

Străini în lumi și mai străine.
Ramificațiile adaptative și pedagogice ale șocului cultural
DOI : 10.46522/S.2025.ed.5

Andrei-Călin ZAMFIRESCU PhD

Theatrical and Multimedia Research Institute, University of Arts Târgu Mureș
andreiczamfirescu@gmail.com

**Abstract: Strangers in Yet Stranger Lands. The Adaptive and Pedagogical
Ramifications of Culture Shock**

Any conclusive analysis of the socio-cultural effects that emerge, organically, as a major consequence of contemporary migration processes will have to be based, apodictically, on the adjoining tenets of an anthropological concept that has become a recurring node in the afferent specialized literature hailing from the middle of the XXth Century. This concept, tentatively dubbed culture shock, materialized as a germinal theoretical rudiment in the writings of the Canadian anthropologist Kalervo Oberg. According to his doctoral research conducted in relation to the migratory dynamics to which members of the Tlingit tribal communities (endemic, approximately, to the topography that is circumscribed by the current borders of Alaska and British Columbia) were connected, the pernicious valences inherent to the phenomenon of accelerated acculturation would justify the application of the somewhat radical attribute of shock to all the complex processes by which external elements of language, religion and cultural habitus are adopted by a given community.

In the decades following its initial formulation, culture shock was removed from its original speculative pedestal, which would have bestowed upon it the applicative singularity characteristic of a concept, being instead recalibrated to conform to the looser parameters of a notional construct. Its operational relevance remains, however, indisputable, as it now finds itself placed under the epistemic jurisdiction of a panoply of heterogeneous scientific fields, such as linguistics, imagological studies, psychology and, last but not least, pedagogical theory. The latter will represent the central framework towards which the explorations of the present study will be directed: in turn, these investigations will focus on highlighting the epistemological dimensions, as well as the major pragmatic implications entailed by the incorporation of culture shock (as an empirically validated datum) into the proverbial toolbox of the multiculturally conscious iterations of didactic theory.

Key words: culture shock; Kalervo Oberg; Robert J. Flaherty; Inuit mythology; multicultural pedagogy.



În pofida pleiadei de speculații hermeneutice (uneori deosebit de excentrice) care au răsărit de-a lungul deceniilor în jurul nucleului noțional de „șoc cultural”, este, poate, o prezumție încă temerară să condiționăm momentul apariției sale istorice de un set de parametri ambientali eliptici. Totuși, după cum vom căuta să demonstrăm în studiul prezent, sublinierea imixtiunii unor factori de influență civilizațională inconștientă în procesul cristalizării termenului (mai precis, în ur-varianta sa împământenită finalmente în domenii complementare precum cele ale antropologiei, etnografiei, psihoistoriei sau psihopedagogiei) va putea pune în lumină o afinitate paradoxală a spiritului pozitivist cincizecist pentru proiecție și sublimare imagologică, pe de o parte, respectiv pentru metarefecție și auto-critică post-colonială pe de alta. Suplimentar, un alt contrafort al investigației noastre va fi reprezentat de *grund*-ului cosmologic post-industrial care va fi contribuit la calibrarea „șocului cultural” ca instrument sociologic garnisit, *ab initio*, cu implicațiile eschatologice tacite ale epocii atomice. În fine, toate aceste valențe vor fi contrapuse orizontului didacticist înspre care a gravitat conceptul sub oblăduirea resemantizărilor sale actuale. Cu riscul de a apărea că ne arogăm o poziționare exegetică mult prea difuză, mai precizăm că istoria cinematografeiei documentare, canoanele structuralismului francez și ramurile mitologiei comparate axate pe credințele comunităților inuite vor aduce un aport decisiv argumentației noastre. Mai mult, amplasate în conjuncție, considerațiile apodictice ale acestor sfere își vor devoala un aport sinergic comun, grație căruia câteva dintre fațetele mai pernicioase ale șocului cultural vor putea fi expuse.

Luând în vizor condițiile de emergență ale conceptului, o primă punte va putea fi stabilită între propensiunile timpurii ale creatorului său și metodele clasificatorii popularizate de Claude Lévi-Strauss în arealul comparatismului etnografic postbelic. Așadar, să reluăm, pe scurt, ce anume a reprezentat *ab origine* șocul cultural și ce fundament ideatic i-a servit drept incubator. Patentat de antropologul canadian Kalervo Oberg în anii '50 în varianta sa modernă și fiind suplimentat în scurt răstimp de un model teoretic ce ar fi explicat fazele secvențiale ale producerii și ameliorării sale la nivel individual, conceptul de șoc cultural își împărtășește, din câteva puncte importante de vedere, o curioasă condiție de preexistență amorfă cu cel al „selecției naturale”. Darwin, urmând exemplele și explorările sistematice ale unor teoreticieni contemporani și antecesori ai evoluționismului (precum Alfred Russell Wallace sau Jean-Baptiste Lamarck), a remarcat, în pledoariile sale probante pentru validitatea empirică a propriului său sistem, că selecția naturală reprezintă doar o iterație gemelară și aparent imprezvizibilă a conceptului omolog de selecție artificială. Ori, mai precizează Darwin în *Originea speciilor*, veracitatea (și, într-adevăr, utilitatea) selecției artificiale a constituit, vreme de milenii, un apanaj încetățenit al crescătorilor de animale de pe toată suprafața globului.

