

UNIVERSITATEA DE STAT DIN MOLDOVA

Cu titlu de manuscris

C.Z.U. 2(043.3)

BARCARI DINA

**DECONSTRUCȚIA IDENTITĂȚII RELIGIOASE ÎN CONTEXTUL
MULTICULTURAL CONTEMPORAN**

631.04 FILOSOFIA ȘTIINȚEI ȘI TEHNICII (PE DOMENII)

Teză de doctor în filosofie

Conducător științific:

Țapoc Vasile,

profesor universitar,
doctor habilitat în filosofie

Consultant științific:



Saharneanu Eudochia,
profesor universitar,
doctor habilitat în filosofie

Autor:



Barcari Dina

CHIȘINĂU, 2023

© **BARCARI Dina, 2023**

CUPRINS

ADNOTARE (în română, engleză și rusă)	4	
LISTA TABELELOR.....	7	
LISTA FIGURILOR.....	8	
LISTA ABREVIERILOR.....	9	
INTRODUCERE	10	
 I. DECONSTRUCȚIA CONCEPTULUI DE <i>IDENTITATE RELIGIOASĂ</i>		
1.1. Cercetări privind identitatea religioasă în filosofie și antropologie.....	20	
1.2. Structuri și sensuri ale identității religioase.....	30	
1.3. Particularități ale deconstrucției identității religioase.....	44	
1.4. Concluzii la Capitolul 1.....	54	
 II. ASPECTE INTERPRETATIVE ALE IDENTITĂȚII CULTURALE		
2.1. Conceptualizarea identității culturale în studiile culturale.....	56	
2.2. Identitatea și alteritatea în contextul multicultural contemporan.....	71	
2.3. Influența experienței religioase asupra formării comportamentului religios.....	84	
2.4. Concluzii la Capitolul 2.....	98	
 III. MODELE CULTURALE ȘI DECONSTRUCȚIA IDENTITĂȚII RELIGIOASE ÎN CONTEXTUL SCHIMBĂRILOR SOCIO-CULTURALE DIN REPUBLICA MOLDOVA		
3.1. Radiografia pluralismului religios înainte și după anul 1989.....	100	
3.2. Metamorfozele credinței religioase în mediul multicultural actual.....	115	
3.3. Revigorarea și transformarea identității religioase în Republica Moldova.....	129	
3.4. Concluzii la Capitolul 3.....	145	
 CONCLUZII GENERALE ȘI RECOMANDĂRI.....		147
BIBLIOGRAFIE.....		151
ANEXE.....		164
DECLARAȚIA PRIVIND ASUMAREA RĂSPUNDERII.....		173
CURRICULUM VITAE al autorului.....		174

ADNOTARE

BARCARI Dina. Deconstrucția identității religioase în contextul multicultural contemporan. Teză de doctor în filosofie. Chișinău, 2023

Structura tezei cuprinde: introducere, trei capitole, concluzii generale și recomandări, bibliografie din 180 de titluri, 5 anexe, 148 de pagini text de bază, 7 figuri, 2 tabele. Rezultatele obținute au fost publicate în 17 lucrări științifice.

Cuvinte-cheie: filosofie, antropologie, identitate, identitate religioasă, identitate culturală, alteritate, deconstrucție, multiculturalism, experiență religioasă, comportament religios, modele culturale, pluralism religios, sacru, profan, multiconfesional.

Domeniul de studiu: 631.04 - Filosofia științei și tehnicii (pe domenii: *Antropologia*).

Scopul tezei constă în deconstrucția identității religioase și examinarea fenomenului religios ca sursă în formarea identității culturale sub influența contextului multicultural contemporan, în special, în evidențierea practicilor religioase și a modului de a forma comportamentul uman prin educația religioasă.

Obiectivele generale ale cercetării: fundamentarea teoretico-metodologică a identității religioase în cercetările filosofice și antropologice; determinarea elementelor componente ale identității religioase în baza structurilor și sensurilor acesteia; relevarea principalelor caracteristici ale deconstrucției identității religioase; elucidarea conceptului de identitate culturală în studiile culturale; examinarea raportului identitate-alteritate în societatea multiculturală contemporană; evidențierea impactului experienței religioase și atitudinii valorice asupra comportamentului religios; analiza diversității religioase în Republica Moldova prin evidențierea confesiunilor religioase regăsite înainte și după anul 1989; investigarea schimbărilor religioase care au loc în societatea multiculturală actuală, sub influența globalizării; aplicarea suportului metodologic complex în vederea cercetării revigorării și transformării identității religioase în contextul schimbărilor socio-culturale în Republica Moldova.

Noutatea și originalitatea științifică a rezultatelor obținute rezidă în sistematizarea reperelor teoretice și practice cu privire la deconstrucția identității religioase ca rezultat continuu al schimbărilor culturale actuale. Prin abordarea deconstructivistă a identității religioase, remarcăm faptul că esența identității, în general, constă în aptitudinea de a reinventa interacțiunea cu celălalt, de a articula sinele reinventat în forme particulare. Astfel individul are simultan sentimentul de apartenență la mai multe grupuri sau identități, în funcție de anumite criterii: apartenența etnică, religioasă, națională. Teoria identității a permis să analizăm schimbările produse la nivel social și cultural în Republica Moldova, după anul 1989. Datorită acestor schimbări a avut loc o restructurare constantă a simbolurilor și credințelor religioase, ce au contribuit la crearea unei noi identități religioase.

Problema științifică importantă soluționată constă în configurarea unui suport metodologic complex în vederea cercetării identității religioase. Evoluția subiectului uman actual se manifestă în fragmentarea personalității, și mai mult, în asumarea identității multiple. În contextul contemporan multicultural, identitatea religioasă este influențată de noi modele culturale și de noi tendințe în manifestarea religiozității. Aplicarea metodologiei date a făcut posibilă realizarea unei cercetări calitative cu privire la structurarea și reconstituirea imaginii despre lume și despre sine a individului. S-a remarcat că esența identității constă în aptitudinea ei de a se reinventa în interacțiune cu celălalt și de a-și articula sinele reinventat în forme particulare. Metodologia folosită a presupus aplicarea reperelor teoretice și practice cu privire la deconstrucția identității religioase ca rezultat al schimbărilor culturale actuale.

Semnificația teoretică constă în: 1) analiza interdisciplinară a deconstrucției identității religioase; 2) configurarea unui suport metodologic congruent din perspectiva antropologiei contemporane, prin aplicarea metodei deconstrucției; 3) abordarea sistemică a fenomenelor sociale, care au contribuit la reevaluarea identității religioase; 4) determinarea modului de influență a experienței umane asupra formării identității religioase.

Valoarea aplicativă: Cercetarea identității religioase este un subiect discutat în diverse domenii științifice. În comparație cu alte abordări, în teza de față, conceptul de identitate religioasă a fost analizat din două perspective, filosofică și antropologică. Este un studiu empiric, centrat pe ființa umană ca subiect multiplu și ca actor principal al acestui proces. Rezultatele cercetării valorifică practicile religioase, care au contribuit la menținerea sentimentului religios în URSS și la schimbările socio-culturale, care au avut loc în Republica Moldova după anul 1989.

Implementarea rezultatelor științifice: Ideile, concluziile și recomandările formulate în lucrare au fost prezentate în cadrul unor conferințe științifice internaționale și naționale: *Colocviul Internațional de Antropologie*, *Conferința Științifică Internațională „Școala Internațională de metodologie în științele socio-umane”*, *Conferința Internațională „Identități naționale în dialog intercultural: unitate prin diversitate”* etc. Acestea au fost publicate în culegerile de materiale ale conferințelor, în Revista Studia Universitatis Moldaviae și în Journal of Social Sciences, Fascicle Social Science, Topic Sociology.

ANNOTATION

BARCARI Dina. The deconstruction of religious identity in the contemporary multicultural context.
PhD thesis in philosophy. Chisinau. 2023.

The structure of the thesis includes: introduction, three chapters, general conclusions and recommendations, bibliography of 180 titles, 5 appendices, 148 pages of basic text, 7 figures, 2 tables. The obtained results were published in 17 scientific papers.

Key words: philosophy, anthropology, identity, religious identity, cultural identity, otherness, deconstruction, multiculturalism, religious experience, religious behavior, cultural patterns, religious pluralism, sacred, profane, multiconfessional.

Field of study: 631.04 Philosophy of science and technology (by fields: *Anthropology*).

The aim of the thesis consists in the deconstruction of religious identity and the examination of the religious phenomenon as a source in the formation of cultural identity under the influence of the contemporary multicultural context, in particular, in highlighting religious practices and the way to shape human behavior through religious education

The general objectives of the research: theoretical-methodological substantiation of religious identity in philosophical and anthropological research; determining the component elements of religious identity based on its structures and meanings; revealing the main characteristics of the deconstruction of religious identity; the elucidation of the concept of cultural identity in cultural studies; examination of the identity-otherness relationship in the contemporary multicultural society; highlighting the impact of religious experience and value attitude on religious behavior; the analysis of religious diversity in the Republic of Moldova by highlighting the religious confessions found before and after 1989; the investigation of the religious changes taking place in today's multicultural society, under the influence of globalization; the application of complex methodological support in order to research the revival and transformation of religious identity in the context of socio-cultural changes in the Republic of Moldova.

The scientific novelty and originality of the obtained results lies in the systematization of theoretical and practical benchmarks regarding the deconstruction of religious identity as a continuous result of current cultural changes. Through the deconstructivist approach to religious identity, we note that the essence of identity, in general, consists in the ability to reinvent the interaction with the other, to articulate the reinvented self in particular forms. Thus the individual simultaneously has the feeling of belonging to several groups or identities, depending on certain criteria: ethnic, religious, national affiliation. The identity theory allowed us to analyze the social and cultural changes in the Republic of Moldova after 1989. Due to these changes, there was a constant restructuring of religious symbols and beliefs, which contributed to the creation of a new religious identity.

The important scientific problem solved consists in the configuration of a complex methodological support in order to research religious identity. The evolution of the current human subject manifests itself in the fragmentation of personality, and even more, in the assumption of multiple identity. In the contemporary multicultural context, religious identity is influenced by new cultural models and new trends in the manifestation of religiosity. The application of the given methodology made it possible to carry out a qualitative research regarding the structuring and reconstitution of the individual's image of the world and of himself. It has been noted that the essence of identity lies in its ability to reinvent itself in interaction with the other and to articulate the reinvented self in particular forms. The methodology used involved the application of theoretical and practical benchmarks regarding the deconstruction of religious identity as a result of current cultural changes.

The theoretical importance consists in: 1) interdisciplinary analysis of the deconstruction of religious identity; 2) setting up a congruent methodological support from the perspective of contemporary anthropology, by applying the deconstruction method; 3) the systemic approach to social phenomena, which contributed to the reevaluation of religious identity; 4) determining the influence of human experience on the formation of religious identity.

The applicative value of the work: Religious identity research is a topic discussed in various scientific fields. Compared to other approaches, in this thesis the religious identity was analyzed from two perspectives, one philosophical and the other anthropological. It is an empirical study, centered on the human being as a multiple subject and as the main actor of this process. The research results value the religious practices that contributed to the maintenance of religious sentiment in the Soviet Union and the socio-cultural changes that took place in the Republic of Moldova after 1989.

Implementation of scientific results: The ideas, conclusions and recommendations formulated in the paper were presented at international and national scientific conferences: the International Colloquium of Anthropology, the International Scientific Conference "International School of Methodology in the Social and Human Sciences", the International Conference "National Identities in Intercultural Dialogue: Unity by diversity" etc. They were published in the collections of conference materials, in the *Revista Studia Universitatis Moldaviae* and in the *Journal of Social Sciences*, Fascicle Social Science, Topic Sociology.

АННОТАЦИЯ

БАРКАРЬ Дина. Деконструкция религиозной идентичности в современном мультикультурном контексте. Докторская диссертация по философии. Кишинев. 2023 г.

Диссертация состоит из: введение, трех глав, выводов и рекомендаций, библиографии из 180 источников, 5 приложений, 148 страниц основного текста, 7 рисунков, 2 таблицы. Полученные результаты опубликованы в 17 научных статьях.

Ключевые слова: философия, антропология, идентичность, религиозная идентичность, культурная идентичность, инаковость, деконструкция, мультикультурализм, религиозный опыт, религиозное поведение, культурные модели, религиозный плюрализм, сакральное и профанное, многоконфессиональный.

Научные направление: 631.04 Философия науки и техники (области: *Антропология*)

Цель диссертации заключается в деконструкции религиозной идентичности и рассмотрении религиозного феномена как источник формирования культурной идентичности под влиянием современного поликультурного контекста, в частности, в освещении религиозных практик и способов формирования поведения человека через религиозное образование.

Задачи диссертации: обоснование теоретико-методологических основ религиозной идентичности в философско-антропологических исследованиях; определение составных элементов религиозной идентичности на основе ее структур и смыслов; выявление основных особенностей деконструкции религиозной идентичности; разъяснение понятия культурной идентичности в культурологии; исследование отношений идентичности-инаковости в современном поликультурном обществе; выделение влияния религиозного опыта и ценностного отношения на религиозное поведение; анализ религиозного разнообразия в Республике Молдова путем выделения религиозных конфессий, существовавших до и после 1989 г.; исследование религиозных изменений, происходящих в современном поликультурном обществе под влиянием глобализации; применение комплексной методологической поддержки для исследования возрождения и трансформации религиозной идентичности в контексте социокультурных изменений в Республике Молдова.

Новизна и научная оригинальность полученных результатов заключается в систематизации теоретических и практических относительно деконструкции религиозной идентичности как постоянного результата текущих культурных изменений. Через деконструктивистский подход к религиозной идентичности мы отмечаем, что сущность идентичности состоит в способности переизобретать взаимодействие с другим, артикулировать переизобретенное Я в конкретных формах. Таким образом, у индивида одновременно возникает ощущение принадлежности к нескольким группам или идентичностям в зависимости от определенных критериев: этнической, религиозной, национальной принадлежности. Теория идентичности позволила нам проанализировать социальные и культурные изменения в Республике Молдова после 1989 года. Благодаря этим изменениям происходила постоянная реструктуризация религиозных символов и верований, что способствовало созданию новой религиозной идентичности.

Основная решенная в исследовании научная задача заключается в создании комплексного методологического обеспечения для исследования религиозной идентичности. Эволюция современного человеческого субъекта проявляется в фрагментации личности и, более того, в допущении множественной идентичности. В современном поликультурном контексте на религиозную идентичность оказывают влияние новые культурные модели и новые тенденции в проявлении религиозности. Применение данной методики позволило провести качественное исследование структурирования и воссоздания образа мира и самого себя человека. Было отмечено, что сущность идентичности заключается в ее способности заново изобретать себя во взаимодействии с другим и артикулировать заново изобретенное «я» в определенных формах. Используемая методология включала применение теоретических и практических ориентиров в отношении деконструкции религиозной идентичности в результате текущих культурных изменений.

Теоретическая значимость состоит в: 1) междисциплинарный анализ деконструкции религиозной идентичности; 2) создание конгруэнтной методологической опоры с точки зрения современной антропологии путем применения метода деконструкции; 3) системный подход к социальным явлениям, способствовавший переоценке религиозной идентичности; 4) определение влияния человеческого опыта на формирование религиозной идентичности.

Прикладное значение диссертации: Исследование религиозной идентичности - тема, обсуждаемая в различных научных областях. По сравнению с другими подходами в настоящей диссертации религиозная идентичность анализируется с двух точек зрения: философской и антропологической. Это эмпирическое исследование, сосредоточенное на человеке как на множественном субъекте и как на главном действующем субъекте этого процесса. Результаты исследования опираются на религиозных практиках, которые способствовали поддержанию религиозных чувств в СССР, и на социокультурных изменениях, произошедших в Республике Молдова после 1989 года.

Внедрение научных результатов: Идеи, выводы и рекомендации, сформулированные в работе, были представлены на международных и национальных научных конференциях: Международный коллоквиум по антропологии, Международная научная конференция «Международная школа методологии в гуманитарных науках», Международная конференция „Национальные идентичности в межкультурном диалоге: через разнообразие” и т. д. Статьи были опубликованы в сборниках материалов конференции, в Revista Studia Universitatis Moldaviae и в Journal of Social Sciences, Fascicle Social Science, Topic Sociology.

LISTA TABELELOR

Tabelul 1. Numărul de interviuri realizate în perioada de cercetare pentru teza de doctorat

Tabelul 2. Recensământul din 2014 al populației și locuințelor

LISTA FIGURILOR

Fig. 1. Articol „Protest ortodox la Chișinău împotriva legii antidiscriminare”

Fig. 2. Articol „Protest religios. Marș al enoriașilor ortodocși împotriva înregistrării oficiale a Ligii islamice”, 18 mai, 2011

Fig. 3. Diagrama nr. 1. „Cât de important este Dumnezeu în viața omului”

Fig. 4. Confesiunea spirituală „Falun Dafa din Moldova”

Fig. 5. Mișcarea Internațională a Conștiinței Krishna

Fig. 6. Marșul Familiei la Chișinău, 2021

Fig. 7. Drumul Crucii, 2019

LISTA ABREVIERILOR

UNESCO – Organizația Națiunilor Unite pentru Educație, Știință și Cultură

ONG – Organizație neguvernamentală

ONU – Organizația Națiunilor Unite

URSS – Uniunea Republicilor Sovietice Socialiste

RSSM – Republica Sovietică Socialistă Moldovenească

BBC – Corporație de Radiodifuziune Britanică (British Broadcasting Corporation)

INTRODUCERE

Actualitatea și importanța temei abordate sunt argumentate de însăși tendința de reconfigurare a religiei care se produce în două contexte diferite. Primul se referă la apariția unei noi spiritualități a colectivității umane și la schimbarea valorilor personale. Revitalizarea spirituală este marcată de schimbările fundamentale din peisajul religios și apariția unor noi mișcări religioase (în interiorul și exteriorul religiilor clasice). Cel de-al doilea context presupune transformarea și restructurarea imaginarului religios în condițiile multiculturale actuale. Omul contemporan, influențat de aspirațiile sale cotidiene, hedoniste și de consum, de tehnologiile informaționale care i-au virtualizat existența, i-au transformat valorile sociale, precum și modul de relaționare este în căutarea propriei identități.

Astăzi transformările de ordin socio-cultural au un impact deosebit asupra comportamentului și atitudinii individului față de sine și de alții. Religia joacă un rol important în formarea identității. În mare parte, omul și-a format gândirea și comportamentul prin valorile religioase, și-a motivat acceptarea normelor morale ale comunității în care s-a născut. Totuși, schimbările sociale din ultimii ani, care au avut loc la nivel mondial, au stimulat interesul uman față de tehnologiile informaționale, de mobilitatea socială și de noile mișcări religioase ori spirituale. În prezent, individul se află la intersecția dintre tradiție și noua realitate socială.

Cu o jumătate de secol în urmă, în mai multe spații culturale, identitatea religioasă era obținută la naștere, asumată ca atare, împărtășită de comunitate, diferențiindu-se conform spațiului geografic, mediilor educațional și social. Contemporaneitatea aduce cu sine posibilitatea alegerii, în mod liber și uneori accidental, a identității religioase. Deși individul preia tradițiile familiei, el își urmează propriul curs al vieții, în funcție de caracteristicile acesteia, de diversitatea culturală și socială. Cercetătorii J.A. Beckford [82] [83], G. Davie [94], Fr. Champion [139] consideră că sensibilitatea socială s-a rarefiat față de sacru. Spre deosebire de autorii citați, sociologul Th. Luckmann [107] susține că viața omului și supranaturalul sunt legate de natural. În acest caz, este vorba despre o reevaluare a vieții religioase, sociale și a celei instituționalizate.

După anul 1989, în Republica Moldova, a început revigorarea și transformarea identității religioase. În anii care au urmat după 1989, au apărut și s-au afirmat noi comunități religioase.

Scopul tezei constă în deconstrucția identității religioase și examinarea fenomenului religios ca sursă în formarea identității culturale sub influența contextului multicultural

contemporan, în special, în evidențierea practicilor religioase și a modului de a forma comportamentul uman prin educația religioasă.

Obiectivele generale ale cercetării:

1. Fundamentarea teoretico-metodologică a identității religioase în cercetările filosofice și antropologice;
2. Determinarea elementelor componente ale identității religioase în baza structurilor și sensurilor acesteia;
3. Relevarea principalelor caracteristici ale deconstrucției identității religioase;
4. Elucidarea conceptului de identitate culturală în studiile culturale;
5. Examinarea raportului identitate-alteritate în societatea multiculturală contemporană;
6. Evidențierea impactului experienței religioase și atitudinii valorice asupra comportamentului religios;
7. Analiza diversității religioase în Republica Moldova prin evidențierea confesiunilor religioase regăsite înainte și după anul 1989;
8. Investigarea schimbărilor religioase care au loc în societatea multiculturală actuală, sub influența globalizării;
9. Aplicarea suportului metodologic complex în vederea cercetării revigorării și transformării identității religioase în contextul schimbărilor socio-culturale în Republica Moldova.

Ipoteza principală a tezei: în contextul multicultural actual se reevaluează identitatea religioasă, influențată de fenomenul globalizării și expusă schimbărilor sociale și culturale ce au loc în societate. La elaborarea ipotezei principale s-a ținut cont de factorii sociali și culturali care au contribuit la transformarea identității religioase ca răspuns la estimarea valorilor spirituale și religioase în relația cu celălalt.

Ipoteza secundă a tezei constă în aplicarea studiului de caz ce vizează subiecții cercetați din diverse confesiuni religioase în vederea identificării caracteristicilor de revigorare și transformare a identității religioase și a creșterii interesului oamenilor față de religie prin observarea celor mai importante activități religioase în Republica Moldova.

Sinteza metodologiei de cercetare și justificarea metodelor de cercetare alese. Interesul sporit pentru cunoașterea problemei identității religioase a generat, în domeniul antropologiei socio-culturale, în principal, câteva tradiții de cercetare a relației „societate - cultură - religie”.

Prin tradiția culturalistă, autorul a cercetat integrarea socială a individului. Reprezentanții de bază a acestei tradiții, L. White și A.L. Kroeber [110], au analizat cultura ca realitate independentă față de individ, văzută ca o entitate aparte. Pentru cercetarea de față, o importanță deosebită o au ideile lui L. White cu privire la cele cinci tipuri de energie (organismul uman ca sursă de energie, habitatul, cantitatea de energie utilizată de om, căile prin care se consumă energia, produsul care servește nevoia umană) pe care le considerăm determinante pentru evoluția socio-culturală a societății, implicit, pentru construirea identității. Drept suport metodologic al investigației noastre au servit, de asemenea, lucrările *Sex and Temperament: In Three Primitive Societies* a M. Mead [115]; *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* [84] și *Patterns of Culture* [85], semnate de antropologul R. Benedict, *Fundamentul cultural al personalității* de R. Linton [38] și lucrarea a lui C. Kluckhohn (*Culture and Behavior: Collected Essays*) [109], *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology* de M. J. Herskovits [103], acesta din urmă analizând rasa prin prisma conceptului sociologic și nu biologic, abordând inedit fondarea relativismului cultural.

Tradiției culturaliste îi aparține și teoria interacționismului simbolic, având ca reprezentant de bază pe I. Goffman, care susținea că o cultură nu este un model imaginar al oamenilor, ci, mai degrabă, este întruchipată în simboluri și acțiuni publice.

Tradiția structuralistă a antropologului Cl. Levi-Strauss respinge conceptele de libertate și alegere umană, concentrându-se, în schimb, pe modul în care experiența și comportamentul uman sunt determinate de diferite structuri. Cea mai importantă lucrare cu privire la această abordare este *Les structures élémentaires de la parenté* [149], în care cercetătorul demonstrează că sistemul de rudenie ca structură poate fi descompus și analizat ca element aparte și deconstruit într-un nou întreg.

În mediile academice se regăsesc un șir de cercetări teoretice și empirice, în care sunt analizate identitatea, identitatea culturală, identitatea religioasă și multiculturalismul, dintre acestea făcând parte și cele semnate de V. Mihăilescu [46], N. Gavriluță [28], E. Saharneau [58], D. Dodul [23], V. Țapoc [67], A. Oceretnâi [49], I. Xenofontov [77], A. Papțova [173], I. Gumenâi [29], E. Dragnev [169] ș.a. Mai multe idei emise de autorii respectivi în studiile lor se fac auzite aproape în toate dezbaterile actuale, fapt ce demonstrează că identitatea derivă din mai multe manifestări ale activității umane. Cercetările în cauză ne-au ajutat să definim identitatea religioasă, reinterpretată și reevaluată în contextul multicultural contemporan din Republica Moldova.

Deși orizontul lucrărilor ce au contribuit la realizarea cercetării noastre este cu mult mai larg, totuși le-am indicat pe cele mai semnificative.

Noutatea și originalitatea științifică a rezultatelor obținute rezidă în sistematizarea reperelor teoretice și practice cu privire la deconstrucția identității religioase ca rezultat continuu al schimbărilor culturale actuale. Prin abordarea deconstructivistă a identității religioase, remarcăm faptul că esența identității, în general, constă în aptitudinea de a reinventa interacțiunea cu celălalt, de a articula sinele reinventat în forme particulare. Astfel individul are simultan sentimentul de apartenență la mai multe grupuri sau identități, în funcție de anumite criterii: apartenența etnică, religioasă, națională. Teoria identității a permis să analizăm schimbările produse la nivel social și cultural în Republica Moldova, după anul 1989. Datorită acestor schimbări a avut loc o restructurare constantă a simbolurilor și credințelor religioase, ce au contribuit la crearea unei noi identități religioase.

Problema științifică importantă soluționată constă în configurarea unui suport metodologic complex în vederea cercetării identității religioase. Evoluția subiectului uman actual se manifestă în fragmentarea personalității, și mai mult, în asumarea identității multiple. În contextul contemporan multicultural, identitatea religioasă este influențată de noi modele culturale și de noi tendințe în manifestarea religiozității. Aplicarea metodologiei date a făcut posibilă realizarea unei cercetări calitative cu privire la structurarea și reconstituirea imaginii despre lume și despre sine a individului. S-a remarcat că esența identității constă în aptitudinea ei de a se reinventa în interacțiune cu celălalt și de a-și articula sinele reinventat în forme particulare. Metodologia folosită a presupus aplicarea reperelor teoretice și practice cu privire la deconstrucția identității religioase ca rezultat al schimbărilor culturale actuale.

Metodologia cercetării științifice. Caracterul interdisciplinar al lucrării a determinat utilizarea unui set complex de metode de analiză filosofică (metoda deconstrucției, metoda fenomenologică și metoda hermeneuticii proiective) și antropologică (metoda interviului calitativ aprofundat și metoda observației directe). Deconstrucția, în viziunea lui J. Derrida, se referă la tehnicile și strategiile restructurării elementelor componente ale subiectului cercetat. Cu acest scop, metoda deconstrucției a fost completată cu metodele empirice în vederea studierii vieții și activităților grupului-țintă și realizării discuțiilor centrate pe subiectul reevaluării identității religioase în Republica Moldova, după anul 1989. Autorul a realizat un studiu calitativ pe un eșantion de 50 de persoane cu vârsta între 30-80 de ani. În prima parte, au fost identificate opiniile și percepțiile unui grup de oameni din diverse confesiuni religioase (creștini-ortodocși, creștini-catolici, evrei, creștini-baptiști, martorii lui Iehova), care și-au

amintit despre evenimentele care au avut loc până la anul 1989. În a doua parte a cercetării empirice, a fost realizat un interviu aprofundat cu 5 experți din domeniul teologiei, sociologiei și istoriei.

Validarea cercetării s-a realizat prin următoarele elemente: corespunderea tipului de religiozitate a subiecților cercetați, prin care s-au identificat elementele ce au contribuit la revigorarea identității religioase în Republica Moldova, după anul 1989; determinarea trăsăturilor comune ale confesiunilor religioase prin valorificarea practicilor religioase realizate de acestea; argumentarea rolului educației religioase ca bază de formare a identității sub influența schimbărilor socio-culturale.

Configurarea unui suport metodologic complex și aplicarea în cercetarea empirică permite înaintarea spre susținere a următoarelor teze:

- Religia contribuie, fără îndoială, la construirea identității religioase a persoanei folosind în calitate de instrument reproducerea valorilor, simbolurilor trecutului și riturilor.
- Formarea noilor valori sociale este determinată de restructurările din domeniul economic, de revoluția tehnologică, mobilitatea socială, schimbările din cadrul familiei tradiționale. Cu toate acestea în comunitățile religioase se oferă o atenție deosebită în păstrarea identității religioase.
- Identitatea culturală conține trăsături, funcții și comportamente individuale și colective, care contribuie la diferențierea identității culturale, exprimată, în diferite zone ale Republicii Moldova, prin cultura populară. În acest context, identitatea religioasă se conține, implicit, în formele identității culturale.
- Dinamica accentuată a societății contemporane influențează profunzimea și ritmul schimbărilor diferitor manifestări (etnică, culturală, religioasă), fapt de o importanță majoră, discutat în mediile academice, educaționale, politice, clericale și în organizații (corporații, ONG-uri ș.a.).
- Impactul și importanța identității religioase sunt într-o relativă schimbare, în funcție de confesiune și de contextul social, cultural sau politic în care omul trăiește. Confesiunile religioase au un rol activ în anumite sfere ale vieții sociale, în ultima perioadă, și în sfera politică, populația Republicii Moldova fiind mai puternic orientată spre religie.
- În Republica Moldova, precum și în alte state din spațiul postsovietic, religia continuă să influențeze deciziile legate de viața privată, de sfera publică, având un impact și asupra atitudinilor politice. În Republica Moldova, de-a lungul anilor, s-au răspândit atât religiile tradiționale, cât și cele moderne.

- Contemporaneitatea a produs o transformare a câmpului religios, a raporturilor dintre religie și societate, creșterea numărului confesiunilor religioase, al curentelor și al noilor mișcări religioase și parareligioase fiind o constantă a realității din Republica Moldova.

Importanța teoretică a cercetării constă în: 1) analiza interdisciplinară a deconstrucției identității religioase; 2) configurarea unui suport metodologic congruent din perspectiva antropologiei contemporane, prin aplicarea metodei deconstrucției; 3) abordarea sistemică a fenomenelor sociale, care au contribuit la reevaluarea identității religioase; 4) determinarea modului de influență a experienței umane asupra formării identității religioase.

Valoarea aplicativă a lucrării. Cercetarea identității religioase este un subiect discutat în diverse domenii științifice. În comparație cu alte abordări, în lucrarea dată identitatea religioasă este analizată din două perspective, filosofică și antropologică. Cercetarea este un studiu empiric, centrat pe ființa umană ca subiect multiplu și ca actor principal al acestui proces. Rezultatele cercetării valorifică practicile religioase, care au contribuit la menținerea sentimentului religios în URSS și la schimbările socio-culturale, prezente în Republica Moldova după anul 1989

Aprobarea rezultatelor cercetării. Ideile, concluziile și recomandările formulate în lucrare au fost probate și expuse în comunicările din cadrul conferințelor naționale și internaționale: *Pluralismul religios în lumea postmodernă* (Conferința Internațională „Identități naționale în dialog intercultural: unitate prin diversitate”, USM, 2015), *Fenomene transreligioase în societatea contemporană* (Conferința Științifică Internațională „Școala Internațională de metodologie în științele socio-umane”, USM, 2016), *Radiografia diversității religioase în Republica Moldova* (Colocviul Internațional de Antropologie, edițiile I - III, USM, 2017- 2019), *Delimitări conceptuale în analiza antropologică a faptului religios* (Conferința Internațională „Școala Internațională de Metodologie în Științele socio-umane”, USM, 2018), *Alteritatea religioasă în Republica Moldova: dezavuare sau acceptare* (Conferința științifică anuală a tinerilor cercetători „Dezvoltarea societății în Republica Moldova: perspective istorico-filosofice”, ediția a IX-a, 2015, AȘM), *Comunitățile religioase virtuale și influența lor asupra formării identității religioase* (Conferința științifică anuală a tinerilor cercetători „Dezvoltarea societății în Republica Moldova: perspective istorico-filosofice”, ediția a X-a, 2016, AȘM), *Reinterpretarea credințelor religioase din țările ex-comuniste* (Conferința științifică internațională „Viața cotidiană în spațiul est-european din cele mai vechi timpuri până în prezent: abordări interdisciplinare”, 2018, AȘM), *Comunicarea*

interreligioasă o componentă a comunicării interculturale globale (În: Materialele conferinței științifice naționale cu participare internațională „Filosofia și perspectiva umană”, 2014, AȘM).

Totodată, rezultatele cercetării au fost comunicate în cadrul următoarelor conferințe din România: *Impactul globalizării și schimbărilor sociale asupra identității religioase* (Conferința internațională „Dezvoltare Internațională și Democratizare”, ediția a II-a, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2015), *Religia și dialogul intercultural* (Conferința internațională „Diversitate interculturală”, 2017), *Religia în societatea europeană* (Conference „European Union Crises and Borders in XXI Century”, the first edition, Faculty of Philosophy and Socio-Political Sciences, Alexandru Ioan Cuza University of Iasi, 2017), *Multiplicity and transformations of personal identity in modernity* (International Workshop „Regional, National and Local Identities in central Europe and the Black Sea Region in the last 100 Years”, Bucharest, „Nicolae Iorga” History Institute, 2018), *Transformarea identității religioase în modernitate* (Conferința Internațională „Comunicare și identitate: perspective interdisciplinare”, 2018, Universitatea din Craiova) etc.

Unele rezultate de teren au fost prezentate la seminarele Laboratorului de Antropologie Prospectivă, Universitatea Catolică din Louvain-la-Neuve, Belgia, prin intermediul bursei Erasmus+ (29.05.2017 - 28.08.2017; 14.03.2018 - 29.05.2018; 14.01.2020 - 12.04.2020). Conținutul părții aplicative a tezei de doctorat a fost prezentat în cadrul Târgului Internațional de Inventică și Educație Creativă pentru Tineret, ICE - USV, organizat de Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava, desfășurat în perioada 28 - 29 mai, 2021 și publicat în revista *Studia Universitatis Moldaviae* (Universitatea de Stat din Moldova) în formă de articole științifice: *Manifestarea identității religioase în contemporaneitate* (2017) și *Transformările din viața practicii religioase în mediul urban* (2019). Proiectul în cauză a fost apreciat de juriu cu medalia de bronz; în *Journal of Social Sciences* (Universitatea Tehnică a Moldovei): *The metamorphosis of religion and spirituality in contemporary society* (2022).

Sumarul compartimentelor tezei. În **Introducere**, este prezentată importanța și actualitatea subiectului de cercetare, fiind determinate scopul și obiectivele tezei și ipoteza, este accentuată noutatea științifică a tezei, problema științifică importantă soluționată, însemnătatea teoretică și valoarea aplicativă a lucrării, precum și enunțarea rezultatelor realizate prin publicații și participarea la manifestări științifice naționale și internaționale.

În capitolul I **„Deconstrucția conceptului de identitate religioasă”**, sunt prezentate cele mai importante teorii din antropologie și filosofie cu privire la deconstrucția identității religioase.

Conceptul de identitate are o semnificație complexă. Unul din cercetătorii preocupați de problema identității sociale este A. Giddens. În viziunea acestui sociolog, identitățile sociale se manifestă diferit în proiectele istorice: în timp ce identitatea tradițională se transmite din generație în generație, în societățile moderne identitatea este concepută ca „o chestiune de acțiune rațională și dinamică” [97]. Astfel, A. Giddens definește identitatea drept „o construcție simbolică” [97], ce îi ajută pe oameni să-și găsească propriul loc în timp și să păstreze o continuitate.

În antropologie, identitatea este abordată din perspectiva întrebării „Cine suntem noi în raport cu ceilalți/alții?” [89]. Evident, identitatea, pe de o parte, se referă la asemănarea individului cu sine, pe de altă parte, la distincțiile colective ale alterității. Este vorba atât despre o practică, cât și despre o clasificare cognitivă. În același timp, identitatea este înțeleasă ca un discurs public și ca un fenomen evident în lume și, prin urmare, ca un obiect de chestionare, dacă nu ca o categorie analitică. Antropologii au fost mult timp fascinați de modul în care indivizii și colectivitățile se înțeleg și se construiesc pe ele însele și una pe alta. Cu toate acestea, termenul de identitate, prezent surprinzător în limbajul public actual, a fost utilizat încă în anii șaizeci ai secolului trecut, în lucrările psihologului E. Erikson, cu referință la dezvoltarea psihologică a individului. Astăzi, termenul „identitate” este utilizat pe scară largă și este folosit pentru a descrie o gamă de preocupări sociale și politice. Pe măsură ce termenul a câștigat popularitate, s-a schimbat și sensul lui, mai ales, cu referință la diferite discipline, subiecte și contexte. Astfel, noțiunea în cauză desemnează atât individul, grupurile, cât și spațiile religioase, politice, private, culturale sau etnice. Identitatea este considerată o sursă de coeziune, dar și de violență, o alternativă de asemănare sau de diferență, o impunere sau o alegere, singulară sau fracturată, statică sau fluidă.

În capitolul II **„Aspecte interpretative ale identității culturale”**, se insistă asupra specificului identității culturale, asupra relevanței și importanței, pe care mulți cercetători o atribuie culturii. Identitatea culturală reprezintă conștientizarea sinelui de către individ, derivată din apartenența formală sau informală la grupurile care îi transmit și îi fixează cunoștințele, opiniile, atitudinile, valorile, tradițiile, modul de viață. Identitatea culturală este doar o dimensiune a vastului concept al identității individuale. Alte două concepte importante analizate în acest capitol sunt identitatea și alteritatea. După cum s-a determinat, identitatea și alteritatea domină structura tripartită a persoanei, alteritatea fiind divizată în alteritate complementară (Eu) și alteritate absolută (Noi). Identitatea este expusă într-un dublu sens: ea este mai întâi afișată, expusă, ca serie, imagine, reprezentare, afiliere, dar mereu ca memorie

individuală sau colectivă, mai apoi, desființată. În acest capitol, de asemenea, este explicat conceptul de experiență religioasă, prin care se subînțelege o experiență subiectivă, interpretată într-un cadru religios. Conceptul a luat naștere în secolul al XIX-lea, ca un răspuns la raționalismul societății occidentale.

În capitolul III „**Modele culturale și deconstrucția identității religioase în contextul schimbărilor socio-culturale din Republica Moldova**”, este analizat contextul social, cultural și politic în cadrul căruia a avut loc deconstrucția identității religioase a populației autohtone după anul 1989. Un aspect care diferențiază identitatea religioasă de alte tipuri de identitate e posibilitatea de opțiune a acesteia. Acest statut al identității religioase este recunoscut prin asocierea ei cu libertatea de gândire, conștiință și religie.

Înțelegerea identității religioase ca relație [8] cu timpul se estompează. Astăzi, se accentuează mai mult apartenența la o biserică, decât credința în sine. Omul se identifică cu această biserică prin rugăciune, dialoguri cu reprezentanții bisericii, voluntariat religios etc. De asemenea, nici identitatea spirituală nu are un model unic (de creștinism, de islamism, de iudaism, de budism sau de confucianism). Conștiința omului modern se bazează pe identificarea sa cu o credință, fără a face trimitere la cultură [124, p. 30-31]. Revenirea fenomenului religios în actualitatea civilizației postmoderne a favorizat formarea conștiinței omului secolului al XXI-lea. Astăzi, specialiștii din diverse domenii (antropologie, filosofie, sociologie etc.) sunt tot mai interesați de rolul religiei în viața publică și de remodelarea identităților într-un context pluralist din punct de vedere cultural și religios.

O abordare fenomenologică, axată pe variații particulare, expresii individuale și momente izolate, este necesară, în viziunea noastră, pentru a ne apropia de modurile de credință și de identitatea religioasă a intervievaților pe care și-au reevaluat-o după anul 1989. Cercetarea prezintă punctele de referință practice în vederea stabilirii unei antropologii a modalităților de credință.

Cercetarea se axează pe analiza datelor unui demers empiric, realizat în perioada 2014-2018, prin aplicarea metodei interviului calitativ și a observației directe. Au fost aplicate două ghiduri de interviuri. Prin intermediul primului interviu am identificat opiniile și percepțiile unui grup de oameni, care au amintiri din perioada sovietică a RSSM-ului. Prin cel de-al doilea interviu, am urmărit selectarea informațiilor relevante de la cinci experți din diferite domenii (teologie, sociologie, istorie) cu privire la educația religioasă, care are loc în familie, biserică și, în ultimii ani, în școală.

În compartimentul **Concluzii generale și recomandări** sunt prezentate rezultatele teoretice ale investigației, sunt formulate concluziile cercetării empirice, privind schimbările sociale și culturale, care au avut loc în Republica Moldova, după anul 1989, și care au influențat revigorarea identității religioase a populației autohtone.

Bibliografia constă din 180 de surse teoretice.

Cuvinte-cheie: filosofie, antropologie, identitate, identitate religioasă, identitate culturală, alteritate, deconstrucție, multiculturalism, experiență religioasă, comportament religios, modele culturale, pluralism religios, sacru, profan, multiconfesional.

I. DECONSTRUCȚIA CONCEPTULUI DE *IDENTITATE RELIGIOASĂ*

1.1. Cercetări privind identitatea religioasă în filosofie și antropologie

Identitățile se construiesc din trăsături individuale, dar și colective, legate de apartenența la un grup religios, etnic, lingvistic, cultural. Contribuim prin acest capitol la fundamentarea teoretico-metodologică a identității religioase în cercetările filosofice și antropologice; prin determinarea elementelor componente ale identității religioase în baza structurilor și sensurilor acesteia; și, prin relevarea principalelor caracteristici ale deconstrucției identității religioase. Una dintre funcțiile religiei ca sistem de credință este de a oferi oamenilor, care fac parte dintr-o comunitate religioasă, posibilitatea de a se mobiliza și de a acționa împreună, prin stabilirea legăturilor dintre credință și identitate, credință și cultură, credință și națiune.

Conform ultimelor cercetări, identitatea religioasă este resimțită atât ca identitate individuală, cât și ca una de grup. O consecință a reprezentării de către o persoană a unui grup sunt influențele sociale asupra formării identității religioase. Un exemplu relevant, în viziunea noastră, ce caracterizează acest proces sunt grupurile tribale. În aceste grupuri, nu există o diferență între religie, cultură și societate, ci sunt diferite aspecte ale aceleiași identități de grup, în sensul identității individuale, care aparține grupului. Situația se prezintă altfel în societățile moderne, unde există o diferențiere tot mai mare între individ și grup. De asemenea, aceeași religie poate fi legată de mai multe culturi și, totodată, oamenii din aceeași cultură pot practica diferite religii. Prin urmare, vorbim despre diferite niveluri de apartenență religioasă. Pentru indivizii din același grup, formarea unui comportament religios depinde de educația religioasă, ce are, la rândul ei, o influență majoră asupra deconstrucției identității religioase a individului. Într-o astfel de apropiere sunt posibile două nivele. La un nivel minim de identitate, individul experimentează și participă la unele ritualuri de bază, în special, la cele ce țin de ciclul vieții, despre care vorbește și A. van Gennep, în lucrarea *Rituri de trecere* [70]. La un alt nivel, există o anumită libertate de înțelegere și de practicare a religiei. Creșterea în acest domeniu corespunde inițiativei indivizilor, care continuă să caute, acumulând astfel experiențe religioase, înțelese ca vocație sau ca manifestare divină specială. Acceptarea invitației plasează persoana dincolo de identitatea comună a grupului, identitatea personală, la rândul ei, consolidându-se, comparativ, cu cea a grupului.

În această ordine de idei, E. Erikson a propus perspectiva de definire a conceptului de identitate prin mecanismele psihologice și prin factorii sociali. Psihologul consideră că sentimentul de identitate, pe de o parte, se formează ca rezultat al experienței subiective și al multitudinii de identificări în copilărie, iar, pe de altă parte, se bazează pe acele identificări oferite de grupurile sociale, din care face parte individul. Astfel, identificarea este supusă principiului reciprocității: „...individul se judecă pe el însuși în lumina a ceea ce descoperă a fi, prin modul în care alții îl judecă în comparație cu ei înșiși și prin intermediul unei tipologii semnificative văzută de ei” [apud 8, p.104]. Totuși E. Erikson caracterizează identitatea ca o sinteză dinamică, ce rezultă dintr-un proces de acomodare la dezvoltarea personală și la influențele sociale ale individului. Am făcut apel la abordarea lui E. Erikson despre identitate, întrucât opinia cercetătorului ocupă un rol central în explicarea, în științele sociale, a termenului respectiv. În tezele lui E. Erikson, identitatea este acel „sentiment subiectiv al situației sale și continuitatea caracterului său pe care individul ajunge să-l dobândească ca urmare a diverselor sale experiențe sociale” [apud 178, p. 127].

Studierea identității a căpătat o amploare deosebită abia în modernitate datorită plierii perfecte a fenomenului și a tendințelor acestei perioade. În legătură cu aceste tendințe, s-a expus filosoful S.E. Toulmin [123, p. 12], care raporta construcția socială a identității la felul în care individul interpretează și evaluează informațiile despre sine, obținute prin interacțiunile sociale. Tendințele analizate de filosof vizau: a) întoarcerea la poveste (teorii, istorii, limbaj, comunicare); b) întoarcerea la particular (probleme concrete, specifice); c) întoarcerea la local (studierea practicilor și a experiențelor în contextul tradițiilor locale); d) întoarcerea la temporal (studierea problemelor în contextul temporal și istoric). Tendințele respective, precum și alte câteva teorii - *interacționismul simbolic*, *etnometodologia*, *fenomenologia*, ne vor servi în analiza deconstrucției identității.

Potrivit primei teorii, *interacționismul simbolic*, legăturile reciproce contribuie la formarea opiniilor oamenilor despre ei și despre ceilalți, interacțiunea fiind înțeleasă ca un ansamblu de strategii prin care sinele și altul se acomodează reciproc și realizează o bază comună de simboluri. Dezvoltarea interacționismului simbolic ca perspectivă sociologică este legat de numele cercetătorilor G. Simmel, G.H. Mead, Ch. Cooley și H. Blumer. H. Blumer a fost cel care a introdus în circuit termenul și l-a popularizat începând cu 1937. Sociologul făcea următoarea precizare: „Termenul interacționism simbolic se referă la caracterul specific și distinctiv al interacțiunii, care are loc între ființele umane. Particularitatea constă în faptul că ființele umane interpretează sau definesc acțiunile celuilalt în loc să reacționeze doar la

Răspunsul lor; nu se reacționează direct acțiunilor reciproce, ci se bazează pe semnificația pe care o acordă acestor acțiuni. Astfel, interacțiunea umană este mediată prin utilizarea simbolurilor, prin interpretare sau prin constatarea sensului acțiunilor celuilalt” [86, p. 180]. Succesor al Școlii din Chicago, I. Goffman a promovat teoria despre interacționismul simbolic, făcând-o pe înțelesul omului obișnuit. Cea mai cunoscută lucrare a sa este *His best known work is The Presentation of the Self in Everyday Life* (1959) [100], în care autorul abordează conceptul de interacționism simbolic din perspectiva interacțiunilor sociale, a simbolurilor și a semnificațiilor acestora, a interpretării stimulului și a răspunsului, a dezvoltării sinelui privit ca un construct, determinat de interacțiuni, simboluri și de modul de interpretare a acestora din urmă. I. Goffman a adus interacționismul simbolic mai aproape de viața cotidiană, fondându-și ideile pe conceptul „lumea ca teatru”, în sensul că oamenii nu sunt altceva decât niște actori ale căror acțiuni sunt modelate de tipul de interacțiune cu ceilalți, că rolurile jucate, ce le fac viața mai semnificativă, sunt asemenea celorla dintr-un spectacol teatral, în care fiecare actor, ca membru al unei „echipe”, apare în scenă în funcție de ce ar trebui să joace. După asumarea rolurilor, sinele real le joacă în mod diferit, interacțiunea lui cu alții fiind determinată de situațiile și mediile particulare.

Ideile lui I. Goffman despre rolurile oamenilor din viața cotidiană sunt preluate și dezvoltate de adepții teoriei *Etnometodologia*, care pun la baza cercetării identității datele culese cu ajutorul metodelor și tehnicilor nestructurate, intensive (observația participativă, diverse tipuri de interviu - individual, de grup), precum și analiza documentelor sociale. Principiul de bază ce condiționează alegerea tehnicilor calitative de culegere, este nondirectivitatea lor fundamentală. Prelucrarea datelor calitative obținute se face cu ajutorul metodelor și tehnicilor specifice (codarea teoretică, analiza de conținut calitativă, analize secvențiale, prezentarea vizuală a datelor). Interpretarea acestor date calitative conduce fie spre *storytelling* (povești de pe teren), fie spre *grounded theory* (teoria fundamentată empiric).

Cea de-a treia teorie, nu mai puțin importantă, este *Fenomenologia*, care aduce în discuție tehnicile de reflexie, ce permit investigarea sistematică a conținuturilor conștiinței. Termenul de fenomenologie vine, după cum se știe, din filosofie și a fost utilizat cu diferite sensuri, în special de G.W.F. Hegel [30] și E. Husserl [32]. Aplicată în studiul religiei, fenomenologia este, în general, o metodă de interpretare a faptului religios, caracterizată prin pretenția de totalitate – studiază faptul religios în toate aspectele sale – și ia drept punct de plecare interpretarea posibilelor manifestări ale acestuia de-a lungul istoriei (așa fapt confirmat îl vom vedea în următoarele două subcapitole). În plus, interpretarea fenomenologică urmărește

comprehensiunea faptului religios, plecând de la recunoașterea caracterului specific al acestuia, și renunțând a-l explica prin reducerea sa la orice alt tip de fenomen. Sub influența filosofiei husserliene, deși într-o formă indirectă, această teorie este atestată și în lucrarea *Sacralul* de R. Otto [50]. Cu J. Wach intrăm deja în epoca fenomenologiei religiei, în sensul propriu, deși nici el nu folosește în mod expres acest termen. J. Wach, în lucrarea *Sociologie a religiei* [74], se detașează de studiile de ordin metodologic, precum și de aplicarea metodei fenomenologiei în cercetarea aspectului social al religiei. Sociologul a edificat, prin această lucrare, o știință a religiilor ca sumă a tuturor interpretărilor posibile.

Cu toate acestea, în definirea și explicarea conceptului de identitate au fost formulate și alte teorii, pe care le divizăm în două grupe: substanțialiste/esențialiste și constructiviste. E. Durkheim [22] și C.H. Cooley [90] fac parte din grupul cercetătorilor care dezvoltă perspectiva esențialistă/substanțialistă, iar M. Weber [75] fundamentează concepția constructivistă a identității sociale. Sociologul M. Weber explică termenul de identitate în raport cu categoriile sociale, cu rasa și etnia. În viziunea cercetătorului, identitatea se construiește în comparație cu similaritățile și diferențele dintre grupuri sau societăți. Totuși, afirmă M. Weber, identitatea nu se formează în interiorul unui grup sau al unei societăți. Pentru M. Weber diferențele sunt atât fizice, cât și culturale, în studiul său, autorul acordându-le o atenție egală. Din moment ce diferențele sunt asumate, existența lor este una perpetuă, iar percepția diferențelor sau similarităților se realizează și prin alte dimensiuni: memorii individuale și colective asupra evenimentelor din trecut, sentimentul onoarei, prezența acțiunilor politice.

