de exhaustivitate, acest lucru datorându-se și mâinii libere oferite de coordonatorul acestui proiect, căruia îi mulțumesc, pe această cale, pentru că nu a intervenit cu nici măcar o sugestie referitoare la sursele folosite în alcătuirea prezentului material.

Într-un fel, întregul proiect este și o radiografie fie a surselor disponibile în România, referitoare la disciplina Comunicării interculturale, fie la capacitatea personală de a le găsi, în consecință neputând bănui argumentele lipsă. O idee despre titlurile disponibile în afara țării ne-am putut face din titlurile găsite pe Internet. Conținutul acestora rămâne din păcate încă la stadiul de supoziție...

Însă, în oricare dintre aceste situații, limitele personale de natură intelectuală nu sunt scuzabile.

1. Cultura ca eșec al definiției ?

De obicei se începe în demersuri de tipul celor de față fie de la întrebări de genul „ce este cultura?”, fie de la argumentarea necesității unui astfel de demers în zilele

noastre. Mă folosesc de cuvintele lui Karl Popper pentru a evita implicarea în primul tip de tratare: „Orice încercare, chiar eșuată, de a rezolva o problemă filosofică sau științifică, dacă este o încercare onestă și corectă, mi se pare mult mai importantă decât o discuție pe marginea unor întrebări precum *Ce este știința?* sau *Ce este filosofia?*”¹, lăsând pe cei ce vor citi lucrarea de față să se pronunțe față de necesitatea ei în zilele noastre.

Încercarea de definire a culturii este un demers ce presupune, chiar din rațiuni tangențiale, asumarea lipsei de exhaustivitate în cel mai bun caz. Este celebră replica lui Miguel de Unamuno care a declarat că după 40 de ani de profesorat el nu știe ce este cultura. Dincolo de acest „scepticism” teoretic, ce este în fapt mai mult o recunoaștere a multiplelor nuanțe terminologice, cel ce pornește într-un astfel de demers se vede pus în situația de a alege două direcții capcană: una ar fi o trecere în revistă exhaustivă a definițiilor² pentru a ne putea face o imagine asupra nuanțelor implicite ale termenului, fie, asemenea lui Herder și a urmașilor săi, să alunecăm în relativism cultural³ și în cele din urmă să ne întrebăm dacă acest termen este folositor în vreun fel. Oricum, peste problemele ridicate de Herder s-a trecut prea repede, poate datorită tonului foarte categoric avut de acesta în unele din scrierile sale⁴. El militează pentru incomensurabilitatea unei culturi, valorificând o presupusă unitate organică a societăților umane ce face posibil schimbul dintre societăți și culturi diferite⁵. Aceste concepții relativizează mitul iluminist al unității culturii umane, dar deopotrivă și mitul progresului istoric al umanității. Dacă nu ar fi fost aceste atacuri ale sale adresate europenilor, puțini l-ar fi contrazis, probabil. Consecințele pe care le-au avut ideile sale s-au întors împotriva sa: deși Herder respingea naționalismul, precum și ideea de *Favoritvolk*, Fichte sau Nietzsche s-au folosit de relativismul cultural pentru a argumenta excesele șovine.

¹ Karl R. Popper, *Conjecturi și infirmări*, București, Editura Trei, 2001, p. 93.

² Americanii Alfred L. Kroeber și Clyde Kluckhohn, în 1952, au încercat un asemenea demers, însumând 163 de definiții în cartea lor *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*.

³ F. M. Barnard, (ed.) *J.G. Herder on Social and Political Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

⁴ “Poate cineva să numească vreun pământ unde europenii au intrat fără să se mânjească pentru totdeauna față de cei care erau încrezători și fără apărare? ...Partea noastră de lume nu ar trebui să se numească cea mai înțeleaptă, ci cea mai arogantă, agresivă și orientată spre profit: ce a fost oferit acestor oameni (din colonii) nu se poate numi civilizație, ci distrugerea bazelor culturale proprii ale acestora”. Citat din *Briefe zur Beförderung der Humanität, Vico and Herder*, apud I. Berlin, London: Chatto & Windus, 1976, p. 160.

⁵ O viziune organică, chiar biologică, se poate întâlni și în cazul antropologului Bronislaw Malinowski.

Un nume des evocat alături de cel al lui Herder este Oswald Spengler. Pentru acesta civilizația este de fapt îndepărtarea de cultura organică, semnele descompunerii culturale fiind știința, raționalismul, socialismul, internaționalismul, comerțul furibund și luxul etc. Asemenea lui Herder, Spengler nu vede nici o urmă de justificare a ideii de progres istoric, însuși atașamentul său la relativismul cultural fiind un semn al decadenței.

Într-adevăr, ceea ce debuta ca o reacție normală la optimismul și scientismul Iluminismului (spre exemplu, socialismul sau utilitarismul) - relativismul cultural - a suferit două mari minusuri: primul ar fi acela că sistemul bazat pe lipsa unei structuri se atacă pe sine însuși⁶, iar cel de-al doilea mare minus este acela că odată cu relativismul istoric culturile ar suferi de un determinism ce le-ar împinge spre monadizare, făcând comunicarea dintre ele nu numai inutilă, ci chiar imposibilă. Relativismul are însă rolul său bine determinat în istoria culturii, rolul de a amenda universalismul naiv al iluminismului și al urmașilor acestuia, căzând însă în cealaltă extremă.

Orice definiție a culturii are marele defect de a trece foarte ușor peste *pattern*-urile comportamentale care nu sunt exprimate prin limbaj, acte sau obiecte. Ideile care nu au fost exprimate într-una din aceste forme, ficțiunile sau construcțiile logice care nu s-au materializat astfel sunt prea puțin specifice și nu oferă o concretețe suficientă pentru a putea fi folositoare. De aceea, cultura importă o valoare atât de abstractă uneori încât mulți au fost tentați să îi nege realitatea existențială. Kroeber și Kluckhohn au fost conduși în studiul lor la concluzia conform căreia cultura ar fi o abstractizare a unui comportament, nefiind însă un comportament în sine. Fondatorul culturologiei, Leslie A. White, în eseul său din 1959, „The Concept of Culture”, aduce lumină în problema ce a născut întrebarea dacă este vorba de realitate sau abstracție în cazul culturii: aceasta ar depinde de contextul științific al interpretării. Astfel, cultura devine un nume dat unei clase de lucruri dependente fie de evenimente, fie de simboluri, într-un context uman sau extra-uman.⁷

T.S. Eliot și-a îndreptat și el atenția asupra fenomenologiei culturale, dintr-o perspectivă oarecum antropologică, subsumând acesteia toate activitățile caracteristice și sferile de interes ale unui popor. El atrage atenția, la rândul său, asupra faptului că mare

⁶ Asemenea tautologiei „Totul este relativ” - deci și această afirmație.

⁷ Encyclopaedia Britannica 2005 Deluxe Edition CD-ROM.

parte din cultură este tradițională, nerostită, luată de-a gata de cele mai multe ori, și de aceea, ea nu este conștientizată de indivizii care fac parte din ea. După ce face enumerarea unor astfel de elemente culturale, Eliot enunță ceea ce el numea „ciudata idee că ceea ce este parte a culturii noastre este de asemenea parte a religiei noastre trăite”⁸, avansând chiar ideea că însuși materialismul, deși poate părea contradictoriu, se circumscrie acestui *pattern* religios de manifestare. De altfel, în ultimii două sute de ani, numeroase au fost vocile care au vorbit despre *substitutul religios* care ar fi cultura. Carlyle, Ruskin, Mathew Arnold sau F.R. Lewis au susținut faptul că, mai precis, *cultura înaltă* este ceea ce oamenii au acceptat ca religie în lipsa unei doctrine dogmatice acceptabile, aspirațiile spre înălțime ale oamenilor putând fi satisfăcute în modernitate doar de lucrările de artă. The Leavis-Snow Controversy chiar amendează faptul că spiritul epocii se manifestă cu precădere spre măsurabil, în acest sens omul pierzându-și însuși capacitatea de a trăi. Nu se poate nega faptul că epifaniile proprii religiosului sunt resimțite azi mai mult prin prisma scrierilor lui Hesse, a picturii lui Picasso, a muzicii lui Beethoven sau a poeziei lui Borges. Chiar dacă nu acesta este scopul acestor creatori de artă, faptul că aceasta substituie implicit unele forme de manifestare, proprii până mai deunăzi religiosului, poate fi considerat deja un mod de manifestare, chiar de deghizare a sacrului în profan (expresie proprie lui M. Eliade), dând astfel un aspect soteriologic culturii. Nu este mai puțin adevărat că aspectul soteriologic al culturii, în cazul în care acesta există⁹, de cele mai multe ori se deghizează în ideologie culturală. Iar modernii (Schoenberg, Le Corbusier și alții) s-au rupt de cultura contextuală proprie pentru a crea o cultură așa-zis înaltă, care nu are rădăcinile în tradiții. Însă timpul poate demonstra că și aceștia, la rândul lor, se pot întoarce într-o cultură de formă populară (joasă?!), așa cum li s-a întâmplat și lui Bach, Schubert, Dickens sau Wilde.

Georg Simmel va elabora la rândul său o teorie bazată pe ruptura din ce în ce mai accentuată dintre cultura subiectivă, individuală, și cultura în sens obiectiv (atât materială cât și spirituală).¹⁰ Aceasta ar fi, după el, opțiunea pe care modernul o are la îndemână,

⁸ „the strange idea that what is part of our culture is also part of our lived religion”, T.S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, London: Faber & Faber, 1948; repr. 1962., p. 31. De asemenea, capitolul 5 este dedicat complexității excesive a termenului *cultură*.

⁹ Răspunsul valabil este numai cel personal, se pare.