Păstorii egipteni din Epoca bronzului, ca și biologii epocii victoriene, erau la fel de conștienți de faptul că anumite caracteristici ale organismelor biologice puteau fi conservate și transmise descendenților acestora prin împerechere selectivă (sau, dimpotrivă, în virtutea activității acelorași legitați, alte trăsături puteau fi eliminate dintr-un grup prin prohibirea împerecherii). Argumentul lui Darwin se rezuma, așadar, la faptul că selecția naturală și selecția artificială, înainte de a fi fost conceptualizate în



modernitate, nu doar că existaseră aprioric în lume ca legi naturale, ci fuseseră conștientizate ca atare din timpuri imemorabile. Invariabilitatea operațională a celor două tipuri de selecție, indiferent la ce ființe biologice s-ar referi, a putut sedimenta autoritatea empiricistă a evoluționismului victorian. Într-un mod similar, „șocul cultural” al lui Oberg se bucură de o istoriografie analogă a auto-conștientizării. Divergențele stilistice, estetice, morale sau nomice dintre culturile lumii, fie ele demonizate, romantizate ori utilizate tacit ca barometru ierarhic justificator de către o civilizație sau alta, au figurat dintotdeauna în creuzetul mentalitar uman. Raportarea pan-culturală la moravurile și obiceiurile unor vremuri apuse a declanșat adeseori un apel la tropii aceluiși câmp intențional. Experiențele multiculturale și transculturale colective, ca și apropierea individuală (mai rară în premodernitate) a unor rudimente identitare alogene din punct de vedere cultural au constituit în mod habitual obiectul unei fascinații comunale când inocente, când maladive.

Oberg, urmând modelul reperat și în argumentația mai veche a lui Darwin, va fi admis în cadrul reflecțiilor sale precoce asupra temei șocului cultural că sistematizările lui nu ar veni decât să solidifice și compartimenteze o tipologie de experiență umană general-valabilă care fusese, practic, observată și catalogată deja într-o pleiadă de imaginarii civilizaționale. Conceptul de „barbarism” al cetăților eline antice, preluat (în mod ironic) de civilizația romană și apropiat, în anticiparea unor momente de criză statală, ca instrument de cântărire a degenerescentei culturale proprii, constituie, cel puțin în topografia Europei, unul dintre exemplele cele mai vechi de conceptualizare ideologică a relaționărilor comunitare cu alteritatea: „barbarul” este, desigur, pentru membrul structurii sociale a *polis*-ului (și mai ales pentru cei aflați în vârful ierarhic al cetății), străinul anti-exemplar perfect, ipostaziat ca o *tabula rasa* pe care ar putea fi imprimate toate valorile antitetice care ar amenința (sau, mai grav, induce confuzie sau fragmentare în) fibra morală și identitatea autohtonă. „Barbarul” este, totodată, privat de voce – atât metaforic (el pândește ca un spectru nedefinit dincolo de granițele axiologiei locale, refuzând să i se supună), cât și literal (etimologia termenului indicând „bâlbâială” celui desemnat ca atare, accentuându-se deci imposibilitatea comuniunii lingvistice dintre acesta și cei înglobați sub cupola identității autohtone).

Punctarea existenței barierelor de limbă ca cel dintâi trop menit să particularizeze (și să dezumanizeze) comunitățile culturale alogene se poate regăsi în structura etimologică a termenilor xenofobi uzitați în interiorul mai multor civilizații arhaice. Poate unul dintre cele mai îndepărtate, din punct de vedere topografic, în contrast cu zona de eflorescență a grecescului βάρβαρος, este un termen redat în forma sa latinizată ca *chichimeca*. Cuvântul a cunoscut o proliferare generoasă în interiorul tapițeriei multiculturale a Mexicului precolumbian, fiind folosit de locuitorii aglomerațiilor urbane dominante (de la mai vechea cultură a toltecilor, la conglomeratele mai apropiate de momentul *conquistei*, precum Tripla alianță aztecă) pentru a identifica membrii eterocliți ai unor comunități semi-nomadice, ajunse (mai) recent pe teritoriile mexicane centrale și sudice. După cum au evidențiat exegeți latino-americaniști precum Miroslav Stingl sau Cottie Burland, etimologia lui *chichimeca* e analogă celei a lui βάρβαρος. Cuvântul îi indica pe



așa-zisii „oamenii care spun chi chi”, „chi chi” reprezentând o particulă onomatopeică ce indică bălbâielile incomprehensibile ale acestora. Paradoxal, atât βάββαρος, cât și *chichimeca* au avut parte, în fazele târzii ale istoriografiei lor, de o resemantizare radicală, fiind reappropriate ca apelative mai degrabă apreciative (primul fiind utilizat de liderii germanici aculturați ai Imperiului Roman pentru a-și accentua forța militară și obârșia etnică, iar al doilea transformându-se într-un atribut onorabil în lexicul dialectelor mexicane tardive, comportând sugestii asemănătoare ale virtuții războinice).

Din punctul de vedere al interacțiunilor civilizaționale multi-seculare, procesul de fasonare, ideologizare și resemantizare a unor astfel de termeni – proces care trebuie luat la pachet cu o serie de schimbări mentalitare gemelare – reflectă, aproximativ, secvențialitatea manifestării și atenuării șocului cultural, așa cum apare captat în modelul cvadripartit de aculturație propus de Kalervo Oberg la nivelul imersiunilor transculturale individuale. Să explicităm: pentru Oberg, orice proces de gestionare a șocului cultural are ca punct incipient o idealizare sau stereotipizare a culturii gazdă ori alohtone. Individul care se imersează într-un spațiu cultural nefamiliar va începe prin a-și proiecta propriile percepții clișeice asupra acestuia, trecând prin ceea ce în modelul lui Oberg este denumită „faza lunii de miere”. În primele luni de imersiune, discrepanțele și contradicțiile cutumiare existente între cultura primară și cea nou-întâlnită sunt fie ignorate, fie filtrate într-un registru idealist ca rudimentele unui exotism șarmant. La aproximativ trei luni după momentul imersiunii începe, însă, instaurarea fazei de negociere.