Fără memorie nu putem vorbi despre existența sinelui. H.M. Ross și M. Buehler [apud 28] susțin ideea că aprecierile indivizilor despre propriile abilități și valori sunt bazate pe amintirile lor despre trecutul pe care l-au avut, că cei care-și pierd memoria, își pierd și simțul sinelui. Ch. Dyer și D. Keller-Cohen [apud 28] afirmă că narațiunile sunt importante nu pentru reprezentarea obiectivă a unor evenimente trecute, ci pentru subiectivitatea construcției, pentru ceea ce revelează ea despre narator ca individualitate, despre societatea care modelează și în cadrul căreia individul este agent modelator. Autorii aduc drept exemplu rolul narațiunii despre experiența personală în contexte instituționale. Felul cum povestim este determinat de felul cum suntem, iar povestea ne ajută să aflăm cine suntem. D. Oyserman [apud 28] susține că ceea ce ne amintim, modul în care ne amintim, sensul pe care îl oferim experienței noastre sunt modelate de conceptul de sine. La rândul lor, antropologii Ch. Dyer și D. Keller-Cohen sunt de părerea că narațiunea formează sinele, că reflectarea individului asupra acțiunilor sale din

trecut îi permite să le editeze, să le corecteze și să le interpreteze prin intermediul poveștii. Acest fapt îi oferă posibilitatea de a uni *sine*-urile trecutului cu cele ale prezentului și chiar cu cele proiectate pentru viitor (manifestarea „proiectului reflexiv al sinelui” - A. Giddens). Sensul sinelui se realizează prin capacitatea omului de a construi narațiuni coerente despre sine: „Aspectele identității de sine sunt mai accesibile în conversații despre evenimentele trecute, despre situații și decizii: se întâmplă natural în raționalizarea vorbită a acțiunii. (...) Este vorba mai degrabă despre ceea ce cred decât despre ceea ce știu legat de trecut și este important felul în care articulează ceea ce cred” [97, p. 122]. De aici rezultă că sinele se construiește prin însușirea, prin interpretarea și prin repovestirea evenimentelor din trecut.

„Teoria practicii” [168] și „conceptul de habitus” [168], ce aparțin lui P. Bourdieu, sunt interesante și potrivite pentru abordarea conceptului de deconstrucție a identității. Cât privește conceptul de habitus [168], el este interpretat de către sociolog ca un sistem de prevederi de lungă durată, ce sunt structurate în formă de principii de formare a practicilor și reprezentărilor unui individ. Aceste practici și reprezentări permit rezolvarea dilemei individuale și colective pentru parcurgerea unei căi dinspre interiorizare spre exteriorizare și pentru stabilirea relației dintre identitatea pentru sine și identitatea pentru celălalt.

Teoria habitusului, care, după P. Bourdieu, permite individului să se miște în lumea socială și să o interpreteze într-o manieră care, pe de o parte, îi este proprie, iar, pe de altă parte, este comună membrilor categoriilor sociale din care face parte individul, a fost dezvoltată de curentul culturalist din perspectiva relației „cultură - identitate”. Această nouă abordare a fenomenelor sociale și culturale este valorizată și în studiile antropologilor americani (A. Kardiner, F. Boas, R. Benedict, R. Linton, M. Mead), în viziunea cărora cultura joacă un rol important în funcționarea societăților. Astăzi, culturalismul a devenit un element secundar pentru alte tradiții (marxistă sau funcționalistă), obiectivul căruia este explicarea condițiilor integrării și stabilității sistemului social. Școala culturalistă americană are la bază identificarea componentelor unei culturi, ce oferă același sens elementelor. Pentru antropologii R. Benedict, M. Mead, R. Linton și A. Kardiner, o cultură nu este concepută în mod obiectiv de către individ, ci prin concepțiile și comportamentul format în interiorul acesteia. Studiile realizate de acești cercetători demonstrează că o societate modelează Eul individului prin educație, prin instituții, prin patternuri și prin normele sociale.

Înțelegerea acestor culturi a pus bazele relativismului cultural, termen prin care R. Benedict a definit și moralitatea diferitor civilizații (*Patterns of Culture*) [85]. Cercetătoarea susține, cu certitudine, că o cultură este de natură colectivă. Prin cultură, indivizii își

îmbunătățesc statutul social, se identifică cu grupul. Antropologul mai puțin studiază funcțiile unei societăți și se concentrează asupra normelor și valorilor sociale care sunt transpuse individului. Pentru R. Benedict, înțelegerea unei culturi se rezumă la relațiile dinamice, pe care aceasta le are cu alte culturi.

M. Mead, analizând rezultatele obținute în urma chestionării etnografice a societăților umane din insulele Samoa, Noua Guinee, Bali, apelând la psihanaliză ca metodă, descrie atât microcomportamentele individuale, marile echilibre sociale, cât și relația dintre sistemul de rudenie și integrarea individului în societate. În mod particular, a acordat atenție rolului riturilor inițiatice practicate în procesul de trecere de la copilărie la adolescență. M. Mead își orientează cercetările spre maniera în care individul adoptă cultura societății sale și impactul ei asupra formării lui ca personalitate. Modul de transmitere culturală și de socializare a personalității se află în centrul chestionarelor sale. Cercetătoarea a constatat că diversele reguli, prohibiții, procesul educativ, în general, în ansamblul lor, modelează caracterul și conduita copiilor.

Un alt cercetător, antropologul R. Linton, a analizat, din perspectiva rolurilor exercitate, relația existentă dintre personalitatea unui individ (definită ca ansamblu organizat și relativ stabil de deprinderi) și cultura societății căreia acesta îi aparține, formulând concluzia că valorile, tradițiile și obiceiurile transmise copilului au rolul de adaptare a lui la cerințele societății [38].

Dacă termenii de identitate și de cultură au fost abordați în literatura de specialitate de până la perioada postmodernă, conceptul de identitate religioasă a fost utilizat în domeniul publicistic, aferent științelor sociale, ca unul „la modă”, cu mult înainte de a deveni obiectul unor cercetări sistematice. Totuși, analiza conceptelor „identitate”, „cultură” și „identitate religioasă”, ce are un rol important în înțelegerea valorilor umane și sociale, pun următoarea întrebare: „Cum utilizăm conceptele date în mediul multicultural contemporan, având în vedere deconstrucția acestora, multitudinea definițiilor culturale, diversitatea interpretărilor, condițiile modernității?”. Deși utilizarea științifică a conceptului de identitate religioasă a înregistrat progrese și până în 2000, sintagma, totuși, continuă să provoace mai multe întrebări. O mare parte a literaturii de specialitate tratează, în termeni istorici, filosofici, antropologici, valorile și experiența religioasă ca factor determinant al deconstrucției identității religioase. În același timp, studiile occidentale au cunoscut o turnură metodologică în momentul când au apărut mai multe cercetări calitative pe tema experienței religioase a creștinilor. Una dintre aceste lucrări care tratează tematica dată este *L'expérience chretienne*, scrisă de B. Marliangeas, editată în

anul 2005 [155]. Dincolo de metodele diferite, aceste cercetări, adesea comparative, au încercat să aprofundeze natura relațiilor pe care creștinii le stabileau cu celălalt. Ideea lucrării afirma, direct sau indirect, existența unui proces de identificare a intervievaților din comunitatea din care făceau parte, observând, cu alte cuvinte, influența crescândă a istoriei, a istoriilor europene asupra opiniilor și comportamentelor membrilor săi.

Pe parcursul problematizării identității, a culturii și a identității religioase, la prima vedere, ne confruntăm cu faptul evident, că aceste concepte și teorii devin obiect al cercetării, că în științele socio-umane nu s-a formulat încă o teorie unitar acceptabilă a identității. Explicația vine din abordarea interdisciplinară a conceptelor. În cadrul fiecărei discipline, conceptele și termenii fundamentali, care se referă la aceste fenomene, sunt definiți în mod diferit. Pe de altă parte, în postmodernism, aceste concepte fundamentale sunt supuse tot mai mult acțiunilor de distrucție, de fragmentare, de deconstrucție, de diferențiere. În demersul nostru investigativ, abordăm conceptele de identitate, cultură, identitate religioasă, ca termeni-cheie în filosofie și antropologie, din unghiul de vedere al hermeneuticii proiective, al metodelor deconstrucției și fenomenologice, precum și din cel al relațiilor multiple dintre acestea. De asemenea, conceptele în cauză sunt abordate din perspectivă interdisciplinară.

O primă abordarea este cea deconstructivistă, propusă de J. Derrida, prin care se afirmă lipsa originii, critica prezenței, depășirea opozițiilor și descompunerea unității și a identității. Procedeele de deconstrucție conceptuale și terminologice, bazate pe omogenitate și unitate, sunt folosite și în cazul în care analizăm conceptele „identitate”, „multiculturalism” și „identitate religioasă”. Astfel, critica modului de gândire identificat se asociază și cu nevoia de deconstrucție a unui șir întreg de alte concepte cum ar fi: „comunicarea”, „înțelegerea”, „puterea”, „drepturile omului”, „consensul politic” etc.

Dacă deconstrucția este înțeleasă ca efort în stabilirea dialogului în raport cu alteritatea și cu diferența, ca destabilizare a tuturor prejudecăților de natură etnocentrică, atunci antropologia structurală a lui Cl. Lévi-Strauss nu valorează mai puțin. Deconstrucția ca metodă este suficientă la analiza elementelor discursive, dar nu poate fi aplicată la studierea realității sociale contemporane. În acest sens, Cl. Lévi-Strauss definește, în antropologie, termenul de structură în felul următor: „Noțiunea de structură socială nu se raportează la realitatea sa empirică, ci la modelele construite după aceasta” [149]. În consecință, structura socială este gândită ca un pattern și sistem simbolic, prin care se ajunge la întreg. Patternurile utilizate de Cl. Lévi-Strauss în lucrarea sa *Structures élémentaires de la parenté* [149] sunt niște modele conștiente și construite. Modelele conștiente, în viziunea antropologului, accelerează

dezvoltarea societății, iar modelele construite sunt identificate de către cercetător în structura unei comunități studiate. Prin cercetările sale, Cl. Lévi-Strauss atribuie structuralismului un rol important în dezvoltarea antropologiei ca domeniu.

Datele din teren au fost interpretate cu ajutorul hermeneuticii proiective, descrisă de epistemologul K.R. Popper, în lucrările *Mitul contextului. În apărarea științei și a raționalității* [55] și *Mizeria istoricismului* [56]. Preluată de profesorul V. Țapoc în vederea construirii unui model explicativ de rezolvare a problemei, hermeneutica proiectivă, definită de autorul citat drept ansamblul de proprietăți funcționale ale unui sistem de a se proiecta, „nu mai este o hermeneutică a sensului găsit, ci a sensurilor instituite” [68]. Atunci când K. Popper reconstruiește logica unui text, a unei situații, încercând să o explice, să o înțeleagă, el nu insistă să descopere vreun sens, ci să instituie unul. Cunoștințele din metodologia științei l-au determinat pe K. Popper să susțină că, în istorie, nu există legi universale asemenea celor din natură, din care cauză modelul explicativ din științele naturii este inaplicabil în istorie și în alte științe socio-umane, așa cum evenimentele sunt explicate și analizate în mod particular. Pentru înțelegerea adevărată a acestora, modelele trebuie să surprindă logica evenimentului și/sau a situației respective. A construi un model înseamnă „a explica și a înțelege evenimentele în termenii acțiunilor umane și ai situațiilor sociale” [71, p. 218]. Deconstrucția și reconstrucția textului scoate în prim-plan o pluralitate de sensuri, din care cercetătorul identifică elementele necesare.

Aceleași idei despre conceptele „identitate”, „identitate culturală”, „cultură”, „multiculturalism” le atestăm și în studiile cercetătorilor din spațiul românesc. Antropologul V. Mihăilescu, de exemplu, unul dintre cei mai recunoscuți antropologi români contemporani, în lucrarea *Antropologie. Cinci introduceri*, se referă la „principalele categorii, prin care antropologii au privit lumea încercând să o ordoneze într-un mod comprehensiv, la construcțiile și deconstrucțiile la care au fost supuse aceste categorii de-a lungul timpului și modelelor” [46, p. 136]. Autorul este de părerea că, „atunci când abordăm fenomenele religioase ca o categorie a societății, nu avem de-a face doar cu o „revenire a religiosului”, ci și cu un mecanism de deplasare sau înlocuire” [46, p. 182]. Un alt cercetător, specializat în știința religiilor, este N. Gavriluță, care, în lucrările sale, folosește concepte, idei și teorii preponderent sociologice și antropologice, analizând teme clasice, dar actuale ale fenomenului religios. Menționăm lucrarea *Sociologia religiilor. Credențe, ritualuri, ideologii*, care a stat la baza elaborării acestei teze de doctorat, în care autoarea a explicat marile religii ale lumii contemporane, noile mișcări religioase, secularizarea și fundamentalismul religios.

În Republica Moldova, conceptul de identitate culturală este cercetat de către profesorul universitar E. Saharneanu. În cadrul simpozionului internațional „*Dialogul cultural, între generații și integrarea europeană*”, desfășurat în perioada 24 - 25 mai, 2013, E. Saharneanu s-a referit la un șir de concepții referitoare la identitatea culturală, pe baza cărora au fost identificate criterii pentru definirea identității unui grup [58]. La același simpozion, conferențiarul universitar D. Dodul a analizat, pe baza a două concepte conexe, etnia și feminismul, multiculturalismul ca matrice globală în soluționarea crizelor identitare [23], argumentându-și opinia, prin referință la lucrarea *Ce facem cu străinii? Pluralism vs Multiculturalism* în felul următor: „O identitate este revendicată, de regulă, dacă se simte amenințată; și este amenințată, de regulă, fiindcă privește o minoritate care se consideră oprimată de o majoritate” [apud 23, p. 66]. Astfel, autorul analizează importanța multiculturalismului ca potențial de transformare a forțelor minoritare în forțe majoritare. Profesorul universitar V. Țapoc, în articolul *Etica – model de construcție culturală formativă* (articol publicat în „Identități naționale în dialog intercultural: unitate prin diversitate”. Materialele Conferinței Internaționale, 2016), susține ideea că progresele științifice și tehnologice contemporane duc la o criză a culturii. Autorul propune ca soluție întoarcerea la valorile etice individuale, în special, la cele ale moralei creștine tradiționale. În lucrarea *Tineretul studios: dimensiuni ale identității sociale*, sociologul A. Oceretnăi se referă la constituirea personalității tânărului din perspectiva identității sale sociale și la rolul învățământului superior în formarea personalității studentului. În lucrare, aspectele teoretice sunt axate pe rezultatele diverselor cercetări empirice, inclusiv pe cele realizate de autor. În capitolul 3, după cum se va menționa, s-a făcut referire și la lucrarea cercetătorului A. Papțova care analizează evoluția raportului și a interacțiunii dintre normele religioase și cele juridice. În viziunea autorului legitimarea a normelor juridice își are începutul în primele etape de dezvoltare ale societății și în legătura societății cu sacru [13].

În partea de cercetare a problemei, am făcut referire la o serie de lucrări ce ne-au ajutat să relevăm trăsăturile esențiale ale construirii identității religioase în regim de restricție, ale deconstrucției produse din cauza schimbărilor social-politice din Republica Moldova, după anul 1989 și a fenomenelor sociale și culturale contemporane. Amintim lucrarea lui I. Xenofontov *Relațiile comunităților religioase din RSS Moldovenească cu statul (1944 – anii '70)* [77], în care autorul este preocupat de viața cotidiană a oamenilor din perioada 1944 – 1970. Autorul oferă informații și detalii interesante despre activitățile religioase din timpul regimului comunist, practici ce au contribuit la revigorarea identității religioase a oamenilor

după anul 1989. O altă lucrare care prezintă aceeași situație este *Politica statului sovietic față de cultele din RSS Moldovenească (1944-1965)*, semnată de L. Tihonov [65]. În aceeași ordine de idei poate fi menționat și articolul *Secularizarea forțată în spațiul sovietic – reușită sau eșec?* de B. Farcaș [26]. Un alt autor care vorbește despre educația religioasă, unul dintre criteriile care influențează deconstrucția identității este I. Gumenai [29]. În articolul *Viața moral-spirituală și instructivă în Basarabia (1858-1891)*, istoricul explică rolul bisericii ortodoxe în viața moral-spirituală din Basarabia care s-a caracterizat prin: deschiderea școlilor spirituale, deschiderea școlilor pentru profesori, precum și a bibliotecilor aflate în apropierea lăcașurilor sfinte. Un alt obiect al cercetării tezei de doctor este despre dialogul interconfesional. Astfel, ne vom referi la lucrarea *Problematica dialogului interconfesional în cadrul dialogului intercultural* [169]. E. Dragnev, autorul acestei lucrări, specifică că problema dialogului intercultural este una recentă determinată de prezența sau lipsa toleranței religioase.

1.2. Structuri și sensuri ale identității religioase

Conform principiului antropologic, fiecare instituție umană este la fel de importantă ca și celelalte, unele nefiind superioare altora. Conducându-ne de acest principiu, în subcapitolul dat, ne propunem să analizăm studiile științifice, în care sunt explicate structura și sensurile conceptului de identitate religioasă. Întrucât identitatea religioasă este influențată de practicile și credințele religioase, acestea din urmă fiind destul de complicate, suntem tentați să relevăm caracteristicile religiilor pe cale de dispariție. După cum explică și Cl. Levi-Strauss, în *Mitologice* [34], cele mai barbare rituri și mituri traduc o necesitate omenească sau un aspect anume al vieții individuale sau al comunității. Astfel, știința are obligația de a descoperi aceste motive de manifestare a vieții religioase.

În general, nu există o religie falsă, precum nu există o identitate religioasă falsă. Într-un fel anumit, orice religie constituie un adevăr pur pentru reprezentantul ei și fiecare, în chip diferit, satisface condițiile existenței omenești. Cu toate acestea, sociologul E. Durkheim remarcă, în lucrarea *Formele elementare ale vieții religioase* [22], că unele religii sunt considerate superioare altora numai în cazul când sunt mai bogate în idei, au un surplus de concepte, au mai puține senzații și imagini sau sunt mai sistematizate. Luând în considerație perioada de activitate a lui E. Durkheim, înțelegem atitudinea antropologilor față de subiecții cercetați. Suntem însă de acord cu antropologul D.M. Schneider [120], care critică această abordare, punând întrebări pertinente despre modul în care au fost cercetate obiectele de studiu ale antropologiei. Aplicând teoria lui D.M. Schneider asupra obiectului nostru de studiu, evidențiem că oricât de complexe și de ideale ar părea religiile, nu este suficient a le separa pe genuri. Chiar dacă fiecare religie răspunde aceluiași necesități, îndeplinește aceleași funcții (funcția cognitivă, funcția socială etc.), este dependentă de aceleași cauze, totuși ea este practică și înțeleasă în mod diferit. Ne-am propus să oferim această explicație introductivă, întrucât ea facilitează enumerarea caracteristicilor termenului de identitate religioasă și identificarea structurilor acestuia.

Conceptul de identitate este foarte greu de explicat din cauza complexității semnificației sale, fapt ce a dus la o interpretare unidimensională (incompletă) a acestui concept sau la o confuzie a diferitor termeni, folosiți pentru a elucida sensul termenului în cauză. Conceptul este folosit de prin referință la un context anistoric (non-contextual), astfel fiind foarte greu de explicat. Considerăm că sensul de bază al noțiunii de identitate urmează a fi descifrat/abordat în raport cu locul căruia aparține o persoană sau un grup, cu termenii

„image de sine”, „image comună”, cu ceea ce-l determină pe individ să se integreze cu sinele sau/și cu grupul și îl diferențiază de ceilalți. A. Giddens a avertizat că identitățile sociale se manifestă diferit în proiectele istorice: în timp ce identitatea tradițională se transmite din generație în generație, în societățile moderne, identitatea este concepută ca „o chestiune de acțiune rațională și dinamică” [97]. În viziunea antropologului, identitatea este „o construcție simbolică” [97], ce îi ajută pe oameni să-și găsească propriul loc în timp și să păstreze o continuitate. În continuarea acestei idei, C. Taylor își pune întrebarea: „Care este impactul computerului, al televiziunii, al altor mijloace de construcție a realității virtuale asupra formării și acceptării identității de către oamenii moderni, ținând cont de fenomenele „furt al identității”, „manipulare a identității controlate?” [125].

Analiza mai multor izvoare științifice, ne-a permis să afirmăm că termenul de identitate este folosit cu diferite sensuri și anume ca:

- a) identitate primordială, înțeleasă drept entitate naturală, ca datum ce nu poate fi schimbat (ca apartenență la o categorie etnică);
- b) un sentiment colectiv social-cultural, politic sau ideologic al identității comunitare sau personale. În cazul dat, este vorba despre identitate națională și identitate culturală, aceasta din urmă incluzând tradiția național-culturală, fiind supusă schimbărilor într-un proces socio-istoric sau prin difuzie culturală (de exemplu, adoptarea anumitor elemente ale unei alte culturi).

Conceptual, termenul de identitate este utilizat și definit pe scară largă, aflându-se la intersecția diferitelor domenii disciplinare: filosofie, drept, sociologie, psihologie și, recent, antropologie. Etimologic, termenul de identitate își are rădăcinile în limba latină: „*identitas* – „asemănare, continuitate”; *idem* – „la fel, același”. Drept dovadă, în *Dicționarul filosofic*, se afirmă că „identitatea este proprietatea unui obiect de a fi și a rămâne, cel puțin un anumit timp, ceea ce este; calitatea sa de a-și păstra un anumit timp caracterele fundamentale” [2, p. 341]. Același dicționar evidențiază două tipuri de identitate: identitate abstractă și identitate concretă. Identitatea abstractă nu ține cont de prezența anumitor diferențe în cadrul obiectelor desemnate, de existența unor laturi contrare, a anumitor deosebiri în structura acestora. Condiția de bază a recunoașterii identității este deosebirea - „proprietate a obiectelor și fenomenelor de a fi diferite unele de altele, de a nu fi identice” [2, p. 189]. Identitatea nu este percepută în afara deosebirilor. Un lucru, un fenomen sau un proces, rămânând o anumită perioadă identic cu sine însuși, se deosebește totuși de toate celelalte. Astfel, se diferențiază identitatea concretă, care „...dezvăluie unitatea dintre identitate și deosebire, faptul că

deosebirea constituie fundamentul identității. La nivel existențial, orice obiect este, prin natura sa, o unitate de laturi contrare, respectiv, o sinteză între identitate și deosebire” [2, p. 189]. În calitate de identitate concretă e identitatea religioasă care a cunoscut o deconstrucție de-a lungul istoriei.

Conceptul de identitate „este un fel de casă virtuală, la care ne referim esențial pentru a explica un anumit număr de lucruri, dar fără a avea vreodată o existență reală” [apud 134, p. 332]. Cu afirmația dată, Cl. Lévi-Strauss încheie seminarul pe care l-a susținut pe această temă la Collège de France. Antropologul se referea la un concept multireferențial, plural și complex. Insistăm asupra câtorva detalii. Cele mai serioase rezerve provin din psihanaliză. Demonstrarea rolului inconștientului în dezvoltarea persoanei pune sub semnul întrebării ideea unității individului și a conștiinței. Identitatea izbucnește în favoarea unei concepții dinamice și topografice a aparatului psihic împărțit între instanțe – *Eul*, *Ego-ul*, *SuperEgo-ul* – și a unei viziuni a subiectului care se confruntă cu cerințe conflictuale ce acționează fără știrea sa. De aici și rezultă accentuarea proceselor de identificare, prin asimilarea aspectelor sau calităților oamenilor din jurul lor, luate ca modele. Z. Freud sublinia că „aceste identificări formează o structură complexă în măsura în care tatăl și mama devin obiect al iubirii și al rivalității” [147, p. 189]. Concepția freudiană accentuează caracterul conflictual al construcției sinelui ori, mai degrabă, procesele de la locul de muncă decât starea către care se îndreaptă. Conștientizarea identității nu este o construcție liniară, care ar opera prin integrări succesive, ci un proces dialectic al relației subiect-obiect, despre care vom vorbi mai detaliat în următorul subcapitol. Rezultatul este obținut din deconstrucția identității omului prin care și-a fondat existența sa. Teoreticienii actuali, studiind identitatea, au integrat această viziune dinamică și dialectică, preferând analiza proceselor identitare în detrimentul entității, care demonstrează stabilitate și permanență. Termenul de identitate este contradictoriu. Ideea de asemănare și cea de diferențiere a individului, numită de Cl. Dubar „paradox al identității” [20], presupune relevarea caracteristicilor comune tuturor acelora care sunt ca el și a trăsăturilor ce-l diferențiază de toți semenii săi.

Depart de pretenția că am făcut referințe, în acest subcapitol, la toți filosofi și antropologii care au abordat conceptele de identitate și de identitate religioasă, subliniem că am urmărit, de facto, cele mai relevante opinii cu privire la sensurile noțiunilor respective, abordându-le din perspectivă sincronică și diacronică.

Ideile filosofice despre identitate, după cum menționează Cl. Dubar, încep cu Parmenide (sec. al V-lea î. Hr.). Formula „ființa este, neființa nu este” a fost înțeleasă potrivit

sensului afirmației „Identitatea ființelor empirice, oricare ar fi ele, este ceea ce rămâne identic în ciuda schimbărilor” [20]. Mai târziu, prin curentul nominalist, Heraclit se opune ideilor lui Parmenide. Afirmând că nu te poți scălda de două ori în același râu, Heraclit lansa ideea că totul curge, din care rezultă că tot ce ne înconjoară este supus schimbării, inclusiv și identitatea oricărei ființe. Un alt filosof, R. Descartes, localiza sinele la originea gândirii: „Gândesc, deci exist” [apud 104, p.18], pe când G.W.F. Hegel susținea că „identitatea derivă din cunoașterea reciprocă a sinelui și a Celuilalt; este rezultatul unui proces de conflict în care sunt construite interacțiuni individuale, practici sociale obiective și reprezentări subiective” [apud 97, p. 85]. Ca urmare, J.P. Sartre [164] și M. Heidegger [30] afirmau că rezultatul despre care vorbea G.W.F. Hegel duce la autocrearea identității personale. Definiții ale conceptului de identitate se regăsesc și în lucrările filosofilor Aristotel, J. Locke, M. Schoemaker și L. Wittengestein [apud 97, p. 85], dar, întrucât ele sunt similare celor enunțate mai sus, nu vom insista asupra lor.

Când e vorba despre autocreare, remarcăm ideile enunțate de filosoful M. Freeman, care, analizând versiunile relatate de oameni, despre ei înșiși, a formulat concluzia că acestea contribuie la crearea identității: „Fenomenul evaziv pe care noi îl numim *sinele* este o ficțiune și aceasta nu este o idee deosebit de nouă” [95, p. 11]. Ceva mai târziu, D. Hume, F. Nietzsche, B.F. Skinner, etc. au dezvoltat ideile lui M. Freeman. Gânditorii poststructuraliști, R. Barthes și M. Foucault, au încercat nu numai să desubstanțializeze ceea ce este, de fapt, o entitate delimitată, ci și să o poziționeze în interiorul texturii discursului însuși, căruia, se crede cel mai adesea, că-i aparține.

În antropologie identitatea se definește în raport cu etnia, descendența, persoana, ritualurile de trecere, cu ciclurile și cu crizele vieții umane. În ciuda diversității trăsăturilor culturale, ce trebuie luate în considerație, ele sunt grupate în funcție de două mari probleme de actualitate. În primul rând, e vorba despre caracteristicile ce vizează identitatea lucrurilor – modul în care grupurile utilizează relația logică „A este A” cu referire la ființe (oameni și obiecte) și care constituie universul lor. În al doilea rând, ne referim la trăsăturile care afectează identitatea persoanelor și a grupurilor – modul în care un individ sau o comunitate se identifică sau se assemblează printr-o marcă distinctă sau sub o desemnare comună. Problema identității este inseparabilă de cea a individualizării, fapt care impune analiza și diferențierea claselor sau a elementelor din clase de alte elemente sau clase de același nivel. Așadar, termenul „identificare” are o dublă semnificație și conferă unitate lucrurilor și oamenilor, deoarece identitatea este abordată prin proceduri omoloage: totemism, oameni sau popoare, prin formele

spiritului uman (specii de plante sau animale, grupuri/clanuri de ființe umane, gemeni, familii, națiuni) și se opune altora de același rang (toți ceilalți din afara mea, alte clanuri, alte etnii).

Conceptul de identitate, deși considerat un termen-cheie în antropologie, este, în același timp, și contestat, suscitând întrebarea cu privire la cine suntem în relație cu ceilalți. El se referă, pe de o parte, la asemănarea individului cu sine, pe de altă parte, la distincțiile colective ale alterității. Este atât o practică, cât și o clasificare cognitivă. Mai mult, este, în același timp, un discurs public și un fenomen evident în lume și, prin urmare, un obiect de chestionare, dacă nu o categorie analitică. Antropologii au fost mult timp fascinați de modul în care indivizii și colectivitățile se înțeleg și se construiesc, respectiv, una pe alta sau pe ele însele. Cu toate acestea, utilizarea termenului de identitate este o apariție surprinzător de recentă în limbajul public, denumirea respectivă fiind atestată în lucrarea psihologului E. Erikson, apărută în 1960 și dedicată dezvoltării psihologice. Înainte de această lucrare, antropologii au folosit alte cuvinte pentru a descrie ceea ce acum se numește identitate. Astăzi, termenul, utilizat pe scară largă, desemnează o gamă în extindere de preocupări sociale și politice. Pe măsură ce termenul a câștigat popularitate, sensul său s-a schimbat. Acum, este folosit într-o multitudine de moduri (uneori contradictorii) în diferite discipline, subiecte și contexte. Termenul este atribuit atât indivizilor, cât și grupurilor, se referă la domeniile religioase, politice, private, culturale și etnice. Identitatea este considerată o sursă de coeziune și, totodată, de violență și reprezintă o alternativă de asemănare sau de diferență, o impunere sau o alegere, singulară sau fracturată, statică sau fluidă. Există o tensiune deosebită între ideea unei identități înnăscute, stabile și construcția „postmodernă” a identității ca amalgam de multipli ai *sinelui* incoerent și instabil. Diversitatea modalităților în care termenul este folosit îl face dificil de definit, din care motiv s-a renunțat la el ca termen etic. În antropologie s-a concentrat, în primul rând, asupra identităților colective, inițial, etnice, apoi, culturale, politice, religioase și de gen. Din ce în ce mai mult, este examinată „hibriditatea” identităților, în care ideea de limite rigide de grup a cedat în fața sentimentului de mișcare între identitățile multiple. Noțiunea de identitate interioară stabilă a fost în mare măsură înlocuită cu recunoașterea faptului că identitățile sunt pline de contradicții, fluiditate și contestație. Aceste tensiuni, bazate pe identitate, adesea, sunt conceptualizate ca fiind produse ale globalizării, postcolonialismului, transnaționalismului și formării diasporei. Antropologii atrag, de asemenea, atenția asupra modului în care identitățile sunt inventate, contestate și/sau susținute în scopuri politice ori de orice altă natură. Acest fapt dă naștere violenței bazate pe identitate, xenofobiei, multiculturalismului și mișcărilor sociale

cunoscute cu denumirea de politică a identității, în care grupurile susțin recunoașterea legală a identității lor [16].

Identitatea indivizilor este codificată cultural în ritualurile ciclului de viață (ritualuri de trecere și de inițiere, în special) și în cele care marchează apartenența la anumite grupuri: „Riturile de trecere indică individualitatea și caracterul nostru separat, dar ne reamintesc în același timp foarte ferm și viguros că aparținem grupului nostru și că existența nu se poate concepe separat de acesta” [70, p. 11]. Fiecare persoană, bărbați și femei, adulți și copii, acceptații în comunitate, ignoranții ș.a., își are viața sa, opusă altora. Identitatea persoanelor, de asemenea, dă naștere unei construcții identitare când acestea sunt determinate să fie membri ai unui clan, ai unei familii sau ai unui grup teritorial, prin atribute distinctive (nume, valute, semne exterioare etc.) sau ritualuri de apartenență la un cult. Aceste ritualuri produc semne de identitate (însușirea altarelor, supunerea față de interdicții specifice etc.), în special, prin atașarea anumitor teritorii, grupuri de părinți sau asociații ale mediului rural.

Revenind la formula lui Cl. Lévi-Strauss despre identitate, menționăm că „spațiul este un loc al societății, deoarece oamenii sunt repere din cadrul grupului” [35]. În lucrarea sa *Gândirea sălbatică*, în care este analizat numele propriu-zis al individului, antropologul Cl. Lévi-Strauss remarcă importanța actului de numire, alături de cel al clasificării realului, susținând că numele propriu-zis este ca o apartenență de clasă sau „o soluție intermediară înainte de clasificare (...), că el reprezintă întotdeauna clasa la cel mai modest nivel” [35]. Cercetătorul distinge două tipuri de nume: numele ca marcă de identificare, ce confirmă, prin aplicarea unei reguli, apartenența persoanei la o clasă preordonată, la grupuri sociale sau statut natal și numele ca o creație liberă a individului desemnat, prin care acesta își exprimă subiectivitatea. Identitatea persoanelor face parte dintr-o schemă mai cuprinzătoare a apartenenței, a clanului, a genealogiei sau a identității etnice, care este totuși o etichetă suplimentară specifică fiecărei ființe umane. Așadar, abordările identității determină clasele și singularitățile, legăturile atributelor necesare și contingente, omologiile (coaparținând anumitor clase) și diferențele (în cadrul claselor sau dintre clase).

Pentru antropologia structurală, conceptul de identitate este major, fiind legat, de asemenea, de noțiunile de etnie și cultură. Din această perspectivă, identitatea etnică reprezintă o realitate fundamentală și universală a vieții sociale, ceea ce înseamnă că, implicit, postularea acestei identități este imuabilă și naturală. Acest postulat este pus la îndoială de prin 1950 și decisiv în 1969, când antropologul F. Barth își publică cartea *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Cultural Difference* [81], în care menționa că identitățile sunt create

și menținute datorită interacțiunii dintre grupuri. Drept punct de pornire în demersul său interpretativ i-au servit teoria dezvoltată de sociologie și cea a interacțiunii simbolice a lui I. Goffman, ce explică modul în care sunt constituite categoriile vieții sociale în timpul activităților unor grupuri complexe de indivizi sau a unor grupuri aflate în cooperare sau opoziție. În 1963, odată cu publicarea lucrării *Stigma*, I. Goffman atribuie conceptului de stigmă statutul de instrument de analiză a identității, afirmând că „stigma nu este o marcă sau un atribut specific, ci, mai degrabă, un termen de relații, în care partenerii sunt determinați să joace un rol” [145, p. 11], că „prin interacțiune, mai multe componente ale identității se dezvoltă și apoi devin un întreg, că identitatea socială, în primul rând, rezultă din conformitatea sau neconformitatea primei impresii produse de alții cu semnele pe care le manifestă” [145, p. 12]. Prin urmare, identitatea personală este legată de controlul informațiilor într-o relație dată.

P. Ricœur abordează problema identității prin intermediul conceptului de relație. Potrivit acestuia, identitatea este diferită și mai apropiată – dar numai parțial – de ceea ce I. Goffman numea „identitatea pentru sine”. În așa fel, P. Ricœur, în lucrarea *Soi-même comme un autre*, a dezvoltat problema identității personale. Filosoful distinge doi poli ai identității: „asemănarea, care este într-un fel o parte obiectivă a identității personale, și individualitatea - partea subiectivă a identității personale” [178, p. 137]. Și totuși, pentru I. Goffman și P. Ricœur, identitatea unui individ care se dezvoltă prin interacțiune rezultă din opoziția dintre identitatea definită de alții (identitatea pentru alții) și identitatea pentru sine.

Așadar, în analiza acestui concept, am constatat două moduri principale de a explica identitatea. Pe de o parte, în tradiția antropologiei structurale, identitatea apare ca un fundament stabil, chiar natural, fiind aplicată entităților colective. Pe de altă parte, teoriile interacțiunii considerând identitatea un concept relativ, se concentrează mai mult asupra individului. Identitatea socială înglobează o parte din „atributele structurale, precum profesia” [160, p. 12]. Opoziția noastră este schematică, fiind în concordanță cu principalele orientări ale acestor curente. Totuși opozițiile „identitate colectivă - identitate individuală”, „identitate pentru sine - identitatea altora” nu sunt ireductibile. Ele își găsesc rezolvare în teoria habitusului elaborată de P. Bourdieu [168, p. 87]. Luând în considerație diferențele dintre diferitele obiceiuri individuale, precum și faptul că principiul lor constă în singularitatea traiectoriilor individuale, P. Bourdieu precizează că „habitusul care, în fiecare moment, structurează, în funcție de experiențele anterioare, noile experiențe ce afectează aceste structuri în limitele definite de

puterea lor de selecție, realizează o integrare unică, dominată de primele experiențe, comune membrilor aceleiași clase” [168, p. 101-102].

Structurată în jurul unei credințe și a unei experiențe, la care se referea P. Bourdieu, identitatea umană, exprimă religiosul ca parte a identității. Aceasta devine o dimensiune mai mult personală decât colectivă în momentul în care se afirmă identitatea religioasă a omului prin investirea diferitelor componente ale identității sale. Un rol major îl are religia văzută ca un corpus de reprezentări, de credințe și practici, din care provine revendicarea normativă. În acest caz, nu mai este vorba despre afirmarea religiozității cuiva cu impact asupra identității, ci despre o revendicare ca element principal al acestei identități. Religia și experiența ei sunt în sine o expresie în căutarea identității: omul face parte dintr-o logică opozantă sau incompatibilă cu normele legislative (sau cetățean, sau credincios) prin faptul că cere afișarea religiosului în spațiul public.

Diferențele religioase, fără subordonare, au început să fie recunoscute în Europa, în anul 1648, după semnarea tratatului de pace westfalic¹, prin care se permitea minorităților religioase să practice o religie diferită de cea a suveranului lor. Filosoful J. Rawls a observat că în sec. XVI - XVII, în Europa, ideea de minoritate religioasă era mai mult formală [57]. În această ordine de idei, trebuie de menționat că, recunoașterea de facto a diferențelor religioase s-a produs treptat ca normă abia în secolul al XIX-lea, când Grecia, Serbia, Bulgaria și-au dobândit independența față de Imperiul Otoman. Ulterior, în 1945, odată cu crearea ONU, protecția minorităților religioase a devenit principiu internațional major, fapt care a suscitat interesul istoricilor, antropologilor, filosofilor, sociologilor etc. în ceea ce privește conceptul de identitate religioasă, pe care îl raportează la un anumit teritoriu, insistând, astfel asupra termenilor „creștinii din est” [135], „otomanii” [88, p. 127], „musulmanii din Europa” [148], ș.a.

În viziunea noastră, conceptele „identitate” și „religie” au o încărcătură simbolică, sunt încărcate emoțional, făcând posibilă articularea diferitor niveluri de explicare a existenței, a comportamentului și a relațiilor noastre inter și intraindividuale, permițând, totodată, individului să se definească în raport cu Celălalt, să aibă un statut în societate, să adopte un anumit tip de relație socială. Aceste relații sunt reale sau simbolice și au puterea de a ghida gândirea, atitudinile și comportamentul uman. A vorbi despre identitate și religie înseamnă a descoperi un fel de relație între domeniul psihic și spațiul cultural, între realitatea psihică și

¹ În anul 1648, Războiul de Treizeci de Ani s-a încheiat prin semnarea tratatului Westfalic. Prin acest tratat au fost reaprobatе prevederile Păcii Religioase de la Augsburg din 1555 și anume egalitatea dintre catolicism și protestantism (luteranism).

dimensiunea sa culturală, așa cum se explică și în lucrarea *Contribution a l'étude de l'identité culturelle libanaise* a antropologului F. Majzoub: „Psihismul și cultura sunt două concepte, care, deși complet distincte, se află într-o relație de complementaritate heisenbergiană (principiul incertitudinii a lui Heisenberg²)” [153, p. 3.]. Deci prin cultură se articulează lumea psihică și lumea religioasă. Dincolo de această constatare, subliniem existența unei noi realități, care apare și se răspândește: identitatea și cultura sunt în containerul religiei (după ce a fost religia în containerul culturii), ceea ce face ca problema identității, mai ales cea culturală, să fie inseparabilă de religie. Reținem că acest fapt nu înseamnă reducerea identității la o simplă relație cu religia (ceea ce face ca indivizii să se limiteze la a fi actori religioși), ci este o entitate simbolică (reprezentare), o structură psihosocială și culturală dinamică, reînnoită constant, un proces, precum și o relație cu ceilalți, cu istoria și cultura. Și chiar de la început, comportamentul uman nu este justificat doar de internalizarea normelor culturale și religioase, deoarece religia nu definește cultura de la sine, ea constituie unul dintre multiplii săi piloni. Prin urmare, religia are o dublă vocație [158]: se consideră o modalitate culturală simplă și universală, pe de o parte, și este exploatată în scopul protejării identității, pe de altă parte. Această dublă vocație, la care ne-am referit, caracterizează religia ca un garant al identității, pe care îl regăsim în mai multe forme. O primă formă o constituie patrimoniul religios, conservarea căruia este datorată rolului religiilor. Or, „mai mult de jumătate din clădirile protejate de UNESCO ca patrimoniu mondial sunt religioase” [153, p. 146]. În viziunea noastră, moștenirea culturală imaterială, transmisă din generație în generație, este recreată constant de comunități și grupuri în funcție de mediul, de interacțiunea lor cu natura și cu istoria. Moștenirea culturală, la rândul ei, oferă subiecților umani sentimentul de identitate și continuitate. O altă formă a garantului identității ține de împărtășirea credințelor religioase în cadrul aceluiași grup social, care își definește frontierele, identitatea sa fiind reflectată în anumite coduri comportamentale adoptate și prescrise, în sistemul de valori alese de acest grup. În cazul acestei forme, religia devine un instrument conceptual, care trasează conturul grupului și care, ca fapt socio-cultural, este strict legată de dinamica psihică a oamenilor, de nevoile și de motivațiile lor. Continuitatea unei religii este inseparabilă de funcționalitatea ei, aceasta din urmă fiind un garant al supraviețuirii religiei. Registrul social este legat de cel personal prin noțiunea de religiozitate, idee pe care o atestăm și în lucrările lui F. Majzoub, care afirma:

² **Principiul incertitudinii al lui Heisenberg:** prin acest principiu determinăm că nu poate exista simultan o particulă cu un impuls și o poziție arbitrară.

„Prin conceptul de religiozitate, sensul expresiilor religioase face posibilă legarea subiectului și a grupului social” [153, p. 161].

Astăzi, relația „identitate – religie” este supusă schimbărilor culturale. Astfel, M. Velasco consideră că religia influențează prin structura sa identitatea, caracterizată de patru puncte de referință: sfera sacrului, misterul, atitudinea religioasă și mediațiile [71, p. 214].

Suntem de acord cu M. Velasco, potrivit căruia, prin habitus se structurează fenomenele religioase: persoanele, lucrurile și întâmplările ce alcătuiesc o religie. Este ceea ce numim sfera sacrului. Această sferă nu este o realitate sau un ansamblu de realități, nu este o zonă a realului, un act anume sau un ansamblu de acte, ci o formă specifică de a fi a omului și a realității în întregul ei, născută o dată cu apariția religiozității. E foarte greu să surprinzi un lucru atât de vag, pentru că nu e vorba de o sumă de elemente, ci de o formă de organizare a acestora într-un „chip specific”. Cum să pătrundem în lumea specifică a sacrului? Această trecere presupune o ruptură din partea subiectului. Pragul sacrului separă lumea vieții religioase de lumea vieții obișnuite. Nu e vorba de două lumi alcătuite din lucruri și acțiuni distincte, ci despre aceeași lume, dar trăită într-un chip cu totul nou. Cunoscutul fenomenolog al religiei R. Caillois [11] a exprimat această idee în felul următor: „Întreaga concepție religioasă a lumii implică distincția dintre sacru și profan; ea se opune lumii în care credinciosul își vede de preocupările sale și exercită o activitate fără urmări pentru mântuirea sa într-o altă lume” [apud 71, p. 216]. Ambitusul sacrului este lumea realității definitive, ultime, în fața căreia toate realitățile vieții obișnuite devin, oricât de importante ar fi ele, realități penultime. Să nu credem că ambitusul sacrului este o lume populată de noi realități sau de un fel de a fi al omului, că el se reduce la realizarea unor acțiuni extraordinare nedeterminate. Nu e vorba despre lumea și viața omului care, organizate în jurul unei noi axe, dobândesc o nouă dimensiune, constituind astfel un nou ambitus. De aceea, pentru a explica „familiarizarea” omului cu sfera sacrului, e absolut necesar să descoperim realitatea ce conferă această nouă dimensiune realității banale, transformând-o în una sacră.

În tradiția creștină, realitatea care naște sacralul este Dumnezeu. Există însă și tradiții, care nu posedă un nume sau o imagine a lui Dumnezeu, cum ar fi budismul, dar în care sunt atestate totuși tradiții autentice religioase. Din acest motiv împrumutăm de la M. Velasco termenul ce ar denota ceea ce în tradiția creștină se numește Dumnezeu. Acest cuvânt este *Misterul*. Prin termenul religios vom desemna realitatea anterioară și superioară a omului, care apare în viața acestuia determinând reorganizarea întregii sale lumi și a întregii sale vieți. Nu e vorba, așadar, de un adevăr pe care omul este incapabil să-l descopere ori să-l cuprindă, ca

atunci când vorbim despre misterul Trinității sau când vorbim despre misterele naturii. Trei trăsături caracterizează realitatea desemnată cu acest nume: superioritatea ei absolută, totala ei transcendență și condiția de realitate, ce afectează în mod intim, total și definitiv subiectul. Despre această realitate, subiectul religios a oferit de-a lungul istoriei religiilor imagini foarte diferite. Misterul este asociat cu „forțele divine” din religiile, așa-zise, primitive. În politeismul marilor culturi ale Antichității, Misterul ia forma multiplelor figuri ale zeilor ce compun diferitele panteonuri. Tradiția monistă hindusă raționalizează Misterul, iar budismul vorbește despre absența oricărei reprezentări divine. În sfârșit, tradițiile monoteiste îl recunosc, prin numele cu care îl invocă și îl adoră, ca început și sfârșit al existenței. Totuși subiecții religioși sunt încredințați că niciunul dintre aceste nume nu-i epuizează realitatea inefabilă și că, pe măsură ce îl cunosc mai bine, sporește conștiința insondabilei sale realități misterioase.

Ca să existe religie, nu e suficientă existența Misterului în viața unui om. Ceea ce-l transformă pe om într-un subiect religios nu este „sentimentul realității total diferite” [71, p. 217], pe care el îl experimentează în anumite circumstanțe ale vieții sale, ci atitudinea de recunoaștere a Misterului și de căutare a propriei mântuirii. Prima manifestare corespunde caracterului transcendent al Misterului, iar a doua - condiției lui ca realitate ce intervine în viața omului, afectând-o într-un mod necondiționat. Faptul că obiectul final al acțiunii religioase este Misterul – adică realitatea supremă – impune omului un comportament cu totul nou, în comparație cu atitudinile pe care le adoptă față de realitățile lumii. „Toate realitățile lumii sunt pentru el obiecte ale diferitelor sale facultăți și acțiuni. Toate sunt subordonate, se rotesc pe orbita sa și există doar în funcție de el” [71, p. 217]. Pentru ca realitatea supremă să apară în orizontul omului, acesta din urmă trebuie să o accepte ca supremă și, prin urmare, să înceteze a se mai considera centrul lumii. Prin atitudinea religioasă, omul se descentrează în beneficiul Misterului. Recunoașterea acestuia ca realitate supremă cere din partea omului o atitudine de abandonare a sinelui și de încredințare a întregii sale ființe în „mâinile” Misterului. Dar oare acest element al atitudinii religioase nu provoacă tocmai dispariția identității umane? Oare omul nu trebuie să abdice de la condiția sa de ființă liberă, pentru a fi posibilă acceptarea Misterului? Răspunsurile la aceste întrebări accentuează ideea că, pe lângă o abandonare plină de credință, relația religioasă este o atitudine mântuitoare.

Identitățile indivizilor sunt intrinseci și complexe, în măsura în care sunt situate la intersecția diferitelor sfere: familie, prieteni, confesiune, grupuri intelectuale, de gen, profesie, cultură, vecinătate, angajament asociativ etc. De-a lungul timpului, a fost confirmat că angajamentul religios variază în funcție de perioadele vieții și durează adesea doar câțiva ani,

după care se modelează, se distanțează ori își asumă un angajament social. Acest lucru îl observăm, de exemplu, la tinerii creștini evanghelici dedicați sau la membrii militanți ai mișcării de reislamizare. „Întoarcerea religiosului” invită astfel cercetătorii să analizeze legăturile dintre identitatea culturală și religie, modul în care are loc deconstrucția identității religioase, precum și impactul fenomenelor sociale și culturale contemporane asupra identității unui individ.

A vorbi despre identitatea religioasă înseamnă a ne referi la un mod particular de abordare a „diferenței”. Identitatea religioasă este, mai presus de toate, legătura și alteritatea, pe de o parte, și cuprinderea și incluzivitatea, pe de altă parte, a forțelor puternice, care sunt percepute pentru a provoca, a contesta și a păstra aceste distincții și unități. În acest sens, conjuncția dintre religie și identitate este văzută în general ca un mod de viață, care cuprinde lumea, care se referă la sacru și la identitate, ca loc al sinelui și al subiectivității. Identitatea religioasă uneori este invocată ca element necesar a explica sau a legitima conflictele dintre și din cadrul grupurilor religioase. Ea iese în evidență ori de câte ori grupurile sunt sfâșiate de diviziuni schismatice sau se angajează într-o argumentare identitară, adesea pasională și uneori violentă, chiar și în cazul în care diferențele doctrinare par a fi minime.

Identitatea religioasă apare, de asemenea, ca mod discursiv, atunci când religiile sunt provocate la întâlniri cu grupuri vecine. În astfel de ocazii, identitatea religioasă devine în discursul public un adevăr esențial, misteriosul, de valoare axiomatică, – o explicație pentru mobilizare și o sursă inexplicabilă de pasiune. Vremurile tulburi de renaștere sau de conflict contrastează cu altele, dacă granițele dintre grupurile religioase sunt adesea estompate, iar coexistența este nemarcată. Astfel, un comerț cu simboluri și cu moduri rituale de închinare duce în mod nereflexiv la amalgamele sincretice. Pentru om, identitatea religioasă marchează, mai presus de toate, diviziunea dintre lumile umane și Dumnezeu, dintre sacru și profan. Ea conceptualizează și întruchipează cosmologiile diferenței dintre cei vii și cei morți. În acest sens, identitatea religioasă indică experiența transcendenței și a divinității atât pentru indivizi, cât și pentru colectivități.

În acest subcapitol, ne-am propus să elucidăm și problema cu privire la bazele teoretice ale identității religioase, prin referință la lucrările lui E. Durkheim, Cl. Geertz și T. Asad, studii inaugurale, în care autorii teoretizează marcarea și transcendența limitelor religioase, dimensiunile întruchipate, încorporate, estetice și ritualice ale practicii religioase. Cu acest scop explorăm acele cercetări contemporane referitoare la reapariția religioasă sau a „fundamentalismului”, a sensibilității identității religioase, a neofundamentalismului islamic, la

răspândirea globală a mișcărilor creștine misionare, evanghelice și penticostale, a hinduismului și budismului naționalist. Astfel de mișcări conjuncturale contestă, desigur, ideile simple ale iluminismului sau ale modernității, care conduc inexorabil la secularizare, la dezamăgirea lumii sau la „moartea religiei”. Ele pun noi întrebări despre rolul conservator sau democratizator al religiei în sfera publică. Întrucât identitatea religioasă este, de asemenea, o chestiune de subiectivitate individuală, apariția ei este un proces complex, determinat de dimensiunea personalității și a experienței personale.

Distincția dintre sacru și profan formează baza teoriei religiei ca identitate și a principiului totemic, ce aparțin lui E. Durkheim. Renunțând la ideea de a elogia zeii sau spiritele, sociologul accentuează unitatea moralității, a credinței și a practicii, susținută de organizarea instituționalizată a conștiinței și solidarității. Sociologul subliniază puterea abstractă transcendentă a socialității sau a moralității unui grup, indiferent de interesele sociale specifice. Acesta este „principiul totemic” sau forța misterioasă a identității religioase; o putere profund morală, întruchipată material și simbolic; nicio mască a intereselor utilitare și niciun marker al grupurilor teritoriale; nici produsul discursiv al elitelor alfabetizate și nici o expresie deghizată a comunității politice. Respectarea ritualului de obținere a unui totem îl identifică moral și religios pe individ cu ceilalți [22, p. 211].