¹⁰ Despre viziunea lui Simmel despre cultură, a se vedea G. Simmel, *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays* (Cultura filosofică. Eseuri alese), Leipzig: W. Klinkhardt, 1911 și *Zur Philosophie der Kunst*.

aceea de a se realiza într-o cultură obiectivă, nu într-o cultură căreia nu-i mai aparține. Gândind persoana umană ca un complex pluricultural, viu, am putea avansa și reciproca acestei teorii: aceea că fiecare om este în sine o manifestare a unei culturi obiective, deși la nivel subiectiv. Odată cu această afirmație (și nu numai), observăm faptul că discursul cultural suportă enunțuri paradoxale, putând fi considerate, pe filieră wittgensteiniană, *pseudoenunțuri*¹¹. Cu siguranță, discursul cultural poate fi forțat la tăcere din această perspectivă, dar tocmai astfel, parafrazându-l oarecum emfatic pe Erwin Schrodinger, a vorbi despre cultură capătă valoare¹².

A defini însă este o încercare de a particulariza, de a restrânge. Nu este de mirare că omul a încercat fie să se definească pe sine, uneori încercând să își definească și Dumnezeu. Nu este un secret faptul că nu a reușit să facă satisfăcător acest lucru. Nici filosofia culturii, nici antropologia, deși își propun o viziune integratoare, nu vor reuși performanța de a nu exila elemente fundamentale ale culturii din sfera lor de studiu. Cultura este singura care se poate defini, iar acest lucru se face implicit, nu explicit. Misterul și deschiderea furibundă a culturii nu suportă încadrări sistemice.

2. Morfismul studiilor culturale

Încercarea de a se porni de la sensul original, etimologic al culturii, nu a fost nici ea încununată de succes. *Cultura, culturae* era folosit în Antichitate cu sensul strict de cultivare a pământului, urmând ca mai apoi să capete sensul apropiat celui de azi, în cercurile intelectualității romane, acela de transformare a naturii. Totuși, nici o astfel de

Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze (Despre filosofia artei. Articole de filosofie și filosofia artei), ed. G. Simmel, Potsdam: Kiepenheuer, 1922.

¹¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Ed Humanitas, 2001, pp. 95-100 (4.002-4.06): pseudoenunțuri=nonsensuri.

¹² Se pare că Erwin Schrodinger i-ar fi răspuns prin următoarele cuvinte lui Wittgenstein, care afirmase că „despre cele ce nu se poate vorbi să se tacă” : „Dar iată că abia acum vorbirea capătă valoare!” (ap. K. Popper, *op. cit.*, p. 97).

situare nu a adus o îmbunătățire epistemologică notabilă în studiile culturale. Mai multe științe au încercat să rezolve această situație a culturii.

Antropologia culturală este o încercare nord americană de a *disciplina* cultura, căreia i se opune în spațiul european *etnologia*. Antropologia culturală încearcă să reunească sensurile cognitive și etice într-un tot organic. Tendința ei este aceea de a substitui cultura societății, încercând să transforme în obiect de analiză modelele comportamentale. Această viziune este de asemenea holistică și universalistă, încercând să inducă o identitate de tip întreg/parte, unde diversitatea se pierde într-o unitate ce este presupusă aprioric. Etnologia se ocupă tot de comportamentul uman, pe care vrea să îl analizeze în funcție de mediul în care acesta se manifestă; cere o „imersiune” (observație participativă) a cercetătorului în cultura/mediul cultural pe care acesta îl studiază. Demersul ei este unul necesar comparativ, fiind deopotrivă și analitic. Modelul de la care se pleacă este acela al lui Malinowski și studiile sale din insulele Trobriand. Riscul acestui tip de apropiere față de o cultură este acela de a se prezenta concluzii părtinitoare (datorită faptului că obiectivitatea are de pierdut, nu de puține ori cercetătorii fiind influențați de modul de viață al grupului în care trăiesc pentru a-l studia), dar și de a ignora transformările istorice în dauna manifestărilor circumstanțiale.

Sociologia culturii analizează cultura ca subsistem al sociologiei (văzută ca sistem social global), și anume din prisma condiționării sociale a culturii și a funcțiilor ei sociale.

Istoria ca disciplină aparține și ea să se ocupe de spațiul cultural, însă de cele mai multe ori ea a făcut greșea de a judeca dinamica istorică plecând de la obiectele prin care aceasta s-a concretizat: fie comprehensiv, fie cauzal, fie sistemic etc. Într-un sens pozitivist mai general, de considerații asupra culturii s-a ocupat, cu șansele cele mai mari de a se apropia de adevăr, după unii, *filosofia culturii*.

Problematika situației față de o cultură cadru este însă departe de a putea fi subsumată unei discipline, chiar unei viziuni anume. Pentru a putea aplica categorii proprii în înțelegerea unor culturi străine, pentru a-i putea înțelege nedistorsionat manifestările sociale, se pare că nu este suficient să traducem limba culturii la care ne referim. Din incomensurabilitatea unei culturi putem judeca incomensurabilitatea alteia? Trei tipuri de situație față de aceste probleme s-au concretizat de-a lungul vremii:

1. Poziția intelectualistă, care își propune să opereze cu judecăți de valoare în spațiul culturii.
2. Pozițiile simbolice și funcționaliste, care încearcă să evite asemenea judecăți de valoare asupra actelor generate de agenții culturali, prin atribuirea unor funcții sau simboluri acestora.
3. În fine, poziția fideistă, care este oarecum etnocentrică, fiind astfel, mai mult decât celelalte două poziții, circumscrisă relativismului cultural.

Această problemă a suscitat o dezbatere amplă, putând să îi găsim originile de la Herodot. Însă ne vom referi doar la perioada modernă, începând cu dezvoltarea antropologiei de la sfârșitul secolului XIX. Tensiunea creatoare a acestui tip de apropiere față de cultură se datorează observației că anumite credințe și practici aparent iraționale (de fapt, inexplicabile pentru un străin unei aparținând unei alte culturi, care încearcă să înțeleagă un sistem valoric cu totul nou prin propriul sistem valoric), însă vădit operante într-un anumit spațiu. Sir Edward Tylor, Sir James Frazer, Bronislaw Malinowski și Lucien Levy-Bruhl, pionieri ai antropologiei, confruntându-se cu culturi străine spațiului european, au observat diversitatea practicilor și a credințelor și au pornit polemica ce va ține până în jurul anului 1980, referitoare la categoriile pe care aceștia le-au introdus: civilizată versus sălbatic, primitive, pre-logice sau pre-științifice versus culturi științifice sau logice. De aici s-a plecat în dezbateră care, în cele din urmă, era o dezbatere asupra relativismului și a raționalismului. Pentru a putea să ne facem o idee despre aceste polemici, va trebui să facem un scurt excurs asupra termenilor implicați în dezbateră.

a) Raționalitatea.

Despre mult prea multe lucruri se poate spune că ar fi raționale sau iraționale. În contextul dezbaterii de mai sus, dacă vorbim despre raționalitatea culturilor distanțate, cele mai importante elemente ale unei astfel de ecuații sunt credințele, acțiunile individuale și practicile culturale. Raționalitatea se referă în general la felul în care oamenii transformă în credințe evidențele pe care le constată și conectează motive la faptele lor¹³. La nivelul cel mai de jos, raționalitatea se referă la standardele adevărului și la consistența dintre

¹³ Raționalismul se opune voluntarismului ca sistem filosofic. Iraționalul care ar avea rolul lui în acțiunile individului, conform voluntarismului, nu presupune însă și ilogicul. Iraționalul identificat (la fel ca în cazul psihanalizei) devine rațional. Pentru detalii referitoare la raționalism, a se vedea Didier Julia, *Dicționar de Filosofie*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, pp. 283-284.

inferențele inductive și deductive. Conceptul de realitate este în general folosit cu conotație normativă. Conceptul de raționalitate limitează opțiunile de a acționa, dar determină coordonatele cele mai eficiente de realizare a scopului X sau Y. De aceea, acțiunile ce ar fi îndreptate către o comunicare eficientă (sau către alt act participativ asemenea comunicării) pot fi înțelese în termenul modelului cu noțiunile cele mai potrivite pentru realizarea scopului stabilit.

Pentru a înțelege mai bine relația dintre evidențe, credințe și motivațiile de a acționa, este necesar să ne punem două întrebări: 1) dacă o credință ce a fost impropriată de un agent cultural se subscrie normelor de epistemologie ale acelei culturi și 2) dacă motivațiile agentului sunt îndreptățite în cadrul tiparului de motivații proprii culturii respective. A pune asemenea întrebări lasă o poartă deschisă relativismului cultural. Dacă culturi diferite au conflicte epistemice, înseamnă că ceea ce este rațional într-o cultură poate să nu fie astfel într-o alta. Rezultanta ar fi aceea că, în fapt, aprecierile valorice referitoare la raționalitățile unei culturi sunt de fapt norme intersubiective ce se referă la cultura unui agent. Înaintând într-un astfel de raționament, întrebarea justificată ce s-ar naște ar fi aceea dacă este justificată aplicarea unui canon valoric al raționalității unei culturi: ceea ce ar putea fi un acord „rațional” dintre doi agenți culturali, ar putea fi în dezacord cu un al treilea, spre exemplu. Să restrângem demersul nostru numai la un nivel binomic? Sau să fie vorba de un demers greșit, care confundă diversitatea cu iraționalitatea?

b) Relativismul.

Dificultatea conceptuală a acestui termen este de notorietate. Relativismul cultural presupune următoarele:

1. Normele de raționalitate diferă de la o cultură la alta.
2. Judecățile valorice aplicate unei culturi sunt relative datorită normelor ce guvernează o cultură particulară.
3. Dacă doi agenți culturali exprimă fiecare judecăți ale raționalității aceluiași fapt, prin prisma propriilor culturi, unul spunând despre acel act că este rațional, iar celălalt irațional, epistemic judecățile lor pot fi la fel de corecte.

Marea afirmație a relativismului cultural este aceea că neagă posibilitatea unui sistem de apreciere cultural obiectiv, universal valabil. Deși poate părea o teorie intuitivă,

relativismul ferește de eroarea logică de a aprecia un sistem valoric printr-un altul, dar și de ierarhiile culturale de orice tip. Iar lecția sa ar fi aceea că pentru a percepe o cultură, nu trebuie să ne ferim de ceea ce ne pare irațional, ci dimpotrivă. De asemenea, să știm că nu întotdeauna inteligibilul se suprapune adevărului.