Respectiva negociere se produce și se manifestă ca o încercare de soluționare a disonanței culturale care emerge din amalgamarea aliajului identitar primar al individului cu tropii problematici (adică incompatibili cu structurile sedimentate deja în identitatea matură a nou-venitului) întâmpinați în cultura gazdă. Acest punct critic al procesului va determina, în majoritatea cazurilor, fie respingerea precoce a procesului de adaptare culturală, fie conturarea primelor semne ale aculturației. Ultimele două faze ale negocierii șocului cultural (etapa ajustării, respectiv cea a adaptării), extinse în plan cronologic până la aproximativ un an de la imersiunea inițială, vor consemna încorporarea armonică a tropilor culturii străine într-o nouă structură identitară, „deziluzionată” în raport cu veracitatea clișeeleor imagologice proiectate asupra culturii gazdă la începutul procesului. Odată gestionat cu succes, șocul cultural se atenuază și adaptarea individului se poate concretiza sub forma asumării unei identități biculturale, deși Oberg precizează că anumiți indicatori ai prevalenței fundamentului identitar primar continuă să fie conservate și în acest punct. Factori precum accentele în vorbire, tiparele de exprimare specifice limbii native a persoanei biculturale, precum și atașamentele nostalgice față de orice elemente aleatorii caracteristice culturii primare continuă să păstreze *gestalt*-ul identitar al individului ancorat în paideuma pe care a lăsat-o în urmă.

Raportându-ne la parcursul biografic și academic al lui Oberg, este fezabil să înțevădem că experiența biografică nemediată a șocului cultural a părut să își lase o amprentă decisivă asupra gândirii sale conceptuale mature. Această experiență s-a manifestat pe două traiectorii dihotomice: mai întâi, la nivelul contactului său longeviv



cu cultura relativ familiară a Statelor Unite (cultură în care s-a și integrat formal spre finalul celui de-al Doilea Război Mondial), iar apoi în ceea ce privește incursiunile sale timpurii în mai-exoticele teritorii arctice, unde interacțiunile repetate cu numeroase comunități tribale inuite i-au oferit ocazia elaborării primelor sale ipoteze teoretice proprii, pe fondul unor materiale etnografice culese nemijlocit. Scriind despre valențele mai terebrante ale șocului cultural într-o perioadă târzie a carierei sale, în schimb, este demnă de notat preferința lui Oberg de a evoca Statele Unite ca pol comparativ exemplar în demonstrațiile sale. Fie că această predilecție ar fi fost influențată de componența publicului dominant căruia textele ar fi fost adresate, fie că naturalizarea lui Oberg ca cetățean american ajunsese să determine o reorganizare a propriei sale identități biculturale, cert este că cercetătorul nu va fi ezitat să sublinieze, cu sarcasmul și naturalitatea propriei unui cunoscător „din interior” al paideumei luate în colimator, tendințele de manifestare ale unui anumit recidivism propriu spiritului patriotic american, în special așa cum s-ar fi manifestat reiterativ în timpul parcurgerii individuale a etapei de „negociere” din procesul de aculturație:

Indiferent de cât de deschis la minte sau plin de bunăvoință ai fi, o serie de proptele au fost dărâmate de sub tine, faptul fiind însoțit de sentimente de frustrare și anxietate. Oamenii reacționează la această frustrare în mare parte la fel. Mai întâi, ei resping mediul care le provoacă disconfortul: „cutumele țării gazdă sunt rele pentru că ne fac să ne simțim rău.” O altă fază a șocului cultural e regresia. Mediului de acasă îi este conferită în mod subit o importanță enormă. Pentru un american, orice lucru american ajunge să fie glorificat în mod irațional.

Oberg 1960, 177¹

Este ilustrativ să punctăm că observațiile hermeneutice ale lui Oberg, interpolate de comentarii oarecum colocviale, precum și de episoade argumentative relatate în registru anecdotic, au sfârșit prin a modela decisiv (și încă modelează) câteva dintre principiile fundamentale ale pedagogiei multiculturale. Modelul de aculturație al lui Oberg a fost rafinat și extins în sistematizările unor teoreticieni ai pedagogiei care, la turnanta mileniului, au adus în discuție un număr de tipare adiționale de formare a identităților biculturale – tipare care se impun drept cvasi-universale. Cercetători psihologi și psihopedagogi precum S. J. Heine sau Yasuko Minoura reprezintă câteva dintre numele cele mai emblematice pentru aceste eforturi. Raportându-se la condițiile de aculturație sau naturalizare ale copiilor unor imigranți de primă generație în Statele Unite, datele rezultate din studiile de caz agregate ale lui Minoura și Heine oferă un răspuns concludiv privitor la tranșele de vârstă care prezic succesul procesului de dezvoltare a identităților biculturale.

Mai precis, transpare faptul că copiii cu vârste cuprinse între nouă și cincisprezece ani sunt cei mai predispuși să își conserve atributele identitare din cultura primară și,

¹Traducerea în limba română din limba engleză a tuturor citatelor din lucrare îmi aparține.



concomitent, să își înglobeze fără stăvile majore un al doilea *stratum* identitar, aferent ambianței culturale gazdă. Copiii mai mici de nouă ani ar fi predispuși la obnubilarea parțială sau totală a nucleului identității lor culturale primare, în vreme ce adolescenții și tinerii de peste cincisprezece ani ar întâmpina dificultăți sporite în încercarea de a se adapta la conformațiile cutumiare și lingvistice ale culturii de adopție. Totuși, după cum punctează și Minoura, ale cărei studii s-au concentrat în special pe procesele de aculturație resimțite de copiii japonezi care au emigrat alături de părinții lor în Statele Unite, o serie de factori adiționali care pot încuraja sau descuraja formarea identității biculturale își va fi spus, de asemenea, cuvântul:

Încorporarea sistemelor de semnificație culturală pare să se producă la trei niveluri: la cel cognitiv, la cel motivațional, respectiv la cel afectiv. În procesele de încorporare, semnificațiile culturale sunt modificate, fiind influențate de factori precum nivelul de dezvoltare cognitivă, personalitatea copiilor, pregătirile formative de dinainte de plecare și/sau prezența unor adulți care să le poată oferi explicații cu privire la probleme de natură interculturală.