Dacă principiul totemic stă la baza teoriei despre identitatea religioasă, ascensiunea religiilor mondiale a generat probleme definitorii, una dintre acestea fiind incapacitatea de a defini religia ca locus al conflictului intern, al diviziunii și al diversității, al diferenței în cadrul unității transcendente, problemă ce pare să afecteze majoritatea definițiilor religiei. În celebrul său eseu, *Religia ca sistem cultural*, Cl. Geertz definește religia ca „un sistem de simboluri, ce acționează pentru a înfrumuseța stări și motivații puternice, omniprezente și de lungă durată, prin formularea concepțiilor despre o ordine generală de existență și despre îmbrăcarea acestor concepții cu o astfel de aură de factualitate în cadrul căroră dispozițiile și motivațiile par unic realiste” [96, p. 90]. Interesul fenomenologic al lui Cl. Geertz constă în căutarea unui sens (unificat) în fața incertitudinii și a haosului perceput. Antropologul face o distincție între religie, știință, estetică (o simplă materie a „vizualului”) și bunul simț, acesta din urmă oarecum asemănător noțiunii de profan, analizată de E. Durkheim.

Într-o critică de anvergură a eseului lui Cl. Geertz, antropologul T. Asad concepe termenul de religie ca un domeniu categoric identificabil, analitic în diferite societăți și epoci istorice, care esențializează religia și prezintă o separare nejustificată de politică și de „putere” [96, p. 28]. T. Asad insistă asupra acestei idei, bazându-se pe noțiunile foucauldiene ale

discursului ca putere/cunoaștere, susținând că: „...nu poate exista o definiție universală a religiei, nu numai pentru că elementele și relațiile sale constitutive sunt specifice din punct de vedere istoric, ci deoarece această definiție este ea însăși produsul istoric al proceselor discursive” [96, p. 29].

O abordare discursivă a religiei, în viziunea lui T. Asad, este mai puțin adaptabilă interesului fenomenologic al lui Cl. Geertz, în cazul în care se caută un sens generic. Înțelesul este în sine o deconstrucție, un regim de adevăr autorizat de o instituție religioasă. Termeni precum cel de religie sunt întotdeauna specifici produsului unor formațiuni discursive particulare, în anumite momente istorice. În continuare, T. Asad, referindu-se la biserica creștină, ce și-a stabilit singură autoritatea ca sursă de discurs autentic [79, p. 38], insistă asupra graniței dintre *religios* și *secular*. În discursul normalizator al bisericii creștine, susține antropologul culturalist, confuzia dintre religia și politica Islamului a fost definită ca o aberație. Prin urmare, el nu este de acord cu definiția religiei propusă de Cl. Geertz și cu viziunea istorică a lui L. Dumont, potrivit căreia creștinismul a cedat „prin sciziparitate, așa cum ar fi, în fața unei lumi autonome de instituții politice și speculații” [79, p. 32], odată ce „marea mantie” a religiei medievale și-a pierdut capacitatea „de a deveni o aventură individuală” [79, p. 32]. Raportând principiul totemic la teoria despre religie a lui T. Asad, identificăm că acesta nu corespunde niciunui interes sau grup teritorial, ci se prezintă ca o forță susținută prin momente intense, liminale, de performanță afectivă, întruchipată, care alternează cu cele banale sau cu profanul cotidian. Fluiditatea identităților religioase se reflectă în faptul că ambele transgresează și transcend granițele fixe, pentru a cuprinde străinii în cosmopolitismul religios. În același timp, principiul totemic este contestat și recuperat în impulsurile de divizare și de schismatizare a religiilor axiale. Forța identității religioase corespunde rareori unei singure „religii” unificate, delimitate, discrete.

Cu toate acestea, nu este suficient să concluzionăm că identitățile religioase sunt doar fluide și „performative”. Spectacolele ritualice sunt evenimente colective extrem de complexe, simbolice și estetice. Ele transcend sau nu localul. Atunci când se produce acest fapt, ele reunesc diferite comunități etnice și religioase pentru închinare comună, într-un spirit de convivialitate, fără a șterge neapărat diferențele lor. Festivalurile și sărbătorile ritualice sunt, așadar, adesea heteroglosice, interpretate din perspective destul de diferite. Cu cât persistă mai mult, cu atât ajung mai frecvent să fie contestate.

1.3. Particularități ale deconstrucției identității religioase

Identitatea religioasă este influențată de spațiul geografic și de educația din familie, însă, începând cu secolul al XXI-lea, ea este caracterizată și de schimbările și opțiunile individuale cu privire la credință. Odată ce viața modernă se remarcă printr-o varietate socială și culturală, omul tinde să-și orienteze privirea spre alte opțiuni religioase, decât spre cea pe care o are de la naștere. „Metafora „cupolei sacre”, care descrie realitatea religioasă a societății anterioare, îi nemulțumește pe cercetătorii contemporani care au introdus conceptul de piață spirituală pentru a sublinia că, într-o societate multiculturală, tradițiile și instituțiile religioase concurează pentru urmașii lor, iar credincioșii dobândesc o religie în același mod în care consumatorii aleg din varietatea opțiunilor disponibile pe piața bunurilor și serviciilor de consum”, menționa L. Kurtz în studiul său [111, p. 12]. Astfel, cercetătorul numește câțiva factori determinanți, ce contribuie la formarea mentalității de marketing a individului și anume: atașamentul față de o altă religie, justificat, în mare parte, prin neparticiparea la slujbele religioase; neobligativitatea religiei părinților pentru copiii lor; căsătoriile interreligioase care s-au intensificat; migrațiile sociale și geografice, apariția noilor spiritualități *New Age* care, în rezultat, permit experimentarea altor practici religioase.

Contextul socio-cultural actual impune activitatea religioasă ca o dilemă personală. Din acest motiv, identitatea religioasă devine variabilă. O bună parte dintre cercetătorii din domeniul psihologiei, sociologiei și antropologiei [115] au studiat deconstrucția identității din timpul adolescenței, chiar dacă formarea identității religioase este continuă. Un exemplu ar fi convertirea individului la maturitate sau la bătrânețe la o altă confesiune religioasă, spre deosebire de cea pe care a dobândit-o prin naștere. Fluiditatea și negocierea identității religioase joacă un rol important în înțelegerea angajamentului religios al omului postmodern (prin modelarea credințelor și practicilor religioase). Antropologii explică fenomenul dat prin impactul mass-mediei asupra omului, prin modul de prelucrare a informațiilor religioase oferite. Astfel, tehnologia folosită de om, simbolurile media sunt un indiciu al identității religioase, al deconstrucției acesteia. După cum vom remarca mai jos, acest criteriu nu este unicul ce influențează deconstrucția identității religioase. În urma schimbărilor produse are loc o criză identitară sau o „retragere în sine” [7, p. 159]. În acest caz, nu mai poate fi vorba despre identitatea statutară anterioară, negată, distrusă, invalidată de celălalt, ci și de reflexivitate.

Abordarea antropologică a crizelor identitare constă în înțelegerea tipurilor de crize rezultate din șocurile biografice, din coliziunile sociale, în modul în care aceste crize

influențează „modelul identitar” al unui sistem de credințe socialmente construit. În literatura de specialitate, recent apărută, sunt atestate un șir de studii filosofice despre multiculturalism (Ch. Tylor, W. Kymlicka, M. Walzer [apud 107]), despre ieșirea din criză, fenomen pe care sociologul A. Strauss îl numește „convertire identitară”, iar P. Berger, Th. Luckmann - „alternanță”, adică faptul de a deveni un altul, de a schimba cultura, partidul, credințele, religia și deci identitatea” [apud 7, p. 162]. Renunțarea la forma identitară primară duce la o transformare de sine. Deconstrucția identității religioase este una dificilă, delicată și impune acumularea unei experiențe de viață. Din această cauză, susține D. Dodul „rezultă o adevărată dilemă: pe măsură ce indivizii investesc tot mai mult în formarea identității, natura acestei identități devine tot mai iluzorie, fapt ce duce la concluzia că individualizarea exacerbată a sinelui în contemporaneitate ar trebui privită cu rezervă” [23].

Deconstrucția identității presupune acceptarea sau respingerea unor norme, valori, semnificații, care se realizează în cadrul interacțiunilor dintre indivizi (prin interpretarea și evaluarea informațiilor vehiculate). T. Luckmann consideră că deconstrucția identității se constituie din patru faze distincte:

- a) validarea: indivizii se acomodează unii cu ceilalți, își fac explicite așteptările, își proclamă, testează și revizuiesc identitățile, deci construiesc social un contract interpersonal, care le definește identitatea.
- b) stabilizarea: identitățile astfel construite vor deveni tot mai acceptate în timp. Impresiile se stabilizează, nevoia de autoprezentare strategică va descrește pe măsură ce soliditatea identității va crește.
- c) criza: aceasta apare în fața unor relații importante sau schimbări situaționale. Contractul interpersonal își pierde viabilitatea și apare nevoia de renegociere.
- d) percepția conflictului identitar: această fază de criză este punctul de plecare pentru procesul de deconstrucție a identității, dacă în faza respectivă conflictul identitar e perceput ca atare [107, p. 118-121].

Astfel, identitățile sunt constant inventate și reinventate, pe măsură ce relațiile și contextele se schimbă, „...identitatea socială își pierde din ce în ce mai mult din caracterul static și unic, accentul fiind plasat tot mai mult pe ideile de negociere, pe categorii, multiplicitate, imaginație, fluiditate” [49, p. 51]. Ceea ce ești depinde de felul cum te identifici, apoi de negocierea cu ceilalți a acestei identificări pentru a fi recunoscut. Dar la fel de important este și felul în care te prezinți celorlalți, modalitatea și mijloacele prin care negociezi cine ești.

În aceeași ordine de idei, L. Vlăsceanu, în lucrarea *Sociologie și modernitate* [72], specifică trei strategii ale deconstrucției identitare, pe care individualizarea le impune tot mai accentuat: fixarea, retragerea și preluarea.

- *Fixarea* este strategia de construire identitară, prin care un individ se conformează pe deplin și necondiționat cadrelor instituționale existente de tip birocratic și ierarhic. Distincția identitară rezidă în separarea de tot ceea ce este comun și în umilirea altora prin ostentație. Conformarea prin fixare se asociază cu repetarea acelorași simboluri în grupul de asemănare, cu mediocritatea conversațiilor sau cu rutina reacțiilor/etalărilor.
- *Retragerea* este o construcție identitară bazată pe ascunderea în invizibilitatea socială în vederea consacării unui sine, care își conservă liniștea odată cu ignorarea, măcar aparentă, a unei mari părți dintre acelea care se întâmplă în jur. Pentru evitarea competiției dintre indivizi, în virtutea unei inadaptări la schimbări prea rapide sau prea numeroase, ca efect al autoapărării, unii indivizi se retrag în propriul univers departe de lumea dezlănțuită.
- *Preluarea* este acea construcție identitară, ce se bazează pe împrumuturi de opțiuni, de stereotipuri sau de soluții, ce răspund unui deficit identitar asumat. Variantele preluării sunt multiple și depind în mod fundamental de resursele personale disponibile, de capacitatea de a înlătura disonanța cognitivă prin construirea consonanței elementelor cognitive disparate. O parte dintre oameni preferă preluarea și cantonarea într-o identitate etnică, religioasă sau culturală colectivă, alții se asociază cu o personalitate, imitând până la indistinție felul de a fi și de a reacționa pe scena socială.

Așadar, fixarea, retragerea și preluarea sunt strategii de construcție identitară, ce marginalizează indivizii care le practică, îi postează într-o stare de inegalitate față de cei care, în virtutea individualizării, adoptă strategii active de prospectare a sinelui și de adaptare biografică la schimbările ce se produc și pe care le produc în societate. Întrucât construcția actuală a realității sociale se realizează în condiții de individualizare, ea devine dependentă de modul de construcție a identităților individuale. Fiecare individualitate participă însă în mod diferit la acest proces. Fie că este aplicată strategia de genul fixării, retragerii sau preluării, fie că sunt dezvoltate strategiile de inventare a sinelui, adică de prospectare a oportunităților, a riscurilor și de dezvoltare creatoare a traiectoriilor biografice de succes.

Strategiile enumerate de L. Vlăsceanu, cu impact asupra deconstrucției identității, în special, a identității religioase, le regăsim și în abordarea filosofului analitic C. McCall [114],

referitoare la povestea de sine, la eșecul definirii identității personale ca existență în timp. Acest „eșec” se datorează schimbărilor permanente la care este supusă identitatea personală.

Experiența desprinsă din poveste reprezintă un mod de interpretare și de simbolizare discursivă a unei experiențe de amestec a stărilor emoționale, a reprezentărilor mentale. Modul de interpretare presupune o stăpânire a sistemului simbolic (sistemului de limbaj), obținut din experiența personală. La rândul său, limbajul, în deosebi, limbajul religios, constituie un rezervor de motive și chiar de narațiuni despre experiența personală. Mediul religios oferă matrici narative în care experiența individuală sau colectivă sunt modelate. După cum remarcă și C. McCall, poveștile transmise de tradițiile religioase despre deconstrucția identității religioase a unui individ sau a unui grup pot fi, cel puțin, de patru tipuri: *auto-narațiunea* sau *autobiografia*, *miturile* sau *poveștile fondatoare*, *poveștile despre viețile exemplare* și *poveștile ca ficțiuni*.

- 1) *Autonarațiunea sau autobiografia* ce denotă că identitatea, ca relație reflexivă față de sine, nu este deconstruită în mod narativ, ci constituie un material de bază pentru auto-narațiune. Autonarațiunea, numită și autoproiectare narativă, nu conține neapărat o poveste, dar se manifestă ca atare. Sentimentul de identitate contribuie la stabilirea legăturii dintre trecut, prezent și viitor. În ceea ce privește deconstrucția identității religioase, povestea de sine surprinde permanența sau schimbarea identității. Permanența identității este exemplificată prin loialitate, pe tot parcursul vieții, față de tradițiile de familie. Contrariul este povestea de sine, care se caracterizează prin schimbările survenite în identitatea individului/grupului ca rezultat al transformărilor socio-culturale, petrecute în timp. De asemenea, povestea de sine, aflată în slujba unei transformări identitare, de natură religioasă, duce cu gândul la poveștile despre convertiri, despre vocație și, mai general, la toate poveștile, care relatează o transformare a identității și care sunt legate de experiențe neobișnuite, paranormale etc. Astfel, plasăm povestea de sine în contextul religios prin categoria mărturiei (de ex. mărturisirea religioasă la creștini).
- 2) Al doilea tip de poveste este mitul sau poveștile fondatoare. Antropologul A. Brelich [114] definește mitul drept orice narațiune, situată într-un timp trecut (în epoca primordială) sau într-o temporalitate suspendată (anistorică), în care sunt prezente ființe supraomenești (eroi, zei). Poveștile de tip mitic fac parte din textele transmise prin tradițiile religioase sau prin originea cultelor, practicilor. Miturile se diferențiază de legende prin dimensiunea sacră ce le este specifică. Poveștile fondatoare nu sunt

alcătuite doar din mituri. Ele includ, la fel, povești despre personaje istorice, cum ar fi epopeele colective, poveștile istorice, în care se încearcă a se explica formarea și evoluția tradiției religioase. De altfel, tradiția joacă un rol important în viața oamenilor, ajutându-i să afle răspunsuri la întrebările „De unde venim?”, „Unde mergem?” și „De ce suntem aici?”.

- 3) Al treilea tip este povestea despre viețile exemplare, transmise prin corpusul textual al unei tradiții religioase. Viețile model sunt prezentate ca realizare a ceea ce vizează tradiția religioasă la care ele se raportează. În această categorie, atestăm nu numai povești, relatate la persoana a treia, despre viețile oamenilor, grupurilor, dar și despre eu sau noi, în care relatarea este la persoana întâia. Drept exemplu, pot servi figurile ilustre, precum și fondatorii tradițiilor religioase, precum Francisc de Assisi sau Siddh`artha Gautama. De fapt, distincția dintre poveștile fondatoare și poveștile exemplare nu întotdeauna poate fi făcută. Totuși un criteriu de diferențiere ar fi natura acestor texte ca „povești-model”. Comportamentul ieșit din comun al unor eroi, precum al celor din *Iliada* sau *Odiseea*, poate servi drept criteriu de clasificare sau de raportare a acestor relatări la categoria textelor fondatoare, neexemplare. Pe de altă parte, relatarea despre viața lui Siddh`artha Gautama, care a trăit cinci sau șase secole î.Hr., o considerăm atât o poveste fondatoare, cât și una de viață model. Poveștile de sine, care iau forma unor mărturii, de asemenea, pot fi raportate la textele de natură exemplară, transmise prin tradiție.
- 4) Al patrulea tip de poveste este cel de ficțiune, în special, de natură exemplară. Poveștile didactice, cum ar fi pildele sau comparațiile, pot fi incluse în această tipologie. În tradițiile religioase, acest, al patrulea tip de poveste, face parte din categoria textelor cu caracter de învățături, ce aparțin înțelepților sau figurilor ilustre autorizate, cum ar fi, de exemplu, învățăturile rabinilor evrei raportate de Mishnah³, Talmudul sau învățătura lui Buddha. În tradiția creștină, multe pilde, precum cea a bunului samaritean, fac parte din învățătura lui Isus.

Așadar, recurgând la metoda deconstrucției și la tipurile de poveste la care ne-am referit, putem analiza atât procesul de formare a identității personale, cât și factorii ce contribuie la această formare. Termenul de deconstrucție, destul de uzual, uneori interpretat greșit, face parte din moștenirea conceptuală a posterității lui J. Derrida. În termeni deridieni,

³ *Mișna* este o culegere de compilații de opinii și dezbateri juridice care stau la baza dreptului religios iudaic. Termenul, în traducere, înseamnă „învățătură” și „repetare”. *Mișna*, de asemenea, denotă o metodă de memorizare orală a discursului rabinic.

trebuie recunoscut faptul, ca și în cazul altor grafeme, că noțiunea de deconstrucție reprezintă o valoare testamentară. După cum ne amintește psihanalistul R. Major [152, p. 14], deconstrucția derridiană a fost, pentru mulți cercetători actuali, o sursă profundă de inspirație, extinsă dincolo de partițiile sistemelor și de spațiile academice. Cu sensul lui primar, conceptul de deconstrucție era folosit în abordarea strictă a problemelor filosofice, ca mai târziu, să fie utilizat în literatură, artă, psihanaliză, istorie, sociologie, politică și chiar în antropologie.

Ca să vorbim despre deconstrucția identității religioase este necesar să definim termenul de deconstrucție. În acest caz vom face referire la teoria lui J. Derrida, expusă în lucrarea *Diseminarea* [19]. Savantul susține că termenul „deconstrucție” trebuie folosit nu cu sensul de a distruge ceva, de a desface, ci cu acela de a analiza structurile sedimentate, care formează elementul discursiv al propriei noastre gândiri. În această ordine de idei, J. Derrida sublinia: „Prin urmare, aceste două operații trebuie să fie întreprinse într-un fel de simultaneitate deconcertantă, într-o mișcare de ansamblu coerentă, desigur, dar divizată, diferențiată și stratificată” [19, p. 11]. Pentru sociologul N. Elias, termenul „deconstrucție” al lui J. Derrida înseamnă o „analiză critică a fenomenului” [144, p.25]. M. Heidegger folosește, în lucrarea sa *Ființă și timp*, termenul de destrucție, definindu-l în sens pozitiv: „Destrucția are tot atât de puțin sensul negativ al unei debarasări de tradiția ontologică. Dimpotrivă, ea trebuie să așeze tradiția în posibilitățile ei pozitive, ceea ce înseamnă întotdeauna în limitele ei; acestea sunt date factice o dată cu fiecare punere a întrebării și cu delimitarea – trasată tocmai prin această întrebare – a câmpului posibil al cercetării” [30, p. 31-32]. Filosoful folosește varianta latină, „destruere” a cuvântului, pornind de la semnificația termenilor „a deconstrui”, „deconstrucție”, afirmând astfel că nu e vorba despre nimicire sau devastare, din moment ce la sfârșitul destrucției ca deconstrucție apare reluarea problemei uitate (așa cum cel mai des se întâmplă cu teoriile și problemele cercetate în antropologie, adică sunt abandonate, după care reluate). În acest context, modelarea și remodelarea continuă a identității este influențată de forțele sociale pluraliste actuale și curente culturale.

În lucrarea *Sociologia religiilor. Credințe, ritualuri, ideologii*, N. Gavriluță analizează ideile unor autori cu privire la schimbările actuale, ce se produc în domeniul religiei și care influențează identitatea personală. J.A. Beckford, unul dintre cercetătorii citați de autoare, este de părere că religia își are rolul său „în procesul de integrare socială, în implementarea unor norme de conviețuire normală, dar și cercetarea științifică a aspectelor specifice postmodernității, cum ar fi prevalența tehnicii și a banului asupra credinței religioase” [apud 28, p. 36]. Exprimând aceeași viziune, G. Davie remarcă opoziția dintre „declinul religiozității

și condițiile creșterii bogăției” [apud 28, p. 36], iar Th. Luckmann consideră că „în viața umană, supranaturalul este legat de natural /.../ și niciodată nu poate fi vorba despre o moarte anunțată a religiei” [apud 28, p. 36]. Suntem de acord cu opiniile acestor autori, afirmând totodată că declinul vieții religioase și instituționalizate este caracterizat de emanciparea practicilor noi, religioase, pe fundalul declinului bisericii creștine, al tendințelor oculte, astrologice, chiromantice.

Fenomenele sociale și culturale influențează crearea poveștii de sine și contribuie la deconstrucția identității religioase. Dintre acestea, le amintim pe cele mai importante: globalizarea, multilingvismul, elementele și obiceiurile preluate din alte culturi, convertirile, secularismul. În mediul tradițional, individul este supus atât fenomenului globalizării, cât și influențelor realității în care trăiește. Valorile tradiționale suferă schimbări, iar comportamentul individului se adaptează la necesitățile actuale. Diversitatea culturală, influențată de globalizare, este unul dintre obiectele de studiu ale antropologiei socio-culturale contemporane.

Relativismul cultural creează un dialog, care face posibilă recunoașterea alterității. În societatea contemporană, datorită pluralismului, individul își negociază identitatea religioasă. Astfel, omul se află în situația de a-și deconstrui identitatea religioasă în baza altor tradiții religioase, chiar dacă s-a născut deja într-o tradiție religioasă.

În așa fel, fiecare religie contribuie la activizarea încontinuu a memoriei colective. De fapt, memoria colectivă este complet caracterizată de structuri, de organizare, de limbă și de viața cotidiană. Cu toate acestea globalizarea influențează tradițiile comunității din care face parte individul, stabilite în timp. Astfel, se formează o identitate nouă, lipsită de transcendență, adaptată la tehnologiile actuale și la interesele economice. Deși sunt respectate drepturile fundamentale la viață ale omului, implicit, cel de a opta pentru orice altă confesiune, majoritatea oamenilor, voluntar, aprobă identitatea religioasă, transmisă de familie odată cu nașterea. Într-o lume secularizată, în care credințele și practicile prevăzute de instituțiile religioase sunt din ce în ce mai neglijate, fenomenul convertirii îl face pe om mai deschis pentru o nouă identitate religioasă, care, „în modernitate nu mai este considerată una moștenită, întrucât persoanele își construiesc propria lor identitate religioasă reieșind din diversitatea resurselor simbolice și experiențele în care au fost implicați” [141, p. 8].

În lumea globalizată, în care ritmul de schimbare este un imperativ cultural real, tradiționalismul și păstrarea identității religioase specifice unei comunități nu mai corespund adaptărilor vieții sociale contemporane. Observăm în ultimele trei decenii că identitatea religioasă se afirmă printr-o religiozitate expusă, prin crearea unor reprezentări religioase în

filme, teatru, literatură. Astfel, însuși secularismul este o cauză a formării noilor identități religioase. Observăm că religiile nu sunt cauza conflictului direct dintre ele. Baza conflictului este identitatea religioasă ca o componentă a caracterului uman. În încercarea posibilă, dar dificilă, de a clarifica și de a înțelege fenomenologia culturală a modernității, este absolut necesar să analizăm dincolo de factologia realului, a faptelor și ideilor vehiculate, să identificăm rolul reprezentărilor și producțiilor imaginarului. Necesitatea evadării l-a făcut pe om să apeleze la noi structuri religioase și să construiască un nou imaginar religios. În multe țări europene, precum și în Statele Unite ale Americii, convertirea la noile mișcări religioase a devenit o „modă”, care, pe lângă oferta unei experiențe spirituale, mai satisface și necesitățile intelectuale ale omului. În prezent, noile mișcări religioase au ca scop formarea unui „templu universal”, a unei ordini cosmice, a unui absolut armonios.

Astfel, în perioada contemporană, societățile occidentale sunt marcate de diminuarea rolului social al instituțiilor religioase, de creșterea numărului de conversii. În cercetarea fenomenului, nu trebuie să se ia în considerație doar persoanele care și-au schimbat religia sau care au fost socializate într-o familie, dar și cei născuți într-o familie religioasă, care, în mod voluntar, au decis să-și schimbe concepția despre religia lor, identitatea religioasă inițială. Persoana convertită este aceea care, într-adevăr, decide să se dezică de crezul și de apartenența sa religioasă. Într-o societate, guvernată de schimbări permanente, se manifestă și se realizează postulatul fundamental al modernității religioase și anume că o identitate religioasă „autentică” nu este decât o identitate aleasă din propria inițiativă. Așadar, în măsura în care o persoană este pregătită pentru reorganizare, acceptarea noilor standarde, pentru încorporarea sa într-o nouă comunitate, convertirea religioasă este o metodă, ce duce spre autoconstrucția individului într-o lume multiculturală.

După cum s-a remarcat anterior, timpurile de astăzi provoacă o neîncredere generalizată. Această neliniște și derută duce la criza marilor instituții, printre care și a celor religioase, care îi provoacă pe oameni să caute noi experiențe religioase. „Religia devine o enciclopedie a vieții spirituale, oferind răspunsuri la toate problemele de conștiință: viața solitară, familială, socială, politică, militară, artistică, științifică, filosofică - totul intră în preocupările ei modelatoare urmând concepția dogmatic-teologică în care este sistematizată lumea și viața” [52, p. 8]. Secularizarea societății, afirmarea crescândă a individualismului și mondializarea au dus la o explozie a religiilor, a credințelor și a confesiunilor religioase. Un exemplu în acest sens este mișcarea New Age care vine cu diverse oferte de salvare. „Ofertele de salvare se multiplică pe piața liberalizată a religiosului total, unde înfloresc mixajele,

inovațiile, sincretismele, noile misticisme, unde proliferază, de asemenea, șarlatani de tot felul. Odată ce religia este definită ca o afacere de ordin privat, atunci fiecare individ poate alege din avantajul mesajului creștin numai acele elemente care îi convin lui” [apud 54, p. 149].

Una dintre legendele populare, cu un circuit foarte mare, este cea despre întoarcerea Mântuitorului creștin, text, ce a provocat entuziasm, disidențe și chiar revolte fățișe împotriva bisericilor și a religiilor. Noile mișcări religioase, fiind un „colac de salvare” pentru oameni, le aduc acestora alinare prin metode mai simple, ce nu au nicio legătură cu tradiția, printr-un limbaj și prin simboluri contemporane, stimulând astfel mobilitatea spirituală. După cum s-a constatat în literatura de specialitate, dar și în practică, mișcarea New Age se acomodează constant habitusului predominant al societății contemporane, dacă e să ne exprimăm în termenii lui P. Bourdieu. Cercetătorul A.P. Beyond menționa în această ordine de idei: „La începutul secolului al XX-lea, secularizarea apare pentru sociologi ca un proces inevitabil, religia găsimu-se descalificată în raporturile sale cu modernitatea și cu procesul raționalizării” [78, p. 64]. Fie că este vorba de K. Marx [apud 78], de E. Durkheim [22] sau de M. Weber [74], toți aceștia au anunțat pierderea influenței și importanței religiei în societățile moderne. Potrivit lui K. Marx, care considera religia ca opiu pentru popor, aceasta trebuia să dispară odată cu venirea societății fără clase și cu sfârșitul alienării. Pentru E. Durkheim, religia trebuia să fie înlocuită cu un alt fel de religie civilă, continuând cu o morală care să permită întărirea coeziunii sociale. În fine, pentru M. Weber, progresul omenirii va conduce printre altele și la marginalizarea religiei. În acest sens, J.F. College anunța un inevitabil declin al religiei, echivalent cu o „decreștinare, ce nu încetează să lovească bisericile” [140, p. 220-221]. „Procesul masiv de raționalizare a activităților sociale, care duce la depersonalizarea raporturilor sociale, ne apropie și mai mult de aceasta, făcându-ne să vedem în locul religiei și a bisericii, întronarea cu desăvârșire a științei și a statului”, afirma J.-P. William [76, p. 73]. M. Weber vedea implicarea omului prin profesia sa, percepută ca o probă a credinței, ca o continuare „salvatoare” pentru el. Astfel, ideea lipsei unei biserici se întărește mai mult, odată ce omului nu-i este necesară aceasta pentru a stabili o legătură cu divinitatea.

Schimbările de identitate au grade nelimitate de libertate, chiar dacă structurile contextuale impun constrângeri. De obicei, în momentul când constrângerile devin prea puternice, individul le ignoră, le elimină sau, pur și simplu, li se opune. Vorbind de relația dintre identitatea individuală și cea colectivă, remarcăm că prima reiese din a doua. „Specificitatea individuală este închisă într-una colectivă. Totuși, individul singular nu se

identifică doar cu un singur „noi”, ci are nevoie de tot atâtea apartenențe și conținuturi diverse câte ar alimenta propria existență în căutarea de universuri succesive sau concomitente de viață” [72, p. 156]. Identitatea individuală se folosește de identitățile colective, disponibile prin aderare și respingere, pentru a-și crea propriul profil, care să evoce rivalități de interese și distincții cât mai clare, pentru a face cât mai vizibile granițele de separare. În mediul postcomunist și anume în cazul Republicii Moldova, această stare, mai mult impusă, trebuie privită mai degrabă ca una de inițiere individuală în exercițiul deconstrucției identitare. „Asumarea sau respingerea unei identități colective coincide cu explorarea resurselor identitare disponibile într-un context în care individul este așteptat să fie el însuși, în a avea o identitate individuală” [72, p. 156].

Religia este sursa cea mai la îndemână pentru deconstrucția identității individuale într-un context structural bulversant. Atât în mediul urban, cât și în cel rural, aproape toți oamenii și-au asumat o afiliere religioasă, manifestându-și comportamentele de tip religios în spațiul public sau privat. M. Voicu, analizând valorile și comportamentele religioase în spațiul urban românesc, exprimă o opinie categorică referitoare la perioada tranziției, care „a generat insecuritatea existențială, fapt ce și-a pus amprenta pe orientarea populației către religie” [73, p. 114]. Religia și religiozitatea conferă omului un echilibru personal, facilitează reciclarea opțiunilor comunitariste în forma deconstrucției identitare. Religiozitatea a ajuns să fie complementară deconstrucției identității individuale în perioada de tranziție a Republicii Moldova, echilibrând prin compensare efectele bulversante ale transformărilor economice, sociale, politice și culturale. Totuși religia și alte surse de afirmare ale identităților colective oferă posibilități în deconstrucția identităților individuale, dar, în același timp, devin și surse de diferențiere și, mai ales, de scindare și de tensiune socială.

1.4. Concluzii la capitolul 1

În acest capitol ne-am propus să fundamentăm teoretic și metodologic identitatea religioasă în cercetările filosofice și antropologice; să determinăm elementele componente ale identității religioase în baza structurilor și sensurilor acesteia și să relevăm principalele caracteristici ale deconstrucției identității religioase.

1. În cadrul cercetării am determinat că identitatea personală se formează în raport cu identitatea de grup. Fiind o sinteză dinamică, identitatea rezultă din procesul de asimilare și de acomodare a interacțiunilor dintre dezvoltarea personală și influențele sociale.
2. Analiza mai multor lucrări ce aparțin reprezentanților de vază ai teoriilor structuralistă și culturalistă, ne-a permis să concluzionăm că identitatea se formează în baza rolurilor pe care oamenii le exercită în viața lor cotidiană. Prin însușirea, interpretarea și repovestirea evenimentelor din trecut se construiește sinele actual.
3. Spre deosebire de alte științe (filosofia, sociologia, psihologia etc.), antropologia definește conceptul de identitate recurgând la termeni total diferiți, cum ar fi: etnie, descendență, persoană, ritualuri de trecere etc. Antropologia contemporană examinează „hibriditatea” identităților codificate cultural în ritualurile ciclului de viață.
4. Abordarea fenomenologică justifică religiosul ca parte a identității. Identitatea și religia explică existența, comportamentul uman și relațiile lui inter- și intraindividuale prin raportare la *celălalt*. Am remarcat că practicile și credințele religioase sunt parte componentă a identității.
5. Contextul socio-cultural actual a declanșat în mare măsură instabilitatea identității religioase, activitatea religioasă devenind o opțiune personală, dar nu și o moștenire de la generațiile anterioare. Sociologii și antropologii explică expansiunea fenomenului dat prin impactul mass-mediei. Omul contemporan își înțelege angajamentul religios și are posibilitatea negocierii identității ca rezultat al bricolajului de credințe și activități practicate.
6. Fenomenele sociale și culturale contemporane (globalizarea, multilingvismul, secularismul, multiculturalismul) au un impact deosebit asupra procesului de modificare a identității religioase, care, la rândul ei, este reinterpretată și reevaluată potrivit normelor, valorilor și interacțiunilor cu *celălalt*.
7. Cercetarea fenomenului diversității culturale, fiind determinată de procesele contemporane globale, este importantă și necesară pentru descrierea interacțiunilor interculturale și a efectelor asupra modificării identității religioase.

8. În contextul diversității religiilor, se formează o nouă identitate, adaptată la tehnologiile actuale și la interesele economice.
9. Identitatea religioasă, în contextul multicultural contemporan, este influențată de noi modele culturale. Prin configurarea suportului metodologic complex, autorul a sistematizat reperele teoretice și practice cu privire la deconstrucția identității religioase ca rezultat continuu al schimbărilor culturale actuale.
10. Deconstrucția identității religioase duce la reinventarea interacțiunii cu celălalt prin formarea sentimentului de apartenență la mai multe grupuri sau identități. Cercetarea realizată de autor a arătat că schimbările socio-culturale care au avut loc în Republica Moldova, după anul 1989, au restructurat simbolurile și credințele religioase. Datorită acestui fapt, a avut loc crearea unei noi identități religioase.

II. ASPECTE INTERPRETATIVE ALE IDENTITĂȚII CULTURALE

2.1. Conceptualizarea identității culturale în studiile culturale

Identitatea, după cum am remarcat și în capitolul întâi, este într-o evoluție dinamică, prin care actorul social, individual sau colectiv, dă sens ființei sale; el face acest lucru legând, prin trecut, prezent și viitor, elementele care îl privesc și care sunt de ordinul prescripțiilor proiectelor sociale și realităților concrete. Această dialectică (în sensul integrării contrariilor) oferă tuturor mijloace de a se asemana cu ceilalți și, în același timp, de a se diferenția de ei. Prin integrarea celuilalt, în timp ce se face schimbarea de continuitate, dinamica identității generează o constantă aparentă, care conferă persoanei un sentiment de apartenență. Identitatea reunește, de asemenea, produsele operațiilor anterioare: reprezentarea despre ceea ce suntem, ce ar trebui să fim și ce am vrea să fim, în durată, spațiu și diverse circumstanțe ale vieții sociale. Funcțiile identității sunt, prin urmare, ontologice, deoarece privesc simțul de a fi și sunt instrumentale, în măsura în care oferă actorului mijloacele de adaptare la lume. În teoria antropologică [97], paradigma culturală este aplicată pentru a explica geneza identității și complexitatea semnificației acesteia. Prin urmare, identitatea, din punct de vedere antropologic, se definește în termeni de identificare cu propria cultură și autoreflexare. Modul de conviețuire într-un mediu sociocultural dat este o chestiune de convingere sau o posibilitate de alegere, datorită expresiilor sale multidimensionale, ca: statut, clasă, profesie, stil sau conotație simbolică. Scopul acestui capitol este de a elucida conceptul de identitate culturală în studiile culturale; de a examina raportul identitate-alteritate în societatea multiculturală contemporană; și de a evidenția impactul experienței religioase și atitudinii valorice asupra comportamentului religios;

Cultura de astăzi desemnează întreaga gamă de aspecte intelectuale, probleme morale, sistemul material și simbolic de valori și, în cele din urmă, stilurile de viață ce caracterizează o civilizație. Termenul de cultură are o gamă foarte largă de sensuri, deschizându-se către un domeniu aproape nelimitat. E.B. Tylor, A.L. Kroeber și C. Kluckhohn oferă în lucrările lor nu mai puțin de 163 de definiții pentru termenul de cultură.

Dacă luăm toate aspectele culturii, cum ar fi: cunoștințele, credințele, arta, morala, legile etc., și le punem într-un context precum: țara, etnia, găsim identitatea culturală extrăgând unicitatea sau specificul din fiecare dintre ele. Cultura este un fenomen universal, dar are forme

individuale de manifestare în regiuni, țări, populații sau grupuri etnice. Toate aceste manifestări individuale iau formă într-o identitate culturală.

Identitatea culturală apare ca un set de structuri obiective (gândite spontan în dimensiunea colectivului, socialului, istoricului) și ca principiu sau ca proces de subiectivare (gândit spontan în dimensiunea „trăită” a individualității „conștiente” sau „inconștiente”). Între acești doi poli există, în mod normal, corespondență sau reciprocitate, conform modelelor de exteriorizare și interiorizare, dar și acestea pot fi conflictuale. Schimbarea traduce situații sau momente de „criză” (sau chiar momente „patologice”), ce autorizează o recunoaștere a subiectivității individuale într-o identitate culturală obiectivă. Realizarea normelor culturale colective în identitatea subiecților constituie, de fapt, doar o limită, care nu suntem siguri că poate fi atinsă vreodată.

Identitatea culturală este însăși expresia singularității „grupurilor”, popoarelor sau a societăților, este ceea ce interzice confundarea lor într-o uniformitate de gândire și practică sau, pur și simplu, pentru a șterge „granițele” care le separă și care reflectă corelația, cel puțin tendențială, dintre faptele de limbă, faptele religiei, faptele de rudenie, faptele estetice, în sens larg (deoarece există stiluri de viață, așa cum există stiluri muzicale sau literare), și fapte politice. Dar, în același timp, apare problema universalității sau universalizării. Culturile sunt gândite în diversitatea lor socială sau antropologică, în comparație cu cele universale (naturale sau logice). Această diversitate induce o comunicare „între culturi” sau între „purtătorii” unor culturi singulare cu potențial care traversează toate hotarele. Recunoaștem în identitatea fiecărei culturi o valoare universală ca atare.

Începând cu anul 2000, atât sociologii, cât și antropologii și-au sporit interesul față de identitatea culturală a imigranților din Europa occidentală. Acest lucru se explică prin faptul că țările occidentale au avut ca scop integrarea socială a imigranților, ce a determinat cunoașterea valorilor, a comportamentului și a rolurilor sociale pe care și le asumă aceștia în colectivitatea nouă.

Noțiunea de cultură și elementele care o constituie – în principal, limbă, teritorialitate, religie etc. – sunt deseori invocate pentru a justifica agregarea vastelor grupuri de indivizi, sub pretextul că sunt, de obicei, purtători ai atributelor specifice. Identitatea culturală, remarcată ca rezultat al asemănării și diferenței dintre noi și ceilalți, este subiectul a tot felul de utilizări simbolice și practice; alimentează frecvent dezbaterea mass-mediei, fără a fi însă definită ca un concept științific.

Evoluția conceptului de cultură, permițând apariția celui de identitate, se separă treptat de tradiția culturalistă. Cu toate acestea, nici cultura, nici identitatea nu sunt considerate astăzi ca entități stabile, pe care actorii sociali le-ar moșteni și le-ar menține pe tot parcursul vieții. Cultura și identitatea apar ca fenomene complexe dinamice, nu statice, ancorate în istoria grupurilor sociale, dar nu blocate în ea. (Re)construirea colectivă a istoriei este esențială: datorită ei, actorul social transformă negativul în pozitiv, incertitudinea în certitudine. Prin granițele care îl separă pe *Noi* de *Ei*, prin distingerea identității de alteritate, ființa capătă formă, generează obiective, valori și sensuri comune. Conform noii perspective interacționiste, împărtășirea semnificațiilor produse prin interacțiunile sociale în cadrul unui grup constituit istoric ar defini cu exactitate cultura ca studiu al istoriei progresului popoarelor spre civilizație.

În științele socioumane, utilizarea termenului „identitate” desemnează, în general, nu „natura profundă” a unui individ sau a unui colectiv în sine, ci relația dintre afilierile colective (individul este identificat prin intermediul categoriilor sociale) și dintre personalitățile individuale (modul prin care fiecare se identifică). Astfel, identitățile colective (set de categorii care identifică un individ la un moment dat, într-un anumit loc) și identitățile individuale (sentimentul că este într-un anumit fel, în singularitatea sa) sunt inseparabile. Întrebarea generală este cum un astfel de comportament sau credință este înțeles pe baza apartenențelor colective și a modului în care acestea sunt experimentate, internalizate de o astfel de persoană. Răspunsul vine chiar din divizarea disciplinară a studiului despre identitățile colective (culturi, roluri, obiceiuri etc.) și identitățile individuale (inseparabile de autobiografii) care, în viziunea noastră, ar trebui rezervate antropologilor pentru studii relevante utilizând metode calitative.

În acest context, E. Tylor a fost primul care a propus o definiție operațională a conceptului de cultură, urmărind diferitele etape ale evoluției culturii umane. Antropologul definea cultura ca „un sistem complex de cunoștințe, credințe, arte, legi, morală, moravuri, cutume, alte capacități umane și deprinderi dobândite de om, ca membru al unei societăți” [126]. Un secol mai târziu, F. Boas a dus mai departe concepția lui E. Tylor detașându-se de teoreticienii care făceau diferențierea dintre natură și oameni. Prin desfășurarea unor ample studii empirice în America de Nord, acest autor a deconstruit noțiunea de „rasă” (concepută pe atunci ca un set de trăsături fizice, specifice unui grup uman). Preocupat, inițial, de impactul factorilor de mediu asupra comportamentului uman, el a demonstrat, de fapt, impactul culturilor asupra instituțiilor sociale și a comportamentelor legate de acestea. F. Boas a arătat că este imposibil să se definească „rasa” în termeni operaționali, deoarece trăsăturile fizice ale populațiilor sunt caracterizate tocmai de plasticitate, de instabilitate și de încrucișare.

Antropologul a demonstrat, în continuare, independența trăsăturilor fizice și mentale, explicând de ce aceste două serii provin din domenii de studiu separate. Prudența l-a determinat pe F. Boas mai degrabă să observe îndeaproape realitatea, decât să caute și să confirme un model teoretic general. Interesat de studiul culturilor, acest autor a dezvoltat o concepție relativistă asupra lor și a apărut principiul etic, care afirmă atât demnitatea fiecărei culturi, cât și necesitatea menținerii distincțiilor dintre diferitele culturi.

Mai târziu, R. Benedict, în cercetarea *Sabie și crizantemă* [83], și M. Mead, în studiul *Sex și temperament* [115], au participat activ la dezvoltarea curentului culturalist; anume lor le datorăm principalele observații care aduc lumină asupra legăturilor dintre cultură și personalitate. Curentul culturalist a exprimat și o anumită concepție a identității, intim legată de noțiunea de cultură-substanță. Pentru autorii apropiați acestui curent, culturile se atașează societăților umane într-un mod aproape inseparabil și, drept urmare, membrii grupurilor sociale transmit cultura lor; în același timp, ele contribuie la schimbare, dar și la menținerea particularităților proprii. Prin urmare, cultura se învață, motiv pentru care cercetătorii vor să înțeleagă cum are loc integrarea elementelor străine, modurile de asimilare a acestor elemente și de reproducere a lor prin cogniții și comportament psihoafectiv.

Când provine din moștenirea culturalistă, concepția de identitate culturală dă naștere la descrieri enumerative ale trăsăturilor, funcțiilor și comportamentelor individuale sau colective, pe care le considerăm atașate definitiv de purtătorii identității. Sociologul A. Touraine [57] a acordat atenție confuziei produse atunci când identitatea capătă un caracter negativ și poate deveni periculoasă, dacă ține de o națiune sau de o religie, accentuând rolul colectivității, deoarece aceasta sufocă individualitatea și formele alternative de identitate. Dacă este de formă închisă și specifică unei singure națiuni sau comunități, care sunt definite prin acest termen de identitate culturală, atunci conceptul în sine devine o construcție ideologică, având tendința de a fi determinat de o „comunitate naturală”. Când vorbim însă despre o identitate colectivă a unei persoane, ceea ce contează atunci când devii membru al unui grup e acomodarea la circumstanțele și cerințele socioculturale date, care sunt împărtășite de colectiv. În scopul menținerii grupului integru, membrii nu ating autonomie în personalitatea proprie și, doar în cazuri unice, aceștia își identifică propriile nevoi, trăsături și abilități.

Prin apartenența la un grup, omul este înzestrat cu un anumit capital de atribute legate între ele. Această idee o întâlnim și la cercetătoarea E. Saharneau, în articolul *Identitatea culturală sau fundamentul spiritualității unui popor*: „Nu putem raporta însă identitatea socială doar la indivizi, pentru că orice grup are identitatea sa care corespunde definiției lui sociale,

permițând amplasarea lui în cadrul sistemului social” [58, p. 26]. Prin aceasta, autoarea menționează că identitatea socială determină grupul din care fac parte indivizii și se aseamănă sau se diferențiază prin aceleași caracteristici: originea comună, limba, cultura, religia etc. Procesele primare de enculturație și de socializare garantează dobândirea unei identități prin menținerea culturii și prin transmiterea integrală a acesteia generațiilor viitoare. Fenomenul funcționează în maniera cvasiereditară, astfel încât identitatea devine înțeleasă și ușor asimilabilă naturii.

Totuși autorii C. Camilleri și M. Oriol, alimentează un curent teoretic și metodologic care provine dintr-o psihologie culturală dinamică, preocupată de combinarea psihicului cu structurile umane și socioculturale. În acest caz, dezvoltarea individului ține de condițiile concrete în care acesta crește. Este vorba despre înțelegerea modurilor de reacție la determinanții obiectivi și subiectivi, pe care fiecare, la rândul său, tinde să le modifice. Căutăm, mai presus de toate, să analizăm modul în care individul – considerat ca un întreg, ca sistem cognitiv și afectiv – produce și afirmă alegeri de apartenență. Astfel, apartenența indivizilor la diferite formațiuni sociale nu mai este un dat natural: într-o anumită măsură, indivizii participă la dezvoltarea legăturilor lor de apartenență socială. Ei construiesc și împărtășesc semnificații care stau la baza identificării lor comune. De acolo, se fac simultan diferențierile (interindividuale) dintre originea identităților personale și a interacțiunilor structurale care dau naștere dinamicii socioculturale. Din această perspectivă, cultura este stabilită simultan ca o condiție și ca o consecință a abilităților umane. În legătură cu această concepție a culturii, identitatea în sine este concepută ca o dinamică: este un proces de elaborare a unui sistem semnificativ, a unui actor care interacționează atât cu ceilalți actori, cât și cu sistemul simbolic în care toți evoluează. Identitatea este deci realizată ca un proces dialectic, în sensul integrării contrariilor, permițând apariția particularităților individuale – deci afirmarea singularității subiectului – și conformitatea individului cu grupul (cel căruia îi aparține și/sau cel la care face referire) – de aici și uniformitatea socială. Ecuația interacționistă expusă anterior arată că individul este un subiect, adică un actor care contribuie simultan la deconstrucția culturii sale și a propriei identități.

După cum a explicat antropologul C. Camilleri, cultura este o producție umană, direct dependentă de actorii sociali și de interacțiunile acestora, așa cum indivizii înșiși sunt cei care dezvoltă formațiunile culturale colective. Nu trebuie confundat cu o entitate immanentă, care ar fi atât transcendentă, cât și cauzală, din moment ce legăturile dintre individ și cultură depind de condițiile în care se realizează dinamica lor. Acesta este motivul pentru care studiile din

antropologia psihologică au o mare valoare euristică: prin desfacerea efectelor contextuale care apar în diferite circumstanțe asupra comportamentului uman, înțelegem mai bine părțile respective ale subiectului și ale culturii în aceste comportamente specifice. Analiza situațiilor de contact intercultural este, de asemenea, o contribuție prețioasă reprezentată prin eterogenitatea codurilor culturale care dovedesc adesea relativitatea realităților considerate naturale, uneori chiar universale. Realitățile trec adesea neobservate și sunt familiare celor care le experimentează zilnic.

Timp de câteva decenii, accelerarea schimburilor umane și globalizarea comunicării au dus la proliferarea unor situații eterogene din punct de vedere cultural, fără precedent, care necesită noi dinamici adaptive. Autorii interesați de aceste subiecte adoptă, cel mai adesea, perspectiva interacționistă [145] pentru a explica fenomenele identitare care au ieșit la iveală. Toate entitățile prezente pe scena socială sunt acum considerate ca agenți potențiali ai dinamicii psihosociale: indivizi, grupuri, culturi și identități. Nimeni nu rămâne același, după ce a fost atras în frământul mișcării interculturale. Unele standarde care asigură coeziunea și armonia grupurilor multiculturale sunt anulate, în locul lor apar altele, se creează norme noi, formând sisteme noi de semnificații care pot fi mobilizate în timpul negocierilor de identitate care apar. Pentru a face față întâlnirii culturilor, am abandonat punctul de vedere al aculturării pentru a adopta perspectiva dinamică a interculturării. Nu mai este o chestiune de analiză a contactului în lumina reductivă a unui sistem influențat de dominanți, unde dominantul reduce aproape în mod mecanic dominatul la conformare. Căutăm să recunoaștem contribuțiile la dezvoltarea noii realități sociale, care implică diferiți actori. Eterogenitatea și diversitatea lor apar în contextul societăților industriale moderne; alcătuite din multiple subculturi complicate, acestea fiind reînnoite perpetuu. În condițiile acestea, deconstrucția identității nu se face folosind exclusiv o concepție omogenă a culturii explicative, ci o cultură de contact.

Continuând acest gând, evidențiem că noțiunea de „culturi de contact” sugerează orice situație de contact stabilită între purtătorii unor culturi distincte ce generează o nouă cultură. Studiile s-au concentrat pe fenomene de aculturație și se reunesc în două fluxuri: primul este interesat de mecanismele care permit adaptarea treptată a individului la noile condiții de mediu, al doilea se referă la factorii psihosociali determinanți mobilizați în această situație și atunci este vorba de recunoașterea reprezentărilor și atitudinilor generate de apariție sau de prezența în societatea mai largă a comunității culturale. De asemenea, ne-a interesat și contribuția minorităților la cultura grupului în ansamblu, ignorând, în general, dinamica actorilor sociali implicați – indivizi, grupuri, entități culturale – și transformările pe care le induc atât în

sistemele intergrupale, cât și în identitățile actorilor în mișcare. Aceste manifestări ale interculturării reflectă activitatea subiecților angajați în deconstrucția identității prin contactele care au loc între diferite culturi. Consecințele contactelor culturale sunt remarcate prin ștergerea treptată a identității culturale, fenomen ce se manifestă în atitudinea tinerilor față de cultura din care provin, indiferent dacă ascultă aceeași muzică sau vizionează aceleași filme la cinematograful. Din partea generațiilor mai în vârstă însă vine o reacție firească la acest proces, exprimată prin dorința de a păstra caracteristicile și semnele particulare ale culturii lor. Prin urmare, în prezent, în comunicarea interculturală, problema identității culturale are o relevanță deosebită, ce vizează apartenența unei persoane la o anumită cultură. Observând sistemele de valori ale culturilor actuale, facem distincția dintre elementele comune și valorile specifice care contribuie la definirea exactă a proceselor implicate în confruntarea interculturală. Studiile, în acest sens, tratează situațiile de acest gen ca „experimente sociale” echivalente cu cele din laborator.