3. Comunicarea interculturală: provocări sistemice

3.1. Comunicarea

A uni aspectele disparate, inerente unei direcții noi de studiu cum este Comunicarea interculturală, într-o paradigmă unitară, cu coeziune, este un țel ce trădează, pe lângă o oarecare doză de infatuare intelectuală, și expresia unei necesități. Astfel: dorința de a crea o viziune coerentă trădează, pe de o parte, o confuzie epistemologică resimțită de cel ce inițiază un astfel de demers, pe de altă parte, insuficiența instrumentală necesară într-o abordare sistemică a unei probleme ce ține de sfera respectivă. Un demers constructiv și oarecum ce ține de o fază incipientă a construirii unei metodologii a aplicabilității unor anumite concepte, în marea lor majoritate împrumutate din alte discipline, este acela de a sesiza ce este similar și ce s-a modificat din conceptele de bază după aplicarea acestora într-un spațiu operant parțial străin, și/sau care sunt acele aspecte/părți unde se pot aplica într-o nouă paradigmă elemente aparținând unei științe conexe.

Este necesară, desigur, o recuperare revoluționară în manieră kuhniană, a aspectelor ce țin de comunicarea interculturală, care dincolo de recuperarea termenilor de comunicare și cultură, necesită o recuperare și a prefixoidului „inter”.

Comunicarea este strâns legată de această particulă „inter”, existența ei depinzând de existența a cel puțin doi parteneri ai comunicării: un caracter interpersonal al comunicării (ar putea fi adus contraexemplul comunicării „intrapersonale”, unde se

comunică cu sinele, dar și acolo este nevoie de un alt pol, chiar dacă reflexiv, cu care se comunică). Avem astfel mai multe tipuri de comunicare:

a. *Comunicarea intrapersonală*, în cursul căreia fiecare își vorbește lui însuși; este comunicarea desfășurată în “forul” interior al fiecărui individ.

b. *Comunicarea interpersonală*, cum este dialogul dintre două sau mai multe persoane aflate “față în față”. Este o comunicare directă și personalizată. În acest caz, pe lângă voce, au un rol important elemente care țin de mimica feței, de gesturile noastre. Dacă surâdem când ne adresăm unui interlocutor, exprimăm și transmitem o intenție de amabilitate și vom trezi reacții corespunzătoare. Tonul vocii este foarte semnificativ: un ton amabil transmite un alt mesaj decât o face un ton aspru, și determină un anumit comportament din partea interlocutorului. În comunicarea interpersonală feedback-ul funcționează imediat, direct și continuu.

c. *Comunicarea de grup sau comunicarea în organizații* presupune reunirea oamenilor pentru a dezbate și a hotărî într-o anumită problemă, pentru o activitate în comun (o clasă de elevi, un seminar, reuniunea comitetului director al unei organizații etc.). Este, de asemenea, cazul circulației informațiilor de la o treaptă la alta în ierarhia organizațiilor (comunicarea organizațională). “În toate mediile se conștientizează tot mai mult faptul că o societate, o instituție sau o întreprindere se constituie și se mențin datorită și prin intermediul numeroaselor lor procese și rețele de comunicare, care le dau coerență. Lucrurile stau la fel pentru toate relațiile umane ... începem a sesiza faptul că acțiunea comunicațională și acțiunea organizațională depind reciproc una de alta.”¹⁴

d. *Comunicarea de masă*, care înseamnă producere și difuzarea mesajelor de către un sistem mediatic instituționalizat către un public variat și numeros. În acest caz, realizarea efectivă a comunicării este mai dificilă, implicând mai multe elemente și un proces complex de elaborare și de difuzare a mesajelor, o artă și o știință a comunicării - comunicatorii devin persoane *specializate*, care trebuie să știe *ce* și *cum* să transmită etc.¹⁵

¹⁴ Gilles Willett, sub dir., “*La communication modélisée*”, *Une introduction aux concepts aux modèles et aux théories*, Ottawa, 1992, Ed. du Renouveau Pédagogique, Avant Propos.

¹⁵ Împărțirea în aceste categorii aparține lui Ioan Drăgan, *Sociologia comunicării în masă*, Curs S.N.S.P.A., p. 5.

Comunicarea de masă este diferită de cea *interpersonală* prin mai multe elemente, mass-media conferind o nouă dimensiune proceselor de comunicare. În acest caz, comunicarea este organizată și funcționează prin *instituționalizarea* tehnicilor de producere și de difuzare a mesajelor.

Denis McQuail relevă următoarele caracteristici principale ale comunicării de masă:

1. actorii comunicării sunt colectivități și nu indivizi;
2. comunicarea de masă se desfășoară la scară mare conectând instituții de comunicare (ziare, radiouri, televiziuni etc.) cu public extins - eterogen, tot mai îndepărtat și “invizibil” pentru comunicatori, o “masă” de indivizi “legați” doar prin expunerea la aceleași informații, mesaje;
3. sursele (emițătorii) și receptorii (auditorii) nu sunt colectivități de același tip - sursele sunt grupuri specializate, instituționalizate și profesionalizate, funcționând ca organizații specifice, pe când auditorii nu constituie un “grup” organizat, neavând așteptări și percepții organizate;
4. relația dintre emițători și receptori este asimetrică, neechilibrată în favoarea comunicatorului care deține inițiativa, audiențele fiind lipsite de condițiile pentru un răspuns colectiv, organizat (nici chiar în condițiile noi ale dezvoltării mediilor și comunicărilor interactive);
5. medierea relației de comunicare prin tehnologiile comunicării de masă, care dezvoltă un “contact la distanță”;
6. distanțele fizice și sociale dintre comunicatori și auditoriu limitează caracterul “negociabil” al contactelor directe din comunicarea interpersonală; ambele părți dețin o mai mare autonomie în definirea situației de comunicare, a semnificației conținutului. Relația comunicator - auditoriu este mai deschisă, mai puțin previzibilă, fiecare parte putând construi o imagine variabilă despre cealaltă, pe care o pot modifica și investi cu sens, în mod deschis, dificil de controlat;
7. conținuturile comunicării sunt produse “de masă”, “fabricate”, “multiplicate”, au un caracter public și menirea de a defini caracterul problemelor publice;
8. media și audiențele sunt părți ale unei piețe comunicaționale, supuse legilor cererii și ofertei;

9. reconstruiesc relația dintre sfera publică și sfera privată a vieții indivizilor.¹⁶

În cele ce urmează vom face o scurtă incursiune în ceea ce literatura de specialitate numește teoria comunicării.

3.2. Teorii ale comunicării¹⁷

3.2.1. Teoria matematică asupra comunicării. Cunoscută și ca teoria informației, teoria matematică asupra comunicării propune un model liniar, simplificat al comunicării. Autorii acesteia, Claude Elwood Shannon și Warren Weaver, ingineri de formație¹⁸, au dorit ca prin această teorie să crească valoarea aplicativă a cercetărilor, lucru de altfel reușit în mare măsură. Ei caută un sistem cât mai eficient de transmitere a informației, de simplificare a canalelor pe care aceasta le-ar parcurge, informația căpătând un caracter obiectiv, ce ar transcende emițătorul sau receptorul. Comunicarea ar fi transpunerea unui mesaj dintr-un punct X într-un punct Y, cu cât mai mare exactitate. Această premisă identifică trei niveluri ale comunicării:

- a) Problemele tehnice: cu câtă precizie pot fi transmise simbolurile comunicării?
Este nivelul în care teoria de față a adus contribuții însemnate, acesta fiind și scopul precis al celor doi teoreticieni.
- b) Problemele semantice: cât de lipsite de echivoc sunt simbolurile implicate în procesul comunicațional?
- c) Problemele legate de eficiență: cât de eficient este mesajul comunicat în influențarea conduitei receptorului?

Ceea ce mai intervine în ecuația comunicării este așa-numitul „zgomot de fond”, ceea ce influențează pe parcursul canalului de comunicare. Acest zgomot de fond este o variabilă de care se ține adeseori seama de către comunicatorii instituționali, de multe ori fiind folosit pentru o manipulare implicită a înțelesului mesajului. Totodată, informația

¹⁶ Denis McQuail, *Comunicarea*, Ed. Institutul European, Iași, 1999, pp. 172-175.

¹⁷ Ioan Ovidiu Pânișoară, *Comunicarea Eficientă*, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Polirom, 2004, pp. 24-36.

¹⁸ Acest lucru le-a atras ironii din parte comunicaționiștilor, Jean Lohisse (2002) numind teoria în cauză o „teorie inginerescă”.

este cuantificată în *digiti* (binary digit)¹⁹, scheme dezvoltate pe baza acestei grile putând fi observate în cazul *gatekeeperilor*, cei care cuantifică gradul de interes al unor știri și implicit ponderea acestora în canalele mass-media.

Idealul spre care se tinde este realizarea unei balanțe între „zgomotul de fond” și redundanța informației, care nu face decât să oblitereze mesajul. Deși din sfera sociologiei mai ales s-au adus critici justificate acestei teorii, câștigurile legate de coerența și claritatea mesajului sunt incontestabile. Berger (1987) va structura, plecând de la această teorie, o alta subiacentă, *teoria reducerii incertitudinii*. Aceasta stipulează că oamenii comunică pentru a reduce incertitudinea, deoarece incertitudinea este neplăcută și are, deci, un caracter motivațional²⁰.

Opoziția dintre comunicarea artistică și cea științifică (în comunicarea artistică fiind vorba de o variabilă consistentă a *vagului*²¹) denotă limitele de aplicabilitate a acestei teorii.

3.2.2. Teoria cibernetică. Norbert Wiener, profesor la Massachusetts Institute of Technology, este considerat părintele ciberneticii²². El definește la un moment dat cibernetica drept o metodă statică aplicată comunicării²³. Dorința acestuia a fost de a pune bazele unei metode de comunicare deopotrivă aplicabilă omului sau mașinii. El se focalizează pe elementele constituente ale unui întreg, încercând să vadă sistemul într-o perspectivă dinamică (ideea se spune că i-a venit de la mișcarea browniană), relaționările posibile aflându-se într-o permanentă schimbare. În teoria de față un rol covârșitor îl

¹⁹ O privire mai amplă asupra acestor aspecte (în special a digiților informaționali) poate fi consultată în J.J. Cuilenburg, O. Scholten și G.W. Noomen, *Știința Comunicării*, Editura Humanitas, 1998, pp. 25-38.