Minoura 2009, 332

Acest factor al prezenței a unor adulți avizați, dispuși să își asume rolul de mentori culturali, este, în special, relevantă și pentru demonstrațiile noastre mai ample cu privire la articularea ipotezelor timpurii ale lui Oberg. Propunem, așadar, în continuare, abordarea unei perspective de coloratură deconstructivistă și psihologizantă asupra istoriografiei emergenței conceptului de șoc cultural. Va fi util să ne amintim, în susținerea respectivei poziții, că traiectoria carierei științifice a lui Oberg s-a profilat, la debut, sub semnul etnografiei de teren. Fascinația vocațională a tânărului cercetător s-a focalizat înspre arealul culturilor inuite din regiunile coastei Yukonului și Alaskăi de sud. Teza sa de doctorat, intitulată *Economia socială a indienilor* [sic] *tingit din Alaska* a fost definitivată în urma întreprinderii unor călătorii de documentare în mica așezare indigenă Klukwan (atestată pentru prima oară la sfârșitul anilor 1880 ca parte constituantă a Statelor Unite din punct de vedere administrativ). Un număr de studii succesive, scrise în anii de după obținerea titlului de doctor, confirmă întreținerea intereselor științifice ale lui Oberg în strânsă legătură cu particularitățile culturii tlingit, fațete din ce în ce mai variate ale acesteia fiind supuse unor catalogări exhaustive. Disentanșarea cerebrală a lui Oberg față de subiectul său va fi lăsat, însă, pe alocuri, să se întrevadă o proverbială „sintaxă a mirării” care va păși, arareori, dincolo de limitele pur-descriptive ale obiectivelor sale academice. Un articol centrat pe recapitularea obiceiurilor juridico-spirituale ale inuiților tlingit, scris la mijlocul anilor '30, ne poate oferi o exemplificare grăitoare a tușelor de adnotare personală cu care Oberg își pigmenta relatările:

Vrăjitoria și șamanismul erau de asemenea conectate cu sfera infraționilor. Solomonismul reprezenta o metodă puternică de a vătăma persoanele individuale. Populația tlingit credea că oamenii puteau fi vătămați dacă o anumită procedură era urmată [...].



Se spunea că dacă un făcător de vrăji era descoperit în acțiune ar fi fost ucis pe loc de către membrii propriului său clan. Un fapt interesant e că nici un informator nu auzise vreodată ca vreo vrăjitoare sau vreun făcător de vrăji să fi fost prins în flagrant. Aceștia erau mereu prinși cu ajutorul viselor sau prin confruntarea cu un șaman.

Oberg 1934, 154

Aluzia prin care Oberg își exprimă scepticismul (sau, într-un ton mai controlat, amuzamentul) raportat la veracitatea „obiectivă” a teurgiei inuite ne apare, desigur, ca o divagație neînsemnată de la țelul descriptiv al lucrării sale – și totuși, un clivaj implicit dintre două poziționări cosmologice clar delimitate (anume, naturalismul pozitivist al cercetătorului occidental, respectiv gândirea magică a populației indigene supusă investigației) poate fi intuit în astfel de pasaje. Acest clivaj, evidențiat în conjuncție cu spiritul așa-numitei „etnografii-de-salvgardare” care domina încă metodologia culegerii de materiale culturale alogene la începutul veacului trecut, trădează valențele tangențiale ale unor schimburi interculturale subtile, endemice strategiilor de documentare la care Oberg, alături de mulți alți etnografi timpurii, a subscris. Să luăm un alt exemplu aproximativ congruent din punct de vedere tematic al acestei atitudini. Celebrul antropolog scandinav Knud Rasmussen, într-o lucrare ambițioasă redactată în anii '20, aduce o mărturie prețioasă asupra desfășurării unei „ședințe de spiritism” inuite. Ceremonialul spectaculos pe care îl consemnează, executat în cadrul întrunirii în scop apotropaic a unei comunități ahiarmiut (localizată, înainte de relocarea sa forțată, la gurile râului Kazan din regiunea canadiană Nunavut) ilustrează și mai vădit imixtiunile unor judecăți de valoare instinctive în *praxis*-ul antropologic de teren:

După cam o oră de strigăte și invocări ale unor forțe necunoscute, ședința de spiritism ia o nouă turnură. Pentru noi, cei care nu am mai asistat la o îmblânzire a zeului-furtună, următoarea scenă e greu de urmărit. Horqarnaq sare și se aruncă peste sărmanul bătrân inofensiv Kingiuna, care cânta un mic imn pe cont propriu, îl înșfacă de grumaz cu o mișcare apucătoare rapidă, aruncându-l în spate și în față printre ceilalți. [...] după o vreme Kingiuna se sufocă și nu mai poate scoate nici un zgomot, în afară de un șuierat slab; apoi, într-o clipită, și el pare să cadă, la rândul lui, într-o transă.