W. Wundt, la jumătatea secolului al XIX-lea [129], a constatat că o cultură este *sufletul poporului*, care se distinge prin originalitate și individualitate față de alte culturi. V. Țapoc, definind cultura în termenii lui W. Wundt, apelează și la teoria lui O. Spengler prin care semnaleză riscul deprecierii unei culturi în cazul transmiterii de la un popor la altul și menționând că „reflexia asupra valorilor culturii, ca expresie a formei superioare a vieții pe pământ (...) trebuie să definească istoria ca o viață cu o structură organică” [67, p. 289]. Luând în considerare poziția acestor cercetători, părerea noastră este că rolul culturii este de a determina specificul societății și de a forma identitatea individului.

Sintagma „identitate culturală” mai este folosită atunci când definim termenii de identitate națională/identitate etnică și cultură populară. Identitatea culturală constituie obiectul de studiu al mai multor științe: istorie, filosofie, sociologie, antropologie, estetică ș.a. În înțelesul său general, acest concept presupune conștientizarea apartenenței la un grup a individului, ceea ce îi permite să-și determine locul în spațiul sociocultural și să se integreze în lumea din jur. Nevoia de identitate se datorează faptului că fiecare persoană tinde spre o anumită ordine în viață, pe care o obține doar în comunitate. Pentru a-și stabili această ordine, omul acceptă elementele de conștiință predominante în comunitate, gusturile, obiceiurile, normele, valorile și alte convenții adoptate de oamenii din jurul său. Asimilarea tuturor manifestărilor vieții sociale a unui grup conferă un caracter ordonat și previzibil vieții unui individ și, de asemenea, îl implică involuntar într-o anumită cultură. Prin urmare, esența identității culturale constă în acceptarea conștientă de către o persoană a normelor și modelelor

culturale adecvate ce țin de comportament, de orientările valorice și de limbaj, individul manifestându-și *eul* său din punctul de vedere al acelor caracteristici culturale, acceptate într-o societate, prin identificarea cu modelele culturale ale acestei societăți.

În științele sociale, conceptul este abordat, pe lângă cele enumerate, și prin raportare la alți termeni, cum ar fi: „identitatea socială”, „identitatea colectivă”, „identitatea individuală”, „identitatea de gen”, „identitatea religioasă”, „tradiție”, „conștiința istoriei”, „apartenență etnică”, „sentiment (spirit) național”; „comunicare”, „migrație” etc. În acest context, cercetătorul D. Dodul face următoarea constatare: „În situația în care, la persoanele care migrează dintr-un mediu cultural în altul, sistemul identitar nu poate recunoaște patternuri culturale, familiare sau diverse reguli cu care era obișnuit, aceste schimbări provoacă un dezechilibru atât pentru individ, cât și pentru societate” [23], prin care autorul remarcă faptul că schimbările din contemporaneitate au determinat dispariția rolurilor sociale atribuite în cadrul culturilor naționale, precum și dispariția modelului pe care individul îl urma.

Astfel, analizând identitatea religioasă prin prisma relației identitate culturală – identitate socială „trebuie remarcat că termenul de identitate culturală se referă la relația pe care un actor social, sau mai degrabă un grup, o are cu elementele culturii specifice grupului respectiv, la identificarea cu acestea” [52]. Ritualurile, simbolurile vestimentare, tradițiile comune ș.a., în calitate de simboluri culturale, creează sentimentul de apartenență la o cultură comună. Prin transmiterea acestor simboluri se păstrează identitatea culturală. Așadar, prin *identitate* observăm distincția dintre *noi* și *ei*, pornind de la diferențele de natură culturală. Amintim aici că sociologul C.H. Cooley [apud 52] a determinat apartenența la o comunitate mai largă prin manifestarea sentimentului identitar. De altfel, fenomenul de integrare a imigranților în SUA și Canada a produs, la jumătatea secolului al XX-lea, ample dezbateri pe tema problemicii identității culturale și sociale.

În acest subcapitol, oferim unele definiții identificate în lucrările de referință. Noțiunea de identitate culturală este atât de răspândită astăzi – atât în discursul comun, cât și în științele umane și sociale – încât, atunci când vorbim de identitate, de multe ori nu ne punem problema să specificăm că este o identitate culturală și nu o identitate sexuală, profesională sau de altă natură. Totuși, dacă vrem să definim conceptul de identitate culturală – în antropologie – trebuie să începem cu examinarea înțelesurilor acestui termen, regăsite în discursurile politice și în lucrările științifice. O astfel de examinare face posibilă obiectivarea presupuzițiilor ideologice care stau la baza ideii de identitate culturală și, de acolo, observăm în ce măsură acest lucru este util pentru analiza identității religioase.

Nu ocolim ambiguitățile metodologice care apar la analiza conceptelor date, ci recurgem la două perspective oferite de S. Hall în abordarea identității culturale:

- Identitatea culturală este o cultură împărtășită, un fel de „*adevăr despre sine* care se ascunde în interiorul altor *sine*-ități, mai superficiale sau impuse din exterior, pe care oamenii o au în comun din motiv istoric” [102]. Astfel, prin identitatea culturală înțelegem acele experiențe comune și patternuri culturale care explică evoluția istoriei unei comunități.
- Există similitudini și diferențe semnificative care transformă individul din ceea ce a fost în ceea ce a devenit. „Ea nu este ceva ce există deja, ceva ce transcende timpul, spațiul, cultura sau istoria. Identitatea culturală are o anumită istorie” [102].

S. Bochner apreciază faptul că „în general, identitatea culturală a unei societăți este definită de populația sa majoritară, care este destul de diferită de grupurile minoritare, cu care împart același mediu fizico-geografic și teritoriul pe care îl locuiesc” [78]. Studiarea identității culturale în antropologia socioculturală ne oferă o delimitare a cadrului terminologic și un suport metodologic complex empiric. După cum am enunțat anterior, interesul antropologilor față de cercetarea termenului de identitate culturală reiese din diferențele apărute între identitatea culturală a cetățeanului emigrant – venit în contact cu alte culturi și civilizații din alte societăți – și aceea a cetățeanului care nu a ieșit niciodată din propriul cadru sociocultural de viață și de muncă.

Totuși, o cultură face parte dintr-o comunitate teritorială sau dintr-o societate determinată. Prin educație, se asimilează valorile culturale ale acestei comunități și se formează o identitate care se deosebește de cea a reprezentanților altor țări sau culturi. Societatea și grupurile sociale sunt cadrul de formare și de continuitate a unei culturi care determină legătura dintre identitatea socială, identitatea culturală și identitatea religioasă. Omul se naște într-un anumit mediu social care este determinat cultural și care poartă amprenta acestui cadru. Totuși, identitatea culturală se caracterizează prin calitatea sa distinctivă manifestată într-un moment istoric care nu se mai repetă. Bunăoară, societatea din Republica Moldova a suportat schimbări în ultimele două decenii și identitatea culturală de până la 1989 și de cea de după 1989 sunt două identificări diferite. Nu negăm faptul că o serie de valori devin perene și conferă specificitate și continuitate istorică unui eveniment; cu toate acestea, structura socioculturală a unei comunități se schimbă de la o epocă la alta. Prin urmare, identitatea culturală și identitatea socială se află într-o legătură strânsă. Pe lângă aceasta, identificăm și areale culturale mai largi, care depășesc cadrul comunităților, integrând mai multe țări și civilizații. În literatura de

specialitate sunt numeroase interpretări și puncte de vedere privind raporturile dintre societate și cultură, dintre cultură și natură, dintre cultură și personalitatea umană ș.a.m.d. Pentru analiza identității sociale utilizăm următorii indicatori: apartenența familială, nivelul de instruire și de educație, mediul social de proveniență, apartenența de clasă, profesia/ocupația.

Limba maternă, nivelul de studii, ocupația și calificarea profesională, starea civilă, apartenența grupală (avem în vedere, în special, grupul de colegi, de prieteni, de vecini), stilul de viață, prestigiul profesional sunt câțiva indicatori folosiți pentru analiza *identității sociale*. Se manifestă acest lucru prin cunoștințele asimilate de oameni, prin conservarea obiceiurilor și prin promovarea valorilor spirituale. Condiționarea reciprocă a identității sociale și a identității culturale, prin indicatorii descriși anterior, contribuie la formarea a patru tipuri de identități culturale:

- a) „identitatea culturală individuală este cea care definește profilul cultural al fiecărui om și îi conferă o notă personală în peisajul profesional și social din care face parte (prin aria de cunoștințe, valori, modele de gândire și conduită însușite și promovate)” [179];
- b) „identitatea culturală de grup caracterizează toți membrii unui grup social unitar care împărtășesc aceleași valori, moduri de gândire, modele de comportament și mobiluri de acțiune. Aceasta se perpetuează atâta timp cât durează un grup de oameni și, uneori, supraviețuiește prin existența fizică a acestora. În cazul grupurilor etnice și al minorităților naționale, identitatea culturală beneficiază și de aportul unor instituții proprii (școală, asociații, presă, posturi de radio și televiziune), care susțin și promovează în mod sistematic valorile materiale și spirituale identitare (de la obiectele vestimentare, de exemplu, până la creațiile artistice)” [179];
- c) „identitatea culturală regională este proprie unei zone geografice și spirituale, caracterizând comunitățile teritoriale și manifestările de viață ale locuitorilor, fapt care le deosebește în mod semnificativ. În unele lucrări de specialitate se apreciază că identitatea culturală regională crește încrederea și facilitează interacțiunea dintre membrii nativi” [179].
- d) „identitatea culturală națională sintetizează ceea ce îi este specific unui popor, unei comunități naționale și permite să diferențiem cultura unei societăți ori a unei țări de cultura altor societăți și țări: bunăoară, cultura unui român, de cea a unui spaniol sau cultura unui francez, de cea a unui englez. Menționăm că membrii unei societăți nu au toți conștiință nivelatoare, uniformă asupra propriei lor identități” [179]. Astfel, întâlnim oameni care trăiesc efectiv propria lor identitate culturală națională și o afirmă în orice

împrejurări sociale de viață, în timp ce alții o resping sau o repudiază, manifestând atitudini de negare a conștiinței identitare [61]. Uneori, este foarte greu de definit o cultură națională sau identitatea culturală a unei națiuni, mai ales, când aceasta este compusă din diferite grupuri etnice, care au o limbă diferită, o rasă, o religie sau o cultură diferită. „Istoria ne-a arătat că acolo unde există un conglomerat artificial de culturi, o națiune se diferențiază treptat, în termeni de limbă, religie, rasă, cultură” [93].

Conceptualizarea termenului de identitate culturală ne permite să evităm unele ambiguități despre care vorbește psihologul P. Gilbert în lucrarea sa *Cultural identity and political ethics*: „numeroase tipuri de identitate culturală au apărut ca un răspuns la circumstanțe diferite, caracterul acestora fiind marcat de comportamente superficiale care au un sens persuasiv. Identitățile culturale sunt lipsite de semnificație etică” [98]. Prin urmare, identitatea unei culturi este descrisă prin componentele sale: opere literare și artistice, coduri morale și norme ale dreptului, concepții filosofice despre om, despre lume și despre viață, credințe religioase, creații științifice, de concepții politice, limba, normele, tradițiile și simbolurile. La acestea mai adăugăm modelele sau patternurile culturale, clasele sociale și genurile de activități derulate în sprijinul creației și conservării valorilor materiale și spirituale dintr-o societate. În spațiul cultural propriu al unei țări se întâlnesc, pe lângă elementele culturale de ansamblu, și altele, care aparțin doar unor grupuri sociale, purtând denumirea de *subculturi*. Eterogenitatea structurilor sociale generează și diversitatea identităților culturale. Cercetările antropologice realizate cu deosebire în spațiul anglo-saxon au evidențiat existența subculturilor în anumite medii sociale și culturale. În aceste spații sociale, oamenii trăiesc un mod de viață diferit de cel standard la nivelul societății globale. Ei au atitudini specifice, valori și abilități derivate din poziția și activitățile lor în societate. Anumiți autori explică existența subculturilor prin rolul lor utilitar, susținând că acestea reprezintă „o cale de soluționare a problemelor specifice unei categorii sociale” [66].

În dezbaterea socială, termenul „identitate” devine obiectul tratamentelor legate de diferite contexte de utilizare, unul dintre care este identitatea colectivă. Pentru unele școli de gândire, identitatea colectivă are prioritate. În această perspectivă, fiecare este considerat, implicit, ca un membru interschimbabil al unui grup văzut ca identitate esențială, dacă nu unică. Aceste grupuri etnice, religioase, sociale și culturale sunt asociate cu stereotipuri care servesc pentru a le diferenția și, în general, pentru a le devaloriza. Așa cum am menționat în primul paragraf al acestei lucrări, I. Goffman [145] consideră că reducerea unei individualități la un atribut se face pe baza stigmatizării: culoarea pielii, accentul special, stilul vestimentar

etc. Atribuirea unei astfel de categorii colective, considerate drept „esența” unei persoane, este numită „stigmatizare socială” și constituie, conform analizei lui I. Goffman, o strategie „obișnuită”, menită să se intensifice prin devalorizarea celuilalt, să-și afirme „cultura”, respingând cealaltă parte a „naturii” (sau a barbarismului). Aceste reflecții asupra identității culturale aduc în discuție problemele legate de apartenență și deconstrucție a identității (precum și problema relațiilor interculturale). La începutul secolului al XX-lea, sociologul G. Simmel, deschizând o cale urmată, în special, de cercetătorii Școlii din Chicago, a fost unul dintre primii care a abordat această problemă. Pentru G. Simmel, apartenența la grup este cea care „îl face pe străin, în același timp, apropiat și îndepărtat” [63]. Când străinul provine dintr-o altă țară, un alt oraș sau o altă rasă, caracteristicile sale individuale nu sunt percepute: se acordă atenție doar originii sale străine, pe care o împarte sau o împărtășește cu mulți oameni. Acesta este motivul pentru care considerăm străinii ca un anumit tip de indivizi: în ceea ce îi privește, elementul distanței nu este mai puțin general decât elementul de proximitate.

Considerat unul dintre cei mai fructuoși teoreticieni actuali ai multiculturalismului, C. Taylor, bazându-se pe o reflecție hrănită de experiența multiculturală a Canadei, propune un alt punct de vedere: „Pentru a descoperi în ce constă umanitatea sa, scrie filosoful, fiecare om are nevoie de un orizont de semnificație, care îi poate fi oferit doar printr-o formă de loialitate, aparținând unui grup, de tradiție culturală” [1]. Cu toate acestea, tocmai „neliniștea modernității” rezidă în fragmentarea societăților noastre industriale dezvoltate: „O societate fragmentată este una ai cărei membri tot mai greu se identifică cu comunitatea lor. Această identificare slabă reflectă o perspectivă atomistă care îi determină pe oameni să privească societatea dintr-un punct de vedere pur instrumental” [3, p. 369]. Într-o încercare de a determina cu exactitate mecanismele care funcționează în această evoluție și de a lua în considerare mijloacele de a o depăși, un anumit număr de cercetători din diferite domenii (C. Camilleri, M. Cohen-Emerique, G. Vinsonneau [apud 166]) s-au concentrat pe analiza „conceptelor și problemelor practice ale interculturalității” [131].

G. Vinsonneau ar fi putut, în sprijinul demonstrațiilor sale deja foarte convingătoare, să-l convoace la dialog pe antropologul L. Dumont [142], pentru care modurile de construcție a identității naționale variază de la o țară la alta: identitatea franceză, spre deosebire de cea germană, de exemplu, nu este etnică. Această distincție fundamentală a motivat o relație diferită cu cetățenia în aceste două țări. În Franța, individul devine francez prin dreptul *solului* (*jus soli*), în Germania, se naște german, cetățenia se moștenește prin dreptul la sânge (*jus sanguinis*). Mai mult, spre deosebire de Statele Unite, unde imigrația este un dat constitutiv al

națiunii, istoria imigrației în Franța este, așa cum observă istoricul G. Noiriel, „un obiect nelegitim” [156]. Tradiția iacobină a retrogradat afilierile originale pe (un) fundal, ceea ce a făcut posibilă evitarea constituției comunităților închise pe identități fixe, dar care a avut drept corolar nivelarea expresiilor culturale minoritare. Astfel, în numele unui antirasism universalist, care a refuzat întotdeauna orice mențiune a etniei ca referință identitară [165], modul de integrare în stil francez „a constituit un mijloc puternic de reducere, începând cu a doua generație, a specificităților culturale ale comunității de imigranți, fără a le elimina” [88].

Desigur, „respingerea celui alt sau heterofobia, este un fenomen inerent vieții sociale”, concluzionează G. Vinsonneau, care adaugă: „Stabilirea legăturii sociale – inclusiv cu sine – merge mână în mână cu respingerea care s-a dezvoltat împotriva altora” [166, p. 216]. Acesta este motivul pentru care afirmă, pe bună dreptate: „Conștientizarea de către toată lumea, reînnoită constant, a proceselor care alimentează imaginația falsificatoare a schimburilor sociale este la fel de esențială” [166, p. 216]. Identitatea culturală deci are o influență decisivă asupra procesului de comunicare interculturală. Presupune un set de calități stabile, datorită cărora fenomenele culturale sau oamenii evocă în noi sentimente de simpatie sau de antipatie. În funcție de acest lucru, omul alege tipul, maniera și forma adecvată de comunicare cu aceștia.

Sintagma „identitate culturală” este înțeleasă ca ansamblul elementelor culturii prin care o persoană sau un grup se definește, se manifestă și dorește să fie recunoscută. Identitatea culturală implică libertățile inerente demnității persoanei și integrează, într-un proces permanent, particular și universal, individul și mulțimea, persoana și comunitățile, memoria și proiectul. Oferind mai multe sensuri ale conceptului de identitate culturală, oferim și o abordare substanțială nu doar nominală, deoarece este obiectul comun – sau substanța comună – a tuturor drepturilor culturale: dimensiunea demnității umane care stă la baza interpretării lor. Identitatea culturală este specifică subiectului, îi aparține. Nerespectarea acesteia este o încălcare a integrității persoanei umane și face imposibilă exercitarea efectivă a altor drepturi ale omului. Acest obiect comun al drepturilor culturale justifică caracterul lor fundamental printre drepturile omului și, prin urmare, ilegalitatea oricărui act care ar submina această „substanță”. Astfel, individul nu este nici izolat, nici asimilat de alții; identitatea lui fiind locul său și mijlocul de comunicare cu ceilalți ca și cu el însuși, în interfața socială. În acest sens, identitatea este un „nod de libertăți și capacități” care permite subiectului să acceseze și să contribuie la resursele culturale; este, în același timp, rezultatul și principiul nodurilor de relații. În plus, individul care își exercită liber capacitățile de identificare este, de asemenea, un factor de identificare pentru ceilalți și pentru societate: ajută la identificarea actorilor sociali și

a responsabilităților acestora. Identitatea este culturală, din moment ce este rezultatul unei căutări permanente a sensului și a comunicării; este cultivat într-un proces care nu este finalizat. Determinarea drepturilor, a libertăților și a responsabilităților culturale sunt asumate în mod liber de om și nu sunt impuse de o anumită atribuire colectivă. Conservarea identității umane este pilonul drepturilor culturale. Prin urmare, toate drepturile omului se bazează pe această nobilă preocupare și toți converg spre acest obiectiv. Granița dintre om și animal este arătată prin identitatea sa, care îi conferă un statut de demnitate și de respect.

În antropologia culturală, există afirmația conform căreia o persoană este purtătoare a culturii în care a crescut și s-a format, deși în viața de zi cu zi ea însăși nu observă acest lucru, luând drept inerente trăsăturile culturale, fapt care a devenit o axiomă. Cu toate acestea, atunci când se întâlnesc cu reprezentanți ai altor culturi, atunci când aceste trăsături devin evidente, oamenii încep să-și dea seama că sunt și alte forme de experiență, tipuri de comportament, moduri de gândire, care sunt foarte diferite de cele obișnuite și cunoscute. În conștiința unei persoane, diversele impresii despre lume se transformă în idei, atitudini, stereotipuri, așteptări, care, în cele din urmă, devin criterii importante ale comportamentului și comunicării sale, prin compararea și contrastarea pozițiilor, a punctelor de vedere etc. Diferite grupuri și comunități în procesul de interacțiune cu setul de cunoștințe, idei, cu locul și rolul individului în grupul sociocultural duc la deconstrucția identității personale.

Privind spre latura interioară a experiențelor și emoțiilor de viață ale oamenilor, care sunt influențate de povestea pe care aceștia o au, politologul D. Moisi explică cum impactul diferitor emoții variază de la o cultură la alta. În consecință, oamenii își vor experimenta diferit identificarea, fără să o raționalizeze. „Astăzi, căutarea identității de către popoarele care nu știu cine sunt, care e locul lor în lume și care sunt perspectivele lor pentru un viitor semnificativ au pus ideologia ca motor al istoriei” [116, p. 4]. În viziunea acestui autor, cultura obține o influență mult mai concretă pentru experiența realității grupurilor/individului prin:

- a) „cultura speranței” care promovează încrederea bazată pe convingerea că mâine va fi mai bine decât astăzi (implicând o viziune optimistă și, prin urmare, o identitate pozitivă);
- b) „cultura fricii” care reprezintă absența încrederii, individul fiind îngrijorat de prezent, așteptând un viitor mai periculos (provoacă o viziune suspicioasă, neîncrezătoare și o identitate instabilă sau confuză);
- c) „cultura umilinței” care reprezintă pierderea încrederii în viitor, „sentimentul că nu mai stăpânești viața ta ...” [116, p. 5-6], producând deznădejde.

Așadar, problema identității culturale astăzi este marcată de noul context global. În multe privințe este marcată de (re)ascensiunea mișcărilor culturale esențialiste, diferențialiste, precum și de apariția identităților liminale și ambigue ca reacție la globalizare. Noțiunile de identitate și de cultură înglobează mai multe semnificații. Diversitatea utilizărilor acestor concepte și puterea mizelor care le însoțesc poartă amprenta adevăratelor slăbiciuni teoretice și epistemologice. Sunt adesea folosite în condiții de mare confuzie – care îi determină pe unii oameni să se îndoiască de meritele angajării lor.

Relația dintre culturi și religii este un subiect omniprezent în antropologie, sociologie etc. Conceptul de cultură, introdus de antropologia secolului al XIX-lea, a fost caracterizat în legătură cu religia și cu identitatea individului. Prin culturi, religia menține în mod necesar o relație care, în funcție de caz, va fi mai mult sau mai puțin pozitivă. Un fenomen dublu se atestă de câteva decenii. Uneori religiosul este atât de strâns identificat cu o cultură, încât, chiar și în limbă, nu mai știm dacă cuvinte precum „creștin” sau „musulman”, de exemplu, definesc o credință religioasă sau o identitate culturală. Uneori, curente religioase precum fundamentalismul islamic și un anumit fundamentalism al „evangelicilor” se prezintă de parcă afirmarea credinței ar fi suficientă în sine, desfășurându-se într-o deconectare deliberată de orice apartenență culturală. Aceste schimbări îi fac pe oameni să se întrebe despre viitorul credinței lor într-o societate din ce în ce mai contrastantă.

Activitatea antropologilor este tratarea religiei ca parte integrantă a culturii în toate latitudinile ei. Cel puțin, antropologii văd cultura ca pe un sistem simbolic, printre altele. În plus, se pare clar, în multe cazuri, că religia este nucleul creator al unei astfel de culturi. Acesta este cazul contribuției creștine atunci când într-o sinteză se specifică tripla moștenire a iudaismului, a gândirii grecești și a civilizației romane.

Concluzionăm printr-o descriere generală a ceea ce este identitatea culturală. În viziunea noastră, *identitatea culturală* reprezintă cunoștințele, valorile, obiceiurile, pattern-urile care sunt caracterizate de un context social și istoric ale unei colectivități sau comunități naționale. Individul se poziționează ca purtător al culturii în care s-a născut și s-a educat.

2.2. Identitatea și alteritatea în contextul multicultural contemporan

Identitatea, în spațiul culturii, rezultă din eternitatea valorilor pe care le are această cultură, unele dintre ele având caracter universal. Alteritatea, în spațiul cultural, reprezintă întâlnirea și acceptarea celuilalt, care presupune conștientizarea diferențelor esențiale ce funcționează împreună. Cultura a experimentat, cu mult timp în urmă, identitatea și alteritatea, ceea ce a condus la îmbunătățirea sa continuă, lucru posibil datorită conviețuirii cu alte culturi. În zilele noastre, identitatea și alteritatea, prezentate într-un spațiu cultural, reprezintă o stare de normalitate, o expresie a libertății de creație. Termenii de identitate, alteritate și spațiu cultural descriu lucruri diferite pentru stări diferite, pe care o națiune le poate avea la un moment istoric dat.

Omul este atât o ființă biologică, cât și una socioculturală care are capacitatea de a-și însuși abilitățile, de a-și formula interesele și de a-și promova valorile sociale. Învățarea culturală se realizează cel mai des prin enculturație și aculturație. În viziunea lui M.J. Herskovitz, enculturația este „suma achizițiilor directe, care nu presupun o învățare deliberată” [146] și reprezintă o articulare sensibilă a intelectului. Enculturația determină valorile sociale achiziționate de către om pe parcursul vieții sale. Analizând conceptul de enculturație, antropologul D. Wong, îl explică prin dirijarea de grupul de apartenență a individului și prin contribuirea la dezvoltarea comportamentului acestuia. Astfel, cele învățate implicit de către individ în timpul URSS generează azi, celor care și le-au însușit, dificultăți cu privire la asumarea rolului de actor social liber și angajat civic.

Analizând din această perspectivă, determinăm că „procesul prin care un grup cultural încorporează la descendenți elementele valorice specifice în vederea integrării optime în viața comunitară” [15, p. 118] se numește enculturație. Integrarea socială presupune, în mod deliberat, *socializarea* care reunește ansamblul de modificări ce au rezultat din raportul subiect – mediu și subiect – subiect, în interacțiunea cu *celălalt*. Pe lângă valoarea socială, acest proces este unul adaptabil la diverse situații.

În comparație cu enculturația, „aculturația desemnează procesul prin care o cultură integratoare le impune reprezentanților unei culturi mai puțin influente, prin intermediul unor agenți ai socializării (preponderent secundari), patternurile sale definitorii” [27, p. 54]. Termenul a fost oferit de antropologul G.W. Powel în 1880 pentru a descrie transformarea modurilor de viață și de gândire ale emigranților în procesul de interacțiune cu societatea americană.

Atât „identitatea”, cât și „alteritatea” apar în studiile sociale abordate din două perspective: excluziune și incluziune. Prima abordare tipică pentru studiile culturale este influențată de M. Foucault, care a susținut că „excluderea forțată și exorcizarea a ceea ce este *altul* este un act de formare a identității” [91, p. 16]. A doua abordare este reprezentată de post-hegelieni, care văd interacțiunea dintre identitate și alteritate ca pe o mișcare dialectică, ce are ca rezultat „creșterea expansiunii și încorporării, asimilând sau, cel puțin, armonizând orice alteritate în ceea ce privește extinderea identității” [91, p. 17]. M. Taussig consideră că mimesis înseamnă cedarea în fața celui alt. Astfel, în discursul despre identitate și alteritate, antropologul abordează diferența și asemănarea ca două concepte încorporate în acest raport. Cu toate acestea, afirmarea diferenței (*noi suntem diferiți de ceilalți*), în viziunea noastră, este omisă din studiile culturale, excepție făcând lucrarea lui G. Deleuze [92]. Atragerea atenției asupra distincțiilor reprezintă negativitatea (*ceea ce nu suntem*) sau jocul diferenței, spre deosebire de „alteritatea adevărată” [130, p. 196] a celui alt. Pentru foucaultieni și pentru post-hegelieni, aceasta este o dovadă suplimentară de încorporare, de înlăturare armonizată a diferențelor în formarea identității. Proiectul anti-hegelian al lui G. Deleuze sugerează că negativitatea este ultimul punct al continuumului identitar constituit din același, asemănător, analog și opus, și trebuie să fie distins de afirmarea diferenței [17, p. 265].

În acest context, se remarcă două criterii de determinare a identității în raport cu alteritatea, după cum evidențiază D. Parfit [118]: un criteriu fizic și un criteriu psihologic. Criteriul psihologic al identității culturale presupune o identitate acorporală, care se formează pe experiența pe care o avem cu alteritatea, cu ceea ce este dincolo de noi, ceea ce este rezultatul grijii pentru sine. Identitatea unei culturi, ca și cea a unei persoane, se validează numai prin raportare la diferit. Dar ce poate reprezenta alteritate într-un spațiu cultural și fizic, dincolo de sensul peiorativ al termenului? Nu aducem în discuție aici o stare de alteritate a culturii în sensul degradării acesteia, deși culturile, ca orice organism, ajung și în momente de derivă și chiar de dispariție, ci cum ea se manifestă în raport cu identitatea și în raport cu multitudinea de culturi din acel spațiu fizic.

Problema alterității face parte dintr-un spațiu intelectual larg, care variază de la filosofie, morală și științele juridice la cele umane și sociale. Întrebarea a fost una specială de mult timp în științele socioumane, păstrându-și în special reflectarea în antropologie. Datorită transformărilor contemporane ale domeniilor de studii, diversificării obiectelor teoretice și inversărilor de perspective provocate de reflecția epistemologică, a revenit în atenția antropologilor raportul identitate – alteritate.

Alteritatea este produsul unui proces dual în care construcția și excluderea socială se raportează între ele, menținându-și unitatea prin sistemul de reprezentări [151]. La fel, este și procesul de recunoaștere a altei persoane dar, în același timp, de evidențiere a sinelui [108]. Această delimitare între sine și o altă persoană permite un control mai mare al identității, deoarece cel exclus clarifică ce comportamente ar trebui să evite indivizii dintr-o societate, care joacă un rol important în coeziunea și identitatea grupurilor dominante.

Nu ne permitem să vorbim despre *celălalt* în linii generale, ne propunem, astfel, să răspundem la câteva întrebări în acest subcapitol: ce și cine a contribuit la deconstrucția identității *celuilalt*, ce îl reprezintă, ce poziție i se acordă în spațiul social? Când vorbim despre alteritate, îi oferim o caracteristică cu nuanță socială (individuală sau de grup) și, prin urmare, ne permitem să ne concentrăm asupra analizei conceptului de alteritate și a produsului rezultat, luând în considerare contextele de desfășurare și actorii care interacționează.

Astfel, înainte de a discuta despre semnificația conceptului de alteritate în spațiul unei culturi, ne propunem să evidențiem rosturile alterității. P. Ricœur a propus o teorie modernă de interpretare a alterității în relație cu identitatea, reprezentată de expresia „a fi ca altul” [160] și care conciliază între două teorii rivale. Una referindu-se la *idem* și cealaltă la *ipse*. P. Ricœur, în acest sens, descoperă identitatea în alteritate. Filosoful definește conceptul de *idem* ca o similitudine cu celălalt; pe când, *ipseitatea* o definește ca o evoluție imprevizibilă a sinelui. Prin această abordare ajungem la teoria narativă a sinelui și recuperarea *subiectivității*.

În căutarea autenticului, M. Auge [131] a continuat ideea lui P. Ricœur despre abordarea identității prin teoria narativă a sinelui. Antropologul o consideră de factură religioasă și o stabilește ca relația cu sine și relația cu celălalt; are în vedere revenirea la o calitate a vieții presupusă prin existența într-un anumit timp și într-un anumit loc, dar pierdută sau distrusă de modernitatea târzie în care trăim, prin regăsirea vieții adevărate.

Din această abordare se cristalizează două direcții emblematică pentru înțelegerea *identității* și a coexistenței raportului dintre *identitate* și *alteritate*. Prima direcție definește relația dintre identitate și alteritate prin trei moduri [62]:

- *relația materială* prin care se valorifică corpul uman;
- *relația structurală* prin care se ilustrează eterogenitatea corpului ca un tot întreg;
- *relația interactivă* care corespunde caracterului dinamic al identității.

Prin aceste moduri determinăm două forme ale identității: una *din exterior* și alta *din interior*. În acest sens, Cl. Dubar descrie în lucrarea *Criza identităților: interpretarea unei mutații* „identitatea pentru celălalt și identitatea pentru sine” [20, p. 9]. Prima formă este despre

identificări atribuite de alții, iar în al doilea caz, este vorba de identificări asumate de individ. A doua formă descrie relația identitate – alteritate, pe care o analizăm prin patru posibile variante „*mereu el însuși și mereu același*, identitatea ideală, o utopie pozitivă, romantică; *nici el însuși, nici același* (acest tip de identitate anunță pierderea totală a identității, este o utopie negativă, o negare sinucigașă a oricărei valori proprii); *mereu el însuși, dar nu mereu același*, care reprezintă o identitate pluralistă; *mereu același, dar nu și mereu el însuși*, un tip de identitate înțeleasă ca rezultat al unui act violent, conducând la o imagine falsă” [62, p. 8].

Schimbările produse în identitate arată efectul ambiguu asupra individului prin care *eul* se deschide către nou. În acest sens, dimensiunile identității personale se rezumă la: unicitatea, asemănarea, schimbarea, temporalitatea, dedublarea internă ca diferențiere intrasistemică. Influența celuilalt asupra eului ideal valorifică imaginea unui eu perfect. Totuși dimensiunile enumerate formează o ambiguitate structurală care anulează subiectul ca întreg.

În relație cu identitatea care creează un paradox al modernității, vom analiza și alteritatea. O primă abordare a termenului o întâlnim în filosofia clasică, unde alteritatea este explicată ca o diferențiere de celălalt. Această interpretare a alterității a limitat ariile de manifestare. Modernitatea propune un nou discurs al paradoxului identității și alterității. În literatura de specialitate atestăm mai multe ipostaze ale alterității, cum ar fi cea fundamentală, internă și cea a limbajului. În funcție de aceste ipostaze ale alterității, identificăm două criterii de clasificare a relației identitate – alteritate: conflictuală și complementară. Ipoteza conflictuală se caracterizează prin raportul individual al eului față de celălalt. Pe de altă parte, ipoteza complementară arată necesitatea celuilalt în viața individului „noi nu suntem cu adevărat sociali decât atunci când admitem imanența celorlalți în noi înșine” [4, p. 12]

Alteritatea ca o categorie filosofică o explicăm prin posibila trecere de la *unu* la *multiplu*. În așa fel, identitatea și alteritatea reprezintă o dualitate metafizică fundamentală, cu un caracter formal [48]. Problema identității, luată separat, dacă acest lucru este posibil, este problema lui *unu*. Acest *unu individual și general*. Alteritatea nu este posibilă fără cuplajul ei cu identitatea, pe care nu o anulează ca atare, ci o presupune și o întărește. Din planul cel mai larg al filosofiei clasice, problema alterității este mereu prezentă și nu va mai face doar obiectul gândirii filosofice, cum este cazul scrierilor lui E. Lévinas [37], ci și al situației culturilor actuale. De altfel, nu este nimic nou în ceea ce se întâmplă în plan cultural, pentru că întotdeauna culturile, fie că au fost create de cuceritori, fie că de cucerțiți, au reprezentat modelele unei alterități mai mult sau mai puțin recunoscute.

Definirea *sinelui* o realizăm prin raportare la *celălalt*. G.W.F. Hegel, pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea, a descris conceptul de *celălalt* în filosofie ca o componentă a conștiinței de sine [121, p. 76] completată de teoria cu privire la autocunoaștere (capacitatea de introspecție) propusă de J.G. Fichte [121, p. 186].

Varietatea sau diferențierea pe care conștiința a experimentat-o în certitudinea sensibilă a ridicat-o din singularitatea imediată pentru a vedea că obiectul este un element universal care se repetă în universalitatea sensibilă, iar conștiința a făcut experiența diversității ca un nemijlocit universal [32, p. 63-82]; ultima diversitate ne pune față în față cu universalitatea internă a lucrului, și anume cu lipsa funciară din el, cu ceea ce în obiect apare pentru întâia dată conștiinței speculative ca fiind refulatul esențial și ireductibil al obiectului [32, p. 84]. Nemijlocirea conceptului este punctul pentru care conștiința se pregătește [154, p. 65]. Căci, trecut de imediatul care îl caracteriza înainte în simplitatea aprehendării sale exterioare, sensibile, în contradicția internă în care singularitatea și universalitatea trec una în alta prin aceeași determinație și se implică una pe alta prin aceeași proprietate, obiectul îi apare acum conștiinței ca fiind ceea ce nu mai poate fi pus în adevărul său nemijlocit, iar aprehensia lui imediată și sensibilă devine incompletă. Obiectul a trecut din sensibilitatea care îi apărea atât de concretă în gândirea care e singura capabilă să descopere contradicțiile lui. Intellectul apare conștiinței ca fiind facultatea care va media această trecere a obiectului de la sensibil către ceea ce stă ca refulat în el [31, p. 84]. Iar domeniul în care intelectul își va desfășura, de la bun început, activitatea sa va fi cel al universalului-necondiționat care înseamnă diferența ce se dă pe sine cu necesitate prin existență, iar conștiința ajunge la certitudinea coincidenței dintre *unu* și *multiplu*, deși este încă o formă imprecisă și insuficient adecvată. De aceea *universalul* la început este condiționat, iar *esențialul* este miezul nemijlocit al lui *unu* [31, p. 84]. Astfel, raportul universal – esențial demonstrează că obiectul și conștiința sunt asemănătoare.

Obiectul apare conștiinței ca universal – fiind mediat de prezența alterității. Adică universalul nemijlocit sau sensibil, care vede în sesizarea obiectului doar unilateralitate, obține prin contradicție relația *unu – multiplu*. Prin aceasta, ceea ce înainte, în percepție, era pus ca alteritatea obiectului în exterioritatea lui nemijlocită, adică sensibilă, acum ajunge, pentru întâia oară, la concept, adică la o formă negativă a obiectului [137, p. 214-215], formă care nu este întâlnită nemijlocit, în imediat, ci în mediere, în negativ. Acum, conștiința problematizează alteritatea care nu este sensibilă – aici are loc primul contact cu transcendentalul. Totuși, forma negativă a obiectului va fi luată de conștiință într-o primă mișcare nemijlocită sau va fi înțeleasă ca o schimbare; cu alte cuvinte, schimbarea va fi observată, în momentele sale de

trecere, tot un nemijlocit. Trecerea însăși este una substanțializată. Iar termenul prin care conștiința se va substanțializa este cel al forței. După cum explică și G.W.F. Hegel [31], în acest stadiu, conștiința descoperă conceptul prin obiect. Obiectul, în acest sens, este doar continuitatea pură a omogenității, nemijlocirii sau imediatului care apare atunci când unitatea nu mai ia forma niciunuia dintre termenii ce stau în unitate. În urma depășirii, adică a diferențierii obiectului în concretul său, relația unilaterală (doar prin percepție, ceea ce duce la inegalitate cu obiectul) dintre conștiință și obiect se destramă și este înlocuită de o relație prin care restul nemanifest al obiectului începe a fi sesizat prin gândire. Conținutul obiectului este acum unitatea nemijlocită dintre *ființa-lui-pentru-sine* și *ființa-lui-pentru-altul*.

Opoziția obținută, a trecerii conștiinței în obiect, este esența acestuia din urmă. Totuși conștiința tinde să considere că esența încă îi aparține. La o analiză mai atentă, obiectul în mișcarea lui interioară, ca relație dintre aceste două momente, începe să-și arate pură lui trecere. Astfel, din universalul care se află în indiferență cu mulțimea proprietăților și care este în identitate cu ele, reiese că aceste proprietăți sunt ele însele întrepătrunse și separate simultan. Prin întrepătrundere, ele se suprimă și devin mediul lor indiferent care se arată a fi *unu*; iar prin separare, ele devin independente. Prin aceasta ajungem la conceptul de forță – „Adică cele puse ca independente trec nemijlocit în unitatea lor și unitatea lor trece nemijlocit în desfășurare, și această desfășurare din nou în reducere. Această mișcare este însă ceea ce va fi numit forță” [31, p. 84]. Forța se divide însă în două ocurențe ale ei: momentul răspândirii forței în materiile independente, adică mediul universal, ca diferențiere, și momentul unității obiectului în care materiile dispar, iar obiectul este reunificat în sinele său. Primul moment al răspândirii forței în diferențe este cel de exteriorizare a ei, în vreme ce momentul în care forța se întoarce în ea însăși și se unifică în obiect este cel al forței refulate.

O altă abordare a relațiilor stabilite între oameni o propune filosoful E. Husserl, care folosește termenul de *celălalt* pentru a descrie această relație intersubiectivă și afirmă că celălalt este un *alter ego*. Cu alte cuvinte, poziția epistemologică a lui E. Husserl îl caracterizează pe *celălalt* ca pe o percepție a conștiinței de sine [122, p. 637].

E. Husserl analizează conceptul de *celălalt*, raportându-l la o fenomenologie a corporalității. Odată cu apariția *celuilalt* în câmpul primordial de experiență, fenomenologia corporalității atinge un prag problematic dificil și, totodată, spectaculos. El este, în primul rând, dificil, deoarece pune probleme redutabile, a căror rezolvare a lăsat în istoria fenomenologiei mai multe semne de întrebare. În acest sens, s-a afirmat în repetate rânduri că acest „pas către *celălalt*” [apud 12, p. 98] (în cadrul căruia tema corpului este esențială) ar fi piatra de poticnire

a fenomenologiei husserliene, căci trecerea de la solipsismul transcendențial la constituirea unei intersubiectivități efective a părut a fi de-a dreptul problematică. Pe de altă parte, orizontul deschis de acest câmp intersubiectiv pentru fenomenologia corporalității cercetează un șir de teme legate de vulnerabilitate, suferință, problema corpului ca alteritate. Este evident însă că, în primă instanță, trebuie să lămurim cum anume se transformă acest subiect în problemă. Iar punctul de plecare, în logica husserliană, nu poate fi decât acela al câmpului originar de experiență, constituit în urma reduției fenomenologice, câmp în care lucrurile se dau în mod originar în fluxul propriei conștiințe. Experiența astfel formată, se poate raporta la lucrurile sau la obiectele care îi apar. Faptul că această raportare are o natură esențialmente perceptivă face ca, și în privința alterității, să ne întrebăm cum anume ajunge individul să-l perceapă pe *celălalt*, precum și ce straturi fenomenologice sunt implicate în această experiență. În acest stadiu incipient al constituirii, E. Husserl precizează că este vorba de „clarificarea transcendențială a experienței alterității, în care celălalt nu a căpătat încă sensul de om” [apud 12, p. 98]. Or, în primă instanță, avem de lămurit straturile inferioare, nivelurile de bază ale acestei experiențe. Astfel că, la acest nivel originar, „ceea ce ne este dat, de fapt, (...) nu este celălalt *eu* în persoană, nu sunt trăirile conștiinței sale, fenomenele sale, nimic din ceea ce aparține esenței sale proprii” [apud 12, p. 99]. De fapt, corpul dat este deocamdată doar o „transcendență imanentă” [apud 12, p. 99]. Viziunea husserliană analizează legătura dintre paradoxul identității și experiența religioasă.

În postmodernitate, se discută în diverse domenii despre valorizarea diferenței și a multiplicității de acceptare a alterității în raport cu formarea propriei identități. O astfel de abordare descrie reevaluarea alterității influențate de cultură, limbaj, comunicare și identitatea individului. Propedeutica alterității evită ambiguitatea binomului *identitate/alteritate*. Astfel, relația *identitate – alteritate* precizează habitatul alterității.

Sensul conceptului de identitate rămâne deschis pentru polemicile și dezbaterile în rândul antropologilor, istoricilor, sociologilor, filosofilor etc., și nu doar al acestora. Căci, după cum nota eseistul P. Bruckner, „într-o epocă în care istoria năvălește ca o vijelie peste noi într-o zdrobitoare acumulare de fapte, a înțelege pur și simplu ce se întâmplă devine din ce în ce mai greu, iar noțiunea de „complexitate” a devenit noul fetiș intelectual, consfințind neputința” [apud 45] și limita interpretării, am completa noi.

Identitatea, ca sistem dinamic de reprezentări, prin care actorul social (individual sau colectiv) își orientează comportamentul, își construiește istoria, își organizează proiectele, trece printr-un proces contradictoriu și devine o sursă de conflict și de iluzii. De ce? Fiindcă

identitatea – noțiune „polimorfă și bulimică” [apud 45, p. 7] – este pentru om, ca ființă socializată, orizontul care-i permite să se situeze permanent în raport nu numai cu *sine*, dar și cu *ceilalți*. În cadrul acestui parcurs identitar, nouă nu ne scapă nici ceea ce ne deosebește sau ne singularizează în raport cu cineva sau cu alții, nici ceea ce ne reunește, adică punctul nostru comun (deși suntem persoane diferite) și anume că toți avem un același *altul*. Prin urmare, identitatea înseamnă, întâi de toate, diferență, care, înainte de a fi respinsă, stigmatizată sau acceptată, trebuie înțeleasă.

Identitatea se construiește din confruntarea similitudinii cu diferența și a identicului cu alteritatea (existența, ființa privită din punct de vedere diferit de ea însăși; diversitatea) [apud 45]. Reținem că acestea se condiționează reciproc și nu se exclud. În continuarea ideii anterioare, precizăm că identitatea este condamnată să se înscrie la granița singularului și a pluralului. Sugestivă ca exemplu este formula lui N. Elias: „Nu există identitate individuală (Eu) fără identitate colectivă (Noi)” [144] a ființei și a acțiunii, a asimilării și a discriminării.

Urmând formula sociologului și a modului de „a privi” pe *celălalt*, se formează imaginea propriei identități [9, p. 201]. Acest fapt reflectă distanța socială pe care o comunitate o stabilește față de o altă comunitate sau față de mai multe comunități vecine ori cu care intră în contact. Chiar dacă alteritatea și identitatea se conturează ca „entități opuse”, totuși între ele există o strânsă interdependență: identitatea n-are niciun sens dacă e privată de dimensiunea sa socială, iar alteritatea, desprinsă de constanta reflecție asupra sinelui, este nulă. Din acest motiv, problematica alterității este critic analizată în diverse domenii: apelul critic la izvoare, privirea sintetizatoare, multiperspectivitatea, coroborarea informațiilor și a metodologiilor aparținătoare altor științe etc. „Legătura dintre Eu și Ceilalți, dintre Noi și Ceilalți se exprimă printr-un sistem complex de alterități” [6, p. 32]. Prin această definiție, L. Boia descrie alteritatea ca o structură arhetipală ce completează imaginarul: „proiectarea asupra Celuilalt a propriilor noastre fantasme și dorințe” [6, p. 145]. Alunecând de la concret la imaginar, el este supus unei operații de simplificare și de amplificare, atingând, la limită, caricatura sau simbolul.

În aceeași ordine de idei, Cl. Lévi-Strauss a observat prezența simultană în gândirea sălbatică a două valori contradictorii de alteritate și universalitate. Pentru trib, ceea ce se găsește în afara perimetrului său aparține unei alte umanități, chiar nonumanului, dar, în același, timp – mulțumită sistemului totemic – ființele umane (și chiar anumite animale) sunt invitate la un fel de fraternitate universală [36]. Societatea tehnologică n-a inventat nimic în acest domeniu: astăzi, ca și ieri, se constată aceeași pendulare între grup și specie, între

valorizarea sau chiar exacerbarea diferențelor și estomparea lor. Istoria dovedește totuși că alteritatea este mai influentă decât universalitatea. Ea pare mai susceptibilă să se lase invadată și chiar acoperită de imaginar. Trăsăturile particulare ale unei civilizații exotice ne fac să uităm ușor că moștenirea comună a raselor și culturilor este mult mai importantă decât specificitățile acestora. Ceea ce-i unește pe oameni este mai important decât ceea ce îi separă. Variațiile naturii umane contează puțin în comparație cu însăși natura umană. Dar suntem obligați să constatăm că diferențele s-au impus mai bine spiritului decât similitudinile. Tribalismul, naționalismul, rasismul decurg dintr-o structură durabilă a imaginarului. Nu am putea să le raportăm exclusiv la anumite circumstanțe istorice, deși istoria contribuie, desigur, la exacerbarea sau la aplanarea lor. Experiența celuilalt se exprimă prin trăsături devalorizante sau valorizante, dispuse pe o foarte lungă scară. Dintre cei doi actori implicați în dialectica celuilalt, cel care comandă, contrar aparențelor, nu este cel despre care se vorbește, ci acela care ține discursul și care găsește în *celălalt* un mijloc de a-și hrăni fantasmеle și proiectele [6, p. 117-118]. *Identitatea* este un concept pertinent, cu planuri multiple de semnificație, ce trebuie protejat de abordările substanțialiste și tradiționaliste care îl fac atât de vulnerabil sub raport teoretic. Pentru a determina identitatea a ceva, fie că este vorba de o ființă umană, de un obiect sau de o realitate istorică sau politică, trebuie să ne raportăm întotdeauna la alteritate, așa cum a menționat și istoricul L. Boia „alteritatea este cea mai curentă dintre toate structurile imaginarului, iar istoria apare ca un discurs multiform în jurul principiilor opuse și complexe ale identității și alterității” [6, p. 117].

Pe măsură ce avansăm spre epoca contemporană, informația devine mai bogată, dar trece în continuare prin același filtru deformant. Ca și cei din perioada medievală, modernii au continuat să valorizeze spațiul în strânsă legătură cu ideologiile, cu visele și proiectele lor [6, p. 201]. Aborigenii americani, integrați în sistemul lumii în epoca Renașterii, au beneficiat în egală măsură de modelul antic al barbarilor sau al popoarelor legendare de la hotarele lumii și de prejudecățile religioase, filosofice și ideologice ale timpurilor moderne. Fiind considerați păgâni, superstițioși, lipsiți de toate și canibali, rațiunea și civilizația europeană i-a devalorizat în raport cu religia occidentală. Dar, urmând dialectica alterității, ei au fost, în același timp, valorizați. Ca și grecii și chinezii, imaginându-și materializarea teoriilor lor religioase și filosofice la hotarele lumii, Occidentul modern a făcut și el apel la „sălbaticii” lui. Aceste atitudini contradictorii definesc legăturile întreținute de societatea modernă cu spațiul extraeuropean – un amestec, în proporții variabile, de respingere și de dorință, de atracție și de frică, de admirație și de dispreț. Secolul al XIX-lea a simplificat dezbaterile printr-o

devalorizare globală. Proiectul său tehnologic și social nu mai avea nicio legătură cu modelele exotice, cu bunul sălbatic și cu tradiționala vârstă de aur. Ț. Todorov abordează praxiologic relația cu celălalt: „îmbrățișez valorile celui alt, mă identific cu el sau îl asimilez pe celălalt, îi impun propria-mi imagine; între supunerea la celălalt și supunerea celui alt există un termen care descrie foarte bine situația dată, și anume multiculturalismul” [apud 6].

Definiția termenului de multiculturalism depinde în mare parte de contextul în care este discutat. Este un concept care se schimbă constant și care crește, câștigând teren pe zi ce trece. G. Colțescu, în lucrarea *Vocabular pentru societăți plurale*, menționează că termenul de *multiculturalism* [14] este caracterizat ca un discurs al postmodernității și semnifică experiența socială a diversității și a pluralismului. Deși această idee nu are o semnificație clară sau stabilă, implică totuși anumite perspective asupra naturii diferențelor culturale și asupra modului în care ar trebui să le răspundem individual și politic.

Ca obiect de studiu, *multiculturalismul* se definește ca fiind o critică la adresa statului național asimilator, care urmărește omogenizarea etnică, precum și o critică a culturii naționale subordonată acestuia, căutând alternativele care recunosc și promovează diversitatea culturală. Comerțul, migrarea, delocarea „forțată” a milioane de oameni de pe un continent pe altul, schimbările de idei și literaturi, împreună cu ceea ce numim globalizare, sugerează că mai sunt din ce în ce mai puține societăți izolate.