²⁰ Cunoscută ca *Uncertainty reduction theory (URT)*, ea este prezentată într-o serie de afirmații axiomatice, care nu ar necesita probarea lor. Se sprijină pe șapte mari factori ai interacțiunii comunicative: comunicarea verbală, expresivitatea nonverbală, curiozitatea (information-seeking behavior), intimitatea, reciprocitatea, similaritatea și înclinațiile.

²¹ A se vedea *Opera deschisă* a lui Umberto Eco, Editura Paralela 45, 2005.

²² *Cibernetica* derivă din limba greacă și înseamnă direcție, în sens dinamic, ghidare, conducere. Ap. <http://www.kypros.org/cgi-bin/lexicon>.

²³ „... this study introduced me to the theory of probability. Moreover, it led me very directly to the periodogram, and to the study of forms of harmonic analysis more general than the classical Fourier series and Fourier integral. All these concepts have combined with the engineering preoccupations of a professor of the Mathematical Institute of Technology to lead me to make both theoretical and practical advances in the theory of communication, and ultimately to found the discipline of cybernetics, which is in essence a statistical approach to the theory of communication. Thus, varied as my scientific interests seem to be, there has been a single thread connecting all of them from my first mature work ...”. Text preluat de pe http://www-gap.dcs.st-and.ac.uk/~history/Mathematicians/Wiener_Norbert.html.

capătă *feedbackul*²⁴, necesar pentru o adaptare continuă la contextul comunicațional. Asemenea lui Shannon, Wiener și-a îndreptat la rândul său atenția asupra zgomotului de fond (*background noise*), fără să pună problema reconstrucției mesajului original, influența abordării sistemice a ciberneticii fiind rezidentă în modul în care sistemul social este un tot organizat, asemănător individului uman. Astfel, relația capătă un rol determinant în procesul comunicațional, emițătorul și receptorul inversând continuu vectorii comunicării. Este o deschidere deosebit de constructivă, în special în cazul medierii conflictelor, unde situațiile de negociere *win-to-win* ar deveni un deziderat realizabil.

3.2.3. Școala de la Palo Alto. Palo Alto, un orașel situat la sud de San Francisco, a fost locul ales de Norbert Wiener pentru desfășurarea unor conferințe interdisciplinare (organizate de Fundația Macy) în sfera comunicării. Aici el s-a întâlnit cu doi antropologi: Gregory Bateson și Margaret Mead, primul fiind considerat un adevărat catalizator al „colegiului invizibil”, cum a mai fost numită școala de la Palo Alto. Acesta va încerca să îl convingă pe Wiener să se dedice științelor sociale, însă ulterior Bateson va fi cel care se va consacra studiului comunicării. Abordarea propusă de Bateson în cazul acestei școli va fi una care va pleca de la teoria cibernetică a lui Wiener, opunându-se modelului liniar propus de Shannon. „Complexitatea celei mai mărunte situații de interacțiune este atât de mare, încât ar fi zadarnic să vrem să o reducem la două sau mai multe variabile care să funcționeze liniar. Cercetarea în comunicare trebuie concepută în termeni de niveluri de complexitate, de contexte multiple și de sisteme circulare”²⁵, va afirma unul din membrii colegiului invizibil, Yves Winkin.

Miza acestui tip de cercetare este aceea că focalizează demersul spre relațiile dintre elemente, mai mult decât pe elementele înseși, considerând mai importante „interstițiile” dintre acestea, interstiții care fac posibilă comunicarea. Se va ajunge astfel la o „condamnare la comunicare”, fiecare acțiune umană având caracteristici de mesaj, chiar și tăcerea. Conținutul mesajului trebuie diferențiat clar de maniera lui de comunicare, putând apărea hiatusuri la nivelul confuziei dintre conținut și relație (putem

²⁴ „Pentru o acțiune efectivă asupra lumii exterioare, esențial este nu numai că noi posedăm buni efectori, ci ca performanța acestora să fie semnalată înapoi corect”, ap. Ioan Ovidiu Pânișoară, *op. cit.*, p. 26.

²⁵ Ioan Ovidiu Pânișoară, *op. cit.*, p. 27.

fi de acord cu justetea unui mesaj, dar ne poate deranja modul în care acesta ne-a fost comunicat). Față de teoria lui Shannon, de nerezolvat pentru aceasta, intervine o variabilă care nu poate fi ignorată: și anume aceea că nu întotdeauna comunicarea are un caracter intențional.

3.2.4. Teoria proximității (Proxemica). Edward T. Hall este unul dintre membrii marcanți ai școlii de la Palo Alto. El pune bazele a ceea ce va fi numit de acum înainte *proxemică*, într-o primă lucrare a sa, *The Silent Language*²⁶. Proxemica se apropie mult de comunicarea interculturală, Hall centrându-se foarte mult pe rolul jucat de spațiu ca element de interacțiune. Astfel, el distinge mai multe tipuri de spații:

- a) spațiul cu organizare fixă - oraș, casă, cameră;
- b) spațiul cu organizare semifixă - mobilier etc;
- c) spațiul informal - spațiul care se observă între persoanele aflate în interacțiune, distingându-se aici patru niveluri: intim, personal, social și public.

Prisma prin care a privit aceste lucruri s-a datorat în special contactelor sale diplomatice, acela al contactelor interculturale, unde limbajele informale pot constitui cauza multor dezacorduri dintre persoane aparținând unor spații (culturale) diferite.

3.2.5. Structuralismul. Teoriile structurale ale comunicării reprezintă la origine demersul de extindere a lingvisticii către alte domenii de studiu umanist (antropologie, istorie, literatură). Această ieșire din matcă a școlii lingvistice (fondate de Ferdinand de Saussure) pleacă de la premisa că limba este o instituție socială, exercitarea acesteia fiind o activitate proprie individului²⁷. Această abordare va fi însă oarecum unidirecționată, spre lingvistica internă, pierzându-se din vedere problematica referitoare la origine, context, schimburi, arii de difuzare etc. Plecându-se de aici, s-a dezvoltat ca sistem de sine stătător structuralismul.

²⁶ Edward T.Hall, *The Silent Language*, Doubleday, 1959. Îi vor urma: *The Hidden Dimension*, Doubleday, 1966; *Beyond Culture*, Doubleday, 1976; *The Dance of Life, The Other Dimension of Time*, Doubleday, 1983; *Hidden Differences: Studies in International Communication*, Grunder & Jahr, 1983, 1984, 1985; *Hidden Differences: Doing Business with the Japanese*, Anchor Press/Doubleday, 1987; *Understanding Cultural Differences, Germans, French and Americans* Intercultural Press, 1990.

²⁷ Limba ar reprezenta un cod de semnificații, părți văzute ale unui sistem de idei organic.

Acești concepți comunicarea ca un ansamblu de reguli preexistente individului, preluate de acesta ulterior prin experiență. Claude Lévi-Strauss susține ideea că înregistrarea unor date obiective trebuie să primeze asupra impactului pe care subiectivitatea îl poate avea în sfera relațiilor sociale (și asupra comunicării în particular)²⁸. De acum înainte, vectorul obiectivo-structural va fi un deziderat pentru mulți autori de studii umaniste. Se va urmări extinderea experienței subiective într-un registru general, capabil să recepteze o arie subiectivă lărgită (o definiție „eufemistică” a obiectivității - intersubiectivitatea). La prima părere, ar părea că această schemă este reduționistă, însă este extrem de utilă metodologic și nu numai, dacă avem în vedere că acțiunea de comunicare este văzută prin prisma instrumentului său: limbajul. Pentru Lévi-Strauss, caracterul arbitrar al semnului lingvistic este provizoriu, până la momentul în care limbajul devine constitutiv unui individ (atât în structura internă a creierului cât și în universul sensurilor unei limbi). Această perspectivă deschide posibilitatea constituirii în limbaj a nenumărate forme de comunicare, printre care și comunicarea nonverbală.

Un punct forte al cercetărilor lui Lévi-Strauss este ideea acestuia conform căreia activitatea inconștientă a spiritului constă în a impune *forme unui conținut* deja existent. Astfel, dacă aceasta este o constituentă valabilă atât a modernilor cât și a celor din vechime, atunci s-ar putea ajunge la structura inconștientă a oricărei instituții, permițând astfel un principiu de interpretare valid al oricărei instituții. Astfel, structuri sememice, chiar mitologice, ar fi reflexul inconștient al unor structuri sociale operante într-o anumită arie culturală. Echilibrul pe care analiza structuralistă îl propune comunicării este evident. Comunicarea, ca și celelalte relații sociale, presupune *mutualitate, reciprocitate, drept și obligație*.

Critica structuralismului va căpăta însă, ulterior, accente grave: Garfinkel afirmă că societatea nu poate fi considerată realitate obiectivă, iar oamenii nu pot fi niște

²⁸ Se cuvine să amintim în acest context influența majoră asupra gândirii lui Lévi-Strauss avută de către Roman Jakobson, la ale cărui cursuri Strauss a asistat. Jakobson este primul care, în 1929, în cadrul unei întruniri a filologilor slavi, a prezentat o schemă a comunicării care se bazează pe șase piloni: 1) Funcția *expresivă* - centrată pe emițător, a atitudinii acestuia față de mesajul transmis; 2) Funcția *conativă* - centrată pe receptor și modul în care acesta receptează comportamental mesajul; 3) Funcția *poetică* - centrată pe mesajul propriu-zis; 4) Funcția *referențială* - orientată spre contextul în care se desfășoară comunicarea; 5) Funcția *fatică* - referitoare la circuitul amplu al înțeleșurilor implicate în comunicare și 6) Funcția *metalingvistică* - ce se referă la acțiunea de sincronizare a codurilor comunicării din partea celor implicați în acest proces.

marionete ale acesteia, niște „idioți culturali” care acționează în baza unor construcții comunicaționale preexistente, după cum se exprimă acesta...