Rasmussen 1927, 275

Ceremonialul înregistrat de Rasmussen și echipa sa, care ar fi urmărit îmblânzirea unui viscol potențat de activitatea unor forțe supranaturale, se arborează ca punctul nodal al unei experiențe interculturale tulburătoare. Senzațiile afective de disconfort moral și intelectual mărturisite de Rasmussen se afișează drept semnalmentele unei instanțe veridice de șoc cultural. Relatările de teren ale lui Oberg, într-un registru izomorf, comportă o lamură comparabilă de „negociere” a divergențelor culturale întâlnite, prin instrumentele mediatoare ale umorului, incredulității sau „bunului-simț” rațional. Astfel, ajungem la evocarea criticilor decoloniale elaborate la turnanta noului mileniu și imputate antropologiei arctice interbelice, care ar fi responsabilă (în mod benevol sau



inconștient) de ranforsarea hegemoniei unui spirit epistemic euro-american. Ramificațiile acestor reproșuri structurale se extind și în domeniul analizei filologice. Exegeți precum Åke Hulkrantz sau Daniel Merkur deplânseseră, încă din anii '80, tendința interpretărilor literare comparatiste din Occident a unor narațiuni inuite arhaice de a se fundamenta pe supoziții și echivalențe eurocentrice abuzive. Într-un studiu lapidar, Merkur recapitulează formația acestor biasări în raport cu bogatul tezaur de povești amerindiene centrate pe personaje teriomorfe:

Acestea includ aproape toate poveștile cu coșcari sau eroi folclorici. Cei mai mulți exegeți au luat notă de asemănarea lor cu fabulele animaliere ale Europei și au clasificat poveștile în categoria narațiunilor folclorice. [Åke] Hulkrantz a punctat, însă, că clasificarea narațiunilor orale ca mituri, legende sau povești folclorice (în conformitate cu accepțiunea științifică cea mai largă) limitează narațiunile folclorice la arealul poveștilor despre care se crede că sunt ficțiune. Cele mai multe povești cu animale ale aborigenilor nord-americani sunt, în schimb, considerate adevărate. În consecință, Hulkrantz desemnează poveștile cu animale drept „mituri de divertisment” sau „povești mitologice.

Merkur 1987, 171

Atitudinea refractară a exegeților și cercetătorilor de teren în confruntarea cu rudimente de conceptualizare mitică incompatibile cu propriile lor fundamente epistemice, laolaltă cu eurocentrismul voalat aferent acesteia, ar legitima (în acord cu critica decolonială) o ierarhizare civilizațională rigidă. Această ierarhizare ar sfârși, invariabil, în ratificarea superiorității morale a civilizației care gestionează acumularea materialelor etnografice alteritare. Mitologul comparatist Joseph Campbell, ca reprezentant al heterodoxei școli de gândire „generaliste” a anilor '60, a apelat, la rândul lui, la comentariile și interviurile etnografice ale lui Rasmussen cu diverși șamani inuiți marginalizați și înfierăți cu stigmatul amoralității de către propriile lor comunități, pentru a pleda în favoarea unei nuanțări pertinente: anume, că refuzul de a inferioriza axiomatic și cataloga elementele problematice ale unor culturi alteritare ca „primitive” ori „eronate” nu trebuie să presupună, în mod automat, o apologie neechivocă (la fel de plasticizantă) conservării lor. Șocul cultural pe care l-a resimțit Rasmussen (sau, în alte condiții, Oberg) în răstimpul voiajelor arctice de cercetare ar fi trebuit gestionat, în egală măsură, și în eventualitatea ivirii riscului de „idealizare” sentimentală a comunităților întâlnite. Fără a da curs unor judecăți de valoare contrapuse unui model de ax moral, Campbell îi amintește prospectivului etnograf arctic al contemporaneității sale că universul inuit nu trebuie stereotipizat nici în direcția repudierii colonialiste, însă nici în cea a romantizării neavenite. În acest registru, el atrage atenția asupra unor cazuri de efuziune patologică menite a dezamorsa *imago*-ul de „bun sălbatic” ce ar mai putea fi alipită identității inuite în imaginarul alteritar al occidentalului:

Am citit despre eschimosul Najagneq, care a purtat un război împotriva întregului său sat și apoi i-a făcut pe săteni să se simtă jenați în prezența sa când au venit să îl



acuze într-o instanță de judecată. Și am mai citit, de asemenea, despre mai primitivul eschimos caribou Igjugarjuk, care, când a realizat cine era fata cu care dorea să se căsătorească, și-a luat pur și simplu arma, i-a împușcat familia din jurul ei și a adus-o acasă.

Campbell 1960, 241

Conștientizarea și reglementarea din ce în ce mai coezivă a exceselor idealizării și inferiorizării în arealul antropologiei arctice la jumătatea secolului al XIX-lea oglindește concepția că disciplina începuse să își depășească propria fază de negociere a șocurilor culturale ce îi distorsionaseră metodologia. Faptul că modelul de aculturație al lui Oberg a fost elaborat la zorii acestei epoci predispușe la meta-reflecție praxiologică nu pare a fi întâmplător. În aliniament cu speculațiile psihoistoriei, este fascinant să vedem în cronologia evolutivă a antropologiei și etnologiei un parcurs auto-didactic de aculturație raportat la subiectele lor alteritare de interes. Rămâne apreciabil că în deceniile postbelice, exercițiul echivalențelor mitologice eurocentrice din disciplinele socio-umane au fost surclasate din ce în ce mai mult de considerațiile difuzioniste sau structuraliste asupra continuităților filogenetice care leagă laolaltă liniile de idee mitologică proto-istorice de schemele epistemice ale Occidentului modern.