Multiculturalismul, definit ca „prosperitate culturală”, este un subiect amplu discutat, apărut, criticat, definit și redefinit de antropologi, de sociologi, de filosofi și nu numai. Termenul *multiculturalism* a intrat în circulație prin anii 1970, fiind derivat de la conceptul „societate multiculturală” și a fost folosit pentru a exprima egalitate, toleranță și incluziunea migranților cu origini etnice diferite. Ideea principală a multiculturalismului este încurajarea diferitelor comunități în susținerea culturii lor specifice, iar ca program, „se angajează să găsească noi concepții pentru conviețuirea grupurilor demografice cu tradiții diferite” [23, p.6]. Multiculturalismul consideră că diversitatea trebuie să fie nu doar tolerată, ci și sprijinită, sugerându-se două direcții ale acțiunii politice: transformarea pluralistă a instituțiilor naționale și a serviciilor organizatorice și crearea cadrelor instituționale pentru păstrarea moștenirilor culturale a minorităților, fără a-și pierde șansa egalității sociale.

Datorită complexității, termenul ridică multe semne de întrebare cu privire la funcționarea lui, dar și la implicațiile majore pe care le poartă cu sine. În primul rând, menționăm că multiculturalismul este una dintre „roțițele” care fac societatea în care trăim să fie funcțională. Multiculturalismul este fenomenul care îndeamnă la diversitate:

„multiculturalismul încearcă, pe de o parte, să aducă o schimbare de mentalitate în rândul populației dominante, iar pe de altă parte, să aducă în planul echilibrului și egalității publice unele clase discriminate, precum persoanele de culoare, oamenii săraci, imigranții recent, femeile etc.” [23, p. 60]. Dovada faptului că multiculturalismul există stă în cifre, cum ar fi: 200 – numărul de state existente, conform unui raport al UNESCO din anul 1996: în 1971 numărul era de 132; sau 10.000 – numărul aproximativ al culturilor care există pe glob [172], 5000 este numărul care indică grupurile etnice; menționăm și cele 4000–6000 de limbi diferite care se vorbesc la ora actuală.

Vom fi aici de acord cu filosoful W. Kymlicka, care vorbește despre multiculturalism din perspectiva unei paradigme dominante, concentrate asupra a trei revendicări:

- 1) prima revendicare face trimitere la citatul sociologului N. Glazer: „acum suntem cu toții multiculturaliști” [99]. Dezbateră nu se mai axează pe posibilitatea de adoptare a unui multiculturalism, ci pe tipul de multiculturalism care trebuie adoptat;
- 2) cea de-a doua revendicare ține de caracteristicile multiculturalismului, așa cum le vede W. Kymlicka. Vorbim despre o concepție fluidă a grupurilor și a granițelor dintre ele: „trebuie să accepte că pot apărea grupuri noi și că grupurile vechi se pot uni sau pot dispărea” [33, p. 238]; este o concepție voluntară de afiliere față de grup și o concepție neexclusivă asupra identității de grup, ceea ce înseamnă că a fi membru al unui grup nu împiedică individul să se identifice cu un alt grup;
- 3) cea de-a treia revendicare se referă la provocarea creată de concepția fluidă a multiculturalismului celor care se consideră dezavantajați și stigmatizați. Filosoful vorbește despre statutul americanilor de origine africană: „A fi negru înseamnă a avea o identitate atribuită și este dificil pentru majoritatea americanilor de origine africană să scape sau să renunțe la ea. (...) Principala provocare pentru multiculturalismul american este deci aceea de a reduce elementele de atribuire, de stigmatizare și de segregare a identității de „negru”, astfel încât identitatea de a fi negru să poată ajunge asemeni naturii deschise, voluntare și fluide a altor identități etnice din America” [33, p. 238].

Prin prezența sa, *multiculturalismul* vrea să excludă alteritatea *interioară* din finitudinea noastră reală și să deschidă spre un alt câmp vizual propus de pluralitate, așa cum îl numește filosoful H. Wallon, „această fantomă a altora pe care fiecare o poartă în sine” [apud 71]. Dedublarea internă este diferențierea intrasistemică, o dimensiune a identității personale, care leagă unitatea și diversitatea sinelui cu identitățile multiple. Despre acest lucru vorbește și M. Scheler în lucrarea *Omul resentimentului*, evidențiind că „resentimentul este o

autointoxicare sufletească, ale cărei cauze și consecințe sunt foarte precise” [60, p. 13]. Cu alte cuvinte, multiculturalismul propune să-l acceptăm pe celălalt prin intermediul asemănărilor și prin excluderea diferențierii: clișee, prejudecăți și stereotipuri. Din cele spuse până aici, reiese clar că aspectele identității care implică diferențierea (alteritatea) sunt, pentru înțelegerea ei, esențiale. Ele sunt importante, întrucât autodefinirea unui individ sau a unei comunități înseamnă, invariabil – după cum s-a văzut – perceperea *celuilalt* ca fiind *diferit*, în cadrul unui raport reciproc, care poate fi de simplă juxtapunere sau, cel mai adesea, de emulație și de conflict, iar această percepție nu numai că omogenizează grupul, *apropiind* diferențele dintre membrii săi, dar îl și autovalorizează (adesea prin devalorizarea *celorlalți*). Acest lucru presupune, invariabil, ca elementele selectate în vederea construirii și atribuirii unei identități să evidențieze o deosebire *netă*.

Identitatea și *alteritatea*, după cum am enunțat anterior, sunt două concepte strâns legate, care nu pot fi gândite unul fără celălalt. Unei afirmări a identității îi corespunde o afirmare a alterității, deoarece „un obiect e identic cu toate obiectele care sunt ca el și e diferit de toate obiectele care nu sunt ca el” [apud 64, p. 17]. În acest context, cum ne construim și ne descoperim propria identitate prin *celălalt*? Astfel, ca răspuns la această întrebare, antropologul Z. Mach pune în evidență caracterul dinamic al societății, accentuând faptul că „identitatea se formează, în cursul acțiunii sau, mai curând al interacțiunii, prin schimbul de mesaje pe care le trimitem, le primim și le interpretăm, până ce se formează o imagine de ansamblu, relativ coerentă [a sinelui individual sau colectiv]” [112, p. 5]; de aici nu trebuie să înțelegem că *identitatea* este ceva perisabil, relativ, fără durabilitate sau, cum se exprimă T. Valastyan, analizând problema identității la Fr. Nietzsche și prelungirea ei postmodernă în interpretarea lui G. Deleuze, „ca o constituție arbitrară, samavolnică și variabilă a fenomenalității; menținută de diferite forțe ale corpului, privită ca lume interioară” [69, p. 49]. Alteritatea – atât cea reală, cât și cea percepută – stă deci la baza identității. Există însă grade diferite de percepere a alterității. Putem vorbi de diferențe de nuanță între identități aparținând aceleiași categorii, diferențe semnificative, care le plasează în alte categorii, dar și diferențe radicale, care ne plasează în opoziție. Cu timpul însă, *celălalt* ajunge să nu mai fie perceput ca diferit. De aici pornește alteritatea. Uneori, *celălalt* este perceput ca fiind diferit, amenințând coeziunea grupului [113, p. 12-13]. Aceste percepții, care stau atât la baza construirii identității, cât și la cea a alterității, nu sunt toate trecătoare – unele dintre ele pătrunzând în conștiința colectivă treptat, trecând, am putea spune, către inconștientul colectiv.

Construirea unei propedeutici a raportului identitate *versus* alteritate determină delimitările conceptuale și evitarea ambiguităților semantice. Procesul dat implică definirea noțiunii de identitate și descrierea termenului de alteritate. Prin identitate înțelegem fenomenul discutat și raportul construit în relația identității cu alteritatea. Iar prin alteritate individul se deschide spre noi discursuri. Așa cum propedeutica identității și alterității este influențată de fenomenul globalizării, are loc adaptarea identității culturale și a identității religioase la contextul sociocultural actual: „Multiculturalismul care este un discurs pentru o modernitate târzie prezintă, interpretează și reevaluează experiența socială a diversității și a diferențelor” [23, p. 64]. O asemenea propedeutică s-a demonstrat prin funcționalitatea dublă oferită în încercarea de a fixa profilul identității și al alterității și de a stabili coordonatele acestora într-o abordare antropologică.

Aprecierile de până acum ne confirmă nevoia de multiculturalism abordată ca o politică socială și ca un program educațional într-un context de intersectare a identității personale cu alteritatea. Recunoașterea diversității culturale obligă la recunoașterea valorii tuturor diversităților. Dincolo de dezavantajele diversității culturale, aceasta presupune și un șir de avantaje: reprezintă o resursă de idei și de abordări noi în toate problemele cu care se confruntă societatea, asigură perspective noi, precum și o mai bună cooperare și comunicare între oameni, determină o creștere a eficienței muncii, creșterea adaptabilității în fața unor situații noi, neprevăzute, precum și creșterea îndemânării în rezolvarea problemelor complexe care implică un număr mare de factori.

2.3. Influența experienței religioase asupra formării comportamentului religios

Experiența religioasă și dimensiunea experiențială a practicii religioase au ajuns să constituie un obiect al cercetării în antropologie. Fenomenologia a fost de o importanță-cheie în dezvoltarea abordărilor antropologice a laturii experiențiale a religiei și continuă să inspire noi dezvoltări în acest domeniu. Autorii din antropologia religiei, cum ar fi Cl. Geertz și V. Turner, s-au bazat pe școala fenomenologică din filosofie pentru a studia modalitățile în care oamenii experimentează lumea, viața și teoretizează apariția experienței religioase. În plus, de la sfârșitul anilor 1980, câțiva antropologi proeminenți s-au bazat pe fenomenologie pentru a crea abordări noi și reprezentări ale subiectelor de cercetare în antropologia religiei. Această tendință a fost, parțial, o reacție la structuralismul antropologic.

Toată experiența religioasă o descriem prin trei elemente de bază: în primul rând, preocupările personale, atitudinile, sentimentele și ideile individului; în al doilea rând, obiectul religios dezvăluit în experiența sau realitatea la care se spune că se referă; în al treilea rând, formele sociale, care decurg din faptul că experiența în cauză este împărtășită. Deși primele două elemente sunt distinse în scopuri de analiză, ele nu sunt separate. Experiența religioasă se găsește întotdeauna în legătură cu o preocupare personală și cu căutarea sinelui real, orientată către un temei și un scop al întregii existențe. Sunt implicate astfel variate experiențe individuale, printre care se numără atitudinea față de mister, experiența convertirii, sentimentul iertării divine etc. În toate aceste situații, experiența se produce în viața unui individ care, în același timp, își concentrează atenția asupra *celuilalt* sau asupra realității divine, prezente în viața omului. Determinarea naturii celuiilalt pune o problemă de interpretare care necesită utilizarea simbolurilor, analogiilor, imaginilor și conceptelor pentru exprimarea realității ce evocă experiența religioasă într-un mod ușor de înțeles.

Problematica trăsăturilor împărtășite de cele mai diverse experiențe religioase apare din subiectul analizat de G. Durand [21, p. 75]: omul se sprijină întotdeauna pe lume prin simbolism, iar omul religios este cea mai mare expresie a acestei lumi. Omul nu este deloc diferit de materialul simbolic care dă sens unui cadru social condensat într-o poveste mitică ce primește valori, cadre, idealuri, subiecte reprezentate într-o viziune cosmică. Orice propunere simbolică este rodul imaginației, abilitatea cu care omul se proiectează în timp, adică își proiectează sufletul, oferind sens pentru tot ceea ce îl înconjoară. Înainte de a acționa rațional, printr-o analiză care separă ființele și identitățile, omul animă realitatea prin intermediarul imaginației – facultatea relației care nu este epuizată în niciuna dintre relațiile mitico-narative

pe care „le propune”. Odată cu creșterea imaginară care reunește elementele lumii sub forma unei povești mitice, omul face un act de prezență în realitate trecând dincolo de limite, inventând granițe, sugerând identități, descoperind valori. În acest sens, autorul faptelor sociale poate fi atribuit unei acțiuni care, fără ca cineva să o piloteze, acționează prin afectare mistică și coparticipare. Există activitate imaginară înainte ca instituția și conștiința socială să apară [138].

Reflecția asupra trăsăturilor structurale ale experienței o regăsim în cuvintele lui C.G. Jung: „termenii simbolici sunt folosiți în mod constant pentru a reprezenta concepte care nu pot fi pe deplin definite sau înțelese. Acesta este unul dintre motivele pentru care toate religiile folosesc un limbaj simbolic și imagină” [42, p. 21]. În interiorul simbolului există misterul care nu poate fi niciodată clarificat definitiv. Toate confesiunile religioase sunt datorate unei întâlniri simbolice cu o prezență eterogenă în experiența zilnică a omului. Provenind din metafizica realității, simbolul se oferă ca o evocare, ca rezonanță și ca ecou pe care îl întrușează, pe care îl exprimă parțial și pe care îl dezvăluie ca pe o enigmă insolubilă, ca pe o întrebare fără răspuns (definitivă). Explicând *simbolul* în termeni de hierofanie [24, p. 25], M. Eliade intenționează să sublinieze dialectica inerentă a oricărei reprezentări simbolice a ceea ce este numinos, întrucât acesta salută simultan deschiderea și închiderea, ceea ce este revelat și ceea ce este ascuns.

Religia este, în centrul ei, simbolul care leagă toate fragmentele specifice sub o imagine unitară a lumii, promovată de un grup social prin ideologiile și prin riturile sale. Substanțial în simbol este relația; din acest motiv, nu există o experiență religioasă specifică care să o epuizeze. Uneori, relația dată duce la apariția fundamentalismului exclusiv și la prăbușirea cadrelor fructuoase politeiste care hrănesc viața socială. Simbolismul (religios) este setul specific (sociocultural) al universalului (plinătatea) și al variației pe același subiect. Modul în care fiecare societate unește diversitatea elementelor constituie realitatea, iar în cele din urmă, simbolismul ne spune cum oamenii transformă natura fragmentară a lumii în unitate; în extrem, modul în care expresiile religioase sunt sortite să se recunoască drept căi spre integritate.

O trăsătură centrală a gândirii lui E. Durkheim este definirea experienței religioase ca un fenomen social. Pentru sociolog, formele elementare ale vieții religioase sunt înrădăcinate în structura socială și în dinamica grupurilor, dar nu invers. E. Durkheim a încercat să diminueze valoarea analizei sale asupra instituțiilor religioase „primitive”, din motivul lipsei unor argumente ce țin de subiectul religios și de obiectul religiei ca părți componente ale identității. În lucrările sale, sociologul vorbește despre manifestările „religioase” ale populațiilor non-

europene, în speță, ale „primitivilor”: „Faptul că realitatea creștină rămânea subiacentă și inherentă conceptului de religie a făcut ca ființele extra-umane care puteau fi identificate în aceste civilizații [extra-europene și non-creștine] să fie considerate drept „divinități”; s-a ajuns să se reducă la noțiunile creștine de suflet și viață veșnică cele mai diverse concepții, care se vedeau astfel deformate și falsificate în chiar relatările ce ar fi trebuit să le descrie” [163]. În studiul său despre modelele culturale, antropologul R. Benedict se opune atitudinii predecesoare, în momentul când se considera că „religia mai era încă vie”, venind cu o atitudine sofisticată, care duce la înțelegerea religiei „plecând de la datele studiate în mod obiectiv” [84]. Dar nu putem recunoaște moartea religiei, deoarece aceasta se fundamentează, înainte de toate, pe identificarea eronată a experienței religioase cu una dintre expresiile sale istorice. În acest sens, cu cât spectrul de expresii caracteristice și diverse ale experienței religioase este mai accesibil pentru cercetător, cu atât mai completă va fi abordarea subiectului și interpretarea datelor. Dar scopul nostru nu este de a supune analizei diverse definiții ale conceptului de religie, așa cum am enunțat și în alte paragrafe. Definiția „religia este experiența sacrului” [72, p. 45] explică termenul de religie accentuându-se caracterul obiectiv al experienței religioase, așa cum este interpretat în antropologia contemporană.

În viziunea lui J. Wach, „experiența religioasă nu se exprimă direct, în mod deschis și fără ambiguități; și totuși numai prin formele pe care le îmbracă această experiență i se poate contura și înțelege caracterul într-un mod adecvat” [74, p. 45]. Adică toți cei care au analizat religia ca fiind subiectivă s-au ciocnit cu faptul că înțelegerea experienței interioare a omului este posibilă doar prin intermediul expresiei sale obiective. Și totuși concepem experiența religioasă ca experiență a sacrului care depinde de atitudini și de forme de manifestare diferite între ele. În literatura de specialitate există informație despre raportul dintre credință și practica religioasă. Cu toate acestea, apar câteva întrebări, cum ar fi: „Expresia culturală, numită și practică a experienței religioase, o precedă pe cea teoretică?”, „Care este raportul dintre mit și ritual, dintre doctrină și cult și, desigur, dintre teorie și credință?”. La aceste întrebări ne propunem să răspundem în următoarele rânduri.

În experiența religioasă originară întotdeauna există o expresie teoretică. De cele mai multe ori, se observă prin forma unui simbolism ce conține elemente de gândire și de doctrină. Făcând referire la filosoful Proclus, acesta reia împărțirea experienței religioase în *sugestii* prin simboluri ale rațiunii discursive. Cu privire la raționalizarea concepțiilor de bază, care constituie expresia experiențelor religioase particulare, teologii construiesc sisteme normative de credințe, sprijinite pe o apologetică adecvată. Așadar, expresia intelectuală a experienței

religioase este cercetată din perspectiva a trei subiecte – Dumnezeu, lumea și omul. Altfel spus, concepțiile teologice, cosmologice și antropologice sunt exprimate prin termenii proprii mitului, doctrinei și dogmei. „Natura lui Dumnezeu sau a zeilor, originea și evoluția zeităților (teogonia) și atribuțiile lor, relația divinității cu lumea și justificarea sa (teodiceea) reprezintă tot atâtea subiecte tratate și expuse în teologie” [72, p. 47]. Pe lângă expresia teoretică, în experiența religioasă mai întâlnim și categoria culturală sau practică. Ceea ce s-a formulat în afirmarea teoretică a credinței este reprezentat prin actele inspirate ale religiei. Dacă vorbim într-un sens mai larg, toate acțiunile care rezultă din experiența religioasă trebuie să fie privite ca expresia sa practică. Într-un sens mai restrâns, R. Underhill [128] vorbește despre conceptul de adorație ca act a lui *homo religiosus*, concept care a contribuit la definirea religiei ca o formă de adorație. Experiențele sacralului sunt manifestate în toate religiile prin acte de venerație în fața divinității, a cărei existență este descrisă prin termeni de mit, doctrină sau dogmă. Antropologul R. Underhill vine cu o precizare în studiul adorației și spune că actele care descriu adorația se împart în ritualuri (modelul liturgic), simboluri (imagini), sacramente (obiecte sau acte vizibile) și sacrificii [128]. Ca și R. Underhill, V. der Leeuw oferă o viziune de ansamblu, din punct de vedere fenomenologic, a actelor culturale, bazându-se pe un amplu studiu al religiei sub toate formele sale. În viziunea lui V. der Leeuw, din expresia teoretică și din cea practică, rezultă o a treia, care descrie echilibrul acestor expresii ca trăsături esențiale ale experienței religioase. În cursurile sale despre structura experienței religioase, J. MacMurray încerca să ne convingă, în detrimentul lui V. der Leeuw, că domeniul religiei este cel al relațiilor dintre persoane. Acest filosof riscă totuși să se apropie de greșeala pozitiviștilor care considerau colectivitatea ca obiect al adorației. Ar fi o abatere de la adevăr să credem că „în toate relațiile noastre de la om la om ne aflăm pe teren religios” [113] și că „religia este conștiința unei interdependențe mutuale” [113]. Conștientizarea faptului dat este una secundară, care revelează dependența omului de sacru.

În contemporaneitate, specialiștii se interesează mai mult despre experiențele religioase. Un pas important în evoluția studiului experienței religioase [26] este cel realizat prin intermediul paradigmei interdisciplinare multinivelare. Cercetările recente despre experiența religioasă din cadrul antropologiei cognitive a religiei îmbogățesc și adâncesc cunoașterea fenomenului spiritualității umane. Paradigma anunțată anterior duce la dezvoltarea ulterioară a antropologiei religiei: „Omul societăților tradiționale este, desigur, un *homo religiosus*, dar comportamentul său se înscrie în comportamentul general al omului, prezentând, așadar, interes pentru antropologia filosofică, fenomenologie, psihologie” [24, p.6]. Când vorbim

despre influența experienței religioase asupra formării comportamentului religios, ținem cont și de credințe, sentimente, atitudini personale, sociale sau culturale. În acest sens, abordăm caracterul unitar al ființei și dezvoltarea acesteia din punct de vedere sociocultural accentuând rolul dezvoltării biologice. Comportamentul religios poate fi analizat prin prisma a patru criterii: intenționalitate, integralitate, dinamicitate, semnificație culturală. O influență deosebită asupra formării comportamentului uman o au semnificațiile culturale. În comportament este un factor determinat și un factor determinant. Individualitatea psihică are un caracter dinamic evolutiv, care, în viziunea autorului, este o componentă a experienței personale. Valorificarea antropologică a aspectelor enumerate completează teoriile din alte domenii (sociologia, psihologia socială, teologia, filosofia, biologia, neurologia etc.).

Într-o oarecare măsură, influența fenomenologiei, în special în studierea fenomenelor care sunt analizate de obicei în antropologia religiei, a implicat un proiect epistemologic în găsirea unei modalități nereductive de înțelegere a fenomenelor. Antropologia fenomenologică a creat căi atât în modul în care oamenii ajung să experimenteze aceste fenomene ca fiind reale, cât și în modurile în care antropologul, ca subiect întruchipat, ajunge să înțeleagă lumea vieții oamenilor. Este important de menționat că abordările antropologice ale religiei bazate pe fenomenologie sunt destul de diferite atât ca scop, cât și ca metodă fenomenologică, așa cum a fost dezvoltată în domeniul studiilor religioase. Interpretările antropologice ale fenomenologiei se despart, de asemenea, de scopurile fenomenologiei filosofice. În ultimii ani, au început să se dezvolte câteva noi moduri de investigare a experienței religioase, unele bazându-se pe fenomenologie, dar și pe antropologia simțurilor.

Încă de la înființarea științelor sociale, dimensiunea experiențială a religiei s-a bucurat de atenția cercetătorilor, ceea ce a condus la importante contribuții teoretice care se bazează până în prezent în antropologia religiei: noțiunea de efervescență a lui E. Durkheim, explorarea carismei a lui M. Weber, explorările experienței religioase la W. James și lucrările lui V. Turner despre comunitate.

Experiența religioasă și dimensiunea experiențială a practicii religioase a atras adesea atenția școlii fenomenologice. Această școală a avut o influență de durată asupra modului în care experiența religioasă și dimensiunea experiențială a practicii religioase sunt conceptualizate, studiate și înțelese. Apariția conștientizării după ce ne confruntăm cu o experiență este legată de acest orizont global. Aceasta înseamnă că orice experiență nouă este analizată obiectiv, astfel încât să putem identifica experiențele ulterioare fără a fi nevoiți să reconsiderăm identitatea. Aceasta se numește atitudinea naturală, adică perspectiva culturală

prin care interpretăm lumea din jurul nostru. Experiența religioasă și dimensiunea experiențială a practicii religioase au ajuns să constituie o temă de cercetare inspirată pentru antropologie. Fenomenologia a avut o importanță esențială în dezvoltarea abordărilor antropologice pentru a studia latura experiențială a religiei și continuă să inspire noi dezvoltări în acest domeniu.

Scopul metodei fenomenologice este dezvoltarea perspectivei asupra esențelor lucrurilor și, astfel, depășirea atitudinii naturale. Metoda fenomenologică pe care au dezvoltat-o antropologii a constat mai întâi în reducerea fenomenologică: a concepe lucrurile fără prejudecăți, lăsând în urmă considerația teoretică.

Antropologii actuali care se bazează în mod explicit pe fenomenologie atribuie un rol important corpului ca mediu care angajează sau conectează conștiința cu lumea pre-obiectivă percepută, lumea așa cum este percepută înainte de a fi însușită de conștiința noastră. Experiența pre-obiectivă a lumii nu trebuie confundată cu o experiență „preculturală” sau „directă” a lumii, de o presupusă natură esențială a lucrurilor. Este important de menționat că savantul vorbea despre corpul trăit, nu despre corpul fizic.

A. Schütz a jucat, de asemenea, un rol important în studierea fenomenologiei în cadrul științelor sociale, în general, și în antropologia religiei, în special. El a dezvoltat conceptul de lume a vieții, așa cum este constituită prin percepții, rutină, interacțiuni și evenimente. Atât Cl. Geertz, cât și V. Turner s-au bazat pe munca lor pentru a conceptualiza modurile în care oamenii își constituie lumea vieții și rolul simbolurilor religioase, ritualului și experienței religioase în aceste procese. A. Schütz de asemenea, a contribuit, mult la conceptualizarea funcționării conștiinței în raport cu timpul. Înțelegerea socialului implică atât perspectiva actorilor, cât și a observatorului. Aici includem analiza societății și a ideilor discursive convenționale ale cunoașterii.

Experiența religioasă mai presupune și discuția despre subiecte a căror realitate este negată sau considerată îndoielnică în înțelegerile occidentale seculare, cum ar fi posesiunea, vrăjitoria, șamanismul, vindecarea și alte fenomene supranaturale.

Începând cu anul 2000, în antropologie s-a început să se utilizeze fenomenologia pentru conceptualizarea sinelui ca proces orientativ în studierea experienței religioase. În mod similar, alți antropologi inspirați din punct de vedere fenomenologic văd corpul și simțurile ca fiind formate cultural. Aceasta înseamnă că natura întruchipată a muncii de teren, în special atunci când implică practici, devine o altă zonă activă de reflecție. Reflecțiile asupra antropologului ca participant generează o înțelegere intersubiectivă a noilor lumi ale vieții. Utilizarea surselor fenomenologice a provocat critici ale abordărilor antropologice interpretative, structuraliste și

simbolice ale religiei care au accentuat munca etnografică. Un punct de plecare comun pentru astfel de critici se formează prin integrarea naturii întruchipate a percepției și a reproducerii culturii și a naturii pre-obiective începătoare a multor experiențe cotidiene.

M. Eliade recunoaște în comportamentul religios al omului un comportament general al acestuia, demn de un studiu multidisciplinar. Unul dintre obiectivele antropologiei este studierea concretului, adică a faptelor, reacțiilor, comportamentelor religioase măsurabile (în cercetări cantitative, dacă este cazul) și nemăsurabile (în studiile calitative), care sunt legate de intențiile și semnificațiile persoanei. Din acest punct de vedere, A. Vergote definește religia ca „un ansamblu de limbaje, sentimente, comportamente și de simboluri, care sunt raportate la o ființă supranaturală” [127, p. 10]. A. Vergote identifică deci prin religie un sistem de comportamente și sentimente, obținându-se astfel legătura dintre afectivitate și expresia comportamentală a acesteia. Pornind de la ideea lui A. Vergote, remarcăm că antropologia își propune studierea manifestărilor care pot fi observate. Un rol foarte important îl au aici factorii motivaționali sub formă de trebuințe, intenții, convingeri. În așa fel, integralitatea dimensiunii religioase tinde să înglobeze și să integreze toată experiența umană și toate aspectele vieții. Constituie legătura cu întregul persoanei dându-i un specific anume. Persoana credincioasă, atribuind semnificații religioase activităților pe care le realizează, determină dinamismul comportamentului religios și se referă la continua evoluție a persoanei. Evoluția persoanei este structurată în programul ei biologic prin codul genetic, influențat de o multitudine de factori interni și externi. În înțelegerea și interpretarea elementului religios, trebuie să se țină seama de faptul că liniile de dezvoltare și de maturizare nu sunt supuse unei logici abstracte a religiozității, ci logicii unice a maturizării. Semnificația culturală a comportamentului religios se referă la faptul că omul nu trăiește singur. Acesta se dezvoltă într-un anumit climat, mediu, context social-istoric și cultural, cu un anumit caracter religios: ortodox, catolic, budist etc. Acest mediu, în funcție de unitatea și coeziunea sa, îi oferă individului unul sau mai multe modele cultural-religioase.

Vom da aici și abordarea fenomenologului J.M. Velasco, în viziunea căruia utilizarea termenului de atitudine „pare mult mai cuprinzător și mai apt să desemneze reacția subiectului, cu toate componentele și sub toate aspectele sale, în fața prezenței Misterului” [71, p. 97], decât a conceptului de comportament sau experiență. Termenii de experiență și comportament desemnează această reacție accentuând nivelul ei psihic și manifestările sale exterioare. Ne interesează și abordarea acestui autor, din moment ce atitudinea religioasă se referă la dispoziția fundamentală creată, în interiorul subiectului, de apariția Misterului (la care am atras

atenția de mai multe ori în această lucrare), dispoziție ce se exprimă printr-o experiență, un comportament anume, precum și prin diferite acte concrete ce apar din această atitudine, din care motiv și sunt numite religioase.

Atitudinea religioasă are drept obiect sau, mai curând, termen ultim, realitatea absolut supremă. Realitatea are mai multe denumiri, prin intermediul cărora se exprimă condiția ei de Mister. Prin atitudinea religioasă, subiectul știe că intră în relație cu infinitul, invizibilul, supremul, absolutul, divinul, sau pur și simplu, în unele religii, cu Dumnezeu. De aici rezultă că actele religioase sunt numeroase, dar ele sunt religioase numai atunci când se îndreaptă către această realitate. Atitudinea religioasă constituie versantul subiectiv al complexului de fenomen religios în care se reflectă caracteristicile termenului de Mister, determinându-i existența și structura. Atitudinea religioasă vizează totalitatea persoanei și se încarnează în toate nivelurile acesteia stabilind prin mijloace posibile de expresie o relație cu Misterul. Astfel, din atitudinea religioasă se deduc:

- a) o expresie rațională, prin intermediul multiplelor funcții ale gândirii religioase;
- b) o expresie cultică, prin acțiune, și o expresie instituțională, ce provine din acțiunea intuiției religioase asupra dimensiunii comunitare a omului.

Această atitudine însă, difractată în toate dimensiunile condiției umane, nu se exprimă decât prin acte concrete și nu există ca atitudine în stare pură. Ca orice aspect fundamental al condiției umane, se exprimă prin acte care îi distribuie spiritul într-o multitudine de locuri și momente precise. Pentru a cunoaște în mod concret trăsăturile acestui spirit, ale acestei dispoziții fundamentale care este atitudinea religioasă, nu există altă cale decât cea a descrierii și înțelegerii actelor respective. În acest sens, considerăm rugăciunea ca unul dintre elementele constitutive ale fenomenului religios. Într-adevăr, formulele de rugăciune pe care le cunoaștem astăzi aparțin, practic, tuturor religiilor existente; astfel, suntem de acord că „acolo unde rugăciunea a amuțit de tot, nu mai este religie” [apud 71, p. 120]. Prezența permanentă a rugăciunii în lumea religiilor derivă din condiția ei de act prin care se exprimă atitudinea religioasă. Rugăciunea nu este însă numai o expresie a atitudinii religioase, ci este și o expresie nemijlocită, primă; este cea mai apropiată de rădăcina din care se nasc toate manifestările religioase și în care se recunosc cel mai ușor caracteristicile acestei rădăcini. Iată de ce, pentru a cunoaște atitudinea religioasă a unei comunități sau a unei persoane, e suficient să luăm aminte la formele lor de rugăciune. Rugăciunea nu reflectă însă doar atitudinea religioasă a omului, ci capătă și glas, suflare, gest, într-un cuvânt – viață, faptul misterios al prezenței Absolutului. În rugăciune se răsfrânge pentru prima dată prezența inobiectivabilă în cuvinte,

gesturi și sentimente exteriorizate, „una dintre cele mai bogate și variate, dar și unitare, și universale manifestări ale vieții religioase” [apud 71, p. 120].

În viziunea noastră, sacrificiul este inseparabil de orice religie; chiar dacă nu toți fenomenologii sunt de acord cu acest lucru, acesta totuși reprezintă o manifestare universală a atitudinii religioase. Interpretările și încercările de definire a noțiunii de sacrificiu au fost foarte numeroase în știința modernă a religiilor, iar deosebirile se bazează, în principal, pe faptele concrete invocate de fiecare în parte. Fiindu-ne imposibil să oferim o expunere exhaustivă a unei probleme atât de vaste, ne vom mulțumi să amintim elementele comune tuturor formelor de sacrificiu și să le enumerăm pe cele mai importante, trei la număr, încercând, prin această expunere, să îmbogățim descrierea atitudinii religioase pe care am început-o.

- a) Prima formă de sacrificiu, elementară din punct de vedere structural, este oferirea de daruri. E. Tylor [126], apărătorul animismului, observase deja că oferirea de daruri zeilor și duhurilor se face cu scopul îmbunătățirii vieții umane. Pe de altă parte, W. Schmidt a subliniat, cu îndreptățire, rolul important jucat de oferirea primelor roade ființei supreme, în cultul celor mai „primitive” populații.
- b) A doua formă de sacrificiu, expierea, este și cea mai complexă, datorită multiplelor aspecte pe care le îmbracă și numeroaselor elemente pe care fiecare dintre aceste aspecte le comportă. Obiectul sacrificiilor este o victimă, adică o realitate care, în cursul actului sacrificial, trebuie distrusă. Ca și în cazul oferirii de daruri, victima îl substituie pe sacrificant, rege sau preot, și, în definitiv, pe întreg poporul care participă la sacrificiu.
- c) Comuniunea constituie a treia formă de sacrificiu care conține un element esențial, un obiect prin care subiectul își exprimă atenția de stabilire a legăturii cu divinitatea. Numai că, în comuniune, se manifestă un nou aspect al acestei uniri cu divinitatea, prin care se subliniază caracterul comunitar al subiectului acestei relații. Descrierea atitudinii religioase și a câtorva dintre actele sale ne arată că faptul religios este un fenomen complex. Prezența, în el, a tot felul de elemente culturale permite studiarea lor și din perspectivă antropologică. Doar că atenția acordată elementului din interior împiedică oferirea unei explicații care să-l reducă la elementele respective și împiedică încercarea de a înțelege exhaustiv religia din punct de vedere științific.

Vorbind în continuare despre experiența individuală, remarcăm următoarele dimensiuni care caracterizează nivelul religios de manifestare: supraconștient, conștient și inconștient. În

acest, sens, W. James [40] consideră că, în funcție de oferta exterioară, se formează experiența individului.

Viața religioasă este determinată de relația cu sacrul și de relația cu lumea profană (între enoriași, între confesiunile religioase și grupurile sociale de interes). Omul respectă legământul prin credință, prin cult și prin religie. Credința se manifestă în viața spirituală a omului sub formă de experiență care evidențiază relația cu sacrul încă până la formarea religiozității. Cu timpul, au apărut ritualurile, incantațiile, imnurile și inițierile. În viața individului este prezentă experiența religioasă, dar, în același timp, vorbim și despre religiozitate ca o altă dimensiune a conștiinței umane. G. Simmel definește religiozitatea ca „o stare sau un ritm non-obiectual al interiorității (...), cea mai intimă alcătuire a vieții” [63]. În viziunea autorului, individul acceptă diversitatea și existența în care trăiește. Chiar dacă religiozitatea suportă schimbări, istoricul M. Eliade analizează religiozitatea ca „o structură ultimă a conștiinței, care nu ține de nenumăratele și efemerele opoziții dintre sacru și profan, așa cum le întâlnim în cursul istoriei” [24, p. 9].

Relațiile dintre confesiunile religioase și comunitățile sociale se raportează la sacru. O parte dintre aceste relații au un conținut laic: activitatea umanitar-caritativă (de îngrijire a celor bolnavi, ajutorarea săracilor, orfanilor etc.), educația desfășurată în școli de stat sau elaborarea și difuzarea literaturii cultural-științifice, în timp ce relațiile religioase au un caracter monahal. De exemplu, în acest caz putem vorbi despre două forme de relații religioase. În prima situație, întâlnită des în Orient, guru este descoperit de ucenic. În a doua situație, descriem relația de fraternitate care este des întâlnită în comunitățile mici (mănăstiri, noile mișcări religioase). Caracteristicile fraternității sunt: iubirea față de aproape, sprijinul spiritual (uneori și material), același îndrumător. M. Weber [75], analizând relația de fraternitate, o descrie ca apartenență la comunitate. În același timp, se stabilesc și relații în viața laică bazate pe vârstă, grupuri pe interese, comunicarea cu vecinii sau cu prietenii. Una dintre preocupările îndrumătorilor comunităților religioase este găsirea echilibrului dintre fraternitatea religioasă și diversitatea laică. Cu acest scop, în unele culte religioase, reprezentanții sunt grupați în funcție de vârstă, gen, interese ș.a.; formează „cercuri de studiu, asociații profesionale, organizații ale femeilor, tinerilor” ș.a. [75, p. 149]. Experiența religioasă a omului este influențată de mentalitățile comunității umane, educație, ideologie, nivelul științific și etnic al unei epoci. În viziunea fenomenologilor, experiența umană se raportează la obiectul venerației, iar lipsa acestuia nu se egalează cu dispariția experienței religioase [24, p. 9]. Astfel, în societatea actuală multiculturală, care tinde spre o reevaluare a tradițiilor, se păstrează experiența religioasă.

Relația omului cu sacrul influențează asupra modului de viață și a comportamentului prin implicarea la diverse sărbători religioase. Consacrarea întregii vieți relației cu sacrul condiționează unele persoane la devotament față de comunitatea monahală sau la izolare. Totuși o bună parte dintre oameni combină viața laică cu viața religioasă. Stabilirea relației om – Dumnezeu se manifestă diferit de viața cotidiană. Astfel, confesiunile religioase impun și respectă o serie de practici religioase, cum ar fi: rugăciunea, mantra, cântări ș.a. În unele confesiuni, religiozitatea se demonstrează și prin respectarea unui anumit stil vestimentar, a unui regim alimentar sau prin folosirea unor simboluri.

Antropologul studiază prin observație exteriorizarea credinței înregistrate prin manifestarea comportamentului, atitudinea față de sacru, relația om – sacru, importanța preocupărilor în viața cotidiană și manifestarea religiei în spațiul public. În unele confesiuni religioase, credința se manifestă și prin rugăciunea în fața icoanelor, într-un spațiu personal, izolat de alții. În alte confesiuni, rugăciunea și alte practici se realizează în grup sau în lăcașul sfânt sub supravegherea îndrumătorului (preot, pastor, imam etc.). În viziunea noastră, rugăciunea colectivă sporește coeziunea grupului și are un impact emoțional mai mare. În acest scop, sentimentul religios este format prin diverse activități, cum ar fi construirea lăcașurilor de cult, ridicarea monumentelor religioase și organizarea pelerinajelor. Considerăm că una dintre cele mai importante practici este cea prin care se reînnoiește legătura cu sacrul. După cum am menționat și anterior, rugăciunea, ca practică religioasă, diferă, prin organizare, de la un cult religios la altul. Ca ritual, rugăciunea are un caracter permanent și periodic, al cărui rol este recunoașterea puterii lui Dumnezeu (dacă ne referim la creștinism) asupra vieții omului. Pe lângă rugăciune, liturghia este o practică religioasă care se întâlnește în unele comunități creștine (de exemplu, în creștinismul-ortodox). De asemenea, în timpul cercetării s-au identificat și acele ceremonii religioase pe care le urmează un creștin-ortodox: botezul, sfânta împărtășanie, taina Sfântului Maslu ș.a.

Pelerinajele, despre care am mai vorbit, sunt o călătorie ritualică întâlnită în islam, creștinism, brahmanism etc. De-a lungul timpului, acest ritual a format un comportament stereotipic, observat prin gesturi, dansuri, cântece, dar și prin rituri de inițiere. Succesiunea acțiunilor date realizate de un grup a determinat apariția ritualului social simbolic. Grupul, în sine, poartă numele de cult. Este grupul care are aceleași ritualuri, rugăciuni, idei și principii de viață. În literatura de specialitate, îndeosebi, se analizează așa culte ca cel al soarelui, al unor zeități, cultul morților sau al duhurilor. Totuși, la momentul actual, termenul de *cult* determină discriminarea și divizarea populației. Astfel, într-o bună parte din statele democratice, cultul se

subînțelege ca „sectă”, termen care nu se mai folosește și este înlocuit cu cel de *confesiune religioasă* [75, p. 119].

Reprezentanții confesiunilor religioase, în marea majoritate a cazurilor, se raportează la modelele impuse de aceste comunități. Continuitatea unui grup este reprezentată de patternurile culturale și religioase. Conștient sau nu, individul interacționează cu acea cultură din care face parte, preia modelul religios al comunității și își asumă modul de viață. În timpul cercetării, am constatat și am studiat aceste fapte sociale care au arătat că s-au format în timp și sunt transmise de la o generație la alta. Viața religioasă a individului este bazată pe acel model preluat de la familie sau de la confesiunea religioasă la care acesta s-a convertit [75, p. 126].

Cauza discreditării experienței religioase este materialismul, alături de nepăsarea și ignoranța lumii moderne, după cum susține G. van der Leeuw. Fenomenologul sublinia că experiența nu se reduce la sentimentul religios, ci se raportează la eveniment [106, p. 452]. G. van der Leeuw explică sensul experienței religioase prin legătura ei cu întregul, cu eternitatea și cu realitatea ultimă. Filosoful remarcă natura escatologică a trăirii religioase [106, p. 453]. Continuând ideea dată, W. James, în analiza sa asupra experienței religioase, devenită clasică, menționează că aceasta comportă o anumită impresie de realitate [40, p. 41], deosebită esențial de experiența obișnuită.

Experiența religioasă determină crearea identității legată prin existența omului de sacru. Individul devine subiect al experienței religioase prin care lumea sa se manifestă ca „un tărâm al sacralității, ordinii și structurii, opus haosului, profanului” [117, p. 103]. Istoricul B.S. Rennie îl vede pe *homo religiosus* ca pe un simbol al umanității în general [apud 10, p. 41]. Identitatea de om religios îl ajută să-și creeze o idee despre viață, să-și cosmicizeze existența (să-i imprime ordine și siguranță) și să confere sens comportamentului său religios. Paradigma care ne ajută să înțelegem ideea trăirii este *homo religiosus*, ceea ce „reprezintă omul total” [143, p. 27] în viziunea lui M. Eliade. Omul total, în viziunea lui L. Blaga, ar fi omul cultural, creația culturală fiind esența omului. Totuși, în definirea ființei umane, religiozitatea, în sensul credinței, are primatul în fața creativității.

Dacă relația religioasă afectează omul în centrul ființei sale personale, atunci toate dimensiunile existenței, precum și actele vieții sale vor fi afectate de relația respectivă. Omul, al cărui interior a fost afectat de Mister, așa cum am mai vorbit, exprimă această prezență, în primul rând, prin intermediul acțiunilor sacrale – necesare, dar relative – care constituie viața specific religioasă. Numai că aceste mediații nu sunt singurele. Atitudinea fundamentală de acceptare a Misterului ca sens al vieții trebuie să influențeze întreaga viață umană. Iar cum ar

trebui să o influențeze este problema fundamentală a relației sacru – profan. Relația dată a fost și este trăită și gândită după diferite modele. După primul model, atitudinea religioasă s-ar trăi exclusiv în activitățile sacrale: rugăciunea, participarea la liturghie, apartenența la o societate religioasă etc. Dacă privilegiam în acest fel sacrul, atunci relația sa cu profanul este înțeleasă ca formă prin care viața religioasă este paralelă cu viața reală, obișnuită, neexercitând nicio influență asupra ei. O asemenea postură supune omul religios unui dualism greu de susținut, care îl condamnă să-și însușească o atitudine, conform căreia religiosul, confundat cu sacrul, este neesențial pentru viața reală. Din perspectiva acestei concepții, secularul, profanul, va fi declarat unica realitate importantă, iar religiosul va fi descalificat, ca neesențial pentru om. După al doilea model, acceptând identificarea religiosului cu expresiile sale sacrale, adoptăm o atitudine contrară celei anterioare. Omul ar trebui, conform acestei atitudini, să-și consacre întreaga viață, adică să-și supună toate dimensiunile și acțiunile sale vieții religioase sacrale. Aceasta din urmă ar supune toate activitățile omului orientărilor și criteriilor ei, sfârșind prin a nu mai recunoaște autonomia vieții profane și a-i înlocui funcționarea ei normală. Între cele două soluții extreme, există un model care gândește relația sacru-profan, recunoscând atât particularitatea, cât și autonomia celor două ordini ale realității și căutând, în același timp, o articulare a lor în interiorul subiectului trăitor. Relația religioasă e trăită în viața profană; de asemenea, se exprimă în cadrul ei. Dar condiția ei definitivă în om permite exercitarea influenței vieții religioase asupra ordinii profanului, fără ca totuși s-o priveze pe aceasta de specificitatea și de autonomia ei și fără a-i impune criterii externe de acțiune.

Subliniem că relația religioasă are drept consecință imediată o formă particulară de orientare fundamentală a vieții, ce se caracterizează prin următoarele trăsături:

- acceptarea din plin a vieții, nu ca pe un produs al hazardului, al necesității, ci ca o hotărâre personală, întemeiată pe iubire;
- orientarea vieții către un scop, de asemenea personal, ceea ce ne îngăduie să o trăim cu încredere și speranță;
- o viziune corespunzătoare a istoriei umane, privite ca o operă comună, în care acțiunile oamenilor îi călăuzesc pe toți laolaltă și pe fiecare în parte, în ciuda regreselor impuse de prezența răului, spre o nouă formă de a fi, capabilă să răspundă celor mai înalte aspirații ale lor, o formă de a fi în care justiția să se impună în fața in justiției, iar dragostea în fața urii, în care valorile cele mai înalte să devină realitate.

Astfel, viața religioasă presupune o formă particulară de a înțelege și a trăi viața. Antropologia practică, prin intermediul căreia se realizează diverse cercetări contemporane

despre viața religioasă, este zona intermediară pentru mulți antropologi americani și australieni, pe poziție de activiști, care influențează viața profană a omului, după necesitate, fără a-i submina însă autonomia. Prin această orientare fundamentală a vieții, relația religioasă influențează activitatea profană a omului, dându-i un sens ultim, un sens după care omul continuă să tânjească chiar și atunci când a epuizat toate explicațiile și care se concretizează în speranța unei valorizări definitive a persoanei. Aceasta, respingând absolutismul realităților mundane, influențează acțiunile omului și instituțiile instaurate de el în decursul istoriei. Viața religioasă ancorată în chiar adâncul persoanei conviețuiește în om cu celelalte activități umane, expresii ale celorlalte dimensiuni. Articularea dimensiunilor și a nivelurilor constituie o sarcină a omului ce acceptă toate posibilitățile oferite de condiția sa.

Ardoarea accentuată a modernității și corolarul său teoretic de a trece dincolo de ceea ce este religios prin simplificarea identificării acestuia cu un prejudiciu care împiedică emanciparea umanității, blocând cucerirea unei societăți în care rațiunea guvernează în întregime viața colectivă, a găsit o capcană permanentă pentru realizarea sa, și anume: rezistența domeniului religios la o pliere rațională, în mijlocul gândirii, și recunoașterea ancorării sale pe terenul sensului care este întotdeauna înrădăcinat în ordinea experienței. Cel mai marcant paradox cultural al timpului nostru constă în faptul că, în mod ciudat, se află chiar în interiorul spiritului prometeic modern al progresismului hegemonic triumfător din ultimele două secole, care a energizat și a zguduit temporalitatea istorică într-o ambiție debordantă pentru viitor, tocmai ceea ce ne aduce înapoi la un timp diametral opus: cel al domeniului originar, imemorial, arhaic. Acesta este terenul în care cererile antropologice precum simbolul, mediul imaginar, ritul și mitul capătă o semnificație centrală: pe scurt, ceea ce este insultat și exclus de raționalitatea predominantă protejată în epoca modernă.

1.4. Concluzii la capitolul 2

În baza obiectivelor generale (elucidarea conceptului de identitate culturală în studiile culturale; examinarea raportului identitate-alteritate în societatea multiculturală contemporană; evidențierea impactului experienței religioase și atitudinii valorice asupra comportamentului religios) au fost formulate următoarele concluzii:

1. Cultura și identitatea nu mai sunt astăzi entități stabile, ele apar ca fenomene complexe, dinamice, care sunt ancorate în istoria grupurilor sociale. *Identitatea culturală* se definește ca un ansamblu al elementelor culturii, prin care o persoană sau un grup se manifestă.
2. Conceptul de identitate culturală este conștientizarea de către o persoană a apartenenței sale la un anumit grup sau spațiu sociocultural. Identitatea culturală este văzută din ce în ce mai mult ca un drept autonom de alegere al indivizilor și al comunităților.
3. Pe parcursul ultimelor decenii, globalizării îi sunt caracteristice anumite situații eterogene culturale și adaptive (diferențierea culturală, convergența culturală și hibridizarea culturală). Prin aceste situații eterogene și adaptive, am analizat identitatea culturală ca un set de structuri supuse schimbărilor actuale multiculturale.
4. În antropologie, conceptul de cultură se definește, începând cu sec. al XIX-lea, în strânsă legătură cu identitatea religioasă a individului. Cultura este un sistem simbolic din care face parte religia. Această abordare permite analiza raportului identitate culturală – identitate socială.
5. Perspectivele deschise de reflecția epistemologică asupra identității au adus în atenția antropologilor raportul identitate – alteritate. Acest lucru se datorează transformărilor moderne ale domeniilor de cercetare și diversificării obiectelor teoretice.
6. Identitatea și alteritatea se formează prin interacțiunea și conviețuirea cu alte culturi. *Identitatea* se rezumă la valorile pe care le are o cultură, în timp ce *alteritatea* reprezintă întâlnirea și acceptarea celuilalt într-un spațiu cultural.
7. Unul dintre obiectele de cercetare în antropologie este experiența religioasă și dimensiunea practicii religioase. Ca metodologie de cercetare, fenomenologia ne-a oferit posibilitatea de a explica latura experiențială a religiei și a contribuit la completarea antropologiei religiei cu abordarea cognitivă.
8. Antropologia cognitivă examinează experiența religioasă ca factor ce formează comportamentul religios prin credințe, practici, sentimente, atitudini personale, sociale și culturale. Sensul experienței religioase determină profilul religios al individului.

9. Experiența religioasă influențează asupra formării comportamentului religios prin credințe, sentimente, atitudini personale, sociale sau culturale. Unul dintre obiectivele antropologiei este studierea concretului, adică a faptelor, reacțiilor, comportamentelor religioase care sunt legate de intențiile și semnificațiile persoanei. Prin metoda observației directe autorul a completat cercetarea de față cu fenomenul exteriorizării credinței prin manifestarea comportamentului, atitudinii față de sacru, relației om – sacru, importanței preocupărilor în viața cotidiană și manifestării religiei în spațiul public din Republica Moldova.

III. MODELE CULTURALE ȘI DECONSTRUCȚIA IDENTITĂȚII RELIGIOASE ÎN CONTEXTUL SCHIMBĂRILOR SOCIO-CULTURALE DIN REPUBLICA MOLDOVA

3.1. Radiografia pluralismului religios înainte și după anul 1989

La începutul noului mileniu, religia se confruntă cu transformări radicale cauzate de procesul secularizării, un proces de transformare și de adaptare a religiei ca dimensiune privată și a religiei ca factor instituțional. Triumful mass-mediei și al societății de consum și procesul de globalizare, care schimbă profund fața religiei, sunt alți doi factori de influență. Grupurile și mișcările cu o identitate religioasă clară sunt angajate într-un proces infatigabil trecând, în același timp, printr-un proces de adaptare și de rezistență la aceste schimbări. În capitolul trei urmează să analizăm diversitatea religioasă în Republica Moldova prin evidențierea confesiunilor religioase regăsite înainte și după anul 1989; să investigăm schimbările religioase care au loc în societatea multiculturală actuală, sub influența globalizării; și să aplicăm suportul metodologic complex în vederea cercetării revigorării și transformării identității religioase în contextul schimbărilor socio-culturale în Republica Moldova.

În noul mileniu, religia trece prin transformări radicale: prima dintre acestea este legată de faptul că secularizarea a influențat, influențează și continuă să influențeze religiile tradiționale, începând cu creștinismul, în diferitele lor manifestări. După cum vom remarca și în continuare, acestea totuși nu au determinat declinul religiei, ca factor instituțional și public, și nici pe cel al credinței, ca factor privat. Astăzi, asistăm mai degrabă la o transformare și adaptare a religiosului, ca dimensiune privată, și a religiei, ca factor instituțional, la metamorfozele profunde ale situației socioculturale.