3.2.6. Interacționismul simbolic.²⁹ Teoriile cunoscute sub numele de interacționism simbolic sunt rezultatul cercetărilor unui grup de sociologi ce s-a autodenumit Școala de la Chicago. Pentru Herbert Blumer, interacționismul simbolic (termen ce îi aparține) se axează pe natura simbolică a vieții sociale. El rezumă demersul de acest tip în trei premise principale: prima ar fi că oamenii acționează față de lucruri prin perspectiva semnificațiilor pe care acestea le poartă, a doua este că semnificațiile în cauză se nasc din interacțiunile sociale, și a treia că semnificațiile sunt utilizate și interpretate de fiecare individ în raporturile cu lucrurile întâlnite de acesta.

Modificarea semnificațiilor în cadrul interacționismului simbolic este una permanentă, într-un proces dinamic de decodare continuă. Variabile cum ar fi cultura, spre exemplu, influențează acțiunea socială într-o anumită direcție, fără a fi determinantă. Se evită astfel determinismul structuralist, Blumer considerând că indivizii nu reacționează primordial conform structurilor sociale sau culturale, ci raportându-se la diferite situații în care se află. În cadrul unui astfel de sistem, comunicarea capătă o esență creativă, prin comunicare emițătorul (ca individ) acționând nu numai asupra celorlalți, ci prin proiectarea propriei persoane (asemenea unui rol jucat) în afara sa, și față de sine.

Erving Goffman, un reprezentant de seamă al interacționismului, va construi un întreg sistem bazat pe „negocierea” continuă pe care oamenii o adoptă în cadrul structurilor organizate³⁰, structuri închise în care majoritatea activităților cotidiene au loc. Prin acest sistem interpretativ, de „dramaturgie socială”, se va ajunge la rezultate deosebite mai ales în zona contextuală și nonverbală a comunicării. Dincolo de a reclama această metodă de investigație ca fiind valabilă aproape exclusiv în spații microsociale (să spunem, în ton, în cadrul scenografiilor restrânse), aceasta ar trebui aplicată, la scară

²⁹ Următoarele două teorii expuse sunt de fapt teorii ale comunicării în sociologia interpretativă și constituite ca o contrareacție la structuralism, urmărind perspective referitoare la persoană, la grupuri, la raporturile intersubiective în experiența vieții de zi cu zi. Vom trece în revistă interacționismul simbolic și etnometodologia.

³⁰ Erving Goffman, *Viața cotidiană ca spectacol*, Ed. Comunicare.ro, București, 2003, ediția beneficiind de un studiu introductiv despre „Erving Goffman și dramaturgia socială” a lui Lazăr Vlăsceanu, pp. 7-21.

mai largă, cu mare atenție. Rămâne însă un mare câștig datorat lui Goffman, o atenție sporită îndreptată către conștientizarea faptului că oamenii își redefinesc „rolurile” continuu, iar canalele comunicării sunt mult mai multe decât ne-am închipui.

3.2.7. Etnometodologia. Figura centrală a etnometodologiei este Harold Garfinkel, el fiind totodată patriarhul curentului fenomenologic în sociologia americană. Etnometodologia propusă de Garfinkel a fost, nu de puține ori, greșit înțeleasă. Contrastând cu varianta social-construcționistă a sociologiei fenomenologice, care lăsa o prea mare libertate de interpretare a fenomenelor studiate, el optează pentru o interpretare radicală. El avertizează sociologii să lase la o parte prezumția existenței unei ordini sociale înainte de a analiza o comunitate umană, și să ia deopotrivă în calcul posibilitatea că indivizii componenți ai acesteia se pot constitui în agenți liberi ai unui haos social. Astfel, această suspendare analitică se pare că poate aduce rezultate mult mai obiective și, paradoxal, o concentrare analitică sporită către ordinea socială. Tot el atrage atenția asupra faptului că datele analitice rămân valabile numai pentru spațiul în care au fost culese, limbajul nativ fiind restrictiv (limitat ca număr de posibile direcții de acțiune) față de opțiunile pur obiective. Astfel, contextul și limbajul sunt interdependente, în ambele direcții existând influențe vizibile.

Studiile etnometodologice capătă mai multe forme: analiza secvențială a conversației³¹, studii ale categoriilor de apartenență, studii ale activităților etc.

3.2.8. Etnografia comunicării. Cei ce circumscriu acestui curent pornesc de la considerarea comunicării interpersonale drept un fenomen cultural esențial. Din confruntarea felului în care membrii unei comunități comunică verbal și nonverbal în fața unor anumite situații contextuale se pot extrage date relevante pentru resursele comunicative ale unor comunități culturale. Tributari la rândul lor structurilor lingvistice ale lui Roman Jakobson, adepții acestui curent promovează o schemă de interpretare asemănătoare (*Speaking Model*), care are opt elemente constitutive:

1. Cadrul fizic și psihologic;
2. Participanții, și nu numai emițătorul și receptorul, ci și pe cei care sunt de față;

³¹ Un enunț nu ar aparține în întregime unei persoane, ci este un produs al interacțiunii.

3. Finalitățile, dublu definite - ca scop, intențional și ca rezultat, scopul și rezultatul nu coincid întotdeauna;
4. Actele - conținut și formă a mesajului;
5. Tonalitatea - particularitățile modului în care se desfășoară comunicarea;
6. Instrumentele - mijloacele, canalele și codurile comunicării;
7. Normele - atât regulile de interacțiune, cât și cele de interpretare;
8. Genul - tipul de limbaj folosit în comunicare.

Această paradigmă de interpretare a comunicării pune accentul pe actorii comunicării, explicitând-o din perspectiva acestora, fie că actorii sunt emițători sau receptori, fie că sunt spectatori. Astfel, destul de facil, orice comportament poate deveni un act de comunicare.

3.2.9. Teoria comunicării din perspectiva comunicării organizaționale. Preluarea teoriilor comunicării în spațiul comunicării organizaționale a dus la rezultate interesante, interacțiunile comunicării în spații organizaționale căpătând o mare atenție. Acest lucru se întâmplă deoarece se simte nevoia de aplicabilitate a comunicării teoretice la structura omului modern, integrat structural în cadre organizaționale mai mult sau mai puțin ample. Din punct de vedere al comunicării organizaționale, modelul lui Stanley Deetz este adus de foarte multe ori în discuție, un model ce dorește să aducă în atenție dimensiunile contrastante ale comunicării:³²

Disensiune

Studii dialogice Postmodernism Deconstrucționism	Studii critice Modernism târziu, reformist
Studii interpretative Premodernism, tradițional	Studii normative, Modernism, progresivism

Consens

³² Ioan Ovidiu Pânișoară, *op. cit.*, p. 34.

partea stângă a tabelului reprezentând tendința informală, cea din partea dreaptă un cadru formal.

Din acest tabel se pot extrage patru direcții posibile asupra discursivității: normativă, interpretativă, critică și dialogică.

3.3. Comunicarea interculturală

Comunicarea interculturală îmbrățișează deopotrivă aspecte ale comunicării interpersonale, dar, cel puțin ca deziderat, și aspectele instituționalizate ale comunicării în masă, așa cum diferite aspecte ale culturii îmbrățișează dimensiuni personale, respectiv de grup. Miza comunicării este însă faptul că ceea ce emițătorul dorește să transmită ar trebui să fie decodat corect de către receptor. În cazul comunicării interculturale, emițătorul și receptorul aparțin unor culturi diferite.

Referitor la Comunicarea interculturală, încă din anii '70 ai secolului trecut, s-au concretizat două mari direcții: aceea a dialogului intercultural și, respectiv, cea a criticismului cultural³³. Astfel, prima tendință ar fi rodul internaționalizării și al reminiscentelor umaniste, avându-și rădăcinile în concepția conform căreia știința este o unealtă practică. Această tendință își dorește realizarea unei înțelegeri globale, organizarea activității umane fiind transpusă în coordonatele unei cooperări reciproce. Așa au luat naștere numeroase organizații pacifiste sau de întrajutorare reciprocă, diferite cursuri, mastere și traininguri interculturale, precum și anumite mișcări religioase de sinteză (Bahai, New Age etc...). Dimensiunea academică a acestei tendințe se regăsește cu preponderență în comunicare și antropologie, implicit fiind vorba despre o viziune holistică aplicată ființei umane, viziune despre care am amintit în prezentarea diferitelor viziuni asupra culturii.

Criticismul cultural reprezintă o tendință ce își dorește să construiască demersul său pe izolarea punctelor de respingere în contactele interculturale în cazuri specifice, acest lucru presupunând implicit un sistem de clasificare culturală adecvat scopului. Ceea

³³ Molefi K. Asante, Eileen Newmark, Cecil A. Blake, *A Handbook of Intercultural Communication*, Sage, Beverly Hills/London, 1979, pp. 12-13.

ce aduce în plus acest trend este lipsa separației dintre cultura așa-zis superioară și cea inferioară. Totodată, observația directă a culturilor aflate în „dialog” poate oferi date concrete ce pot constitui baza unor aprecieri cantitative și calitative deopotrivă. Concentrarea pe aspectele interne sau externe ale unei culturi date, pe modul în care acestea se închid sau se deschid la influențe exterioare, poate constitui un punct de plecare extrem de constructiv. Este, însă, evident că aspectele variate ale unei culturi nu suportă o „metodologie” consacrată, însă o deschidere chiar „incontrolabilă” este de preferat unei grile ce urmează a fi aplicată exterior, deși în cazul ambelor tendințe pomenite mai sus există riscul ignorării anumitor aspecte, în cazul criticismului cultural fiind vorba însă de o prezumție asumată.

Gramatica infinit generativă a unui criticism cultural reprezintă o provocare mare pentru cineva care ar vrea (și nu va reuși) să fie exhaustiv în domeniul Comunicării interculturale: se pare că un criteriu de recunoaștere a unei metodologii corecte în spațiul comunicării interculturale este, de fapt, lipsa unui punct terminus - lipsa pretențiilor de exhaustivitate/epuizare sistemică a fondului problemei. Comunicarea, în general, este un proces dinamic, nu unul static; rezultatul este necesitatea unei metode de apropiere la fel de dinamică. Iar diferențele culturale trebuie să urmărească un proces alchimic, de transformare a barierelor³⁴ în punți de legătură. Procesul este unul amplu, unde disoluția unor structuri prin identificarea lor nasc alte și alte structuri. Este însă un lucru îmbucurător: odată cu deschiderea către noi categorii epistemice ale comunicării, se deschid și noi nivele de comunicare. Interdisciplinaritatea necesară Comunicării interculturale va aduce un suflu stenic.