De acum, tot mai multe paralele vor fi fost evidențiate între cele mai felurite paradigme mitologice eurocentrice și diverși predecesori arhaici care le-ar fi anticipat apariția. În arealul studiilor scandinave, de pildă, numeroase liniamente istoriciste au început să fie trasate între conformația funcțională a *aesir*-ilor și elementele ceremoniale ale șamanismului septentrional. Pentru a ilustra această tendință, redăm în continuare un pasaj relevant din lucrarea de sinteză a lui Georges Dumézil despre panteonul și cosmografia vechilor scandinavi, care devoalează relația existentă între dobândirea atribuțiilor epicletice majore ale zeilor Tyr și Odin și acțiunile de mutilare auto-sacrificială care le-a condiționat achiziția. Conform relatărilor mitologice parțial istoricizate ale lui Snorri Sturlusson, ipostazierea lui Odin ca divinitate a înțelepciunii și clarviziunii, respectiv a lui Tyr ca zeitate prin excelență marțială a presupus, în cazul fiecăruia, îndurarea unor probe inițiatice soldate cu pierderea unor membre sau organe. După cum rezumă, la rândul său, Dumézil, schilodirea lui Tyr de către lupul gigantic Fenrir constituie un travaliu de investire a sa cu un atribut hierofanic conex:

Acest fapt este legat chiar de caracterul zeului, pentru că, spune Snorri, după aventura sa Tyr „este ciung și nu este considerat un împăciuitor.” Această legendă a stimulat mai multe reflecții extensive, pe care le pot rezuma doar pe scurt aici. Am văzut mai sus că Odin este mutilat în mod voluntar, că și-a obținut cunoașterea a celor invizibile, fundamentul puterii sale, prin pierderea unui ochi. Tyr, de asemenea, este mutilat în mod voluntar, sau cel puțin cu consimțământul său tacit.

Dumézil 1973, 45

Ori, aceasta este formula convențională pe care o regăsim și în povestirile paninuite despre dobândirea puterilor supranaturale de către diverși eroi-șamani. Reflecți-



ile extensive de care amintește Dumézil ca fiind țesute în jurul episoadelor eddice evocate vor privi înspre formațiile unor practici arhaice precum cea a inițierilor șamanice inuite pentru a justifica cronologia extremă de care s-ar bucura filiația unei tradiții mitologice europene. Inspirându-se din abordările esențialiste convenționale, descinse din gândirea istoricist-ciclică a lui Giambattista Vico, aceste liniamente de speculație vor căuta să confere o legitimare cauzală unor tradiții mai apropiate de prezentul istoric prin prisma liantului lor cu un construct antemergător, articulat într-un *illo tempore* fantasmatic al preistoriei. Așadar, legitimările de tip difuzionist care vor fi pledat pentru existența unor continuități paideumatice arborescente vor fi gravitate, în unele instanțe mai îndrăznețe, înspre sfera pernicioasă a „critificțiunii” antropologice. În epoca interbelică, cele dintâi puseuri superlative ale unei asemenea dispoziții artistice hipnotizate de enigmaticele meleaguri ale Arcticii alimentaseră conturarea clișeele aferente arhetipului imagologic al „eschimosului nobil”. Industria cinematografică a Statelor Unite a oferit lumii occidentale vârful de lance al acestei propensiuni deopotrivă estetizante și reduționiste sub forma peliculei *Nanook al nordului*, regizată de exploratorul și proto-documentaristul Robert Flaherty. Aspirând să capteze și să immortalizeze pentru posteritate „modul de trai” inuit pe ecranul de argint, Flaherty și-a definitivat producția în anul 1922, după surmontarea a nenumărate dificultăți logistice. În pofida pretențiilor declarate ale cineastului de a adera la standarde cât mai înalte de acuratețe și obiectivitate etnografică, rezultatul final nu avea să se articuleze decât ca o reiterație diluată a unei proiecții culturale esențialiste. Asimilat *tale quale* de către publicul candid al lui Flaherty, se poate afirma că filmul a „inventat” *eikon*-ul modern al eschimosului în imaginarul nord-american. După cum afirmă și istoricul de film Scott MacKenzie:

[...] în pofida clivajului profund dintre ceea ce filmul le „spune” spectatorilor sudici despre Arctica și despre inuiți, precum și despre experiențele lor vii de la acea dată, *Nanook al nordului* a ajuns să suplinească modul de viață inuit în imaginațiile a generații de spectatori de film, recomandându-se drept o mărturie asupra Arcticii „adevărate”. Flaherty însuși [...] nu avea interesul de a documenta Arctica așa cum era, în mod real; era mai preocupat să creeze un film care ar fi captat, pentru spectatorii sudici, un mod de trai „aborigen” care (simțea Flaherty) dispărea într-un ritm rapid.

MacKenzie 2015, 203

Protagonistul peliculei, titularul Nanook (de fapt numit Allakariallak în realitate), a devenit, așadar, subiectul transmedial emblematic al tradiției „etnografiei-de-salvgardare”. Această modă își dobândise deja notorietatea în primele decade ale secolului al XIX-lea datorită tenacității cu care urmărea să recupereze și să conserve până și cele mai minuțioase artefacte particularizate specifice unor culturi indigene aflate în plin proces de aculturație sau „civilizare”. Anxietățile cercetătorilor care aderau la respectivul *credo* erau declanșate în primul rând de ipotetica dispariție iminentă a elementelor paideumatice pe care doreau să le prezerve. Intențiile mai profunde care animau dinamismul lucrărilor de colectare, înregistrare și înmagazinare ale acelorași cercetători ignorau sau erau, din nefericire, adeseori



aservite chiar acelor acțiuni civilizatorii care accelerau procesele de extincție culturală profilate la orizont. Un *ethos* ambivalent de acest fel a animat și eforturile sublimatorii ale lui Flaherty, care nu a pregetat să își idealizeze actanții în conformitate cu un simulacru monodimensional a ceea ce ar fi trebuit (sau putut) să reprezinte indigenul arctic adamic, neîntinat de imixtiunile civilizației moderne. Paradoxal, șocul cultural subiacent punerii în aplicare a unor viziuni artistice de tipul celei care a ghidat bagheta regizorală a lui Flaherty a presupus negocierea unei aculturații inverse și fantasmatică, proiectată dinspre periferia unei culturi alteritare de fapt neexistente ca atare înspre centrul unei tipologii identitare primare răvășită de mania nevrotică a „conservării”. După cum apar rezumate de către Arthur Calder-Marshall metodele critifictionale utilizate de Flaherty în producția sa:

[...] ideea – un an din viața unei familii de eschimoși – era vagă. Ce fel de familie ar fi trebuit să fie, de pildă? Flaherty a găsit că Nanook și restul nu erau cu adevărat îmbrăcați în haine de inuiți și a trebuit, în consecință, să investească timp și resurse financiare considerabile pentru a le procura acestora hainele pe care ar fi trebuit să le poarte dacă urmau să apară pe ecran drept niște inuiți cât se poate de autentici (ceea ce, de fapt, chiar erau). În termeni istorici, *Nanook al nordului* a fost un film cu costumații (sau de epocă), după cum fuseseră (în termeni mult mai grosolani) și spectacolele cu Vestul sălbatic ale lui Buffalo Bill Cody.

Calder-Marshall 1966, 85

În *The Go-Between*, romanul său cel mai emblematic, scriitorul britanic L. P. Hartley proclama cu ludism că „trecutul e o țară străină; oamenii fac lucrurile în mod diferit acolo”. Pentru producția lui Flaherty, reconstrucția *a posteriori* a unui trecut fictiv a venit la pachet cu provocarea de a-l transfigura pe Nanook și pe familia sa într-o instanță alteritară suficient de „străină” pentru a satisface nevoia burlescă de exotism a auditoriilor sale și, simultan, nu atât de divergentă față de cutumele mic-burgeze ale societății anglo-saxone încât să stârnească reacții de ultragiure morală (amintim doar în treacăt de ședința de spiritism descrisă de Rasmussen sau de șamanii ucigași pomeniți de Campbell). Butaforia, recuzita naturalistă, costumațiile arhaizante și dramatismul scenografic care au fost amalgamate de echipa lui Flaherty în practic toate secvențele peliculei, oricât de blamabile ar fi în virtutea intențiilor disimulatorii ale cineastului, pot fi (și au și fost) elogiare ca atelaje ale unui proiect de o ambiție subversivă și măiestrie tehnică rar întâlnite la vremea lor. Astfel, în apărarea lui *Nanook* ca artefact poetizant, aducem în discuție edictul cu două tăisuri formulat de Marshall McLuhan referitor la abilitatea nou-apărutelor medii de expresie artistică de a crea veritabile micro-universuri calibrate să își seducă și să își acapareze, ontologic, receptorii:

Treaba scriitorului sau a cineastului este cea de a transfera cititorul sau spectatorul dintr-o lume, cea de care aparține, într-o alta, lumea creată prin tipografie sau prin pelicule. Acest lucru este atât de evident și se întâmplă atât de total, încât cei care sunt supuși experienței o acceptă subliminal și fără conștiență critică. Cervantes a trăit într-o lume în care tiparul era la fel de nou precum sunt filmele în Occident, și îi părea



evident că tiparul, ca și imaginile care se regăsesc acum pe ecrane, uzurpase lumea reală. Cititorul sau spectatorul devenise un visător aflat sub vraja lor [...].

McLuhan 1994, 285)

Proprietățile hiperreale ale universurilor literare și cinematografice sunt juxtapuse, deci, organic de către McLuhan sintagmelor și tropilor semantici propice domeniului viselor. Dacă descrierile timpurii ale reveriilor șamanice inuite au scandalizat conștiința civilizată a Occidentului, reveriile pseudo-inuite întrăesute de Flaherty în „documentarul” său i-au putut amăgi așteptările, delectându-i năzuințele tainice de comuniune cu o colectivitate alteritară mai degrabă adiacentă, axiologic, decât cu adevărat „străină”. Pentru spectatorii care au vrut să creadă în mitul eschimos reprezentat de *Nanook*, șocul cultural premonitoriu al imersiunii în cosmografia inuită s-a aflat, la data lansării documentarului, în faza „lunii de miere”, urmând ca abia peste ani și ani să se producă acea ajustare civilizațională pleneră la realitățile uneori dificil de înțeles ale paideumei arctice. Andrei Tarkovski, în binecunoscutul său volum confesiv *Sculptând în timp*, a emis o apologie a subiectivismului regizoral, celebrând acest rudiment inextricabil de expresivitate ca pe o piatră de temelie a oricărei producții cinematografice autentice. Ținând cont de un asemenea unghi, devine imposibil, desigur, să mai dăm crezare promisiunilor de obiectivitate detașată ale lui Flaherty – și totodată, suntem convingși să vedem în *Nanook* reflexia unei reverii transculturale captivante, întrucât, după cum declară Tarkovski:

[...] profunzimea și semnificația operei unui regizor pot fi măsurate doar în termenii a ceea ce îl determină să filmeze ceva: motivația e factorul decisiv, maniera și metoda sunt incidentale. Așa cum văd eu, singurul lucru care trebuie să îl preocupe pe regizor e aserțiunea categorică a propriilor sale idei. Ce cameră folosește e la latitudinea sa. Întrebări cu privire la clasificarea stilului său drept „poetic”, „intelectual” sau „documentaristic” sunt pe lângă subiect, pentru că documentalistica și obiectivitatea nu își au locul în artă. Obiectivitatea poate fi doar cea a autorului și este, așadar, subiectivă, chiar dacă acesta ar edita un jurnal de actualități.