Realitatea dată desemnează atât existența unei diversități tot mai mari de religii și credințe, în contextul societăților „deschise” contemporane, cât și un ideal politic din ce în ce mai caracteristic democrațiilor avansate, care asigură că diversitatea religioasă întărește socialul. Din acest motiv, unul dintre obiectivele cercetării este analiza pluralismului ca o realitate complexă. Pluralismul se referă, la nivel filosofic, la o concepție despre adevăr, care nu trebuie confundată cu relativismul și care, întemeiată pe limitele rațiunii umane, afirmă imposibilitatea de a depăși pluralismul valoric. Filosoful I. Berlin consideră că „Lumea pe care o întâlnim în experiența obișnuită ne confruntă cu o multitudine de alegeri, scopuri și cerințe la

fel de absolute, iar realizarea unora dintre acestea implică în mod necesar sacrificiul altora” [5, p. 168].

Una dintre formele religiozității societății multiculturale actuale, dar și a globalizării, este pluralismul religios, care presupune existența și, implicit, acceptarea la nivel social a mai multor instituții de tip religios ce funcționează în paralel, având funcții similare și fiind acceptate de către societate. Instituțiile religioase oferă alternative în condițiile în care practica și credința religioasă au devenit acte de consum [101]. Din acest motiv, câmpul religios este unul fragmentat, în care fiecare organizație religioasă oferă un anumit tip de spiritualitate, iar individul alege ceea ce consideră că i se potrivește. Astfel, religia tradițională este în declin, însă religiozitatea nu dispare, ci îmbracă noi forme centrate pe spiritualism [76]. Rădăcinile pluralismului religios se află fie în ceea ce se numește pluralismul indivizilor, fie în pluralismul comunităților [101] – doi termeni care fac parte din vocabularul politic modern și sunt concepte folosite în științele sociale. Conceptul de pluralism religios este utilizat pentru descrierea societăților moderne prin coexistența pașnică a unor grupări sociale, din punct de vedere etnic, religios și social. Noi considerăm că este folosit adecvat atunci când descrie o atitudine de toleranță și de înțelegere mutuală, care apare între diverse grupări sociale. Într-o anumită măsură, pluralismul este considerat ca fiind consecința unui îndelungat proces istoric de demonopolizare [133, p. 117].

Religia asigură un aspect coeziunii sociale, prin ansamblul de idei, valori și norme necesare oamenilor pentru a-și forma o identitate comună. Ea coagulează relația dintre membrii unui grup oferind un ansamblu de valori comune. Ca exemplu elocvent este religia iudaică care a permis evreilor, fiind separați prin diferite regiuni și culturi timp de mai multe secole, să-și păstreze identitatea prin idei și practici religioase comune. Subliniem caracterul procesual al constituirii identității ca fiind o relatare a existenței. Religia ocupă un loc important în identificarea proceselor socioculturale și etnice drept un reflex al experienței alterității care reprezintă un element important al constituirii identității individuale și al participării la identitatea colectivă, al încadrării proprii într-o comunitate condiționată religios, precum și al izolării față de alte comunități.

Conceptul de identitate, analitic, se prezintă ca unul ambiguu și cu multe sensuri contradictorii. Studiile despre identitate se referă mai mult la lumea occidentală, specifică modernității târzii, fiind un proiect reflexiv. De aici reiese procesul continuu de remodelare a identității ca influență a pluralismului, curenților culturale și a contextului personal.

Menționăm că, în contemporaneitate, identitatea este flexibilă, mobilă, adică identitatea individului se schimbă frecvent în timpul vieții și că acest lucru permite prezentarea teatrală a identității. În aceeași ordine de idei, susținem că identitatea modernă are mai multe fațete care sunt tot timpul în schimbare în comparație cu identitatea din epocile anterioare. În postmodernitate sau în modernitatea târzie avem de a face cu pierderea identităților colective și accentuarea identităților individuale. Totuși, identitățile nu sunt fixe, ele se schimbă în timp. Astfel, unele schimbări de situații, de context, de comportament aduc necesitatea renegocierii identității.

În viziunea noastră, cu cât identitatea socială împărtășită este mai proeminentă în economia identității persoanei date, percepția de sine a acesteia tinde să fie depersonalizată. Astfel, indivizii tind să se identifice și să se vadă mai puțin ca persoane diferite și mai mult ca reprezentanți „modificați” ai unei categorii sociale.

Fenomenele diversității culturale determinate de globalizare au dus la realizarea unei cercetări a interacțiunilor interculturale, inclusiv a dialogului intercultural, precum și a efectelor acestora asupra identității și a factorilor determinanți ai acesteia. Într-o zonă de conviețuire a diferitor culturi și confesiuni religioase, acestea sunt capabile să creeze situații comunicative în care participanții recunosc în mod reciproc alteritatea și diversitatea. Pluralismul, una dintre caracteristicile specifice ale societății contemporane, însuflă individului, după cum am menționat, o negociere a identității religioase. Pune un alt mod, susceptibil de a construi identitatea religioasă în baza diferitelor tradiții religioase.

În contextul diversității religioase se încearcă a crea o identitate nouă, lipsită de transcendență, adaptată tehnologiilor actuale și intereselor economice. Aderarea la o religie se înscrie într-o tradiție religioasă și se transmite din generație în generație. Însă, această cerință deseori se confruntă, în lumea globalizării, cu convertirea la alte confesiuni religioase.

În 1720, C. Wolff a fost unul dintre primii filosofi care a utilizat termenul de pluralism. În aceeași ordine de idei, W. James stabilește, din punct de vedere filosofic și psihologic, demersul intelectual al pluralismului marginalizat de monism. Filosoful consideră că „singurele materiale pe care le avem la dispoziție pentru a stabili tabloul lumii în totalitatea sa sunt furnizate de diferitele părți ale lumii pe care o cunoaștem datorită experienței. Nu am ști să inventăm noi concepții care s-ar aplica exclusiv la totul, fără a fi sugerate mai întâi de părțile acestuia” [159, p. 16]. În perioada când a apărut lucrarea, W. James era preocupat de problemele epistemologice și metafizice. Prin prelegerile sale care au stat la baza acestor texte, filosoful a arătat insuficiențele grave, în formele de idealism absolut și monist, dominante în

Anglia și în Statele Unite ale Americii. Mergând împotriva firului de filosofie înrădăcinată, W. James susține în *A Pluralist Universe* că lumea nu este un univers, ci un multiunivers. El onorează experiența umană a multitudinii și a deconectării (și a diferitelor tipuri de unitate) în lumea fluxului și a senzației, o lume care este ignorată cu dispreț de către moniști. „Empirismul pluralist”, așa cum l-a numit W. James, permite libertatea intelectuală, în timp ce conceptele artificiale ale monismului – nu. Se apropie de singura realitate care are vreo semnificație, una care urmează tiparul experienței zilnice.

Discuții despre pluralism au dus G.W.F. Hegel și J.S. Mill. Primul încerca prin dialectică să identifice adevărul, cel de-al doilea și-a exprimat opinia pentru promovarea libertății de exprimare. Filosoful englez J.S. Mill afirma că „numai printr-o diversitate de opinii se menține, în starea actuală a intelectului uman, șansa unui *fair-play* pentru toate laturile adevărului” [47, p. 64]. Astfel, în lucrarea sa *Despre libertate*, se exprimă pentru o societate liberă și pentru libertatea presei. La fel îl amintim și pe Im. Kant, ale cărui lucrări prezintă o poziție pluralistă.

Filosofia religiei a lui Im. Kant servește ca o piatră de temelie importantă în dezvoltarea pluralismului religios, dacă nu din alt motiv, atunci pentru influența sa puternică asupra lui J. Hick, a cărui poziție pluralistă este una dintre cele mai semnificative răspunsuri contemporane la diversitatea religioasă. Im. Kant nu oferă un argument anume pentru pluralismul religios, dar o astfel de poziție apare ca o consecință a relatării sale cu privire la religia rațională și la distincțiile dintre aceasta și tradițiile religioase particulare. În *Religia în limitele rațiunii pure* [39], Im. Kant susține că religia autentică este pur rațională; în mod specific, se bazează pe capacitatea morală a ființei umane. Oamenii, în cele din urmă, nu cunosc natura lui Dumnezeu, nici chiar dacă există sau nu Dumnezeu (așa cum susține filosoful în *Critica rațiunii pure*), dar ideea despre Dumnezeu ar trebui să servească totuși ca un ideal de reglementare morală. În mod similar, Im. Kant susține că, deși religiile existente și seturile respective de credințe și practici particulare sunt deseori benefice pentru progresul moral al comunităților lor, idealul rațional este o „biserică invizibilă” formată din persoane capabile să trăiască în mod autonom vieți morale. Astfel, Im. Kant afirmă: „Există o singură religie (adevărată), dar există mai multe tipuri de credințe. Menționăm că în diferitele biserici, separate una de cealaltă datorită diferenței dintre tipurile lor de credință, găsim totuși una și aceeași religie adevărată” [39, p. 118]. Conform acestui punct de vedere, mai multe tradiții religioase (sau „biserici”) pot prezenta, într-un grad mai mare sau mai mic, pretinsa esență adevărată a religiei, atâta timp cât promovează o moralitate care este de acord cu dictatele

rațiunii practice. Cu toate acestea, Im. Kant susține că, în progresul umanității, aceste tradiții diferite vor fi în minoritate pe măsură ce religia pur rațională devine deplin realizată. Este demn de remarcat faptul că filosoful privilegiază creștinismul (în mod specific, creștinismul protestant), ca o credință istorică paradigmatică, tradiția care, conform argumentului său, este nucleul moral al religiei.

Fr. Schleiermacher este de acord cu Im. Kant când afirmă că nucleul esențial al religiei se află mai adânc decât diversele forme de credință și practică ce alcătuiesc diferitele tradiții religioase. Nici Im. Kant, nici Fr. Schleiermacher nu acceptă ideea unei religii ca mod fundamental de aderare la un anumit set de afirmații dogmatice sau ideea unei religii care, în mod propriu, nu prezintă afirmații metafizice. Fr. Schleiermacher merge mai departe, considerând că moralitatea nu este o parte mai mare a esenței religiei decât metafizica. În discursurile sale despre religie [119], Fr. Schleiermacher explică faptul că religia este, în primul rând, o chestiune de intuiție sau sentiment, având ca obiect universul întreg. Mai târziu, el identifică sentimentul care caracterizează religia ca fiind o „dependență absolută”, adică sentimentul că însăși existența depinde de ceva care, într-un fel sau altul, se transcende pe sine. Pentru Fr. Schleiermacher, religia face parte din viața individului care nu renunță la ideea ca cineva să trăiască o viață extrem de religioasă fără a face parte dintr-o anumită tradiție religioasă. Cu toate acestea, filosoful recunoaște manifestarea sentimentului religios într-o comunitate, în cadrul căreia intuiția religioasă este însoțită de afirmații metafizice, de prescripții morale, de practici ritualice etc. Exteriorizarea religiei modelează formele prin care indivizii înțeleg și își exprimă propriile sentimente religioase. Formele istorice ale religiei apar din experiențele subiective ale indivizilor; în așa fel, Fr. Schleiermacher consideră obiectul acestor experiențe varietatea tradițiilor religioase. Într-adevăr, filosoful susține că diversitatea tradițiilor este necesară pentru a reprezenta infinitul în limitele formelor de înțelegere a acestora de către oameni. Astfel, o dată cu privilegierea creștinismului printre alte religii, Fr. Schleiermacher pluralizează formele universale ale intuiției care limitează importanța pretențiilor metafizice și morale în fundamentul religiei.

G.W.F. Hegel, în comparație cu Im. Kant, vorbește despre deconstrucția filosofiei cuprinzătoare și sistematice a religiei, în special, oferind atât un concept general al religiei, cât și o descriere detaliată a modului în care diversele tradiții istorice manifestă esența religioasă de bază. G.W.F. Hegel îl critică pe Im. Kant pentru că l-a relegat pe Dumnezeu la statutul de ideal și îl critică pe Fr. Schleiermacher pentru că și-a sprijinit conceptul de *religie* pe sentimentul subiectiv. Principala semnificație a abordării lui G.W.F. Hegel este totuși

susținerea conceptului rațional de religie și a fenomenelor istorice ale tradițiilor religioase care nu sunt înțelese separat; cei din urmă dau ființă primului și îl fac inteligibil. Într-adevăr, G.W.F. Hegel susține că diversele forme concrete de religie nu sunt nici abateri inevitabile de la o formă ideală, nici răspunsuri contingente la infinit. Formele diferite pe care le-a luat religia de-a lungul istoriei sunt pași hotărâți de-a lungul căii manifestării de sine atât a conceptului de religie, cât și a obiectului său (adică Dumnezeu). Pe de o parte, acest lucru înseamnă că detaliile diverselor forme de religie au o semnificație nu numai istorică, ci și conceptuală, având în vedere că fiecare religie oferă oamenilor o perspectivă asupra spiritului absolut în felul său. Pe de altă parte, insistența lui G.W.F. Hegel asupra desfășurării spiritului de-a lungul istoriei religiilor ca mișcare progresivă îl conduce la un model ierarhic în care formele mai vechi sunt înlocuite de altele mai noi, creștinismul ocupând locul privilegiat al religiei „desăvârșite”. În plus, G.W.F. Hegel susține că religia, ca atare, oferă doar o reprezentare a adevărului spiritului absolut, în timp ce filosofia are sarcina de a trece de la această reprezentare la cunoașterea completă. La fel ca Fr. Schleiermacher, atenția lui G.W.F. Hegel asupra fenomenelor religioase, în particularitatea lor istorică, este un important precursor al abordărilor pluraliste, dar statutul privilegiat pe care îl rezervă creștinismul ca religie dovedește un grad de exclusivism în abordare.

În același sens filosofic, pluralismul este analizat și din perspectiva teoriei politicii liberale, astfel diversitatea este privită fie ca un fapt, fie ca o valoare instrumentală. Pe de o parte, diversitatea asigură un statut liberal stabilității sistemului prin pluralismul rezonabil care se referă la diversitatea ireductibilă a doctrinelor cuprinzătoare religioase, morale și filosofice, incompatibile și rezonabile. Diversitatea (inclusiv diversitatea religioasă) este considerată naturală ca o consecință a exercitării rațiunii autonome într-un regim democratic. Autonomia și diversitatea sunt compatibile și complementare. Valorificarea autonomiei de către liberalism asigură condițiile pentru ca diversitatea să prospere. Pe de altă parte, diversitatea este apreciată în mod instrumental, deoarece aduce beneficii indivizilor și societății. J.S. Mill [47] susține că diversitatea opiniilor și credințelor servește căutării adevărului. În plus, varietatea modurilor de viață este legată de dezvoltarea individualității, care este crucială pentru progresul social. Avem motive întemeiate, potrivit lui J.S. Mill, pentru a aprecia diversitatea. Există totuși o cale care persistă între o relatare faptică și o apărare instrumentală a diversității. Pluralismul filosofic valorifică diversitatea intrinsecă. Pluralismul este aici o teorie a valorii: valoare – pluralism, ale cărei presupuneri metafizice sunt contestate. Acest tip de pluralism contrastează

cu monismul, prin ideea că valorile sunt armonizate într-un sistem unificat sau reduse la un numitor comun.

O influență asupra dezvoltării pluralismului religios în secolul al XX-lea a avut-o W. James, atât prin textul *A Pluralistic Universe*, menționat anterior, cât și prin lucrările *Voința sa de a crede* [41] și *Tipuri ale experienței religioase* [40], în care se regăsește și abordarea filosofiei religiei. În seria de prelegeri ținută, W. James prezintă experiențele religioase obținute ca rezultat al ritualurilor, practicilor și instituțiilor religioase. Autorul examinează aceste experiențe în funcție de două categorii de bază: pe „sufletul sănătos” și pe „sufletul bolnav”. De-a lungul examinării, filosoful a remarcat ca bază a religiei experiența personală a individului, iar ritualurile, doctrinele și tradițiile devin secundare sau neesențiale. Abordarea sa prezintă o oarecare similitudine cu cea a lui Fr. Schleiermacher, în măsura în care se concentrează pe sentimentul personal, dar se îndepărtează de abordarea anterioară prin respingerea ideii de existență a unui singur „sentiment religios”. În mod pragmatic, W. James adaptează termenul de religie studiului său, fără a raporta la fenomenele religioase actuale. Astfel, filosoful analizează experiențele religioase ca atitudini relative pluraliste față de diversitatea religiilor. Cercetările lui W. James au contribuit la dezvoltarea teoriilor pluralismului religios în filosofia procesului.

Din această perspectivă, pluralismul diferă de relativism, așa cum cel dintâi descrie valorile ca obiective care devin scopuri în sine pentru oameni. Iar relativismul religios susține că cel puțin una sau mai multe religii mondiale sunt corecte și că corectitudinea unei religii este relativă cu privire la viziunea asupra lumii și asupra comunității de adepți. Astfel, rămânem la analiza pluralismului religios, așa cum acesta este un răspuns la diversitatea credințelor, practicilor și tradițiilor religioase care există atât în lumea contemporană, cât și în întreaga istorie. Pluralismul nu ar trebui să prețuiască doar diversitatea culturilor, ci și diversitatea în cadrul culturilor, în măsura în care favorizează autonomia. Pluralismul valoric se referă, în primul rând, la bunuri, și nu la moduri de viață, culturi sau religii. Cu toate acestea, premisa metafizică a unei pluralități ireductibile de valoare este transpusă într-un principiu al „respectului pentru pluralitate”, în măsura în care reflectă pluralitatea de bunuri. Pluralismul justifică o poziție normativă în favoarea valorificării diversității, inclusiv a diversității religioase. Termenii *pluralism* și *pluralist*, în funcție de context sau de intenție, semnifică un fapt al diversității religioase sau un tip de abordare filosofică a unei astfel de diversități, caracterizată prin eficiența propriei religii, precum și a obiectivelor dialogului respectuos și a înțelegerii reciproce cu alte tradiții.

În timp ce toate religiile se caracterizează prin referire la o sursă supraempirică de adevăr și puritate, este util, de la început, să se facă distincția între diferitele religii prin evaluarea sferei de aplicare a pretențiilor lor simbolice. În timp ce religiile universaliste, de ex. Creștinismul și Islamul pretind că conțin întregul adevăr spiritual, religiile particulariste au scopuri mai specifice și pretind doar parțial la acel adevăr. În timp ce primii confruntă individul cu o alegere fundamentală și cer angajament total din partea membrilor săi, cei din urmă sunt mai puțin pretențioși și pot fi chiar combinați în amestecuri funcționale, care, pentru religiile universale, ar fi percepute ca eclecticism, sincretism și erezie.

Pluralismul religios pare să fie mai puțin problematic atunci când sunt implicate religii particulariste. În acest caz, limitele funcționale ale fiecărei religii și combinațiile lor adecvate, excluzând principiul general al pluralismului religios, pot provoca controverse și conflicte. Exemplele de pluralism religios care implică religii particulariste se întind de la Roma antică până în Japonia de astăzi. În astfel de situații, pretențiile religiilor universaliste sunt văzute ca subminând întregul sistem de pluralism religios. La rândul său, pluralismul religios implică mai multe religii universaliste, fiecare dintre ele pretinde a fi exclusivă și care oferă cunoașterea adevărată. Poate, de fapt, să evolueze de la o stare de coexistență pașnică la un conflict deschis sau o dominație majoritară-minoritară. În articolul *Normele religioase și juridice: corelație și interacțiune* [173], A. Papțova explică fenomenul pluralismului religios ca o posibilitate a omului de a se vedea prin ochii celuilalt. Aceasta este o manifestare a individului într-o societate multiconfesională și multiculturală.

Pluralismul religios poate fi analizat la trei niveluri sociale consecutive. La nivel macro, pluralismul religios implică faptul că autoritățile societale recunosc și acceptă o pluralitate în domeniul religios. La nivel mezo, pluralismul implică acceptarea unei multitudini de organizații religioase care funcționează ca unități competitive. Și, în sfârșit, la nivel micro, pluralismul implică o libertate individuală de a alege și de a-și dezvolta propriile convingeri private.

Problemele libertății religioase sunt discutate în principal ca interzicerea amestecului statului în convingerile religioase ale individului. Cu toate acestea, libertatea religioasă implică și libertatea de a-și practica religia. Acest lucru nu este problematic atâta timp cât practicile religioase sunt privite ca ritualuri, limitate la spațiul unei biserici sau al unui templu. Problemele apar doar atunci când practicile religioase includ etica. Majoritatea religiilor nu acceptă să fie clasificate doar ca filosofii abstracte ale vieții. Ei aspiră să ofere o îndrumare etică practică pentru viață și, prin urmare, se confruntă cu forțele altor domenii sociale.

Pluralismul religios la nivel individual are mai multe forme. Este articulat în dreptul individului de a alege atașamentul față de o confesiune sau dezlegarea de la o confesiune. Cu toate acestea, se poate referi și la indivizi care își formulează propria viziune asupra vieții, prin alegerea sau amestecarea elementelor sistemelor de credințe religioase în funcție de propriile preferințe.

Pluralismul religios implică recunoașterea fundamentului comun al tuturor varietăților de căutare religioasă și posibilă convergență a religiilor lumii. La fel, pluralismul implică respect reciproc între viziuni bine specificate asupra lumii, în deplină recunoaștere a diferențelor lor. Cu toate acestea, primul ar sublinia libertatea religioasă a indivizilor, în timp ce al doilea ar sublinia recunoașterea confesiunilor ca purtători de răspunsuri specificate.

Până aici am identificat din punct de vedere filosofic ce este pluralismul religios, dar în continuare vom aborda conceptul ca fapt al diversității religioase și ca stabilirea unui dialog religios și a înțelegerii reciproce cu alte tradiții religioase. Acest lucru ne va permite să identificăm practica mai multor țări.

Termenul de diversitate se referă la fenomenul varietății credințelor, practicilor și tradițiilor religioase. În acest caz, termenii „pluralism” și „pluralist” se identifică cu forma de răspuns la o astfel de diversitate. Conceptul de pluralism religios comportă diverse [133] semnificații și este folosit în sens descriptiv, dar și în sens evaluator [161, p. 49]. Suntem de acord cu J.A. Beckford [82] atunci când afirmă că limbajul omului devine mai puțin ambiguu atunci când este vorba despre diversitatea religioasă decât atunci când se vorbește despre pluralismul religios. În acest mod, operăm cu mai multe distincții a ceea ce este pluralismul și cum îl observăm în viața cotidiană. J.A. Beckford are în vedere prin pluralismul religios un sistem politic și social, care acordă diferitelor religii o practică egală în spațiul public [82, p. 90]. În această situație ideală, descrisă de J.A. Beckford, statul democratic ține cont de specificul fiecărei religii, iar, în ceea ce privește trăsăturile esențiale ale religiei dominante, acestea nu sunt prescrise prin reguli care să creeze un avantaj față de celelalte minorități sau grupuri religioase.

În secolul al XIX-lea, pluralismul religios [157] făcea parte din procesul de emancipare a tuturor sferelor vieții, inspirat din ideile Revoluției Franceze și exprimat prin *pluralismul identitar*. În Franța, unde, după promulgarea legii separației [150, p. 774] dintre stat și Biserica Romano-Catolică, din 1905, a fost exclus intermediarul dintre stat și individ, pluralismul totuși nu era privit ca o ieșire de sub drepturile și obligațiile cetățeanului, adică de sub sistemul ideologic. În procesul de trecere la modernism, Franța a devenit un model de pluralism religios pentru alte state europene și nu doar. Originea acestui model se află în conflictul dintre Biserică

și stat, prin care s-a autonomizat puterea laică. Deoarece într-o societate contemporană se regăsesc diverse confesiuni religioase, acest fapt a dus la apariția unui șir de probleme. Cu acest scop, a fost proclamată *Declarația drepturilor omului* (26 august 1789).

În SUA, pluralismul religios este recunoscut încă de la constituirea acestui stat, prin asumarea diferențelor confesionale [162] și respectarea lor. Societatea pluralistă americană s-a format pe baza ideilor gânditorilor englezi și francezi. Acest lucru s-a întâmplat până la aplicarea ideilor în Anglia și Franța. Unul dintre acei gânditori este J. Locke, ale cărui principii ale libertății religioase au fost restructurate în conformitate cu noile cerințe ale societății. Pe de altă parte, emigranții voiau să-și practice liber credința și în America. Antropologul J.L. Boothby scrie însă că „La începutul istoriei americane, înaintea nașterii națiunii noastre, cei care au venit pe pământul nostru în căutarea libertății religioase nu au învățat în întregime lecțiile trecutului. Când au venit în America, ei doreau doar să-și apere credința lor specifică și au stabilit să reproducă modelul european al instituției și opresiunii religioase” [apud 162]. T. Jefferson (autorul *Declarației americane de independență*) și J. Madison (unul dintre autorii *Declarației americane a drepturilor omului*) au promovat și au apărat pluralismul religios. În Constituția SUA se menționează: „Congresul nu va putea adopta nicio lege pentru recunoașterea oricărei religii sau pentru a interzice libertatea cultului” [167]. Separarea statului de biserică are la bază excluderea statului din neînțelegerile și conflictele religioase. Libertatea, în viziunea lui J. Madison, se exprimă prin drepturile civile și drepturile religioase. În același timp, pluralismul religios ia aspectul unei economii libere de piață. „De fapt, diversitatea multiplicității, după cum a definit-o Madison, a fost cea mai bună garanție pentru stabilirea unui dialog, indiferent dacă majoritatea era seculară sau religioasă” [apud 162].

Asemănător cu modelul american este modelul australian, creat însă în condiții diferite. Creștinismul a fost adus în 1788 de englezi și americani. Forma aceasta de religie n-a trezit interes din partea băștinașilor. Chiar dacă exista toleranță în rândul misionarilor englezi, oricum s-au iscat conflicte religioase. În comparație cu emigranții din America, cei din Australia au fost mai puțin preocupați de problemele religioase. Totuși, prin comunitatea religioasă și prin credință, se păstra ordinea publică, se menținea coeziunea și omogenizarea socială. Cu cât mai mult se accentua rolul legislației laice, cu atât mai puțin oamenii se interesau de religie. În acest sens, s-a observat prin studiul realizat în 1966 [170] că rolul bisericii este în declin. O dovadă în acest sens este și recensământul realizat în acea perioadă, care a arătat că procentul celor ce se declarau fără religie a crescut. O garanție a libertății

religioase din Australia a fost și numărul mare al confesiunilor emigrate. Religia, dintr-o problemă de grup, de comunitate și de biserică, a devenit, pentru mulți, o problemă personală.

De aici rezultă că diversitatea religioasă este determinată și de libertate. Libertatea, în raport cu factorii de care depinde, se descrie ca o relație între posibilitățile de constrângere ale politicului și preocupările religioase ale credinciosului. Rolul sistemului politic în domeniul religios se manifestă prin folosirea forței și a sistemului juridic, prin impunerea restricțiilor, interdicțiilor, dar și prin încurajarea furnizării de informații publicului despre confesiunea religioasă pe care o reprezintă individul. Sunt mai mulți factori care restrâng libertatea, printre care: limitarea propriilor idei, a convingerilor, a culturii, a timpului liber și a preocupărilor cotidiene ale omului. Libertatea depinde de voința internă de a fi liber, de efortul spiritual și material întreprins pentru realizarea acestei libertăți. Libertatea practicării credinței se aplică în baza legislației fiecărei țări și presupune o manifestare individuală sau publică. De exemplu, în Republica Moldova, în anul 2011 a fost promulgată *Legea antidiscriminare* [171], prin care este asigurat un cadru legislativ care nu permite discriminarea în bază de religie, vârstă, gen, etnie etc.

Demnitatea și libertatea omului au devenit pentru mai multe societăți valori importante, în special pentru unele țări postsovietice. Eliminând libertatea din trăsăturile umanului, regimurile totalitare au determinat schimbarea mentală și asocierea celor care, dincolo de divergențele importante, apărau principiile umanismului. În așa fel, după anul 1989, pentru o bună parte dintre cetățenii Moldovei, biserica s-a transformat într-un „azil pentru întrebările despre valorile absolute și adevărurile supreme, despre fundamentul moralității care își exprimă dezacordul cu privire la statutul individului captiv” [apud 44, p. 32]. Interesele și drepturile omului devin criteriile de organizare a societății, scenă special concepută pentru posibilitatea desfășurării, fără limite, a religiei și concurenței oneste. Astfel, un exemplu relevant este anul 2012, când s-a renunțat la protestele organizate cu privire la promulgarea *Legii cu privire la asigurarea egalității*, despre care am vorbit anterior [171].

Astăzi, privatizarea religiei nu mai semnifică separarea convingerii religioase a individului de postura lui de cetățean, ci, mai curând semnifică manifestarea publică a libertății individuale și religioase.

În unele spații, majoritară este o singură religie. Acest lucru se caracterizează prin influența religiei asupra deciziilor de stat. Din acest motiv, pot fi interzise alte forme religioase decât cea majoritară, iar toleranța religioasă poate să lipsească. Într-un stat de drept pot exista

diverse confesiuni religioase. Totuși pluralismul religios nu garantează întotdeauna libertatea de manifestare în spațiul public.

Cea mai radicală provocare pe care pluralismul religios o oferă religiilor tradiționale este discutarea diferitelor identități religioase colective. În contrast cu identitatea statică centrată pe *ego*, mereu ispitită să-și obiectiveze și să-și justifice limitările, potențial născătoare de exclusivism, atenția față de semenul diferit se corelează cu o identitate a depășirii și a completitudinii persoanei, cu o identitate dinamică. Ea se leagă strâns de tema itineranței, a trecerii, a călătorului spiritual care, abandonând mărcile identității statice, tinde spre acea completitudine echivalentă cu trecerea la limită a persoanei, atrasă de plenitudinea liberă de condiționări a divinului. În cazul religios, tema întâlnirii cu *celălalt* este simultană cu exigența practică, urgentă, dificilă a unui dialog foarte concret. În măsura în care omul încearcă să se mențină în dialog și să înțeleagă logica *celuilalt*, parcurge o asceză; în măsura în care soluția nu aparține niciunuia dintre interlocutori, întâlnirea mobilizează convergența interlocutorilor spre polul divin. Cu toate acestea, pluralismul religios contemporan prezintă noi caracteristici, care ajută la plasarea problemei conservării și renegocierii identităților individuale sau colective pe baze netradiționale. Câmpul confruntării nu scapă de cele două caracteristici distinctive ale societății noastre de la sfârșitul epocii moderne: triumful mijloacelor de comunicare, evidențiat de rețea, și propagarea societății de consum. Consumul a devenit inima vieții economice și sociale, un foc moral și cognitiv în viața unui număr tot mai mare de indivizi, așa cum a subliniat, în special, Z. Bauman [apud 133]. Consecințele par evidente chiar și pe piața bunurilor religioase cuprinsă în retorica consumistă. Factorii îndrumători, precum legitimitatea politică sau reperele, sunt în declin, locul lor l-a luat utopia alegerii nelimitate a consumului; nu mai există loc pentru certitudini și relații durabile atâta timp cât viața religioasă este destinată să preia din ce în ce mai mult trăsăturile de ambiguitate, de versatilitate și de fragmentare. În acest context, răspunsurile fundamentalistilor vor apărea mai presus de toate ca încercări de restabilire a identității pe baza tradițiilor religioase amenințate de noile fenomene ale societății contemporane.

Prin abordarea generală a pluralismului religios și a exprimării libertății religioase, examinăm manifestarea ambelor fenomene în Republica Moldova și analizăm situația lor pe teritoriul dat, până la anul 1989 și după. Astfel, făcând o incursiune istorică a apariției și răspândirii unor confesiuni religioase pe teritoriul actual al Republicii Moldova, menționăm că religia creștin-ortodoxă s-a răspândit pe teritoriul intracarpatic în timpul Imperiului Bizantin. Religia ebraică a pătruns prin intermediul comercianților care au început să folosească spațiul

dintre Prut și Nistru. Evreii s-au statornicit în această regiune favorizând creșterea numărului de oameni în comunități, în partea centrală și nordică a Basarabiei, ca mai târziu să se răspândească pe tot teritoriul. Dacă vorbim despre confesiunile protestante și neoprotestante, atunci acestea s-au răspândit pe teritoriul actual al Republicii Moldova, în marea lor majoritate, în secolul al XIX-lea (unele dintre ele prin sec. XVII-XVIII), provenind dinspre Occident, fiind inițial curente religioase în cadrul marilor confesiuni religioase protestante, apoi biserici neoprotestante de sine stătătoare.

În anii 1970–1980, în RSSM erau oficializate șapte confesiuni religioase: Biserica Ortodoxă Rusă, Biserica Ortodoxă Rusă de Rit Vechi, Biserica Romano-Catolică, Biserica (Uniunea de Conferințe) Adventiștilor de Ziua a Șaptea, Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea „Mișcarea de Reformațiune”, Confesiunea Religioasă Penticostală și Biserica Evanghelist-Baptistă. În pofida represiunilor statului orientat spre lichidarea lentă a cultelor, credincioșii s-au dublat. Pe fundalul restructurării și transparenței gorbacioviste, comunitatea credincioșilor tuturor confesiunilor s-a revigorat și a trecut la o nouă etapă de renaștere spirituală.

Astăzi, Republica Moldova este o țară în care religia dominantă e cea creștin-ortodoxă [174], asemenea altor state din zona sud–est-europeană, precum România, Bulgaria, Serbia sau Grecia [175] [176]. După 1989, odată cu ridicarea restricțiilor impuse de puterea politică sovietică, religia a redevenit una dintre instituțiile sociale importante în societatea din Republica Moldova. Biserica ortodoxă joacă un rol activ în anumite sfere ale vieții sociale, iar în ultima perioadă, și în sfera politică, iar populația Republicii Moldova se dovedește a fi mai puternic orientată spre religie. Constituția Republicii Moldova garantează libertatea religioasă a fiecărui cetățean al țării, acesta fiind liber să aleagă, să împărtășească, să practice tipul de credință religioasă pe care o dorește [171]. Statul recunoaște oficial existența a 35 de culte religioase. Recensământul din 2004 a fost primul care a furnizat informații privind distribuția populației după religie (Anexa 1).

Ultimele date care au fost obținute despre situația religiei în Republica Moldova sunt în baza Recensământului Populației și Locuințelor din 2014. Conform acestuia, „din numărul total al populației care și-a declarat religia, 96,8% se consideră ortodocși – mai mult față de anul 2004. Din rândul persoanelor de altă religie, urmează a fi menționați: islamici, care reprezintă 0,06%, iudaici sunt 0,019%, catolici sunt 0,09%, baptiștii (creștinii evanghelicilor baptiști) reprezintă 1,0%, martorii lui Iehova, cu o pondere de 0,7%, penticostalii – 0,4%, adventiștii de ziua a șaptea – 0,3% și de alte confesiuni decât cele menționate mai sus s-au declarat 0,5%. Ponderea persoanelor care s-au declarat atei și fără religie (agnostici) a fost de

0,2% – mai puțin față de anul 2004. Religia nu a fost declarată de către 6,9% din populația țării” [174]. (Anexa 1). Biserica Ortodoxă din Moldova are, astfel, circa 1800 de comunități, religia iudaică are șapte comunități, adepții islamului au o comunitate înregistrată. Observăm, în acest sens, o creștere, în anul 2014, a reprezentanților diverselor confesiuni religioase, în comparație cu anul 2004.

Tabloul religios din Republica Moldova s-a pluralizat și s-a diversificat sub influența globalizării. Schimbările globale au adus cu sine noi mișcări religioase pe piața mondială, dar și pe cea locală. Deconstrucția identității religioase a individului din Republica Moldova a fost marcată de pluralitățile culturale, diferite alterități, dispariția frontierelor și mondializarea identității religioase.

Interpretările filosofice și antropologice ale diversității religioase au adoptat, în general, atitudini și metode diferite, în măsura în care angajamentele disciplinare respective diferă. Prin contrast, adesea tind să adopte o atitudine mai mult sau mai puțin dezinteresată și să evalueze, de exemplu, problemele epistemologice sau etice ridicate de diversitatea religioasă; acest lucru este valabil, mai ales, în cadrul tradiției analitice, care formulează întrebări cu privire la justificarea credințelor religioase conflictuale, întrebări ce se bucură de multă atenție în literatura analitică. Ca și în multe alte subiecte filosofico-antropologice, există, de asemenea, diferențe semnificative între modul în care diversitatea religioasă este tratată ca subiect de către filosofi analitici și de către antropologii cognitivi. În general, ea a fost preluată direct și explicit în filosofia analitică, începând cu anii 1980, deși diversitatea religioasă a reprezentat, de asemenea, o temă importantă în filosofia religioasă occidentală. Teoria individualizării credințelor pleacă de la premisa că societatea contemporană nu este o lume fără de religie, ci este caracterizată de un tip diferit de religiozitate. Omul modern nu este un om complet areligios, ci este religios în mod diferit de religiozitatea tradițională. Astfel, individul nu mai crede în totalitate ceea ce îi spune biserica, ci în ceea ce vrea el să creadă, având loc un proces de individualizare a credințelor religioase. Acest proces presupune că fiecare om își construiește propriul sistem de credințe, alcătuit din elemente care provin din tradiții religioase diferite și care, la o primă vedere, par a fi incompatibile între ele. Un exemplu în acest sens ar fi mișcarea New Age (despre care vom vorbi mai târziu). „Procesul de individualizare religioasă este direct legat de un proces mai cuprinzător al afirmării individualităților în condiții de cristalizare a desecularizării și de extindere a individualizării în general. Procesul de individualizare a credințelor este legat și de un proces de dualizare a religiozității, religiozitatea instituțională începând să se detașeze de religiozitatea comună” [apud 72, p. 585]. În timp ce

primul tip de religiozitate este legat de practicile promovate de instituțiile religioase tradiționale, religia comună răspunde standardelor modernității târzii. Cele două tipuri de religiozitate nu sunt însă opuse, ci coexistă în aceeași societate. Dincolo de individualizarea credințelor, religiozitatea epocii moderne mai este caracterizată de accentuarea laturii emoționale a credinței și de trăirile religioase. În plus, biserica tradițională este înlocuită cu grupuri religioase care își desfășoară activitatea atât în cadrul bisericilor convenționale, cât și în afara acestora. Participarea la aceste grupuri este voluntară, iar ritualurile practicate accentuează, mai ales, latura emoțională. Noile mișcări religioase apar ca reacție la raționalizarea excesivă a lumii externe.

3.2. Metamorfozele credinței religioase în mediul multicultural actual

În acest paragraf, ne concentrăm asupra metamorfozelor credinței religioase din societatea contemporană și, în special, ne vom referi la globalizare și secularizare. La nivel global, un aspect al schimbărilor religioase recente este amploarea pe care o iau mișcările religioase, având ca scop atât reînvierea tradiției, cât și manifestarea globală și locală a mișcărilor noi religioase. Aceste mișcări sunt concepute ca răspunsuri la globalizare în modul particularist, ceea ce ne oferă posibilitatea de a analiza mișcarea *New Age* și discursul spiritualității în modul universalist.

Există, de asemenea, răspunsuri culturale care sunt elemente de bază ale economiei și societății globale, dar, în același timp, afirmă identitățile culturale. Societatea informațională se bazează pe generarea de cunoștințe și prelucrarea informațiilor și este organizată în rețele. Tendința globală pentru economia informațională este de a conecta la rețeaua sa pe cei care sunt valoroși pentru ea și să îi deconecteze pe cei care nu au valoare. Acest lucru are ca rezultat creșterea nedreptății sociale sub forma inegalității veniturilor, a polarizării și sărăciei. Rețelele globale de informații și bogăție adesea nu respectă valorile identităților înrădăcinate istoric, ceea ce a generat o situație în care valorile dominante amenință alte identități culturale. Acest lucru creează instabilitate și reacții potențial fundamentaliste, pune sub semnul întrebării legitimitatea dezvoltării și creează identități de rezistență.

În această ordine de idei, remarcăm că, în științele sociale ale religiei, tentația de a suprainterpreta pune în pericol descrierea și analiza credințelor religioase sau, mai precis, a modurilor de credință. Uneori, acestea sunt înțelese – implicit – ca indicii de exotism sau abateri de la o normă rațională, care trebuie explicate de factori socioculturali. Alteori, reorganizarea sistemelor de credințe (de exemplu, indicând fie apartenența, fără a adera la conținut, fie aderarea fără apartenență) este considerată un semn al evoluției contemporane a religiei. Astfel, credințele sunt adesea tratate ca sinonime cu reprezentări culturale omogene, împărtășite, de parcă aderența, acceptarea și modul de credință ar fi de la sine înțeles [132, p. 492].

Contemporaneitatea semnalează fenomenul secularizării, adică de „diminuare a importanței sociale a religiei” [10]. Semnele secularizării sunt vizibile nu numai în spațiul social amintit în subcapitolul 3.1., ci și în Africa și Extremul Orient și rezidă, la un prim nivel în separarea puterii politice de cea religioasă, în scăderea practicii religioase a populației, precum și în reducerea impactului pe care religia îl are asupra vieții sociale. Potrivit lui

P. Ricœur, omul modern se confruntă cu patru provocări relevante: autonomia existenței, satisfacerea imediată și gratuită a dorințelor de orice fel, atracția puterii și pericolul acceptării ideii că viața nu are sens și acesta nici nu trebuie căutat. Afirmăm, astfel, că astăzi omul tinde spre individualitate.

Omul contemporan, în viziunea lui P. Ricœur, tinde mai mult spre o viață laică, decât spre viața sacră [160], poziție cu care nu este de acord M. Eliade. Istoricul religiilor afirmă: „omul areligios al societăților moderne este încă hrănit și ajutat de activitatea inconștientului său, fără să atingă însă o experiență și o viziune a lumii cu adevărat religioasă” [24, p. 185-186]. Oamenii moderni areligioși inconștient își formează o experiență religioasă. De exemplu, perspectiva iudeo-creștină afirmă că omul areligios nu mai conștientizează rolul religiei în viața sa.

Omul de astăzi, spune M. Eliade, „trăiește într-o natură fără model, fără Creator, fără țel” [24], căzând pradă unui nihilism anunțat cu mult mai devreme de Fr. Nietzsche prin „moartea lui Dumnezeu”, adică prin criza omului modern. Omul modern, susține M. Eliade, este omul care a început să refuze experiența religioasă ca „posibilitate de cunoaștere”, omul care refuză „structurile mentale” și „spirituale ale religiei”. Sugerând „moartea lui Dumnezeu” în conștiința lumii, care va marca istoria următoarelor două secole, Fr. Nietzsche nu face altceva decât să creeze premisele primelor controverse formate pe fondul desacralizării lumii moderne. Filosoful M. Heidegger, interpretând spusele acestuia, susține că lumea creștină occidentală s-a detașat mult, prin instituționalizare, de experiența și mărturia bisericii primare. Pe de altă parte, în viziunea teologului și filosofului creștin C. Yannaras, „proclamarea morții lui Dumnezeu”, în sensul celor spuse de Fr. Nietzsche, înseamnă negarea temeiurilor principale ale conștiinței în sine a oricărui „european”, o invitație la conștientizarea caracterului irațional al existenței, o subminare chiar a normelor uzuale ale vieții sociale. În aceeași ordine de idei, A. Manolescu, în lucrarea *Stilul religiei în modernitatea târzie* [44], vorbește despre renunțarea la religie ca vector al destinului uman, cheie de interpretare a lumii și cadru de civilizație, ca un aspect definitoriu pentru această epocă. O serie de gânditori, printre care și A. Scrima, consideră că modernitatea târzie e „faza în care divinul se manifestă în modul cel mai imprevizibil, mai nefamiliar, mai provocator, revărsându-și prezența dincolo de formele comun acceptate, explicite, gestionate sedentar” [apud 42, p. 14].

Revenind la P. Ricœur, suntem de acord cu poziția lui când vorbim despre lumea non-occidentală și a Europei de Est, care este influențată de religie mai mult decât era acum un secol sau două, deoarece ponderea persoanelor orientate puternic religios a crescut în ultimii

ani [105]. Astfel, la nivel global, numărul persoanelor cu grad crescut de religiozitate îl depășește pe cel al persoanelor nereligioase. Într-un studiu realizat în anul 2003, J. Casanova vorbește despre excepționalismul european sau, cel puțin, de unul creștin, în ceea ce privește scăderea importanței religiei în viața individuală [87], deoarece în sfera de influență islamică sau budistă nivelul religiozității individuale nu a scăzut. Aici apare întrebarea dacă modernitatea târzie, care a restrâns domeniul secular, oferă avantaje spirituale. Renunțarea la religie ca vector al destinului uman este o cheie de interpretare a lumii și un cadru de civilizație definitoriu pentru această epocă. Reflecția actuală de orientare metafizică sau religioasă este însoțită adesea de o critică a lumii moderne și a crizei sale.

În postmodernism, declinul instituțiilor religioase tradiționale nu mai este privit ca o consecință a scăderii importanței sociale a religiei, ci face parte dintr-o serie de fenomene specifice acestei perioade. Religia societății contemporane este una diferită de cea a societății tradiționale, a cărei axă principală o constituia credința instituționalizată și pusă în practică prin intermediul bisericilor tradiționale. Totuși, nu ne putem baza pe criteriul prezenței la biserică ca un context de formare a imaginii vieții religioase, așa cum sunt oameni religioși, dar care nu frecventează sistematic biserica [136, p. 41], iar motivațiile sunt diferite. De exemplu, bisericile din Europa de Est sunt prezente în viața socială și cea publică.

B. Wilson definește secularizarea ca un „proces prin care instituțiile și ideile, practicile religioase nu mai sunt socialmente încărcate de sens. Sunt vide de orice semnificație” [apud 43, p. 27]. Îl contrazicem pe B. Wilson, deoarece secularizarea n-a lipsit de sens simbolurile religioase, ritualurile religioase și mitologiile, ci a oferit sensuri sociale prin laicizarea vieții sociale, prin autonomia instituțiilor publice față de biserică, prin orientarea individului spre profesionalizare în domeniul de activitate. Sunt câteva elemente importante care descriu secularizarea:

- 1) O mișcare irezistibilă de raționalizare a vieții sociale (M. Weber). Scăderea socială a religiei și declinul marilor instituții religioase reprezintă reversul expansiunii a științei.
- 2) Diferențierea instituțiilor, adică separarea clară a sferelor politice, economice și religioase. Societățile au „părăsit religia” în măsura în care sferele activității umane sunt acum independente de norme și codurile religioase.
- 3) Un „mondism”, un termen care desemnează deturnarea preocupărilor spirituale către preocupări materiale. Dispariția treptată a clerului însoțește erodarea constantă a practicilor. Antropologii au remarcat trecerea de la „mărturisirea creștinismului” (practica obișnuită,

aderarea la crez) la „creștinismul cultural” (moștenirea creștină comună generală) și umanismul secular.

Fenomenul secularizării face parte din globalizare. Prin anul 1981, realitatea socială a fost definită de către B. Wilson ca „Procesul prin care o colectivitate atât de numeroasă de comunități și indivizi este atrasă într-o rețea complexă de interdependențe, în care rolurile lor sociale sunt articulate rațional, se numește *societalizare*” [10, p. 178]. În comparație cu *societalizarea*, secularizarea se manifestă printr-o revenire la religie. Astfel, remarcăm patru manifestări care pot fi măsurate științific:

- a) Separarea bisericii de stat a avut loc în forme diferite în spațiul est-european și în Occident. În timp ce în Occident secularizarea a fost un proces social, în țările post-comuniste a avut o bază politică și ideologică. Fostele țări ale URSS-ului au preluat exemplul Occidentului cu privire la relația Stat – Biserică. Modelul se diferențiază de la un stat la altul și se manifestă prin promovarea libertății religioase [165, p.18].
- b) Revigorarea religiei este influențată de dezvoltarea noilor tehnologii și de interesele științifice ale individului.
- c) Revenirea la tradiție este cea de-a treia manifestare prin care deja de la Im. Kant încoace asistăm la o construire a unei etici regăsite și astăzi. Etica religioasă a lui Im. Kant se bazează pe o filosofie practică în care Dumnezeu este subordonat principiilor morale. Pentru a atinge acest scop, filosoful a demontat fundamentul ontoteologic al religiei și metoda convențională de atașare a moralității la Dumnezeu, ca și cum morala ar fi o consecință a credinței religioase.
- d) Recesiunea practicii religioase: în viziunea lui H. Legrand, perioada contemporană este caracterizată de reducerea rolului practicilor religioase în viața omului. Totuși, în urma unei discuții cu un reprezentant al confesiunii religioase creștin-baptiste, s-a identificat că „practica religioasă promovează bunăstarea indivizilor, a familiilor și a comunității. Cultul religios duce, de asemenea, la o reducere a incidenței abuzului domestic, a criminalității, a abuzului de substanțe și a dependenței. În plus, practica religioasă crește sănătatea fizică și mentală, longevitatea și nivelul de educație. Aceste efecte sunt intergeneraționale, deoarece bunicii și părinții transmit beneficiile generațiilor următoare” (T., 45 ani).

Totuși remarcăm că credința unei persoane se manifestă prin exteriorizarea emoțiilor sale față de sacru și modul său de viață. Acest lucru este observabil mai ales în zilele de sărbătoare sau închinare în față divinității în lăcașul sfânt. Forma de venerare și stabilire a relației cu divinitatea este diferită: de la izolare până la pelerinaj. În marea majoritate, oamenii

duc o viață profană fără să negligeze și viața sacră. Totuși legătura cu divinitatea se realizează prin intermediul unor ritualuri sau practici religioase. Practicile religioase au loc într-un anumit spațiu concret și într-o anumită perioadă. Caracteristica comună pentru toate religiile este rugăciunea ca practică religioasă și pelerinajul, fie individual sau colectiv.

Rugăciunea este o practică religioasă care se aplică mai des în comparație cu celelalte ritualuri. Prin rugăciune persoana însușește anumite gesturi religioase (metania, semnul crucii, ridicarea mânilor etc.).

Prin observație directă, dar și participativă autorul a studiat practica religioasă ca pe o formă de exteriorizare a credinței: formarea comportamentului, atitudinea față de sacru, importanța activităților zilnice etc.

După cum vom specifica și în subcapitolul 3.3., de-a lungul cercetării realizate, pentru comunitatea religioasă credința este un element esențial în demonstrarea devotamentului față de divinitate, în timp ce practica religioasă a devenit doar o formă de exteriorizare, o formă care vine ca o anexă a credinței.

Cu timpul, în cadrul comunității religioase au apărut comportamente specifice doar membrilor acesteia. Comportamentul religios este manifestat în timpul ritualurilor individuale sau colective, ocazionale sau periodice. Ritualurile religioase, cum ar fi sfințirea unor obiecte, evenimente, au devenit o practică aplicată și în viața laică.

Practicile religioase influențează asupra relațiilor dintre doctrine și ritualuri; asupra rolului religiilor în explicarea eșecului, asupra învingerii durerii și extinderii puterilor umane; asupra modului de desfășurare și organizare a pelerinajelor; asupra credinței și experienței religioase; asupra modalităților prin care imaginile și tabuurile sunt aplicate în organizarea vieții religioase și asupra rolului religiilor în viața publică. Accentul pus pe practică include studiul doctrinelor, accentul fiind pus pe modul în care doctrinele sunt întruchipate în texte sau alte forme și cum acestea sunt percepute. Practicile religioase invocă adesea texte: o persoană poate citi, recita sau cânta un text.

Anumite practici sunt asemănătoare în mai multe tradiții religioase. De exemplu, în catolicism o importanță majoră o joacă imaginea divinității și închinarea în fața acesteia. Contribuția specială a studiilor realizate de antropologie conduce la cunoașterea mai profundă a religiei. Se acordă atenție interconexiunilor dintre domeniile vieții sociale cu religia, economia, politica. Aceste interconexiuni influențează modul în care ideile culturale și instituțiile sociale își modelează activitățile. Întâlnim, această abordare la E. Durkheim și K. Marx. O practică religioasă, cum ar fi închinarea, structurează comunitățile în anumite moduri sau oferă o

interpretare religioasă diviziunilor sociale existente. De exemplu, atunci când în moschee femeile și bărbații se închină în mod separat divinității. Este o practică care încă se întâlnește în comunitățile islamice și care este mai rar observată în bisericile creștin-ortodoxe.