³⁴ Este evident că din punctul de vedere al comunicării, aspectele culturale diverse complică direct proporțional cu multitudinea lor procesul comunicării.

Studiu de caz:

Kosovo

1. Introducere

Kosovo este fără îndoială un caz aparte în istoria lumii. Două lumi se ciocnesc într-un joc al morții și al puterii. Nici una dintre cele două lumi nu a prevalat asupra celeilalte. Mulți au identificat în cazul Kosovo conflictul intercultural ireconciliabil. Intrigați de această premisă, vom aborda, din perspectiva teoretică a Comunicării Interculturale (așa cum a fost abordată anterior), variabilele istorice vizibile ale acestui conflict (subcapitolele: 7. Premisele interculturale ale conflictului, 8. O instrumentalizare a cazului Kosovo din prisma Comunicării Interculturale și 9. Concluzii).

2. Metamorfozele unui tărâm mitic: Kosovo

Kosovo este o parte a Serbiei grea de istorie, este un simbol național pe care identitatea națională a sârbilor se va construi folosindu-se de structuri cu caracter mitic. Bătălia ce a avut loc aici în 1389 își va pune o amprentă indelebilă asupra civilizației și culturii sârbe ca nici un alt eveniment precedent sau ulterior.

Contextul istoric anterior bătăliei arată astfel: sârbii, originari din Galitia, se vor stabili la începutul secolului VII pe teritoriul fostelor provincii romane Illiricum și Moesia, în zona care acum este cunoscută sub denumirea generică de Balcani. Jupanul

Vlastimir va crea primul principat sârb în 850, sârbii fiind creștinați oficial în 874. În 1180, Jupanul Ștefan Nemanja va uni Zeta și Rashka (aproximativ Serbia și Muntenegru de azi), acesta fiind încoronat de Papa Honorius III ca rege al sârbilor. Biserica sârbă va intra însă în sfera de influență a ortodoxiei, prin recunoașterea autocefaliei de către Patriarhia de Constantinopol. Cel care a realizat acest pas oarecum surprinzător³⁵ este chiar fratele regelui Ștefan, Rastko Nemanja, canonizat ulterior sub numele de Sava.

Perioada de glorie a sârbilor este atinsă în secolul XIV, sub domnia lui Ștefan Dushan (1331-1355), care va alipi Serbiei ceea ce azi sunt cunoscute a fi Albania, Macedonia, Herțegovina. Proclamat Împărat al Imperiului Sârbo-Roman în 1346, va fi răpus de boală în 1355, tocmai când își căuta aliați pentru a ataca Constantinopolul.

În perioada imediat următoare, Imperiul Sârbo-Roman va cunoaște o decadență continuă: în 1371, ulterior bătăliei pierdute de sârbi pe râul Marița, partea de sud a Serbiei va deveni supusă otomanilor. Este momentul premergător unei bătălii istorice.

3. Bătălia de pe Câmpia Mierlei (Kosovopolje), 1389

Pe scurt, bătălia de la Kosovopolje a avut loc în 28 iunie 1389, între o alianță creștină condusă de Prințul Lazăr și armatele turcești ale sultanului Murad. Ambii conducători vor muri în această luptă, în 1390 Serbia devenind vasala Porții. Pentru poporul sârb, însă, acest moment critic din istoria sa va intra în conștiința națională ca fiind intrarea în eternitate a poporului sârb, urmând ca acesta să renască în vremea ce va urma. Luptătorii sârbi vor fi însuflețiți întotdeauna în lupta lor de reîntregire a Serbiei de legenda bătăliei de la Kosovopolje și de modelul de sacrificiu al celui devenit deja Sfântul Lazăr.

Circulă numeroase variante ale legendei bătăliei mai sus pomenite. Marea lor majoritate s-a dezvoltat în mănăstiri, simbolismul religios fiind extrem de pregnant în

³⁵ O influență apuseană ar fi părut logică având în vedere recunoașterea regatului de către papalitate mai întâi.

toate. Există însă un corpus comun, bipolar, centrat pe mesianismul prințului Lazăr și pe cel al răzbnătorului, Milos Obilici, cel ce l-ar fi ucis pe Murad. Legenda povestește despre cina luată de Lazăr înainte de luptă cu cei mai buni camarazi ai săi. El îl va acuza pe Milos Obilici de trădare, dar acesta jură că își va demonstra loialitatea ucigând sultanul. Convins de greșeala sa, Lazăr îl va identifica pe Brancovici, adevăratul trădător, mulți istorici contrazicând însă acest fapt. Ilie s-ar fi arătat apoi lui Lazăr, punându-l să aleagă între cele două împărății: cea pământescă sau cea cerească. Lazăr o alege pe a doua, motivând că aceasta este veșnică. Prin alegerea și sacrificiul ulterior, Serbia capătă la rândul ei un loc în eternitatea cerească, până la izbânda pământescă urmând să mai treacă un timp. Prin moartea tuturor eroilor, aceștia asigură condiția învierii Serbiei celei mari. Pentru sârbi, alipirea Kosovoului în 1912 va însemna recăpătarea inimii a ceea ce îi definește ca nație.

4. Dinamica etnică a provinciei Kosovo

Cum s-a ajuns ca în decursul a câteva sute de ani de la o populație majoritar sârbă la una majoritar albaneză, dar și cum s-a ajuns ca o zonă de influență dorită de Constantinopol și Roma să devină supusă lui Allah, este, dincolo de o ironie istorică, o premisă a unui conflict ce va marca sfârșitul de secol XX. Dar să detaliem cum s-a ajuns la așa ceva.

Imediat după moartea împăratului Dushan, imperiul clădit de acesta se va fărâmița în mai multe principate. Cel mai puternic dintre acestea va fi cel al regelui Lazăr, care cuprinde centrul Serbiei de azi, plus estul regiunii Kosovo. Acesta murind în bătălia de la Kosovopolje, iar prințul Ștefan fiind minor, conducerea va fi preluată de regina Milica. Aceasta, la presiunea unei iminente invazii a lui Sigismund al Ungariei, va cere protectoratul otoman, teritoriul Serbiei devenind vasal al Porții.

Odată cu înfrângerea usturătoare suferită de otomani din partea armatelor tătare ale lui Timur Lan (1402), Constantinopolul îi oferă lui Ștefan titlul ereditar de Despot, Serbia devenind Despotat. Ștefan va muri în 1427, la domnie urmându-i Gheorghe Brancovici, ce va păstra relația de vasalitate față de otomani, dar totodată va extinde teritoriul Serbiei. După cucerirea Constantinopolului în 1453, doi ani mai târziu turcii ocupă Kosovoul, iar Smerendevo, cea mai nordică fortăreață sârbă, se predă în anul 1459. Este momentul ce marchează sfârșitul statului medieval sârb și începutul procesului de islamizare a zonei.

5. Variabilele etnice ale regiunii Kosovo

Anterior debutului propriu-zis de islamizare a zonei, în Kosovo întâlnim patru etnii importante: sârbii, albanezii, vlahii și țigani. Sârbii dețineau marea majoritate, albanezii fiind concentrați în vestul provinciei, în zona cunoscută ca Metohia. Vlahii și țigani erau în număr redus, în primul rând deoarece reprezentau o populație pasageră, fiind nomazi.

Islamizarea începe să prindă contur în zonele urbane, procesul fiind ajutat de facilitățile socio-economice oferite musulmanilor. Totodată, ienicerilor, după lăsarea la vatră, li se ofereau pământuri în zona Balcanică.

Un alt fenomen se petrece în secolul XVI: odată cu devalorizarea monedei otomane, taxele au crescut pentru bărbații non-musulmani. Se întâlnesc tot mai multe cazuri de creștini (în special catolici) care vor adopta formal religia islamică, familiile rămânând în continuare creștine, în special femeile. Totodată, taxele impuse Bisericii Catolice din Kosovo, lipsa preoților, vor duce la o trecere masivă, în special a populației de origine albaneză, la Islam.

Un alt moment critic al zonei îl va reprezenta războiul turco-habsburgic, în secolul XVII. În 1689, austriecii eliberează Kosovo de otomani. Majoritatea sârbă și parțial albanezii se declară loiali Vienei. Anul următor, însă, otomanii recuceresc zona.

Un mare număr de sârbi se vor retrage de teama represaliilor la nord de Belgrad, în Ungaria, împreună cu patriarhul ortodox. Teritoriul respectiv, cunoscut sub numele de Voivodina, va avea dreptul la autonomie și la voievozi proprii.

Urmare „trădării” față de austrieci, otomanii vor înăspri represaliile în special împotriva populației ortodoxe, iar începând cu secolul XIII sunt consemnate în actele vremii migrații masive ale albanezilor către Kosovo.

Deportările încep să își facă și ele apariția odată cu revolta sârbilor din teritoriile nord-centrale, acestea fiind primul pas spre independența Serbiei. De teamă ca revoltele să nu se extindă și spre Kosovo, autoritățile Kosovoului și ale Albaniei de Sud deplasează masiv sârbi și îi înlocuiesc cu albanezi. Ca urmare a acestor revolte, în 1817, în Districtul Belgradului se formează un mic stat sârb, cu autonomie administrativă, aflat însă sub suzeranitate otomană.

Odată cu tratatul de la Berlin din 1878 se creează statul independent sârb. Regiunea Kosovo, rămasă fără conducere, va primi zeci de mii de refugiați albanezi de pe teritoriile acum suverane ale Serbiei, Muntenegrului sau Bulgariei.

Odată cu crearea Ligii de la Prizren, în iunie 1878, se intensifică mișcările albaneze de renaștere națională. În 1912 începe revolta albaneză. Autoritățile otomane acceptă cea mai mare parte a cerințelor albaneze. Trebuie notat că revolta albaneză nu a fost o luptă pentru independență ci una pentru recunoașterea identității albaneze în cadrul Imperiului Otoman, concretizată mai apoi prin reforme la nivel educațional și administrativ.