Tarkovski 1989, 150

Neignorând criticile decoloniale enunțate împotriva eticii de producție a lui *Nanook*, dar acceptând spiritul intențional care a animat ambițiile documentariste ale lui Flaherty, putem aprecia că aspectele pedagogice ale peliculei – derivate nu atât din valoarea sa genuină de artefact etnografic, cât din axiomele imagologice interbelice pe care le denudează în mod inadvertent – îi prezintă cinefilului avizat o panoramă alteritară pitorească. Aceasta, pe alocuri deconcertantă și per ansamblu emoționantă în infantilismul ei, se recomandă astăzi ca un survol candid în jurul exceselor și artificierilor naturalismului cinematografic din epoca mută. Vizionând *Nanook of the North*, spectatorul contemporan poate experimenta un alt fel de pseudo-șoc cultural, condiționat de scrutarea unui subiect antropologic afișat în prim-plan. Acest subiect muzeal, însă, nu mai este Allakariallak, ci însuși Flaherty. Ne amintim, așadar, din nou,



de dictonul lui L. P. Hartley legat de geografiile alohtone ale trecutului: pentru secolul XXI, Flaherty și *praxis*-ul său de cineast-cronicar par a reprezenta, înainte de toate, o relicvă a istoriografiei cinematografice. Cu toate acestea, filonul de virtuozitate poetică și fiorul afectiv endemic încercărilor sale de a realiza o comuniune sublimatorie cu culturile inuite nu trebuie trecute cu vederea. Până într-un anumit punct, ne putem chiar ralia la verdictul unor voci precum cea a scenaristului veteran Hugh Gray, care la începutul anilor '50 mai declama, cu aplomb nedisimulat, meritele peliculei lui Flaherty:

Istoria turnării filmelor arată că acest gen al așa-zisului film documentar naturalist a luat naștere odată cu regizarea lui *Nanook al nordului* de către Robert Flaherty. Aici, pentru prima dată, în nordul arctic, camera a fost utilizată nu doar pentru a înregistra fenomenele naturale, ci pentru a dramatiza, a interpreta, a studia, a portretiza, cu un spirit de observație sensibil și magistral, omul și mediul său natural, travițiile lui, capriciile lui, eșecurile și triumfurile sale cotidiene în afacerea vieții.

Gray 1950, 46

În lumina considerațiilor delinuate în prezentul studiu până în acest punct, conchidem că valențele imagologice pe care le comportă, în genere, procesele macro-civilizaționale de aculturație nu au lipsit nici din investigațiile multimodale întreprinse de antropologii și artiștii occidentali interbelici în travițiile lor bine-intenționate de a decipta și înțelege universurile culturale ale unor comunități alteritare așa-zis „primitive”. Figuri precum Kalervo Oberg sau Robert Flaherty, în calitate de reprezentanți aspiraționali ai unui *ethos* științific (încă) racordat la rigurozitatea școlilor pozitivistice, au cunoscut triumfuri imposibil de repudiat în incursiunile lor speculative către inima cosmologică a Arcticii arhaice. Pe lângă mizele lor didactice fățișe, supuse acelei friabilități structurale pe care am căutat să o nuanțăm, se deschide dimensiunea mai captivantă a melanjului de apanaj științific, imagologic și psihoistoric care le condiționează și subîntinde metodologiile – ori, tocmai în acest melanj zace un germene meta-pedagogic apt de a atesta nu doar caracterul profund subiectiv al cercetărilor alteritare, ci și, finalmente, spiritul lor exploratoriu „mult prea uman”.

REFERINȚE

- CALDER-MARSHALL, Arthur, 1966. *The Innocent Eye. The Life of Robert J. Flaherty*, New York: Harcourt, Brace & World.
- CAMPBELL, Joseph, 1960. *The Masks of God: Primitive Mythology*, Londra: Secker & Warburg.
- DUMÉZIL, Georges, 1973. *Gods of the Ancient Northmen*, traducere în limba engleză de Einar Haugen, Berkeley, California: University of California Press.
- GRAY, Hugh, 1950. Robert Flaherty and the Naturalistic Documentary. *Hollywood Quarterly*, 1950, no. 1, vol. 5, pp. 41–48.
- MACKENZIE, Scott, 2015. The Creative Treatment of Alterity: Nanook as the North. În: MACKENZIE, Scott și WESTERSTÄHL STENPORT, Anna (eds.), *Films*



- on Ice: Cinemas of the Arctic*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 201–214.
- MCLUHAN, Marshall, 1994. *Understanding Media. The Extensions of Man*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- MERKUR, Daniel, 1987. Eagle, the Hunter's Helper: The Cultic Significance of Inuit Mythological Tales. *History of Religions*, 1987, no. 2, vol. 27, pp. 171–188.
- MINOURA, Yasuko, 2009. A Sensitive Period for the Incorporation of a Cultural Meaning System: A Study of Japanese Children Growing Up in the United States. *Ethos*, 2009, no. 3, vol. 20, pp. 304–339.
- OBERG, Kalervo, 1934. Crime and Punishment in Tlingit Society. *American Anthropologist, New Series*, 1934, no. 2, vol. 36, pp. 145–156.
- OBERG, Kalervo, 1960. Cultural Shock: Adjustment to New Cultural Environments. *Practical Anthropology*, 1960, 7, pp. 177–182.
- RASMUSSEN, Knud, 1927. *Across Arctic America. Narrative of the Fifth Thule Expedition*, New York: G. P. Putnam's Sons.
- TARKOVSKY, Andrey, 1989. *Sculpting in Time*, traducere în limba engleză de Kitty Hunter-Blair, Austin, Texas: University of Texas Press.