Societățile exotice sau non-occidentale la fel recurg la anumite practici religioase pentru a-și demonstra credința față de divinitate. Acest lucru provoacă mai multe întrebări despre modul în care sunt obținute cunoștințele și ideile, cum sunt distribuite rolurile în societate (între bărbați și femei, adulți și copii sau între alte grupuri sociale), precum și dezbaterile despre înțelegerea corectă a normelor și formelor religioase și culturale.

Religiile consacrate continuă să-și piardă influența. Au devenit incapabile să controleze comportamentul și să reglementeze domeniul religios. Totuși secularizarea nu înseamnă sfârșitul religiozității; dimpotrivă, are loc o reevaluare a religiei și a identității religioase în forme dereglementate.

- a) Reevaluarea. Paradoxul modernității: în societățile „în afara religiei”, proliferază credințele. Descalificarea marilor religii stabilite duce la o recompunere a sentimentului religios. Religiozitatea devine liberă, fluidă și difuză. Se răspândește „în dezordine”.

Prin urmare, cercetătorii au disociat problema declinului marilor religii de noul loc al credințelor în societăți. Ca obiect al investigației științifice, religia a fost reabilitată. Cercetarea contemporană încrucișează abordări sociologice și antropologice. Analizele religiei subliniază mai ales modalitățile de credință, decât conținutul credințelor.

Fenomenul frapant al modernității religioase constă în apariția, de la sfârșitul anilor 1960, a unor noi mișcări religioase, parțial legate de mișcarea contra-culturii. Aceste fenomene religioase efervescente, aceste credințe și practici „paralele” formează o vastă „nebulosă mistico-ezoterică”: astrologie, clarviziune, reîncarnare, telepatie, experiență aproape de moarte, practici spiritiste, grupuri sincretice de origine orientală (neo-budism, neo-hinduism, New Age) etc. Aceste mișcări juxtapun sau combină registre spirituale, magice, terapeutice, psihologice sau de dezvoltare personală sau profesională. Modernitatea se confruntă cu renașterea surselor emoționale despre care se credea că au dispărut, dar și remobilizarea credinței în marile religii istorice; de exemplu, extinderea rapidă a mișcărilor carismatice, penticostale sau evanghelice. Asistăm și la radicalizarea anumitor mișcări religioase: revenirea la Tora pentru iudaism, fundamentalisme musulmane etc.

Sacrul se încarnează acum peste tot: meciuri de fotbal, mișcări politice ș.a. Individualizarea și subiectivizarea credințelor și practicilor sunt trăsăturile esențiale ale acestei modernități religioase. Societățile de astăzi sunt dominate de individualism. Din ce în ce mai

mult, experiența și dorințele actorilor sunt cele care produc o identitate religioasă. „Adevărul” este însușit personal, iar inițiativa religioasă aparține indivizilor. Vorbim acum de „cerere”, de „căutare”, de „cercetare spirituală”, religia funcționând ca „mare narațiune personală”. Actorii refuză din ce în ce mai mult sistemele de constrângere instalate în afara acestora. Religia este trăită ca un mijloc de împlinire personală. Îți permite să te construiești ca subiect al propriei existențe. Astfel, se constată o scădere a nivelului de transcendență: credințele religioase contemporane sunt din ce în ce mai orientate spre lumea care accentuează individualitatea.

În organizarea grupurilor și rețelelor religioase, carisma personală pare să prevaleze asupra carismei funcționale: se formează un nou grup în jurul unui lider care oferă un bun religios inovator (cum ar fi Taisen Deshimaru, la originea instaurării *budismului zen* în Europa). Ascultarea pe termen lung a unei singure autorități (guru, preot carismatic, pastor) devine puțin probabilă. Religia nu mai funcționează exclusiv, ci alternativ. Există o versatilitate a credințelor și obediențelor, o mobilitate crescută. „Subiecții credincioși autonomi”, „credincioșii umblători” circulă de la o apartenență la alta, se abat de la vechiul model al credincioșilor și devin „consumatori spirituali”.

Prin urmare, această *religie* personală duce la un „crez minim”, uneori la o „religie de buzunar” (termen folosit pentru New Age). Antropologii indică, de asemenea, noi forme de creativitate rituală: fie invenția ex-nihilo a ritualurilor de trecere care răspund la neajunsuri (rituri de doliu pentru pacienții care au murit de SIDA în California), fie adaptarea ritualurilor existente, adesea în personalizarea ritualului lăsând liber recursul la creativitatea officianților.

- b) Globalizarea. Marile religii s-au răspândit în întreaga lume cu mult înainte de epoca modernă, iar diasporele au favorizat adesea răspândirea credințelor. Cu toate acestea, „globalizarea” lumii (în special de la sfârșitul bipolarizării) și existența unor contexte culturale eminentemente pluraliste favorizează noi moduri de credință. În acest sens, Europa, America de Nord și America Latină constituie zone de observație favorizate de cercetătorii occidentali, ceea ce oferă informații generale, în viziunea noastră, referitoare la înțelegerea fenomenului religios la scară globală. Dacă conceptul destul de vag al globalizării religioase nu a fost încă ridicat la rang de paradigmă, termenul permite totuși să reunească anumite trăsături actuale privind evoluția religiozității.

Globalizarea recompune relațiile dintre spațiu, teritoriu și religie. Apar actori transnaționali, marcați de informalitate și căutarea unei noi legitimități. Ei sunt „oamenii grăbiți pentru religie”: teleevangheliști, lideri pentecostali, lideri ai mișcărilor neo-hinduiste etc. „Scurtătura” temporală și spațială a globalizării generată de noile tehnologii informaționale

duce, în anumite cazuri, la o delocalizare a religiei. Protestantismul evanghelic, de exemplu, ca religie a convertirii, nu se încadrează într-un teritoriu, nu se referă la istorie sau descendență: grupurile militante sunt mai presus de toate legate de rețele transnaționale. Biserica Ortodoxă Rusă, marcată de teritoriul și tradiția ei, arată însă că rădăcinile spațiale nu dispar neapărat peste tot. Rețeaua (orizontală, nu ierarhică și centralizată, cu reglarea puterii prin carismă) favorizează proliferarea credinței. Este cazul protestantismului, dar și al formelor carismatice ale catolicismului. Funcționează pe registrul de performanță. Invers și după imaginea Bisericii Vaticane, instituția (verticală și ierarhică, cu reglementare birocratică și centralizată) favorizează centralizarea. Ea joacă pe prestigiul ei.

Noua globalizare a credinței generează un joc între sfera transnațională și cea locală sau națională. „Globalizarea” este deosebit de vizibilă cu diasporele, care combină inserția locală în țara gazdă și logica transnațională, sau în prozelitismul misionar, precum cel al organizațiilor musulmane „emițătoare” din India.

Tehnologiile informaționale și globalizarea promovează circulația și transferul de valori, imagini și simboluri. Unele mișcări religioase pornesc dintr-un mod de funcționare mediatic, articulează practici legate de lumea tehnologiei cu valori inspirate de credință. Mai mulți autori subliniază o afinitate perfectă a mișcărilor evanghelice, carismatice sau penticostale cu cultura media. Mai mult, site-urile religioase de pe internet se înmulțesc cu viteză mare. Ciberspațiul favorizează versatilitatea și eclectismul credințelor. Liderii carismatici joacă pe registrul spectaculos și mediatic.

Prin standardizarea producției simbolice, privatizarea accesului la bunurile religioase, globalizarea provoacă o mercantilizare a religiei, mergând mână în mână cu logicile segregării sociale (în special, în America Latină). Pe piața globală și competitivă a bunurilor magico-religioase, articolele sunt judecate după eficacitatea lor, ca, de exemplu, în Brazilia cu rivalitățile dintre penticostalism și religia afro-braziliană. Concepția „antreprenorială” despre religie triumfă. Mișcările religioase funcționează ca mici afaceri care oferă servicii simbolice, cu scop de profit.

Globalizarea generează „hibridarea” sau „amestecarea”, dar și fenomene de „poligamie culturală și religioasă” în cazul diasporelor. J.A. Beckford vorbește despre „refracții”, un fenomen de adaptare selectivă a mișcărilor religioase care face posibilă „sortarea” influențelor, „selectarea” elementelor mediului social și cultural. De exemplu, transmiterea budismului Zen în Franța nu constituie un simplu transplant pe un pământ străin, existând și modificarea culturii religioase gazdă. Vorbim aici despre un „efect de telescopie”: abolirea distanțelor duce

la coexistența și întrepătrunderea referențelor religioși. De asemenea, evocăm trecerea de la *do-it-yourself* (Cl. Lévi-Strauss), adică o operă de sincretism care a condus la inventarea unei noi tradiții, la un „bricolaj” format dintr-un colaj individualist și de elemente disparate.

Explozia pluralistă a sferei religioase este combinată cu diseminarea individualistă a comportamentelor. Rețelele mistice au fost redistribuite la scară mondială. Globalizarea conduce la intersectarea proceselor de omogenizare și diferențiere religioasă, la o tensiune între informalitatea creativă și o chemare la ordine a instituției religioase.

Întâmpinăm mai multe dificultăți când vorbim despre un reflux al religiei, căci revenirea în spațiul public al religiei este determinată de încrederea pe care o acordă individul bisericii creștine din țările post-sovietice, începând cu anul 1989 (poate și mai devreme), dar și de manifestarea mișcărilor evanghelice.

În anii 1960, specialiștii au discutat pe marginea acestor mișcări religioase, dialecticii privind evaluarea lor și poziția luată de biserica majoritară. Dialectica dată este determinată de alteritatea religioasă, de granița dintre religios și neoreligios, de disputa despre valorile sociale tradiționale (formarea familiei și căsătoria prin cununie) etc. Subliniem faptul că *noile mișcări religioase* nu sunt doar o prezență a religiilor orientale, ci cuprind și elemente ale mișcărilor creștine asemănătoare celor terapeutice sau asemănătoare neoreligiilor care implică rezolvarea problemelor similare.

Vorbind de mutațiile religioase în societatea multiculturală actuală, observăm că cea mai răspândită este mișcarea New Age, care se definește ca o mișcare religioasă ce apără „transformarea individului și a societății prin inspirație spirituală și holistică, rezultând astfel o *eră nouă*” [28, p. 159]. New Age se mai definește și prin acele „structuri ale aderenților în absența clerului, a locurilor de închinare, a unei scripturi sau dogme” [28, p. 159]. N. Gavriluță, în lucrarea *Sociologia religiilor. Credințe, ritualuri, ideologii*, remarcă: „adeptii mișcării New Age ar fi, din punct de vedere sociologic, mai mult de gen feminin. De ce? Pentru că se respectă și se cultivă în mod special sacrul feminin și lipsește autoritatea exclusiv masculină” [28, p. 159]. Probabil, sociologul spunând acest lucru, s-a referit la una dintre mișcărilor New Age, și anume la mișcarea feministă, în care într-adevăr lipsește autoritatea masculină. New Age însă nu se rezumă doar la această mișcare, ci presupune și mișcarea ecologistă, mișcarea bazată pe exerciții orientale etc. Există în New Age și un cult special în care „oamenii născuți la sfârșitul anilor '40 și începutul anilor '60 au crescut în timpul noilor mișcări sociale și al interesului renăscut pentru Orient, contribuind la tendința de distanțare de religiile dominante” [28, p. 369].

Prin anii 1980 și 1990, datorită mișcării New Age, s-a atras atenție mai mult la spiritualitate, decât la religioasă: „există și o altă cale spre Dumnezeu, în afara religiei organizate” [66, p. 354]. Acest lucru se observă și printr-o cercetare realizată de BBC în Marea Britanie. Astfel, s-a demonstrat că: „spiritualii au obținut 32%, religioșii – 28%, nereligioșii – 22%, agnosticii – 10%, iar ateii – 8%.” [177]. În acest context, menționăm că transformarea religioasă are loc nu prin reactivarea memoriei particularizatoare a grupului, ci prin fluxul migrator al sacralului și al transformării culturilor. Începând cu secolul al XXI-lea, individul alege religia care i se potrivește.

O parte din schimbările religioase contemporane constau în apariția unei sensibilități difuze, caracterizată printr-un anumit număr de refuzuri și aspirații și în special respingerea unui model monoteist și patriarhal care pare multora a fi represiv și căruia i se opun valorile de diversificare a autorităților sacralului. Noile convingeri religioase sunt strâns legate de lanțul de dezamăgiri create de extremele religioase ale monoteismului, cât și ale modernității. La nemulțumirea unui model universalist, mulți reacționează prin pluralizarea mediilor sacralului.

Interesul apărut față de spiritualitate și valorile noilor mișcări religioase poate fi considerat drept ecoul unei situații caracterizate de migrații și comunicarea interculturală. Orientarea către New Age în Europa poate fi caracterizată, în felul următor:

- asistăm la resuscitarea vechilor culte precum și la crearea unor noi culte din elemente aparținând unui fond religios specific european: divinități germanice, slave, celtice. În special, există o renaștere a mișcărilor druidice care pot fi descrise drept neo-păgâne.
- are loc pătrunderea Orientului în Occident care a căpătat dimensiunea unui fenomen social și a deconstrucției identității religioase.

În timp ce membrii bisericilor tradiționale și protestante țin cont de limbajul angajamentului, al convertirii, al deciziilor și, cel mai adesea, privilegiază edificarea morală, adepții New Age-ului insistă urmarea căilor cunoașterii. Ei sunt în căutarea unor stări superioare de conștiință, de comunicare, chiar de fuziune cu sacralul. Aceste două direcții sunt până la urmă doar un caz particular de bipolaritate constitutivă nu numai a spiritualității, ci și a societății care se caracterizează prin următoarele trăsături:

- a. în timp ce în religia tradițională, omul se încrede în biserică, reprezentantul New Age însușește tehnici de meditație pentru a face legătura cu transcendentalul;
- b. spiritualitatea New Age învață că sufletul este un principiu separat de trup. În New Age se consideră că o singură existență nu este suficientă pentru a obține mântuirea. Aceasta poate fi realizată doar printr-o ascensiune în mai multe etape. Una dintre consecințe ale

acestui tip de atitudine este că răul (precum păcatul) nu există. Se reduce la eroare și ignoranță. Adepții ei sunt convinși că în fiecare ființă umană există o tendință înăscută care îl face deschis la participarea sa la sacru și la cunoaștere.

- c. o trăsătură fundamentală a spiritualității religioase este că în afară de medierea unui guru, maestru sau medium, căile spre eliberare depind nu doar de un altul (credința în Mântuitor sau profet), ci se datorează și voinței individului însuși.
- d. prezența unor entități invizibile a căror funcție este de a fi mediatore între om și divinitate. Dar aceste entități (Buddha, Isus etc.) ajută adeptul de a urma căile cunoașterii prin voința și interesul propriu. De aici și rezultă căutarea unei spiritualități care favorizează autocontrolul (în special al corpului) și conștientizarea de sine care tinde să se contopească cu anumite forme noi de psihoterapie. A patra trăsătură arată caracterul totalizator și integrator al acestei sensibilități eminamente religioase, deoarece se străduiește să conecteze diferitele domenii ale existenței pe care raționalitatea științifică le-a separat, prin logica ei.
- e. noua spiritualitate are un caracter universalist și supra-confesional.

Aceste mișcări spirituale – dintre care Moon, Scientology, Meditația Transcendentală, Falun Gong și mișcarea Hare Krishna reprezintă doar o mică parte a New Age-ului, care sunt extrem de diverse. Ele se referă la activități care pornesc de la lucrul asupra viselor și „stărilor aproape de moarte”, sau chiar „cercetarea vieților anterioare”, până la studiul învățăturilor extraterestrelor (calificați drept „ufologie”), trecând prin astrologie și numerologie. Ele trezesc temele armoniei sau chiar ale uniunii cu natura, ale forțelor ascunse necunoscute științei oficiale, referindu-se la „energii”, „chakra” și apelând la ființe invizibile.

În lucrarea *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, M. Eliade descrie *New Age* prin următoarele caracteristici: „revolta împotriva oricăror instituții religioase tradiționale din Occident, aceasta fiind o cauză a revirimentului de tip *New Age*. În joc nu ar fi atât o critică a dogmelor, cât insatisfacția socială față de biserică; membrii mișcării *New Age* au căutat în biserică experiențe sacramentale, gnoză, misticism (dar au găsit doar o biserică creștină apuseană interesată de dogmă, de liturghie și de social); revanșa victimelor târzii ale persecuțiilor ecleziastice prin intrarea în rândurile mișcării *New Age*; atracția inițierii personale. Creștinismul fiind o religie care se adresează tuturor a stigmatizat elitismul gnostic și a respins ideea unei religii-mister. Or, ezoterismul contemporan, propus de *New Age*, oferă sentimentul că respectivul om este ales și valorizat ca personalitate din mulțimea anonimă și stingheră; căutarea stării de comuniune ca reacție la structurile depersonalizate ale societății

(post)moderne; nevoia de siguranță într-o lume a schimbărilor rapide; nevoia de recunoaștere socială, cel puțin la nivel de grup; revendicarea unei noi identități culturale prin practicarea ritualurilor specifice spiritualității ezoterice și oculte și fascinația exercitată de ele” [25, p. 84-86].

Istoricul mișcării New-Age a fost și rămâne o temă destul de controversată, deși istoricul spiritualității new-age-iste ar putea fi considerat ca avându-și începuturile în orice epocă trecută, dată în prezența unor idei și principii caracteristice acestei religiozități. De fapt, aici este vorba de un adevărat paradox, pe care nu-l întâlnim în cazul altor mișcări religioase: pe de o parte, cataloagele și enciclopediile oficiale New-Age înscriu nume de personalități care nu s-au declarat niciodată explicit ca făcând parte din mișcare, iar pe de altă parte există, în mod evident, autori sau savanți care propagă în mod clar idei de tip new-age-ist, însă din anumite motive refuză să-și declare apartenența la acest current, ba chiar o critică vehement.

Mișcarea New Age în Europa și Statele Unite ale Americii este una din direcțiile de răspândire a unor curente spiritualiste neo-orientale. New-Age este o denumire generală pentru o serie de curente și idei foarte variate, care își au rădăcinile în tradiții cu totul diferite, de multe ori chiar contrapuse. Totuși, toate converg într-un anumit punct, susținând că omenirea traversează astăzi o așa-numită „perioadă de cotitură”, care presupune o schimbare reală în toate domeniile, și anume în cel personal, social, științific, pedagogic, terapeutic și religios. Această schimbare trebuie să se realizeze prin „transformarea conștiinței”, și anume atât în plan individual și general uman, cât și la nivelul întregului cosmos. Acest curent are caracterul unei cunoașteri unitare, menită să propună o paradigmă holistă ca răspuns la noile transformări ale conștiinței specifice secolului al XX-lea fiind în același timp și o formă de „democratizare” a experienței mistice. New Age este în primul rând un consumism spiritual, un model care are la bază unitatea fundamentală a Universului.

Toate aceste cauze explică amploarea mișcării New Age în Occident, dar sub diferite forme și în Europa de Est (ecologism, opere de caritate, noi modele educaționale, cursuri de autoperfecționare și de dezvoltare a personalității, rețele de socializare online).

După anul 1989, în Republica Moldova, ca și în alte țări din centrul și estul Europei, fenomenul religios a cunoscut o creștere. Foarte rapid, a apărut o nouă „ofertă” religioasă abundentă, mai ales pe fondul unei stări generale de criză spirituală și vid religios, după mai mult de 50 de ani de educație atee. Astăzi, în Republica Moldova sunt prezente mai multe confesiuni religioase; practic, în toate raioanele țării observăm o adevărată „explozie” religioasă și pseudoreligioasă. După cum se exprimă și sociologul N. Gavriliuță, suntem

martorii unei „goane” permanente și, uneori, fără final, după noi spiritualități și pseudospiritualități, dintre care unele foarte bizare pentru mentalitatea și experiența religioasă a omului postcomunist.

Mișcările religioase s-au manifestat în societatea contemporană prin mai multe cauze, printre care: multiculturalismul, secularizarea, individualizarea, mobilitatea socială care se reflectă în viața cotidiană. Dincolo de aceste cauze, după anul 1989, atât tinerii, cât și maturii din Republica Moldova au fost tentați de noile mișcări religioase.

Sincretismul îi oferă posibilitate omului să-și adapteze convingerile la noile „oferte spirituale”. Acest lucru, în concepția intervievaților, preponderent din mediul urban al Republicii Moldova, se exprimă în felul următor: persoana se identifică drept creștin, practică activități de yoga sau mișcarea New Age. Sunt anumiți oameni care frecventează slujbele religioase și, în același timp, exersează meditația sau yoga. În multe țări apusene însă se remarcă astăzi o profundă criză spirituală, confirmată prin statisticile realizate la nivel de fiecare țară. Se observă tot mai clar o acută tensiune între tradiție și modernitate, o relativizare a valorilor creștine consacrate, o instabilitate crescândă a familiei, un conflict între generații, evident, mai ales, în relațiile dintre părinți și copii. A. Malraux consideră că secolul al XXI-lea este unul religios, care depinde de fiecare comunitate în parte, în așa fel fiind exclusă orice generalizare.

Explicăm motivul apelării la „oferțele” noilor mișcări spirituale de către unii intervievați prin eșecul față de atitudinea spirituală pe care o are individul față de celălalt. Întrebările care apar la om nu au un răspuns nici în materialismul plat, după cum nici în umanismul immanent. În atare situații, omul se redescoperă în relație cu transcendentul. Se manifestă tot mai frecvent experiența religioasă a individului asupra dogmei, a principiului și a tradiției unei comunități. Aceasta presupune o experiență sacră care depinde de realitatea în care se manifestă experiența religioasă. Religia, ca formă de experiență, exprimă nevoile religioase atât la nivel individual, cât și la nivel colectiv. Pentru ca să emane credibilitate, religia oferă răspuns la întrebarea despre cât de mult contribuie la rezolvarea conflictelor și la fundamentarea păcii necesare astăzi.

Totuși, nesatisfacerea nevoilor de existență ale individului oferă o cale liberă de manifestare a noilor mișcări religioase. Acest lucru mai este determinat și de direcțiile actuale, precum dezvoltarea tehnologiilor informaționale, interesul omului față de consum și succes. Ca rezultat, valorile tradiționale vin pe planul secundar. Astfel, realitatea contemporană este complexă și imprevizibilă în variatele ei caracteristici și interacțiuni; din acest motiv, unele

părți ale societății nu țin pasul acestei realități. Consecința fenomenului dat o reprezintă criza valorilor morale tradiționale și găsirea modelelor noi. Astfel, identitatea de grup duce la schimbarea identității personale. În discuție cu un reprezentant convertit la una dintre noile mișcări religioase, am constatat pierderea libertății individuale.

În cele din urmă, remarcăm că am identificat unele asemănări semnificative între caracteristicile schimbării religioase contemporane și politica și cultura neoliberală. Pretindem că acest lucru nu indică doar asemănări vitale între cele două, ci și moduri în care politica și cultura neoliberală au afectat schimbările religioase. Mai degrabă, putem sublinia necesitatea de a reflecta critic asupra rolului interpretativ al savantului și asupra cerințelor de reflexivitate și a considerațiilor etice ale cercetătorului. Interpretările noastre implică concepții implicite sau explicite despre om și societate. Acest lucru nu neagă direcțiile schimbării religioase contemporane care au fost înaintate de mulți savanți, ci necesită o conștientizare conceptuală continuă, nuanțată și critică.

3.3. Revigorarea și transformarea identității religioase în Republica Moldova

O abordare fenomenologică axată pe variații particulare, expresii individuale și momente izolate este necesară, în viziunea noastră, pentru a ne apropia de modurile de credință și de identitatea religioasă a intervievaților pe care aceștia și-au reevaluat-o după anul 1989. Cercetarea, după cum vom vedea, își propune să prezinte puncte de referință practice în vederea stabilirii unei antropologii a modalităților de credință. Observarea atentă a liturghiei și a diverselor întâlniri între enoriași, pe de o parte, și interviurile personale, pe de altă parte, mi-au permis să obțin datele care urmează să fie prezentate.

Studiile dedicate fenomenului religios contemporan evidențiază revenirea lumii secularizate la religie, chiar dacă această revenire nu respectă formele tradiționale cunoscute. La această concluzie a ajuns și J. Delumeau care, într-un studiu din 1977, se întreba: „Oare creștinismul va muri?” [18, p. 9]. Deosebind valorile tradiționale și tendințele noi din cadrul creștinismului, J. Delumeau a arătat că în Europa interesul față de creștinismul tradițional înregistrează un regres. Neîndoielnic, în Europa de astăzi, coordonatele creștinismului de altădată s-au estompat și valorile creștine ca atare nu mai sunt moștenite și transmise prin parohie, prin familie, prin comunitate, ci reprezintă un obiect de alegere personală, liberă. Dar această criză a structurilor tradiționale a scos la suprafață alte elemente, cum ar fi: proliferarea religiosului în cadrul unor comunități evanghelice și carismatice, căutarea personală a lui Dumnezeu, care este calificată uneori ca bricolaj, accentele mistice ale experienței religioase etc. Biserica a preluat mesajul acestui semn al timpurilor și a reușit să integreze mișcările carismatice care ilustrează două aspecte importante ale fenomenului religios contemporan. Pe de o parte, este vorba despre rolul acordat de civilizația contemporană valorilor religioase (de exemplu, rugăciunea colectivă și carismatică). Pe de altă parte, se pledează pentru o religie spontană. Deci aceste mișcări carismatice au dus la o mai mare apropiere între enoriași, au promovat un cult nerepetitiv, optimist, au favorizat manifestările simple ale credinței, structurile comunitare de proximitate, acordând o atenție deosebită categoriilor sociale defavorizate: săraci, bolnavi, șomeri, imigranți etc. În ultimii ani asistăm la o schimbare a intențiilor și a direcțiilor inițiale pe care le-au avut mișcările carismatice de reînnoire a vieții religioase, schimbare ce a dus la atitudini fundamentaliste și agresive. Astfel, s-au publicat destul de multe cărți și reviste religioase, s-au înmulțit dezbaterile televizate sau radiodifuzate pe teme religioase; până și responsabilii politici din țările profund laiciste apelează la factorul religios pentru a rezolva anumite tensiuni din viața civilă.

Înțelegerea identității religioase ca relație cu timpul se estompează. Astăzi, se accentuează mai mult apartenența la o biserică decât credința în sine. Omul se identifică cu această biserică prin rugăciune, dialoguri cu reprezentanții bisericii, voluntariat religios etc. De asemenea, nici identitatea spirituală nu are un model unic (de creștinism, de islamism, de iudaism, de budism sau de confucianism). Observăm experiența poloneză și irlandeză a catolicismului, care este legată de identitatea națională; în același timp există experiența unor state postsovietice (Republica Moldova, Ucraina, România), în care în marea majoritate a oamenilor se declară creștini-ortodocși, fără a face apel la naționalism. Prin urmare, constatăm deosebiri între transmiterea credinței și a culturii legate de credință la diferite popoare. Conștiința omului modern se bazează pe identificarea cu o credință, fără a face trimitere la cultură [125, p. 30-31]. Revenirea fenomenului religios în actualitatea civilizației postmoderne a fost favorizată de formarea conștiinței omului secolului al XXI-lea. Astăzi, specialiștii din diverse domenii (antropologie, filosofie, sociologie etc.) sunt tot mai interesați de rolul religiei în viața publică și de remodelarea identităților într-un context pluralist din punct de vedere cultural și religios.

Cercetătorii F. Dance, B. Bayram, K. Rousselet [apud 125] au studiat vizibilitatea publică a religiei și au ajuns la concluzia că țările postsovietice, în comparație cu țările Occidentale, au fost supuse o perioadă îndelungată interzicerii manifestării religiozității și spiritualității. Odată cu dizolvarea URSS-ului, oamenii au revenit în lăcașurile sfinte și au început să practice public activitățile religioase. Totuși, intervenția sovietică în Basarabia (începând cu anul 1940) „a intensificat o propagandă anticreștină, context în care bisericile au fost transformate în dormitoare pentru trupele sovietice, în magazii, în săli de spectacole sau au fost închise. Pentru a demonstra rolul nefast al religiei asupra construcției socialismului, a fost înființat așa-numitul Muzeu Antireligios de la Chișinău” [apud 77, p. 512-513]. Existau grupuri de oameni care încercau să se împotrivescă religiei și bisericilor [51, p. 101-103]. Politica drastică a autorităților sovietice era aplicată față de toate cultele în scopul îngrădirii libertății conștiinței și a religiei pe întreg teritoriul URSS, inclusiv în Republica Sovietică Socialistă Moldovenească [65, p. 53]. În toamna anului 1946, activau legal 145 de comunități de diferite confesiuni pe teritoriul RSSM. Autoritățile URSS-ului au generat o „persecuție” împotriva comunităților confesionale prin antagonizarea acestor comunități, prin înstrăinarea bunurilor materiale, prin profanarea lăcașurilor sfinte, prin distrugerea cărților religioase și a arhivei lăcașurilor sfinte. Cu toate acestea, oamenii frecventau slujbele religioase care erau organizate în casele preoților (pastorilor) sau în spații de ocazie. Pentru a nu fi persecutați, oamenii evitau

să-și evidențieze statutul de credincios în societate și se conformau moderat sistemului. S-a observat că obiectivul principal al politicii antireligioase promovate de URSS era micșorarea substanțială a credinței în rândul populației.

S-au întreprins în acea perioadă și alte măsuri, cum ar fi educația ateistă (decizia Sovietului Suprem al URSS din 27 ianuarie 1965). S-a interzis participarea copiilor la serviciile divine și s-a impus înlocuirea educației religioase cu propaganda ateistă a sistemului sovietic. B. Farcaș, în articolul *Secularizarea forțată în spațiul sovietic – reușită sau eșec?*, menționează că până în 1970 doar o mică parte dintre părinți frecventau biserica și doar jumătate dintre ei erau însoțiți de copiii lor [26, p. 134]. Cu toate că o perioadă îndelungată au funcționat aceste restricții, după dizolvarea URSS-ului s-a revenit, în marea majoritate, în lăcașurile sfinte. Astfel, pentru a înțelege care este nivelul de religiozitate la moment în Republica Moldova, ne vom referi la trei dimensiuni propuse de C. Glock și R. Stark: ideologică, ritualică și consecutivă.

Dimensiunea ideologică se referă la credințele religioase pe care le împărtășește populația. În Republica Moldova, majoritatea populației se declară creștină. Totuși sondajele de opinie indică faptul că nu toate dogmele creștine sunt împărtășite în mod egal de populația țării. Credința în existența lui Dumnezeu și credința în existența păcatului este împărtășită de aproape toți cetățenii (păcat ca urmare a încălcării normelor impuse de religia creștină). În schimb, o parte din populație nu crede în existența vieții de după moarte, concepție fundamentală pentru doctrina creștină; situații similare apar ca valabile și în cazul credințelor în Iad și Rai. Analizele realizate în studiul *Biserică și Stat în Republica Moldova* [73], care iau în considerare mai multe elemente ale credinței religioase și compară situația din Republica Moldova cu cea din alte state postsovietice, relevă un nivel ridicat de religiozitate în rândul populației. În cadrul interviului, printre altele, intervievații au menționat și atitudinea și credința lor în dihotomia rai – iad. Prin urmare, trebuie identificate trăsăturile lor asemănătoare. Ele ne vor ajuta să înțelegem gestionarea declarațiilor religioase în viața reală. Având în vedere acest lucru, discuțiile pe care le-am avut în cadrul interviului ne-au permis să determinăm cheia credințelor lor și să descoperim modalitățile în care ei leagă declarațiile de credință.

Răspunsurile gravitează în jurul ideii de viață spirituală după viața pământească, iar această posibilitate este prezentată ca un „mister” care este capabil să unească spiritele tuturor oamenilor și să creeze o lume de „pace și lumină”. Viața spirituală este descrisă ca o stare de „iubire la cel mai înalt grad”: înseamnă a trăi „în iubirea lui Dumnezeu”. Bazele posibilității acestei vieți spirituale sunt calitățile lui Dumnezeu: „el este infinit de puternic și ne va oferi

ceva neașteptat” (T., 30 de ani); „Este ceva bun care luptă pentru a distruge răul. Această absență a răului este imposibilă în această lume. Există un viitor pentru umanitate dincolo de modul nostru de gândire și de spațiul nostru” (D., 50 de ani). Credința poate fi definită ca încrederea și angajamentul față de divinitate sau alte ființe supranaturale (în contextul când vorbim despre credința religioasă). Credințele în supranatural sunt la fel de misterioase ca și zeitățile propriu-zis. Deoarece nu putem susține sau respinge empiric faptul dacă oamenii cred sau nu în idei, impulsul de a înțelege religia în mod științific trebuie să fie condus de afirmațiile indivizilor cu privire la acceptarea credințelor lor religioase. Abordarea comportamentului religios explică tradițiile religioase prin efectele lor, mai degrabă decât prin reprezentările lor mentale (adică credințele lor). Pentru a explica poziția intervievaților despre credință este necesar să folosim termenii *crez* și *religie*. Sociologul E. Durkheim are o idee clară, în lucrarea *Formele elementare ale vieții religioase*, despre cum ar trebui să arate o manifestare a religiei. În viziunea lui, actul religios poate avea loc doar într-o clădire rezervată acestui scop (o biserică, o sinagogă, o moschee, un templu etc.), atunci când se venerază o divinitate atotputernică și implică articularea credințelor (deseori enunțate în texte) la care populația generală poate sau nu să subscrie.

Dimensiunea ritualică vizează practicarea anumitor ritualuri religioase. Venim aici cu o precizare a ceea ce este ritualul religios. Preocuparea de rolul emoțional al individului a determinat ca să analizăm în mod deosebit riturile (ritualurile). Riturile magice și religioase compensează lipsa tehnologiei și insuficiențele tehnice pentru a controla pe deplin natura. Totuși, ele nu caracterizează doar secvențe codificate de acte, ci și un ansamblu de comportamente și obiecte, precum animalele (totemismul), elementele meteorologice (curcubeul) sau plantele.

Aceste obiecte sunt centrul intereselor comune și nu doar al celor utilitare care unesc indivizii, familiile în cadrul unui clan sau al unui cartier. De exemplu, tabu-ul alimentar de origine animalieră simbolizează toate necesitățile, prescripțiile morale și toate activitățile de cooperare între fermierii din aceeași comunitate. Ele reprezintă valorile esențiale ale ordinii morale și sociale.

Dar cea mai interesantă dezvoltare se referă la statutul acestor obiecte. Ele sunt importante în viața de zi cu zi, deoarece sunt locul atitudinilor și gesturilor obișnuite prin care omul arată respectul ce li se cuvine. Respectul este forma morală a expresiei emoției sacre: ele devin astfel sacre. Această noțiune de respect nu este lipsită de critici pentru că, în realitatea empirică, relația omului cu aceste obiecte sacre nu este lipsită de rebeliuni, trucuri și dispute.

Dar aceste reacții, care ar merita cercetări aprofundate, marchează poate și mai puternic natura sacrului: o dimensiune fortificată a condiției umane.

Interpretarea mai modulată pe care o facem asupra ritului este orientată în această direcție. Prin rit vedem o creație a inteligenței care să conțină, într-un fel, sugestiile antisociale ale instinctului uman. Actualmente, lucrări precum cele ale lui P. Bourdieu par să închidă dezbateră. O parte dintre autori recunosc în orice rit funcția primară de a face identitățile, opozițiile sau proprietățile să apară ca naturale (cosmogonice), în timp ce acestea sunt sociale. Oricum, într-un sens sau altul, fiecare cercetător acordă ritului o valoare normativă.

Potrivit lui Cl. Geertz, în timpul ceremoniei (adică ritualului,) se formează comportamentul, oamenii se conving că aceste concepții religioase sunt adevărate. În plus, sunt implicate dispoziții psihologice (sentimente și motivații) care se întăresc reciproc. Pe bună dreptate, procesul prin care convingerea iese din actul ritualic, potrivit lui Cl. Geertz, nu are loc neapărat prin punerea în practică a concepțiilor religioase specifice unei societăți, ci mai degrabă prin faptul de a intra în acțiune, într-un mod fizic. Prin urmare, printr-o încorporare care permite concepțiilor să fie trăite ca reale, ritualul își dobândește autoritatea, ceea ce impune în cele din urmă acceptarea concepțiilor.

Înainte de a dezvolta ideea că religia influențează concepția pe care oamenii o au despre lumea reală, Cl. Geertz califică mai întâi această afirmație. Savantul ne reamintește că niciun individ nu trăiește în totalitate în lumea simbolurilor religioase. Este perspectiva prin care sunt redate exigențele: „Un individ și chiar numeroase grupuri pot să nu aibă simț estetic, să fie indiferente față de religie și incapabile să facă analize științifice pozitive, dar nu pot să supraviețuiască dacă le lipsește bunul simț” [96]. Deși în timpul încorporării unui individ într-un ritual, acesta din urmă își dobândește convingerea religioasă. Sentimentele trezite de ritual, mai spune Cl. Geertz, au cel mai mare impact în afara ritualurilor în sine. De fapt, aceste sentimente transformă concepțiile oamenilor despre lume. Astfel, există un schimb neîncetat între perspectiva religioasă și cea a bunului simț.

În Republica Moldova, o bună parte a populației participă la serviciile religioase, cel puțin, o dată pe lună. Conform sondajului de opinie realizat de *Win-Gallup* [180] în ceea ce privește practica religioasă în spațiul public, Republica Moldova se situează pe locul 11. Același sondaj arată că mai mult de jumătate din populație declară că se roagă lui Dumnezeu, cel puțin, o dată pe săptămână. Studiile remarcă o creștere a practicii religioase în perioada postcomunistă atât în spațiul privat, cât și în cel public.

Consecințele religiei asupra vieții sociale se referă la efectele pe care religia le are asupra altor sfere ale vieții sociale. Politica promovată de regimul URSS a fost una de eliminare a religiei din viața socială. Astfel, spațiul public din Republica Moldova a fost, până în 1989, unul puternic secularizat, iar instituțiile religioase n-au fost implicate în viața socială. S-a interzis educația religioasă, învățământul religios și implicarea organizațiilor religioase în activități de tip caritabil. Odată cu dizolvarea URSS-ului, organizațiile religioase au devenit vizibile în spațiul public prin influența pe care o au asupra unor decizii politice sau sociale. În acest sens, oferim două exemple. Primul exemplu este despre *Legea antidiscriminare*, care la început se numea „Legea privind asigurarea egalității”. Proiectul legii a fost elaborat în februarie 2011 și apoi retras din Parlamentul Republicii Moldova în urma mai multor critici și presiuni din partea celor care au participat la protest. Criticile țineau atât de sintagma „orientare sexuală”, cât și de oferirea drepturilor suplimentare celorlalte confesiuni religioase (Anexa 5. Fig. 1). Cel de-al doilea exemplu este despre înregistrarea Ligii Islamice din Republica Moldova (Anexa 5. Fig. 2). Dincolo de vizibilitatea influenței organizațiilor religioase în spațiul public, un aspect de interes pentru cercetarea antropologică a religiei este reprezentat și de influența pe care religia o exercită asupra vieții cotidiene și asupra deciziilor pe care oamenii le iau în viața de zi cu zi. Studiile dedicate acestei dimensiuni arată că, în lumea contemporană, religia are un impact puternic asupra vieții private a indivizilor, însă joacă un rol redus în aspecte legate de spațiul public.

În continuare, ne propunem să explicăm aspectele sociale și culturale care au influențat crearea noii identități religioase într-o societate multiculturală contemporană. Abordarea propusă o analizăm din perspectiva istorică și sistemică [71, p. 48]. Perspectiva istorică urmărește identificarea manifestării diferitelor religii și confesiuni religioase. Identificarea confesiunilor religioase oferă și o expunere a formării lor. Perspectiva sistemică constă în descrierea studiilor actuale ale fenomenului religios ca un ansamblu de elemente în interacțiune.

Cercetarea reprezintă analiza datelor dintr-un demers empiric realizat în perioada 2014-2018, prin aplicarea metodei interviului calitativ și a observației directe. Au fost aplicate două ghiduri de interviuri. Prin intermediul primului interviu, am identificat opiniile și percepțiile unui grup de oameni care au amintiri despre perioada sovietică a RSSM; prin cel de-al doilea interviu, am urmărit selectarea informațiilor relevante de la cinci experți din diferite domenii (teologie, sociologie, istorie) cu privire la educația religioasă care are loc în familie, biserică și,

în ultimii ani, la școală. Cercetarea este organizată în secțiuni, în funcție de instrumentele folosite.

Prima dintre aceste secțiuni urmărește direcțiile de analiză oferite de datele obținute în baza interviului (Anexa 1, Anexa 2). Pentru definirea contextului, am analizat practicile care au contribuit la păstrarea sentimentului religios în perioada URSS. La fel, am analizat mișcările care au dus la revigorarea identității religioase a populației din Republica Moldova. În particular, am atras atenția asupra metodelor utilizate în educarea religioasă a acestora. În urma interpretării datelor din teren, am identificat atitudinea intervievaților față de dreptul manifestării publice a confesiunilor religioase, față de educația religioasă în școli și față de soluțiile oferite în rezolvarea conflictelor.

La începutul interviului, participanților la cercetare li s-a asigurat confidențialitatea datelor personale. Din acest motiv, una dintre întrebările importante ale ghidului de interviu este despre confesiunea religioasă a intervievaților, pentru a determina grupurile-țintă analizate. Deoarece este o întrebare sensibilă, care ține, în principiu, de viața privată, nu există garanții, nici în cazul interviului, nici în cel al recensământului, că răspunsul corespunde realității. Depinde foarte mult de contextul cercetării. Cu aceste precauții, arătăm că, în cazul interviului nostru, cei mai mulți dintre intervievați (50 de subiecți) s-au declarat creștin-ortodocși. La interviu au participat și reprezentanți ai diverselor biserici protestante și neoprotestante (creștini-baptiști, Martorii lui Iehova), evrei și creștini-catolici. Având acest tablou al eșantionului, în continuare vom analiza caracteristicile asemănătoare. Vom evidenția comportamentele și percepțiile diferite, dacă acestea vor fi identificate pe parcursul cercetării (Anexa 6. Tabelul 1).

Primul ghid de interviu conține patru secțiuni. Secțiunea *Tipuri de religiozitate* descrie elemente de comportament religios și oferă o tipologie a religiozității în Republica Moldova. Plecând de la practicile religioase identificate prin a doua secțiune, am determinat elementele care au contribuit la menținerea propriei religii și a revigorării identității religioase. În a treia secțiune, se accentuează metodele de educație religioasă și măsurile întreprinse de fiecare confesiune religioasă pentru oferirea acestei educații. Ultima secțiune a interviului identifică formele de manifestare liberă a grupurilor-țintă și atitudinea majorității față de minoritate și invers. Conform studiului *Biserică și stat în Republica Moldova* [73], majoritatea participanților la cercetare afirmă că credința în Dumnezeu este un element definitoriu pentru societate (Anexa 5. Fig. 3). Indiferent care sunt practicile unei persoane, credința rămâne, în primul rând, o opțiune asumată, din care motiv majoritatea cred în Dumnezeu.

Autoidentificarea unei persoane ca fiind credincioasă sau religioasă reprezintă un indicator esențial în definirea religiozității. Răspunsurile celor intervievați în cadrul studiului dat transmit „opinii” sau „informații” despre propriile idei religioase. Se pare că sintagma în sine ar constitui un model pentru conceperea credinței: se bazează pe asocierea exprimării verbale precise cu convingerile, cărora le lipsesc marginile dure cu care verbalizarea le înzestrează. Dar, în același timp, răspunsul pozitiv arată clar că interviuatul crede că diverse realități (Dumnezeu, învierea) există cu adevărat.

La prima întrebare: „În viziunea dvs., ce semnifică conceptul de *identitate religioasă*?”, majoritatea intervievaților au răspuns că asociază acest concept cu sintagma „apartenența la o confesiune religioasă”, fără să ofere caracteristici care ar contribui la construcția identității religioase. Din acest motiv, am preluat trei variabile-model din literatura de specialitate [80], care ne-au ajutat la construirea unei tipologii a religiozității. Au fost utilizate următoarele variabile:

- a) autoidentificarea religioasă (intervievații s-au autoidentificat, în majoritate, ca persoane religioase/credincioase);
- b) practica individuală evidențiată prin utilizarea rugăciunii în viața de zi cu zi (intervievații au indicat că se roagă frecvent);
- c) practica intermediată de biserică, identificată prin frecvența mersului la biserică (intervievații creștin-ortodocși au indicat că merg cel puțin o dată pe lună la biserică, pe când reprezentanții celorlalte confesiuni religioase au menționat că acest lucru se întâmplă săptămânal).

La cea de-a doua întrebare: „După părerea dvs., ce a contribuit la revigorarea propriei confesiuni religioase după anul 1989? Argumentați.”, intervievații au menționat că practicile religioase desfășurate, educația religioasă oferită copiilor în măsura posibilităților și susținerea din partea preoților/pastorilor au fost unele dintre elementele principale care au determinat revigorarea confesiunilor religioase.

Intervievații au mai specificat și rolul participării la serviciile religioase, calificând-o ca o activitate mai mult socială decât spirituală. Acest lucru se explică prin faptul că serviciile religioase oferă posibilitate oamenilor de a comunica cu alți membri ai comunității. Participanții la studiu au oferit câteva exemple de evenimente religioase: botez, nuntă și înmormântare. Respectarea ritualurilor religioase contribuie la coeziunea socială. Având în vedere diversitatea grupului-țintă, am atras atenția la unele ritualuri asemănătoare, cum ar fi: respectarea zilelor de sărbătoare (duminica și marile sărbători religioase; cu excepția Martorilor

lui Iehova), spovedania sau mărturisirea, botezul. Remarcăm că sunt mai răspândite practicile care nu necesită neapărat o implicare sporită din partea omului, ci solicită implicarea preotului sau a pastorului.

Coeziunea socială este mai greu de realizat în mediul urban. Totuși, „orașul urbanizat”, ca fapt al culturii, provoacă transformări în relațiile cu religia. Acest lucru poate fi văzut mai întâi în termeni de structuri. Parohia teritorială a fost pentru mult timp instituția standard a practicii religioase și a vieții creștine comunitare. Apariția locurilor de muncă, a mediilor școlare și a mediilor de agrement în afara granițelor au o deschidere largă și noi posibilități, înlocuind sensul parohial cu un sentiment de apartenență la oraș sau regiune. Astăzi, parohiile nu mai pot rezista factorului de globalizare a relațiilor din ansamblul urban, care nu mai sunt limitate pe teritoriul lor restrâns. Chiar și la nivel religios, mobilitatea omului la oraș îl face să caute în diferite părți ale orașului serviciile sale acolo unde aceștea sunt cele mai semnificative sau convenabile pentru el. Structura parohiei este, de asemenea, afectată de diferențierea lumii urbane în mai multe universuri sociale pentru activitățile pe care locuitorul orașului este solicitat să le realizeze.

Parohia urbană nu se mai bazează pe un substrat comunitar unificat. Ea reprezintă un univers printre altele și activitățile sale sunt supuse jocului concurenței. În plus, în cartierele din centrul orașului, mișcările frecvente, proporția mare de locuitori, cu mobilitatea ridicată comparativ cu numărul de familii stabile și, mai mult, dezintegrarea socială cauzată de șomaj, excluderea, indigența, rupturile familiei sunt susceptibile de a-i face indiferenți la viața colectivă și, prin urmare, la parohie.

Societatea urbanizată a devenit secularizată. Așa cum, modernitatea a adus cu sine secularizarea, emanciparea culturală a ieșit de sub tutela bisericilor și controlul religios. Modernitatea urbană aduce schimbări nu doar din punct de vedere industrial, dar și schimbări în oamenii înșiși. Ea fortifică individualismul într-atât de mult, încât orașul reduce sprijinul comunității și îl izolează pe individ. Acest lucru se întâmplă din motivul că mobilitatea urbană și diversitatea îl forțează pe individ să facă alegeri personale și să se confrunte cu libertatea sa. Afirmarea subiectului uman și autonomia gândirii și a comportamentului său sunt, într-adevăr, fundamentele antropologice ale modernității.

Orașul deschide spre influențe disparate, favorizează emanciparea subiectului autonom și individualizarea proiectului vieții. Individualismul este acea tendință care valorizează drepturile și responsabilitățile individului, reflecția personală, posibilitatea de a face alegeri și de a controla existența. Însă, remarcăm că individualismul este înțeles ca idealul moral al

autoîmplinirii, referindu-se la căutarea identității lui originale. În sfera religioasă, subiectul urban se referă din ce în ce mai mult la convingerile sale personale.

Mediul urban este, de asemenea, eterogen și pluralist. Există în Republica Moldova o proliferare a „noilor mișcări religioase” formate în afara religiei istorice care interesează 3% din populație, dar ai căror adepți nu depășesc 1%. Astfel, clasificăm noile mișcări religioase în:

1. Mișcarea de restaurare a creștinismului fundamentalist. Reprezentanții acestei mișcări doresc să reconstruiască creștinismul pe baza concepției autoritare a Bibliei fără a se ține cont de raționalitatea modernă;
2. Mișcarea spirituală, care se bazează pe renașterea creștinismului prin elementele împrumutate din religiile orientale cu scopul de a găsi calea spre sine prin fuziunea cu divinitatea;
3. Mișcarea New Age, structură formată în jurul unui nivel metafizic și punând accent pe spiritualitatea cosmocentrică. În cele din urmă, 0,2% din populație se declară „fără religie”. Această categorie include agnostici, ateii și absența credinței religioase. Aceștia au, în general, o credință umanistă.

Acceptarea socială a acestei diversificări identifică pluralismul religios ca fiind coexistența unei multitudini de sensuri globale și ca o stare de spirit care rezultă din pluralismul dat. Deși multe grupuri etnice sunt de credință creștină, acesta este un factor determinant în pluralitatea credințelor și tradițiilor. Orașul are nevoie de o societate deschisă și pluralistă, deși creștinismul tradițional are rădăcini istorice, este prezent în monumente arhitecturale, opere artistice și literare, valori și simboluri care au modelat modul de viață și modul de a gândi.

În secțiunea *Elemente de practică religioasă: activități, ritualuri religioase*, am identificat asemănările și deosebirile dintre confesiunile religioase ca grupuri-țintă de studiu, evidențiind similitudinile. La întrebarea: „Cum credeți, prin ce se aseamănă și prin ce se diferențiază confesiunea religioasă din care faceți parte de altele? De ce?”, majoritatea intervievaților au menționat mai multe diferențe decât asemănări, printre care: conținutul Bibliei și interpretarea acesteia, botezul copilului, slujbele religioase. Totodată, intervievații au ajuns la concluzia că aceste diferențe sunt, în același timp, și asemănări, și anume dintre confesiunea religioasă creștin-ortodoxă, cea creștin-catolică și cea creștin-baptistă. Prin aceste aspecte pe care tocmai le-am distins se percepe o credibilitate de criză a comunicării dintre confesiunile religioase din Republica Moldova. Spațiul religios devine unul privilegiat ale unui veritabil laborator social în care se dezvoltă reacții la un raționalism trăit ca „amenințare”

(amenințarea fiind orice altă poziție de viață sau religioasă), precum și un mod de cunoaștere care stabilește limite și impune renunțări. În acest sens, E. Dragnev specifică că dialogul interconfesional depinde de toleranța religioasă. Necesitatea dialogului apare pentru crearea condițiilor favorabile de convețuire a tuturor confesiunilor religioase din Republica Moldova [169].

Religiile, astăzi, constituie — prin expresii diversificate și adesea contradictorii — o serie de răspunsuri contra-aculturative la forme de modernitate. Se reactivează în cele din urmă această întrebare pusă de antropologii care au început să se intereseze de religie: de ce simțim nevoia să împărțim lumea în două și, după ce am despărțit-o, să căutăm să o reunim periodic.