La începutul lui octombrie al aceluiași an, armata Serbiei, invocând articolul 23 din Tratatul de la Berlin ce angaja Poarta să creeze condiții mai bune populațiilor creștine ocupate, pătrunde în Kosovo. Armata de apărare era compusă în majoritate din albanezi. Cu ajutorul trupelor muntenege, până la sfârșitul lunii, regiunea Kosovo este ocupată.

După 523 de ani Kosovoul aparținea din nou Serbiei. De data aceasta, însă, populația era albaneză în proporție de peste 90%. Se estimează că peste 20.000 de albanezi au fost omorâți de către trupele sârbe și muntenege și alte mii au fost convertiți forțat la Ortodoxie.

După Primul Război Mondial, Serbia reintră în posesia Kosovo. Prin Tratatul de la Saint-Germain sunt delimitate granițele Regatului Sârbilor, Croaților și Slovenilor, la

1918 se formându-se Iugoslavia. În pofida faptului că populația albaneză depășește 500.000 de persoane, albanezii nu sunt considerați o minoritate în cadrul statului iugoslav. În plus, administrația iugoslavă întreprinde colonizarea Kosovoului cu sârbi.

La 17 aprilie 1941, data predării trupelor iugoslave, pe teritoriul Kosovoului încep din nou masacrele și deportările. De data aceasta victimele sunt sârbii și muntenegrenii.

6. Criza din Kosovo

La sfârșitul războiului, Adunarea Populară Iugoslavă, avându-l pe croatul Josip Broz Tito la conducere, proclamă “Regiunea autonomă Kosovo-Metohia” drept parte constitutivă a Serbiei. În general, poziția oficială a Albaniei a fost reticentă față de unirea țării cu Kosovoul.

Tot sub conducerea lui Tito, în 1963 regiunea Kosovo este recunoscută ca Provincie autonomă. Prima universitate cu predare în limba albaneză din Kosovo este înființată în 1969 la Pristina. Apare, prin urmare, o clasă de albanezi cu studii superioare, care în interval de un deceniu va duce la parțiala albanizare a aparatelor administrativ și executiv, în trecut considerate monopoluri slave. În aceste condiții, se apreciază că peste 100.000 de sârbi și muntenegreni părăsesc Kosovoul între 1960 și 1980, drept consecință a presiunilor create de către populația și administrația albaneză.

După moartea lui Tito (4 mai 1980), tensiunile cresc între sârbii și albanezii din Kosovo. În martie 1981, în plin regim comunist, în Kosovo începe o serie de manifestații și proteste la care iau parte toate clasele sociale albaneze. În confruntările cu forțele speciale de ordine, numărul victimelor se ridică la câteva sute și cel al arestărilor la peste 1.500.

Cerințele protestatarilor încep cu scăderea șomajului și condiții de viață mai bune și se termină cu sloganuri naționaliste și anti-iugoslave. Mass-media din Belgrad își întetește atacurile la adresa albanezilor din Kosovo. În 1987, printr-un discurs televizat cu caracter ultra-naționalist, se remarcă pe scena politică iugoslavă Slobodan Milosevici.

Personaj cu o foarte mare carismă, Milosevici reactualizează mitul Kosovoului, devenind astfel dintr-un simplu deputat liderul unei națiuni. Printr-o serie de amendamente constituționale, în martie 1989 autonomia provinciei Kosovo este practic suprimată. Protestelor populației albaneze li se răspunde cu trimiterea de trupe armate în regiune³⁶.

Evenimentele se vor precipita din acest moment exponențial:

1990

- ianuarie - ciocniri violente între poliție și demonstrații albanezi.
- februarie - Iugoslavia trimite trupe, blindate, elicoptere, avioane de luptă și 2 000 de polițiști în Kosovo. Se anunță că până la sfârșitul lunii au fost uciși 20 de albanezi. Este instituită starea de asediu.
- iulie - parlamentarii etniei albaneze declară independența provinciei. Serbia dizolvă parlamentul de la Pristina.

1991

- începe războiul din Bosnia.
- Parlamentul Albaniei recunoaște independența Republicii Kosovo.

1992

- mai - scriitorul Ibrahim Rugova este ales președintele republicii autoproclamate în urma unui scrutin care sfidează autoritățile de la Belgrad.
- octombrie - pentru prima dată în ultimii trei ani, liderii etnicilor sârbi și albanezi se întâlnesc pentru convorbiri de pace.

1993

- poliția sârbă arestează aproximativ 30 de etnici albanezi acuzați de pregătirea unei rebeliuni armate.

³⁶ Datele ce constituie premisele istorice ale subcapitolelor 2, 3, 4, 5 și 6 (parțial) sunt preluate de pe <http://ssmu.mcgill.ca/romanian/Culture.html#essays>, (eseurile lui Octavian Mihai, *Bătălia de la Kosovo și Istorie și Etnografie în regiunea Kosovo*). Modificările structurale sunt minime datorită faptului că scopul acestui studiu de caz nu este unul istoric, ci se urmărește posibilitatea aplicării unor variabile aparținând Comunicării interculturale la un caz istoric concret.

1995

- iulie - un tribunal sârb condamnă 68 de albanezi la opt ani de închisoare pentru tentativa de a crea o forță de poliție paralelă în Kosovo.
- august - autoritățile sârbe populează Kosovo cu câteva sute de refugiați sârbi, atrăgând protestele liderilor albanezi.

1996

- Serbia semnează o înțelegere cu liderii albanezi pentru întoarcerea studenților albanezi la învățământul de stat, după un boicot de șase ani al școlilor și facultăților.
- Armata de Eliberare din Kosovo (UCK) iese la rampă, revendicând o serie de atacuri cu bombe.

1997

- ianuarie - rectorul sârb al Universității din Pristina este grav rănit de explozia unei mașini-capcană.
- septembrie - oameni înarmați înscenează atacuri nocturne asupra unor posturi de poliție din zece orașe și sate kosovare. Crește numărul acțiunilor de gherilă și continuă ciocnirile dintre poliție și demonstrații.

1998

- februarie-martie - se anunță că zeci de oameni au fost uciși în urma unei operațiuni a poliției sârbe împotriva separatiștilor albanezi din regiunea Drenica.
- Ibrahim Rugova nu ține cont de invitația la dialog adresată de Occident și cere independență totală pentru Kosovo.
- albanezii votează pentru un președinte și un parlament nerecunoscuți de Belgrad.
- aprilie - într-un referendum, 95% dintre sârbi se declară împotriva unei intervenții internaționale în Kosovo.
- grupul de contact pentru fosta Iugoslavie votează, cu excepția Rusiei, pentru noi sancțiuni asupra Iugoslaviei.
- mai - trimisul american Richard Holbrooke mediază un dialog între Rugova și Milosevici pentru găsirea unei soluții diplomatice în Kosovo.

- iunie - secretarul general al ONU avertizează NATO că are nevoie de mandatul Consiliului de Securitate pentru o intervenție în Kosovo.
- iulie - Franța și Marea Britanie schițează un proiect de rezoluție care vizează încetarea focului în zona de conflict.
- Consiliul de Securitate ONU votează în favoarea unei rezoluții care să oprească focul și avertizează Belgradul cu „măsuri adiționale” dacă nu se supune acesteia. NATO face primii pași în vederea unei intervenții militare.

1999

- ianuarie - trupurile a 40 de albanezi sunt descoperite în localitatea Racak din sudul provinciei. Se emite ipoteza unei execuții în masă.
- februarie-martie - ultimele tentative de negocieri, eșuate, la Rambouillet (Paris).
- 24 martie - NATO începe bombardamentul aerian asupra întregii Iugoslavii³⁷.

7. Premisele interculturale ale conflictului

Kosovo este mai mult decât un simbol național, este pentru sârbi locul de naștere în eternitate al Serbiei. Această regiune este inima „eternă” a Serbiei. Fiecare stat are un astfel de *axis mundi*, și este foarte probabil ca nici un stat din lume să nu accepte autonomia unui astfel de loc. Cazul Kosovo este însă unul în care drepturile individului au primat asupra celor statale, bineînțeles, cu ajutorul armat al trupelor coaliției NATO.

Pendularea acestei provincii între influența apuseană și cea răsăriteană a creat opțiuni din start și implicit conflicte. Ocupația otomană și, pe de o parte, lupta împotriva acesteia, iar de cealaltă parte „colaboraționismul” cu turcii (de la islamizarea formală la

³⁷ Periodizarea ultimului veac de conflict al zonei se poate găsi în revista *Lumea*, Anul VII, Nr. 5 (73) 1999. Pe lângă sursa prezentă (articolul lui Corneliu Vlad „Azi, Kosovo. Mâine, Voivodina?”), se pot regăsi și alte articole pe aceeași temă. Modificările aduse textului citat sunt minime, având în vedere că este vorba de o periodizare strict istorică, mai ales în perioada 1990-1999.

cea profundă-reprezentată în special de populația albaneză) vor crea fante ce vor deveni hiatusuri destul de greu de depășit în viitor.

Așadar, cauzele care au dus la această situație sunt multiple, multe dintre ele putând fi evitate, altele, cele mai multe, nu. Se poate observa (și din materialul expus anterior) cum din punct de vedere etnic răspunsurile date de sârbi sau albanezi în diferite contexte istorice au fost în marea lor parte diferențiate. Deși au existat asemănări formale de trecere la islamism, unii au făcut profund acest lucru, alții doar formal. Debutul masivei migrații albaneze către Kosovo este ulterior înăsprirea măsurilor otomane împotriva naționalismului de tip ortodox, ce a dus la exilul sârbilor. Albanezii ce vor imigra în Kosovo vor beneficia de protectoratul otoman, mai ales că era vorba de o populație islamizată. Deși poate nu explicit, albanezii din Kosovo au fost identificați cu otomanii.

Ulterior anului 1878, Kosovo a devenit odată mai mult o enclavă a celor ce nu intrau în calculele noului stat Serbia. Revolta acestora din 1912 nu a fost antiotomană, ci dorea recunoașterea identitară a naționalității albaneze a locuitorilor kosovari. Evenimentul în cauză spune ceva despre vectorii naționali ai populației în cauză, vectori ce se pare că vor rămâne prezenți până în ultimul deceniu al secolului XX.

Ura etnică avea așadar rădăcini vechi. Este demn de observat că deși ambele populații au avut prin rotație controlul asupra zonei în cauză, fiecare dintre acestea, în momentul recuceririi controlului, a luat măsuri extrem de aspre împotriva populației celeilalte. Fiecare a încercat să câștige supremația prin deportări/colonizări, genocidul însoțind mai mereu aceste tendințe de supremație.

Deportările și permutările etnice din secolele XVIII-XIX vor segrega și ele două tabere antagonice. Condițiile istorice, în genere, au făcut din Kosovo fie o provincie de unde s-a fugit (sârbii de frica otomanilor, în special), fie unde s-a fugit (albanezii de frica sârbilor). Ulterior tratatului de la Berlin, putem spune că a avut loc un război între cele două etnii, soldat cu ocuparea Kosovoului de către sârbi. Convertirea cu forța la ortodoxie a albanezilor supraviețuitori ai acestui război a fost un alt factor ce se va adăuga lungii liste a urii.

Odată cu crearea Iugoslaviei, albanezii, în ciuda numărului consistent, nu sunt recunoscuți ca minoritate. Situația se va inversa în 1941, când istoria îi pune pe albanezi în situația de a se răzbuna, așa cum s-a văzut anterior.

Ulterior relativei autonomii acordate de Tito în 1963, apoi datorită universității din Pristina, universitate cu predare în limba albaneză, s-a constatat iarăși o migrație a sârbilor și a muntenegrenilor, datorită „albanizării” aparatului administrativ. În paralel cu acordarea acestor drepturi populației de origine albaneză, nu este mai puțin adevărat că în dezvoltarea economică a Kosovoului s-a investit foarte puțin. Pe de o parte sentimentul neapartenenței la națiunea sârbă, de cealaltă „prețul economic” plătit pentru concesiile legate de anumite forme de autodeterminare, au dus la protestele firești din mai 1980. Iar aceste evenimente suprimate cu forța vor constitui doar preambulul evenimentelor care vor culmina cu războiul ce va marca anii '90.

Un rol determinant în economia conflictului îl are retragerea autonomiei Kosovoului prin amendament constituțional – prilej folosit de către naționalismul sârb (al cărui exponent este Slobodan Milosevici) pentru a reînvia mitul țărâmului sfânt. Protestelor li se răspunde cu trupe armate. Evenimentele duc la instituirea stării de urgență. Până la război nu a mai fost decât un pas.

Aceste situații conflictuale nu au suscitât, cum ar fi firesc, o efervescență a căutării soluțiilor de pace. Ca și în trecut, s-a încercat de către ambele tabere folosirea contextului (chiar dacă acesta avea accente incontrollable), în dauna soluțiilor de pace. Se pare că cei implicați în conflictul Kosovo nu au învățat de-a lungul secolelor că există situații în care se poate câștiga fără ca celălalt să piardă.

Propaganda, terorismul, înscenările, crimele, perpetuarea zvonurilor, sărăcia, războiul nu sunt altceva decât consecințele unei mentalități deficitare: aceea că într-o relație cu cineva străin trebuie să existe un câștigător și un perdant. În momentul în care cei implicați vor să fie învingători cu orice preț, ironia istoriei se manifestă: în locul a doi câștigători, avem doi perdanți. Iar ceea ce se pierde este esențial pentru toți cei implicați: se pierde însăși umanitatea.

8. O instrumentalizare a cazului Kosovo din prisma Comunicării interculturale

8.1. Implicații legate de comunicare

Să încercăm să ne imaginăm grafic o situație de comunicare, cu un emițător și un receptor. Ar arăta cam astfel:

ACanal de comunicare..... B

Dacă vom înlocui oricare dintre punctele A sau B cu albanezi sau sârbi, vom vedea că niciodată comunicarea nu a fost bivectorială. Comunicarea a fost un mesaj al celui care deține controlul, feedbackul venit din partea receptorului fiind ignorat deoarece era evident expresia unei nemulțumiri. Astfel, comunicarea a avut un caracter autarhic, neexistând acele corecții legate de receptarea efectelor mesajului.

Ambele tabere au avut un vector de comunicare vertical, de sus în jos. Cadrul unei comunicări reale dintre cele două părți nu poate fi identificat.

Zgomotul de fond a fost de cele mai multe ori argumentația (forțată adeseori, din diferite interese/motive) conform căreia celălalt este dușmanul. Coeziunea internă a unui grup sau altul era dată de identificarea unui dușman comun: sârbii pentru albanezi și viceversa.

8.2. Implicații simbolice

Ambele părți reclamă suprapunerea unor valori simbolice esențiale peste provincia în cauză. Ambele vor un altar, ambele vor o casă. Pentru albanezi însă, Kosovo este și o casă la propriu, nu numai una simbolică. Pentru sârbi este inima nației, pentru albanezi (pe filiera ilirică) este pământ strămoșesc.

8.3. Vectori politici/administrativi

La început a fost o luptă dintre influențele Răsăritului și ale Apusului. Imperiul Otoman s-a interpus: a devenit o luptă dintre ortodoxie și islam.

Au început să apară islamizările: formale pentru unii, profunde pentru alții. Au existat însă și convertiri forțate la ortodoxie, religia devenind o monedă de schimb a societății, promovată de o administrație anume. O altă pereche binomică a intervenit în cazul cooperării albanezilor (islamici) cu otomanii. Li se va opune naționalismul de tip ortodox al sârbilor. Lupta de recunoaștere națională (1912) devine o legiferare a autonomiei. Retragerea autonomiei declanșează războiul. Voința de pace rămâne constant nulă de ambele părți ale baricadei, expresia acestei lipse fiind absența unui dialog real și constructiv.

Autonomia este plătită cu recesiunea economică. Se ajunge astfel la secesiune.

Nevoia de apartenență la un grup național devine imposibilă pentru unii sau alții. Grupul național este astfel ridicat la un nivel suprem, deasupra altor tipuri de apartenență la un grup anume, chiar religioase.

9. Concluzii

Vom observa astfel un lucru ciudat: sunt mult mai multe lucruri comune decât diferite în cazul Kosovo:

- a) Valoare simbolică sacră;
- b) Valoare simbolică familială;
- c) Mentalități beligerante;
- d) Comunicare ierarhică, univocă, de sus în jos;
- e) Lipsa unui feedback în deciziile luate de cei ce dețin controlul;

- f) Naționalism (Serbia Mare vs. Albania Mare);
- g) Formalism (de la autonomie până la religie);
- h) Nevoia de control tradus prin acțiuni represive;
- i) Lipsa unei negocieri *win to win*;
- j) Nevoia de securitate;
- k) Ura;
- l) Resentimente;
- m) Puritanism etnic.

Acestea sunt doar câteva dintre asemănările negative dintre cele două tabere. Deosebirile majore (religie, limbă, cultură) pălesc în fața asemănărilor reprobabile. Avem o situație în care atât asemănările cât și deosebirile presupun conflictul. O soluție nu poate fi dată în afara unei conștientizări a nevoii de dialog, a faptului că ceea ce este în trecut trebuie lăsat la o parte. Spațiul simbolic Kosovo trebuie relativizat în dauna unor idealuri superioare cum ar fi pacea sau umanitatea.

Dacă ceea ce au în desparte, soluția ar fi găsirea comună a ceea ce le lipsește...

Bibliografie

1. Asante, Molefi K.; Newmark, Eileen; Blake, Cecil A., (editori) *A Handbook of Intercultural Communication*, Sage, Beverly Hills/London, 1979
2. Barnard, F.M. *J.G. Herder on Social and Political Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969
3. Berlin, I. , *Briefe zur Beförderung der Humanität, Vico and Herder*, London: Chatto & Windus, 1976
4. Cuilenburg, J.J.; Scholten, O. și Noomen, G.W., *Știința Comunicării*, București, Editura Humanitas, 1998
5. Drăgan, Ioan, *Sociologia comunicării în masă*, Curs S.N.S.P.A., București, 2002
6. Eco, Umberto, *Opera deschisă*, Editura Paralela 45, 2005
7. Eliot, T.S., *Notes Towards the Definition of Culture*, London: Faber & Faber, 1948
8. Encyclopaedia Britannica 2005 Deluxe Edition CD-ROM.
9. Goffman, Erving, *Viața cotidiană ca spectacol*, București, Editura Comunicare.ro, 2003
10. Hall, Edward T., *Beyond Culture*, Doubleday, 1976
11. Hall, Edward T., *Hidden Differences: Studies in International Communication*, Grunder & Jahr, 1983, 1984, 1985
12. Hall, Edward T., *The Silent Language*, Doubleday, 1959
13. Hall, Edward T., *The Hidden Dimension*, Doubleday, 1966
14. Hall, Edward T., *The Dance of Life, The Other Dimension of Time*, Doubleday, 1983
15. Hall, Edward T., *Hidden Differences: Doing Business with the Japanese*, Anchor Press/Doubleday, 1987
16. Hall, Edward T., *Understanding Cultural Differences, Germans, French and Americans* Intercultural Press, 1990
17. Julia, Didier, *Dicționar de Filosofie*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998

18. Kroeber, Alfred L.; Kluckhohn, Clyde, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, 1952
19. *Lumea*, Anul VII, Nr. 5 (73) 1999
20. McQuail, Denis, *Comunicarea*, Iași, Editura Institutul European, 1999
21. Pânișoară, Ioan Ovidiu, *Comunicarea Eficientă*, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Iași, Polirom, 2004
22. Popper, Karl R., *Conjecturi și infirmări*, București, Editura Trei, 2001, p. 93.
23. Simmel, G., *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Leipzig: W. Klinkhardt, 1911
24. Simmel, G., *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze*, ed. G. Simmel, Potsdam: Kiepenheuer, 1922
25. Willett, Gilles, “*La communication modélisée*”, *Une introduction aux concepts aux modèles et aux théories*, Ottawa, Ed. du Renouveau Pédagogique, Avant Propos, 1992
26. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, București, Editura Humanitas, 2001

Websites:

<http://www.kypros.org/cgi-bin/lexicon>.

http://www-gap.dcs.st-and.ac.uk/~history/Mathematicians/Wiener_Norbert.html

<http://ssmu.mcgill.ca/romanian/Culture.html#essays>