La întrebarea „Ce v-a influențat cel mai mult apartenența religioasă?”, intervievații au menționat că acest lucru ține de confesiunea religioasă în care te naști și de tradițiile care se transmit din generație în generație. Analiza religiozității și a comportamentului religios este un factor important, ce determină felul în care cetățenii se raportează la confesiunea religioasă din care fac parte, la subiecte din domeniul politic, social, economic, dar și la relația dintre acestea. În așa fel, la întrebarea „Cum a contribuit practicarea religiei dvs. asupra formării concepțiilor/părerilor pe care le aveți despre politica, societatea și economia din Republica Moldova?”, intervievații au subliniat rolul preotului/pastorului bisericii și al discuțiilor pe teme sociale sau politice fie în timpul slujbei religioase, fie după aceasta. Unii intervievați creștini-ortodocși consideră că datorită relației bisericii cu statul, Republica Moldova este o țară preponderent creștină. De o altă părere sunt creștinii-catolici și creștinii-bapțiști, în viziunea cărora, practicarea ideilor religioase influențează mai puțin asupra concepțiilor pe care le au față de aceste domenii, pentru că preoții catolici, cât și pastorii bapțiști nu fac propagandă politică în timpul slujbelor religioase.

Reconstruirea identității este un proces care, în mare măsură, ține și de religie. În domeniul religiei, se vor desfășura o serie de activități de recucerire a sensului pentru populația Republicii Moldova după 1989. Transformarea s-a orientat spre ignorarea granițelor (religioase și extra-religioase) prin apariția noilor confesiuni religioase cu scopul reunirii oamenilor din medii spirituale diferite. În acest sens, la întrebarea „Prin ce practici v-ați manifestat sentimentul religios în perioada politicii sovietice?”, unii intervievați au oferit un răspuns în calitate de martori ai evenimentelor de până la 1989, alții și-au amintit despre istorii povestite de părinți sau bunici. Din aceste amintiri, am identificat că se organizau mai multe practici religioase, cum ar fi slujbele religioase care aveau loc în spații cunoscute doar de un număr restrâns de oameni; alte două practici religioase erau cununia și botezul.

Majoritatea oamenilor, la momentul formării URSS, erau religioși. Chiar dacă se urmărea înlăturarea tuturor instituțiilor religioase și, în cele din urmă – înlocuirea credinței religioase cu ateismul, oamenii oricum găseau modalități de transmitere a valorilor religioase. Una dintre modalități era educația religioasă. Copiilor li se explicau textele religioase, aceasta fiind misiunea principală a confesiunii religioase din care făceau parte; totodată, ei erau implicați în organizarea diverselor activități. După cum au menționat și intervievații atunci când au răspuns la întrebarea „Care a fost misiunea principală a confesiunii religioase din care faceți parte în perioada de după 1989? Dar cea a altor confesiuni religioase (după caz)?”, principala misiune a tuturor confesiunilor religioase a fost readucerea oamenilor în lăcașul sfânt, „alimentarea credinței” și implicarea activă a tinerilor în activitățile religioase. Pentru a concretiza despre educația religioasă oferită copiilor în perioada URSS, intervievații au fost întrebați și despre alte metode care au contribuit la construcția identității religioase. Participanții la studiu au anticipat următoarea întrebare, menționând că, din cauza intensificării educației ateiste, o bună parte a tinerilor au refuzat recunoașterea apartenenței la un anumit grup religios.

Ultimele studii în antropologie despre situația religiei după dizolvarea URSS arată o creștere semnificativă a practicii religioase în rândul tuturor grupurilor de vârstă. Prin întrebarea „Cum credeți, după anul 1989, procentajul celor care au început să viziteze lăcașul sfânt a devenit mai mare sau mai mic? Prin ce se explică acest lucru?”, intervievații au confirmat o prezență mult mai mare a enoriașilor la slujbele religioase. Explicăm acest interes față de religie ca rezultat al dispariției vechilor credințe de partid. Pe de altă parte, sentimentul păstrării spiritualității a contribuit la revalorificarea tradițiilor religioase și la revenirea la ele. Diversitatea culturală, schimbările la nivel local și global, precum și fluxul de informații influențează viața și deciziile oamenilor. De aceeași părere sunt și majoritatea intervievaților. Unii dintre ei au precizat rolul noilor tehnologii. Datorită tehnologiilor avansate, oamenii vizionează online slujbele religioase sau alte activități cu caracter religios.

Schimbările actuale au adus cu sine și elaborarea unor legi, prin intermediul cărora omul își manifestă liber credința religioasă, așa cum întâlnim și în Constituția Republicii Moldova: „Libertatea conștiinței este garantată. Ea trebuie să se manifeste în spirit de toleranță și de respect reciproc” [171]. Am aflat și părerea intervievaților cu privire la articolul dat din Constituția Republicii Moldova. În acest sens, le-am adresat întrebarea despre reacția pe care o au atunci când află că un anumit om are o altă confesiune religioasă decât a lor. Cei mai mulți dintre participanții la studiu tolerează existența pe teritoriul Republicii Moldova a altor

confesiuni religioase. Cu toate acestea, interviuații se conduc de postulatul: libertatea celui alt se termină acolo unde începe libertatea mea. În capitolele anterioare ale tezei de doctorat, s-a menționat despre apariția confesiunilor spirituale pe teritoriul Republicii Moldova și, în special, a mișcării New Age. Astfel, interviuații au fost de părerea că unii cetățeni ai Republicii Moldova au interes față de noile confesiuni spirituale, așa cum nu s-au regăsit în confesiunile religioase tradiționale.

La ultima întrebare din ghidul de interviu: „Cunoscând tendințele actuale (culturale, economice, politice, tehnologice), considerați că identitatea religioasă a populației autohtone va suporta modificări în viitor? Argumentați.”, interviuații prezintă păreri diferite. Astfel, identitatea religioasă deja suportă modificări și acest lucru se manifestă prin negarea dogmei tradiționale; iar ceilalți sunt de părerea că, în acest moment, oamenii din Republica Moldova au cel mai mult nevoie de manifestarea credinței și, din acest motiv, prezența lor la diverse evenimente religioase a crescut.

După cum am menționat anterior, al doilea interviu a fost desfășurat cu cinci experți, în cadrul căruia s-a discutat despre educația religioasă în Republica Moldova, inclusiv despre oferirea unei astfel de educații în școlile de masă, prin diverse practici religioase și activități în spațiul public etc. Mai jos vom oferi o interpretare generală a datelor de teren obținute în baza acestui ghid de interviu și vom interveni cu alte amănunte, unde se vor diferenția răspunsurile. Prin intermediul sistemului de învățământ, se cere o formare multidirecțională și polivalentă a tinerilor. În opinia lui C. Cucoș [15], prin religie elevii ajung să înțeleagă rolul spiritualității în viața lor. Acceptarea celui alt presupune cunoașterea referințelor religioase personale și a celorlalți membri ai comunității din care face parte individul. În același timp, cunoașterea propriilor valori religioase presupune și promovarea elementelor culturale.

Istoricul I. Gumenâi vorbește în articolul *Viața moral-spirituală și instructivă în Basarabia (1858-1891)* [29] despre acțiunile întreprinse în anii 1858-1891 cu scopul reorganizării învățământului pe baze bisericești și doar cu acordul instituției bisericii. La întrebarea despre rolul religiei în educație, experții consideră că, prin educația religioasă, elevii se învață să reflecteze asupra dihotomiei bine – rău, invită la autocunoaștere și are ca scop formarea atitudinii, a credințelor, a reprezentărilor și a sentimentelor acestora. Un element important despre care au menționat și experții este introducerea disciplinei *Religia* în școlile publice. În anul 2010, Ministerul Educației și Cercetării (atunci, Ministerul Educației al Republicii Moldova) a introdus în școli materia opțională *Religia*. Scopul acestei discipline a fost dezvoltarea integrității personalității, dezvoltarea conștiinței moral-spirituale și

conștientizarea autentică, prin comuniunea cu Dumnezeu și cu aproapele său, ca sens al vieții umane. În viziunea experților, decizia dată aduce cu sine un șir de consecințe: intensificarea practicării sfințirii anuale a școlii; dublarea icoanelor și a altor simboluri religioase în școală etc. Totuși prezența la orele de *Religie* s-a realizat prin permisiunea părinților.

Scopul valorilor religioase este de a stabili legături durabile între oameni în interiorul grupului sau al comunității. La întrebarea „Cum a influențat introducerea în școli a disciplinei opționale „Religie” asupra comportamentului elevilor față de alți elevi și a profesorilor față de elevi?”, experții, pe de o parte, consideră că individul se formează prin educație și prin transmiterea valorilor religioase. Acest lucru se manifestă prin iubire, dăruire și înțelegerea *celuilalt*. Pe de altă parte, ei cred că introducerea acestei discipline a creat unele tensiuni între părinții copiilor de alte confesiuni religioase decât cea creștină-ortodoxă și administrația școlilor. Conflictul a fost generat de faptul că unor elevi de alte confesiuni religioase li s-a impus frecventarea orelor de *Religie* sau că disciplina a devenit obligatorie, în timp ce era opțională.

O dificultate suplimentară în a vorbi despre identitatea religioasă vine din marea diversitate a faptului religios care este la fel de remarcabil ca și universalitatea sa. Diversitatea pe care antropologia o abordează față de religie se clasifică în:

- conectarea religiei cu obiectul/lucrul. Această formă de exprimare a religiei este una emoțională;
- religia cu semnificația de *a culege, a aduna*. În comparație cu prima formă, aici vorbim despre coeziunea grupului în baza practicării unei și aceleași religii/confesiuni religioase;
- religia exprimă forma de preluare și recaptare prin gândire a faptelor și activităților vieții cotidiene.

Etimologic, la nivelul societăților occidentale sunt ezitări în a gândi separat religia. Religia este întotdeauna coextensivă cu socialul. În așa mod, religia leagă oamenii între ei în mediul lor, preia calități ale acestui mediu și regândește relațiile dintre om și social.

Diversitatea faptului religios ne-a determinat să oferim o clasificare preluată din lucrarea *Sociologia religiei* de M. Weber în care distinge trei tipuri principale de religii:

- *religii rituale* care se bazează pe respectul față de lege, norme și reguli sociale; tipul acesta de religie se adaptează la realitatea în care trăiește individul (de exemplu, confucianismul chinezesc);

- *religiile mântuitoare* încearcă să convingă despre venirea/revenirea salvatorului. În această situație religia se opune mediului în care trăiește individul, dar îi oferă sens (de exemplu, în creștinism există mitul revenirii lui Isus Hristos);
- *religiile soteriologice*⁴ care consideră că o anumită credință se manifestă prin salvarea (mântuirea) omului.

Dar, pe lângă clasificarea propusă de M. Weber mai întâlnim și alte tipuri care cuprind forme diferite de exprimare a religiei: religii cu sau fără Dumnezeu; practici nepersonalizate; cultul morților⁵; cultul strămoșilor⁶; cultul spiritelor⁷. Actualmente sistemul religios se adaptează la realitatea socială în care se impune. Astfel, avem aceeași religie/confesiune religioasă, dar care preia prin vechile sale structuri redistribuite prin ierarhia funcțiilor de putere, ordine, sănătate și evlavie.

În continuare vor fi explicate câteva elemente comune ale faptului religios întâlnit în Republica Moldova.

După cum am identificat în capitolele anterioare, societatea Republicii Moldova a cunoscut o criză morală și spirituală. Morala religioasă i-a ajutat pe oameni să depășească dinamica existențială. Răspândirea informațiilor despre confesiunile religioase ține de fiecare edificiu religios în parte. Totuși confesiunile religioase din Republica Moldova își asumă responsabilitatea elaborării unui program educațional pentru membrii comunității. Cu acest scop, în perioada 2014-2019 am analizat, în baza fișei de observație (Anexa 4), practicile și activitățile religioase organizate. În urma observației, am identificat și alte confesiuni religioase, cum ar fi Falun Gong (Anexa 5, Fig. 4), Baha'i Krishna (Anexa 5, Fig. 5) ș.a. În discuție cu experții despre evenimentele religioase desfășurate în acea perioadă, aceștia au menționat că scopul organizării practicilor și activităților religioase în spațiul public din Republica Moldova este promovarea confesiunilor din care fac parte. În viziunea lor, mai multe acțiuni au fost organizate de confesiunile religioase majoritare – aici amintim Marșul Familiei la Chișinău (Anexa 5, Fig. 6), organizarea Drumului Crucii etc. (Anexa 5, Fig. 7), cât și de noile confesiuni spirituale (proteste pașnice, dansurile publice Krishna ș.a.).

Marșul Familiei la Chișinău se organizează începând cu anul 2014 cu scopul menținerii familiei tradiționale. La acest marș participă persoane de diferite confesiuni religioase. Marșul

⁴ Soterologia este o formă de mântuire sau salvare a omului. Este întâlnită sub diverse forme în toate religiile.

⁵ Implică importanța cercetării antropologice a dialecticii absenței și prezenței în sistemul social.

⁶ Funcțiile sociologice de control familial al individului și de întărire a autorității de clasă, în special cea a „bătrânilor”.

⁷ Cultul spiritelor individuale sau colective ale căror modalități de relație sunt semnificative din punct de vedere social, în special în structurarea spațiului locuit/nelocuit.

este văzut drept o manifestare împotriva drepturilor minorităților sexuale și a marșului inițiat de organizația neguvernamentală Gender-Doc. Scopul marșului de a promova valorile perene și tradițiile stabilite în timp. O altă formă de manifestare a religiozității și spiritualității în spațiul public o întâlnim la Martorii lui Iehova, Falun Gong și Baha'i Krishna. Martorii lui Iehova sunt întâlniți deseori în stradă propunând trecătorilor pentru lecturare diverse reviste despre viață și despre influența lui Dumnezeu asupra acesteia. Din câte s-a observat, aceștia sunt prezenți mai mult în mediul urban decât în cel rural. Explicația vine de la faptul că în mediul urban sunt mai mulți locuitori care sunt mai independenți față de comunitatea religioasă decât în mediul rural. Așa cum am menționat anterior, Falun Gong își manifestă practicile spirituale prin așa-numitul „protest pașnic”. Aceste practici constau într-un set de exerciții practicate săptămânal în Grădina Publică „Ștefan cel Mare și Sfânt”. Aici amintim și de aniversările de fondare, care sunt organizate anual.

Pe lângă aceasta, în spațiul public întâlnim deseori și reprezentanții Baha'i Krishna. Practicile lor religioase se manifestă prin dansuri și cântece. Iar o dată în an, la începutul lunii septembrie, organizează Festivalul Indiei. La întrebarea „Cum credeți, desfășurarea activităților de către diverse confesiuni religioase poate fi motiv de reevaluare a identității religioase?”, experții au menționat că oricum aceste activități influențează asupra identității religioase, deoarece trăim într-un timp când au loc diverse schimbări sociale, politice și culturale. Activitățile tipice pentru fiecare confesiune religioasă, având un caracter repetabil, promovează confesiunile religioase și manifestarea religiosului în spațiul public. S-a observat că, atunci când au loc astfel de activități, oamenii manifestă toleranță, iar uneori și implicare, exemplu fiind Marșul Familiei, în care s-au implicat mai multe confesiuni religioase.

În urma cercetării noastre, s-a stabilit că răspunsurile și comentariile intervievaților se înscriu clar în această concepție dinamică a identității, numită de către noi deconstrucția identității religioase. Astfel, concluzionăm că identitatea nu este un fapt fix, ci mai curând presupune un dinamism al construcțiilor identitare, pe care îl luăm în considerare în actuala societate multiculturală, întrucât, în orice caz, avem mereu de-a face cu o permanentă renegociere și redefinire a identității religioase.

3.4. Concluzii la capitolul 3

În capitolul 3 a fost analizată diversitatea religioasă în Republica Moldova prin evidențierea confesiunilor religioase regăsite înainte și după anul 1989, au fost investigate schimbările religioase care au loc în societatea multiculturală actuală, sub influența globalizării și a fost aplicat suportul metodologic complex în vederea cercetării revigorării și transformării identității religioase în contextul schimbărilor socio-culturale în Republica Moldova.

1. Schimbările și evoluțiile lumii actuale par să impună descrierea individului în termeni de multiplicitate reală, efectivă a subiectului. Acceptarea subiectului multiplu permite în planul societății actuale multiculturale coabitarea alterității religioase.
2. Pluralismul religios identitar se caracterizează prin oferirea egalității grupurilor religioase accentuând dreptul la libertate.
3. Mediul multicultural actual se confruntă cu patru provocări: autonomia existenței, satisfacerea imediată și gratuită a necesităților umane, atracția puterii și acceptarea existenței *celuilalt*. Individul interacționează cu aceste provocări prin fenomenul secularizării. Ca rezultat individul reevaluează acțiunile și prerogativele tradiției religioase în care s-a născut.
4. Interesul pentru noile mișcări religioase ține de găsirea răspunsurilor la întrebările existențiale cu care se confruntă omul în viața cotidiană prin oferirea siguranței, recunoașterii sociale și practicarea activităților de regăsire a sinelui.
5. Prin suportul metodologic complex în studierea *identității religioase* s-a evidențiat că menținerea propriei religii și păstrarea identității religioase ține de practicile religioase a fiecărei confesiuni care influențează asupra comportamentului uman.
6. Datele de teren calitative ale acestei cercetări arată că fenomenul religios exercită o influență puternică asupra vieții cotidiene și asupra deciziilor oamenilor în viața de zi cu zi. În țările Europei de Est ponderea persoanelor orientate puternic religios a crescut după anul 1989 datorită libertății de exprimare în spațiul public.
7. Am constatat că autoidentificarea religioasă la intervievați este determinată de practicile religioase și educația religioasă oferită în familie. Apartenența la o confesiune religioasă reprezintă un indicator esențial în definirea religiozității și formării identității.
8. Prin studiul realizat explicăm că interesul crescut față de religie al intervievaților s-a manifestat prin sentimentul păstrării spiritualității care a contribuit la revalorificarea tradițiilor religioase și revenirea la ele după anul 1989. Schimbările actuale au adus cu sine manifestarea liberă a credinței religioase a individului.

9. Practicile și activitățile tipice repetitive din cadrul fiecărei confesiuni religioase au ca scop manifestarea religiozității în spațiul public. Promovarea valorilor religioase creează legături durabile și de solidarizare la nivel de comunitate.
10. Reprezentanții confesiunilor religioase, în marea majoritate a cazurilor, se raportează la modelele impuse de comunitățile din care fac parte. Continuitatea unui grup este reprezentată de patternurile culturale și religioase. În timpul cercetării, autorul a constatat și a studiat aceste fapte sociale care au arătat că s-au format în timp și sunt transmise de la o generație la alta. Viața religioasă a individului este bazată pe acel model preluat de la familie sau de la confesiunea religioasă la care acesta s-a convertit.
11. Cercetarea prezintă puncte de referință practice prin care autorul a stabilit o antropologie a modalităților de credință. Observarea slujbelor religioase și a diverselor întâlniri între enoriași, pe de o parte, și interviurile personale, pe de altă parte, ne-au permis să obținem o imagine despre revigorarea identității religioase a populației Republicii Moldova, după anul 1989.

CONCLUZII GENERALE ȘI RECOMANDĂRI

Problema științifică importantă soluționată constă în configurarea unui suport metodologic complex în vederea cercetării identității religioase. Evoluția subiectului uman actual se manifestă în fragmentarea personalității, și mai mult, în asumarea identității multiple. În contextul contemporan multicultural, identitatea religioasă este influențată de noi modele culturale și de noi tendințe în manifestarea religiozității. Aplicarea metodologiei date a făcut posibilă realizarea unei cercetări calitative cu privire la structurarea și reconstituirea imaginii despre lume și despre sine a individului. S-a remarcat că esența identității constă în aptitudinea ei de a se reinventa în interacțiune cu celălalt și de a-și articula sinele reinventat în forme particulare. Metodologia folosită a presupus aplicarea reperelor teoretice și practice cu privire la deconstrucția identității religioase ca rezultat al schimbărilor culturale actuale.

Principalele concluzii ale cercetării sunt:

1. În procesul fundamentării teoretico-metodologică a identității religioase în cercetările filosofice și antropologice s-a stabilit caracterul interdisciplinar al cercetării. Astfel, dat fiind noile abordări ale fenomenului identitar în condițiile societății multiculturale, deconstrucția identității religioase este necesară și actuală pentru științele umaniste și în special pentru antropologie.
2. Teoriile antropologice abordate au evidențiat caracteristicile deconstrucției identității religioase:
 - schimbările produse în structura familiei și în obiceiurile culturale, sociale și religioase în contemporaneitate au dus la reevaluarea valorilor spirituale și religioase și la o repoziționare a identității religioase în societate;
 - integrarea practicilor individuale și colective în stabilirea relației dintre identitatea pentru sine și identitatea pentru celălalt;
 - trecerea de la condiționările sociale, omogenitatea practicilor, reprezentărilor colective la un pluralism cultural și religios;
 - interesul antropologilor față de exteriorizarea credinței prin manifestarea comportamentului religios, a atitudinii față de sacru și ponderea preocupărilor în ansamblul activității cotidiene.
3. Elementele componente ale deconstrucției identității religioase (asemănarea individului cu sine, *sinele* în relație cu celălalt, distincțiile colective ale alterității) presupun

acceptarea sau respingerea unor norme, valori și semnificații. În contextul diversității religioase, se formează o nouă identitate, adaptată la contextul multicultural contemporan.

4. Identitatea culturală este definită în studiile culturale ca apartenența persoanei la un grup sau spațiu sociocultural. Situațiile eterogene și adaptive ale globalizării (diferențierea culturală, convergența culturală și hibridizarea culturală), contribuie la transformările care au loc în identitatea culturală supusă schimbărilor actuale multiculturale.
5. Raportul identitate-alteritate rezultă din interacțiunea și conviețuirea cu celălalt prin valorificarea unei culturi și acceptării celuilalt într-un spațiu cultural. Transformările moderne ale domeniilor de cercetare, au fost aduse în atenția antropologilor perspectivele deschise de reflecția epistemologică asupra identității în relație cu alteritatea.
6. Rezultatele obținute prin intermediul metodelor antropologice au demonstrat că experiența religioasă cuprinde un sistem simbolic prin care se modelează comportamentul religios. Dimensiunea experienței religioase are un impact asupra comportamentului religios prin credințe, practici, sentimente, atitudini personale, sociale și culturale. Sensul experienței religioase determină profilul religios al individului.
7. Multidimensionalitatea și pluralitatea identităților religioase presupune existența și, implicit, acceptarea la nivel social a mai multor instituții de tip religios. În Republica Moldova sunt înregistrate oficial o diversitate de confesiuni religioase.
8. Identitatea religioasă reprezintă un rezultat al schimbărilor sociale și al creșterii rolului individului în mediul social ca rezultat al abordării dinamice a identității ceea ce presupune procesul de integrare a experienței religioase și acordării importanței interacțiunii cu alți indivizi, alte grupuri sau alte culturi cu privire la rolul formării identității.
9. Cercetarea empirică a identității religioase în contextul sociocultural actual, realizată în baza suportului metodologic complex, a evidențiat revigorarea și transformarea identității religioase prin faptul că oferă omului posibilitatea unei alegeri în păstrarea tradiției sau în schimbarea ei. Studiul realizat a arătat că în Republica Moldova, după anul 1989, o majoritate a celor intervievați și-au reevaluat credințele. Educația religioasă a contribuit la formarea identității religioase sub influența schimbărilor socio-culturale.
10. Ipoteza secundă formulată, care constă în aplicarea studiului de caz ce vizează subiecții cercetați din diverse confesiuni religioase în vederea identificării caracteristicilor de

revigorare și transformare a identității religioase și a creșterii interesului oamenilor față de religie prin observarea celor mai importante activități religioase în Republica Moldova este confirmată. A fost elaborat conceptul identității religioase. Caracteristicile principale de identificare sunt: identitatea religioasă are sensul de apartenență a individului la un grup social religios; evenimentele religioase și practicile religioase sunt doi factori importanți care contribuie la educarea individului în tradiția religioasă în care s-a născut sau la care s-a convertit.

În baza rezultatelor obținute, oferim următoarele **recomandări**:

1. Implementarea observațiilor empirice și a interpretărilor academice are ca scop obținerea unor noi cercetări calitative și obiective despre schimbările care se produc în identitatea religioasă a omului contemporan. Pe parcursul studierii literaturii de specialitate autorul a observat că parțial lipsesc surse bibliografice despre identitatea religioasă fapt care a prezentat dificultăți în elaborarea unei definiții a conceptului.
2. Necesitatea organizării evenimentelor care ar permite coagularea și stabilirea unui dialog între confesiunile religioase din Republica Moldova. În subcapitolul 3.1. analizăm libertatea religioasă în Republica Moldova exteriorizată prin activități, manifestări publice de către confesiunile religioase. O problemă remarcată ține de precizarea intereselor comune și unitare în cadrul dialogului interreligios.
3. Conlucrarea activă a confesiunilor religioase din Republica Moldova, cu scopul stabilirii colaborărilor pe termen lung. În timpul studiului realizat s-a identificat că intervievații se axează mai mult pe diferențele dintre confesiunile religioase din Republica Moldova, decât pe asemănări. Faptul dat determină dificultăți în crearea unui dialog interconfesional de lungă durată care ar presupune organizarea evenimentelor, dezbaterilor, activităților în comun.
4. Reevaluarea programului de master *Istoria și cultura religiilor*, din cadrul Facultății de Istorie și Filosofie, Universitatea de Stat din Moldova, care ar oferi oportunitatea pregătirii persoanelor corespunzătoare în coordonarea cursului de religie în învățământul preuniversitar. Aprobarea unui nou conținut al planului de învățământ pentru acest program de master presupune completarea cu următoarele discipline: antropologia religiei, fenomenologia religiei, antropologia cognitivă, filosofia religiei etc., ceea ce ar regândi conținutul și competențele formate la masteranzii din cadrul acestui program de studii.

5. Elaborarea unui curriculum despre istoricul apariției și cultura religiilor pe teritoriul Republicii Moldova, care ar înlocui disciplina *Religie*, predată în unele școli, deoarece, Republica Moldova este un stat multiconfesional.

Impactul concluziilor și recomandărilor asupra îmbunătățirii relațiilor dintre confesiunile religioase din Republica Moldova

Recomandările propuse în rezultatul cercetării vor permite stabilirea unui dialog religios între reprezentanții confesiunilor religioase din Moldova;

Identificarea similitudinilor dintre aceste confesiuni religioase va contribui la o îmbunătățirea colaborării și acceptării;

De asemenea va contribui la evitarea și excluderea discriminării din școli pe baza identității religioase.

Analiza, concluziile generale și recomandările prezentate în teza de doctorat sunt elucidate printr-o serie de publicații științifice care au fost susținute la conferințe științifice naționale și internaționale.

BIBLIOGRAFIE

Bibliografie în limba română

1. ANGHELESCU, N. *Identitatea arabă. Istorie, limbă, cultură*. Iași: Polirom, 2009. 448 p. ISBN 978-973-46-1338-0.
2. APOSTOL, P. *Dicționar de filozofie*. București: Editura Politică, 1978. 804 p. ISBN 978-9975-4232-7-4.
3. *Atlasul religiilor lumii. O istorie ilustrată a marilor credințe*. București: Puzzle Woks Publishing, 2009. 369 p. ISBN 978-973-88992-6-1.
4. AUGUSTIN-DOINAȘ, Ș. *Orfeu și tentația realului*. București: Eminescu, 1974. 288 p. ISBN 973-9459-83-8.
5. BERLIN, I. *Cinci eseuri despre libertate și alte scrieri*. București: Humanitas, 2010. 485 p. ISBN 978-973-50-2739-1.
6. BOIA, L. *Pentru o istorie a imaginarului*. București: Humanitas, 2006. 224 p. ISBN 973-50-0042-3.
7. BOUDON, R. *Tratat de sociologie*. București: Humanitas, 1997. 639 p. ISBN 973-28-0759-8.
8. BOURHIS, R.Y. *Stereotipuri, discriminare și relații intergrupuri*. Iași: Polirom, 1997. 320 p. ISBN 973-9248-83-7.
9. BRAUDEL, F. *Structurile cotidianului: posibilul și imposibilul*. București: Meridiane, 1984. 448 p. ISBN 978-606-573-156-1.
10. BRYAN, W. *Religia din perspectivă sociologică*. București: Trei, 2000. 208 p. ISBN 973-9419-77-1.
11. CAILLOIS, R. *Omul și sacralul*. București: Nemira, 2006. 224 p. ISBN 9789735698157.
12. CIOCAN, C. *Întruchipări. Studiu de fenomenologie a corporalității*. București: Humanitas, 2013. 352 p. ISBN 978-973-50-3855-7.
13. CODOBAN, A. *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiei*. Iași: Polirom, 1998. 200 p. ISBN 973-683-075-6.
14. COLȚESCU, A. *Vocabular pentru societățile plurale*. Iași: Polirom, 2005. 552 p. ISBN 973-681-644-3.
15. CUCOȘ, C. *Educația. Dimensiuni culturale și interculturale*. Iași: Polirom, 2000. 283 p. ISBN 973-683-445-x.
16. DEGLER, C.N. Un imperativ pentru multiculturalism. În: *Sinteza*, nr. 40, 1993, București: Univers Enciclopedic, pp. 36-40. ISBN 973-45-0057-0.

17. DELEUZE, G. *Diferență și repetiție*. București: Babel, 1995. 488 p. ISBN 973-48-1020-0.
18. DELUMEAU, J. *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*. Iași: Polirom, 2006. 237 p. ISBN 973-681-771-7.
19. DERRIDA, J. *Diseminarea*. București: Univers Enciclopedic, 1997. 402 p. ISBN 973-9243-44-4.
20. DUBAR, Cl. *Criza identităților. Interpretarea unei mutații*. Chișinău: Știința, 2007. 132 p. ISBN 9975-67-329-5.
21. DURAND, G. *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*. București: Univers Enciclopedic, 1999. 478 p. ISBN 2000000246925.
22. DURKHEIM, E. *Formele elementare ale vieții religioase*. Iași: Polirom, 1995. 424 p. ISBN 973-97108-5-9.
23. DODUL, D. Multiculturalismul ca matrice globală în soluționarea crizelor identitare. În: *Materialele Simpozionului Internațional „Dialogul cultural între generații și Integrarea Europeană”*, Chișinău: CEP USM, 2014. pp. 55-69. ISBN 978-9975-71-555-3.
24. ELIADE, M. *Sacru și Profanul*. București: Humanitas, 1992. 170 p. ISBN 973-50-0876-9.
25. ELIADE, M. *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*. București: Humanitas, 2006. 182 p. ISBN 9786064013507.
26. FARCAȘ, B. Secularizarea forțată în spațiul sovietic – reușită sau eșec. În: *Analecta Catholica*, vol. VII-VIII, Chișinău, 2013. pp. 129–144. ISSN 1857-2022.
27. GAVRELIUC, A. *Psihologie interculturală*. Iași: Polirom, 2011. 362 p. ISBN 978-973-46-1883-5.
28. GAVRILUȚĂ, N. *Sociologia religiilor. Credințe, ritualuri, ideologii*. Iași: Polirom, 2013. 255 p. ISBN 978-973-46-3309-8.
29. GUMENĂI, I. Viața moral-spirituală și instructivă în Basarabia (1858-1891), În: *Materialele Simpozionului „Profesionalizarea cadrelor didactice: tendințe și realități socio-psiho-pedagogice”*, Chișinău, Moldova, 14 mai 2021, Chișinău: Centrul Editorial „Univers Pedagogic”, 2021, pp. 55-60, ISBN 978-9975-3336-2-7.
30. HEIDEGGER, M. *Ființă și timp*. București: Humanitas, 2002. 673 p. ISBN 9789735064457.
31. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia spiritului*. București: IRI, 2000. 157 p. ISBN 978-606-8162-03-4.

32. HUSSERL, E. *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială*. București: Humanitas, 2011. 472 p. ISBN 978-973-50-3227-2.
33. KYMLICKA, W. *Politica în dialect: naționalism, multiculturalism și cetățenie*. Chișinău: ARC, 2005. 341 p. ISBN 9789975613637.
34. LEVI-STRAUSS, Cl. *Mitologice I. Crud și gătit*. București: Babel, 1995. 500 p. ISBN 973-48-1018-9.
35. LEVI-STRAUSS, Cl. *Gândirea sălbatică*. Iași: Polirom, 2011. 304 p. ISBN 978-973-46-1851-4.
36. LEVI-STRAUSS, Cl. *Antropologia structurală*. București: Editura Politică, 1978. 518 p. ISBN 9789734683130.
37. LÉVINAS, E. *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*. București: Humanitas, 2006. 368 p. ISBN 973-50-0881-5.
38. LINTON, R. *Fundamentul cultural al personalității*. București: Editura Științifică, 1968. 180 p. ISBN 957IP13D1918FU.
39. KANT, Im. *Religia în limitele rațiunii pure*. București: Humanitas, 2004. 296 p. ISBN 973-50-0607-3.
40. JAMES, W. *Tipurile experienței religioase*. Dacia: Cluj-Napoca, 1998. 390 p. ISBN 973-35-0665-6.
41. JAMES, W. *Voința de a crede*. București: Herald, 2011. 240 p. ISBN 978-973-111-221-3.
42. JUNG, C. G. *Omul și simbolurile sale*. București: Trei, 2017. 480 p. ISBN 978-606-40-0111-5.
43. MANDACHE, M. Procesul de secularizare și modernizarea societății europene. În: *Revista română de sociologie*, anul X, seria nouă, nr. 1-2, 1999, pp. 27-38. ISBN 1224-9262.
44. MANOLESCU, A. *Stilul religiei în modernitatea târzie*. Iași: Polirom, 2011. 224 p. ISBN 9789734618859.
45. MARIUS, D. Identitate. Poliidentitate. Criza identităților. În: *Sinapsa*, 2008. Nr. 2, pp. 168-193. ISBN 1844-3524.
46. MIHĂILESCU, V. *Antropologie. Cinci introduceri*. Iași: Polirom, 2007. 376 p. ISBN 9789734605330.
47. MILL, J-S. *Despre libertate*. București: Humanitas, ediția a III-a, 1994. 210 p. ISBN 978-973-50-4448-0.

48. NOICA, C. Unu și Multiplu. În: *Izvoare de filozofie*. Vol. I. București: Bucovina, 1942, pp. 235-241. ISSN 1223-2165.
49. OCERETNĂI, A., BULGARU, M. *Tineretul studios: dimensiuni ale identității sociale*. Chișinău: CEP USM, 2012. 215 p. ISBN 978-9975-71-224-8.
50. OTTO, R. *Sacrul*. București: Humanitas, 2005. 240 p. ISBN 973-50-1046-1.
51. PASAT, V. *Ortodoxia în Moldova: puterea, biserica, credincioșii*. Chișinău: Cartier, 2019, 568 p. ISBN 9789975863643.
52. PÂRVAN, V. *Idei și forme istorice. Patru lecții inaugurale*. București: Cartea Românească, 1920. 216 p. ISBN 9732304081.
53. POPA, C. Identitatea etno-culturală la români în contextul procesului de integrare europeană. Studiu de caz comparativ rural-urban în județul Sibiu. În: *Revista de Politică Științei și Scientometrie*, număr special 4-40, București: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2005. pp. 102-112. ISSN - 2284-7316.
54. POPESCU, D. *Ortodoxie și contemporaneitate*. București: Diogene, 1996. 214 p. ISBN 973-96059-8-2.
55. POPPER, K. R. *Mitul contextului. În apărarea științei și a raționalității*. București: Trei, 1994. 251 p. ISBN 973-9419-07-0.
56. POPPER, K. R. *Mizeria historicismului*. București: ALL, 1996. 181 p. ISBN 973-571-176-1.
57. RAWLS, J. *O teorie a dreptății*. Iași: Editura „Universității Alexandru Ioan Cuza”, 2012, 531 p. ISBN 978-973-640-654-6.
58. SAHARNEANU, E. Identitatea culturală sau fundamentul spiritualității unui popor. În: *Materialele Simpozionului Internațional „Dialogul cultural între generații și integrarea europeană”*. Chișinău: CEP USM, 2014. pp. 26-34. ISBN 978-9975-71-555-3.
59. SANDU, D., COMȘA, M., RUGHINIȘ, C., TOTH, A., VOICU, M., VOICU, B. *Viața socială în România urbană*. Iași: Polirom, 2006, 200 p. ISBN (10) 973-46-0247-0.
60. SCHELER, M. *Omul resentimentului*. București: Humanitas, 2007. 198 p. ISBN 978-973-50-1530-5.
61. SEGALEN, M. *Etnologie. Concepte și arii culturale*. Timișoara: Amarcord, 2002. 303 p. ISBN 973-8208-26-2.
62. SOLOMON, M. Identitatea și alteritatea sunt de nedespărțit. În: *Secolul 21: Alteritatea*, nr. 1-7, București: Uniunea Scriitorilor din România, 2002. pp. 87-99. ISBN 973-85034-6-9.

63. SIMMEL, G. *Religia*. Dacia: Cluj-Napoca, 1999. 128 p. ISBN 9786068893150.
64. ȘTEFAN, V. ș.a. *Identitatea europeană, diferență culturală și imaginar colectiv*. Iași: Muzeul Literaturii Române, 2003. 156 p. ISBN 978-973-167-315-8.
65. TIHONOV, L. *Politica statului sovietic față de cultele din RSS Moldovenească (1944-1965)*. Chișinău: Prut Internațional, 2004. 172 p. ISBN 9975696910.
66. THOMPSON, D. *Sfârșitul lumii. Temeri și speranțe la schimbarea mileniului*. București: Aldo Press, 1999. 225 p. ISBN 9789737012838.
67. ȚAPOC, V. Etica – model de construcție culturală formativă. În: *Materialele Conferinței Internaționale „Identități naționale în dialog intercultural: unitate prin diversitate”*, Chișinău: Bons Offices, 2016. pp. 287-296. ISBN 978-9975-87-084-9.
68. ȚAPOC, V. De la metodologia retrospectivă a științei la metodologia prospectivă a cercetării științifice. În: *Materialele Conferinței științifice naționale cu participare internațională „Integrare prin cercetare și inovare”*, CEP: USM, 2017. pp. 163-167. ISBN 978-9975-71-701-4.
69. VALASTYAN, T. Construcția și deconstrucția identității (Schelling și Nietzsche). În: B. Balogn. *Identitate europeană, națională și regională: teorie și practică*. Oradea: Patrium, 2011. pp. 39-49. ISBN 978-606-8156-12-5.
70. VAN GENNEP, A. *Riturile de trecere*. Iași: Polirom, 1996. 200 p. ISBN 973-97522-5-X.
71. VELASCO, J. M. *Introducere în fenomenologia religiei*. Iași: Polirom, 1997. 240 p. ISBN 973-9248-81-0.
72. VLĂSCEANU, L. *Sociologie și modernitate. Tranziții spre modernitate reflexivă*. Iași: Polirom, 2007. 304 p. ISBN 973-46-0547-X.
73. VOICU, O. *Biserică și Stat în Republica Moldova*. Chișinău: Bons Offices, 2017. 56 p. ISBN 9975872204.
74. WACH, J. *Sociologia religiei*. Iași: Polirom, 1997. 254 p. ISBN 973-9248-76-4.
75. WEBER, M. *Sociologia religiei*. București: Teora, 1998. 262 p. ISBN 973-601-943-8.
76. WILLIAM, J.-P. *Sociologia religiilor*. Iași: Institutul European, 2001. 168 p. ISBN 973-611-209-8.
77. XENOFONTOV, I. Relațiile comunităților religioase din RSS Moldovenească cu statul (1944 – anii `70). Cazul Bisericii Romano-Catolice. În: *Identități sociale, culturale, etnice și religioase în comunism*. Coord. Cosmin Budeancă ș.a. Iași: Polirom, 2015. pp. 512-513. ISBN 978-973-46-5925-8.

Bibliografie în limba engleză:

78. ADLER, P. Beyond Cultural Identity: Reflections on Multiculturalism. In: R. Brislin (ed.), *Culture Learning: Concepts, Applications and Research*, Hawaii: EastWest Center Press, 1977. pp. 24-41. ISBN-10 082480544.
79. ASAD, T. *Genealogies of Religion*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993. 344 p. ISBN-10 0801846323.
80. BALAKIREVA, O. Religion and Civil Society in Ukraine & Russia. In: *Religion and Civil Society în Europe*, Tilburg: Tilburg University, 2003, pp. 219-250. ISBN 978-94-007-6815-4.
81. BARTH, Fr. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Cultural Difference*. Boston: Waveland Press, 1969. 153 p. ISBN-10 0881397.
82. BECKFORD, J. A. Politics and Religion in England and Wales. In: *Religion and Politics*, 120 (3), Cambridge: The MIT Press, 1991. pp. 179-201. ISSN 03600572.
83. BECKFORD, J. A. The vagaries of religious pluralism. In: *Social Theory and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. pp. 73-102. ISBN-13 978-0521773362.
84. BENEDICT, R. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Edition: Houghton Mifflin Harcourt, 1946. 324 p. ISBN-10 0618619593.
85. BENEDICT, R. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2005. 290 p. ISBN 978-0-618-61955-9.
86. BLUMER, H. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. New Jersey: Prentice-Hall, 1969. 208 p. ISBN-13 978-0520056763.
87. CASANOVA, J. *Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Perspective*. In: Woodhead: *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot: Ashgate, 2003. pp. 17-30. ISBN 9781315246161.
88. CASANOVA, J. *Public Religions in Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994. 330 p. ISBN-10 0226095355.
89. COHEN, A. *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. Londra: Routledge, 2002. 230 p. ISBN 9780415083249.
90. COOLEY, C.H. *Human Nature and the Social Order*. New York: Charles Scribner's Sons, 1922. 214 p. ISBN 9780203789513.

91. CORBEY, R., LEERSEN, J.Th. *Alterity, Identity. Image: Selves and Others in Society and Scholarship*. Amsterdam: Rodopi, 1991. 274 p. ISBN-10 9051832524.
92. CZARNIAWSKA, B. *Narratives in social science research*. New York: SAGE Publications Ltd, 2004. 168 p. ISBN-13 978-0761941958.
93. DAHAL, D. Cultural Pluralism and National Cultural Identity. The case of Nepal. In: B. Saraswati (ed.), *Interface of Cultural Identity and Development*, New Delhi: Indira Gandhi National Center for the Arts, 1996, 223 p. ISBN-10 8124600542.
94. DAVIE, G. *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: OUP, 2000. 230 p. ISBN 0-19-924124-4.
95. FREEMAN, M. *Rewriting the Self: History. Memory. Narrative*. Routledge: New York, 1993. 262 p. ISBN-13 978-0415041980.
96. GEERTZ, Cl. *Religion as a cultural system*. New York: Basic Books, 2000. 478 p. ISBN-10 0465093558.
97. GIDDENS, A. *Modernity and Self Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991. 264 p. ISBN: 9780804719445.
98. GILBERT, P. *Cultural identity and political ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. 208 p. ISBN-13 978-0748623884.
99. GLAZER, N. *We Are All Multiculturalists Now*. Cambridge: Harvard University Press, 1997. 196 p. ISBN-10 067494836X.
100. GOFFMAN, E. *His best known work is The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday. Garden City, 1959. 173 p. ISBN-10 9780385094023.
101. GRACE, D. *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*. Londra: Sage. 2007. 328 p. ISBN-13 978-1849205870.
102. HALL, S. Cultural identity and diaspora. In: W. Patrick și L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse & Postcolonial Theory: A Reader*, London: Harvester Wheatsheaf, 1993, pp. 222-227. ISBN 9781315656496.
103. HERSKOVITS, M. J. *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*. New York: Knopf, 1948. 678 p. ISSN 2473-3725.
104. HOLSTEIN, J., GUBRIUM, J.F. *The Self We Live By: Narrative Identity in a Postmodern World*. New York: Oxford University Press, 2000. 282 p. ISBN-13 978-0195119299.
105. INGLEHART, R., NORRIS, P. *Sacred and Secular*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 392 p. ISBN-13 978-1107648371.

106. LEEUW, G. *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*. Michigan: Macmillan, 1933. 709 p. ISBN-10 0061396267.
107. LUCKMANN, T. Leadership and Identity Construction: Reframing the Leader – Follower Interaction from an Identity Theory Perspective. In: *Leadership*, vol. 3, 2007, <http://lea.sagepub.com/cgi/content/abstract/3/1/115>, pp. 118-121 (vizitat: 27.11.2018) ISSN 1742-7150.
108. JOVCHELOVITCH, S. Health and Identity: The case of the Chinese community in England. In: *Psychological and Behavioural Science*, London: LSE Research Online, 1998, pp.709-729. ISSN 0539-0184.
109. KLUCKHOHN, C. *Culture and Behavior: Collected Essays*. New York: Free Press of Glencoe, 1962. 402 p. ISBN 0029174503.
110. KROEBER, A.L. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definition*. Cambridge: Mass The Museum, 1952. 244 p. ISSN 0022-362X.
111. KURTZ, L. *Gods in the Global Village. The Worlds Religions in Sociological Perspective*. California: Pine Forge Press, 1955. 400 p. ISBN-13 978-1412991254.
112. MACMURRAY J. *The Structure of Religious Experience*. London: Faber & Faber, 1936. 89 p. ISBN-10 0300135661.
113. MACH, Z. *Symbols, Conflict, and Identity. Essays en Political Anthropology*. New York: State University of New York Press, 1993. 318 p. ISBN-13 978-0791414668.
114. MCCALL, C. *Concepts of person: an analysis of concept of person, self and human being*. Aldershot, Brookfield: Avebury Gower, 1990. 200 p. ISBN-10 185628039X.
115. MEAD, M. *Sex and Temperament: In Three Primitive Societies*. New York: Harper Perennial, 2001. 352 p. ISBN-10 9780060934958.
116. MOÏSI, D. *The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation and Hope are Reshaping the World*. New York: Doubleday, 2009. 176 p. ISBN-10 0307387372.
117. OLSON, C. *The Theology and Philosophy of Eliade*. London: Mac Millan Academic and Professional, 1992. 231 p. ISBN-13 978-0333549766.
118. PARFIT, D. Personal Identity. In: *Philosophical Review*. vol. 80, No. 1, 1971, pp. 3–27. ISSN 00318108.
119. SCHLEIERMACHER, Fr. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. New York: Richard, 1996. 128 p. ISBN-13 978-0521474481.
120. SCHNEIDER KLUCKHOHN, D.M., MURRAY, H.A. *Personality in Nature, Society, and Culture*. New York: Knopf, 1953. 701 p. ISBN 990003626090205776.

121. *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. P. Edwards, Vol. 1, New York: Macmillan Reference USA, 1967. 671 p. ISBN 0028949501.
122. *The Oxford Companion to Philosophy*. Ed. Ted Honderich, Oxford: Oxford University Press, 2005. 1076 p. ISBN-13 9780199264797.
123. TOULMIN, S.E. *The Philosophy of Science: An Introduction*. London: Hutchinson London, 1998. 160 p. ISBN-10 0090384121.
124. TAYLOR, Ch. *La modernité de la religion*. Roma: Ancora, 2007. 154 p. ISBN-10 2020976161.
125. TAYLOR, Ch. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. 174 p. ISBN-10 0691037795.
126. TYLOR, E. B. *Primitive culture*. Paris: Ancienne Librairie Schleicher, 1920. 584 p. ISBN 9780511705960.
127. VERGOTE, A. *Religion, Foi, Incroyance, Etude Psychologique*. Bruxelles: Margada, 1985. 322 p. ISBN 9782804722944.
128. UNDERHILL, R. *Papago Indian Religion*. New York: Columbia University Press, 1969. 359 p. ISBN 9780404505837.
129. WUNDT, W. *Revival: Ethics: An Investigation of the Facts and Laws of the Moral Life*. London: Routledge, 2019. 208 p. ISBN 9781315123646.
130. ZAHAVI, D. *Contemporary Phenomenological Thought*. London: Routledge, 1999. 200 p. ISBN-10 01987553020.

Bibliografie în limba franceză:

131. AUGE, M. Le retour de religieux?. En: *Encyclopaedia Universalis*. Paris: Encyclopaedia Universalis, 1982, pp. 130-136. ISBN 9782743647681.
132. BAZIN, J. Les fantômes de Mme du Deffand: exercices sur la croyance. En: *Critique*, XLVII, n° 529-530, Aubervilliers: Éditions de l'EHESS, 1991, pp. 492-511. ISBN 9782707313843.
133. BERGER, P. L. Aspects sociologiques du pluralisme. Dans: *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 23, nr. 1, 1967, pp. 117-127. ISSN 00039659.
134. BENOIST, J.-M. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss. L'identité. Dans: *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1978, pp. 199-201. ISSN 1953-8103.

135. BILLIOUD, J.-M. *Histoire des chrétiens d'Orient*. Paris: L'Harmattan, 1995. 254 p. ISBN-10 2738431165.
136. BOBINEAU, O., TANK-STORPER, S. *Sociologie des religions*. Malakoff: Armand Colin, 2007. 128 p. ISBN 9782200277529.
137. BOUTON, C. *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel*. Paris: Librairie Philosophique, 2000. 320 p. ISBN 2-7116-1426-3.
138. CASTORIADIS, C. *L'institution imaginaire de la société*. 2 vol., Barcelone: Tusquets, 1989. 544 p. ISBN 9782020365628.
139. CHAMPION, F. *Sortie des religions/retour du religieux*. Lille: l'Astragale, 1992. 209 p. ISBN-10: 270719638X.
140. COLLEGE, J.F. *Identite, democratie et ethos europeen: Eglises et religions dans la construction de l'Europe et la Nation*. Geneve: Labor. et Fides, 1999. 130 p. ISBN 2830909119.
141. DUBOIS, S. *Le fait religieux dans le monde d'aujourd'hui*. Paris: Ellipses Edition Marketing, 2015. 719 p. ISBN-10 2340006782.
142. DUMMONT, L. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil, 1983. 288 p. ISBN-10 2020066130.
143. ELIADE, M. *La nostalgie des origines. Methodologie et histoire des religions*. Paris: Gallimard, 1971. 344 p. ISBN-10 2070277992.
144. ELIAS, N. *Theorie des symboles*. Paris: Seuil, 2015. 245 p. ISBN 9782020175906.
145. GOFFMAN, E., KIHM, A. *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps*. Paris: Les Editions de Minuit, 1975. 176 p. ISBN-10 2707300799.
146. HERSKOVITZ, M.J. *Les bases de l'anthropologie culturelle*. Paris: François Maspero Éditeur, 1967. 331 p. ISBN 2000200458166.
147. LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.B. *Vocabulaire de psychanalyse*. Paris: PUF, 2007. 387 p. ISBN-10 2130560504.
148. LEVEAU, R., MOHSEN-FINAN, K. *Musulmans de France et d'Europe*. Paris: CNRS Éditions, 2005. 187 p. ISBN-10 2271063167.
149. LEVI-STRAUSS, Cl. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: EHESS, 2017. 617 p. ISBN 978-2-7132-2715-8.
150. JEUFFROY, B. *Liberte religieuse et regime des cultes en droit francais. Textes, pratiques administratives, jurisprudence*. Paris: Du Cerf, 1996. 116 p. ISSN 0021-325X.

151. JODELET, D. *Représentations sociales et mondes de vie*. Paris: Editions des Archives contemporaines, 2015. 357 p. ISBN 9782813001306.
152. MAJOR, R. *Pour les temps à venir: Derrida*. Paris: Stock, 2007. 540 p. ISBN-10 2234061059.
153. MAJZOUN, F. *Contribution à l'étude de l'identité culturelle libanaise*. Amiens: Université de Picardie Jules Verne, 1998. 264 p. ISBN 92-3-201828-4.
154. MARQUET, J.-F., CARON, M. *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Ellipses, 2004. 448 p. ISBN-13 978-2729843731.
155. MARLIANGEAS, B. *L'expérience chrétienne*. Paris: Épiphanie, 2005. 263 p. ISBN 9782204078429.
156. NOIRIEL, G. *Le Creuset français. Histoire de l'immigration (XIX^e–XX^e siècle)*. Paris: Seuil, 1992. 441 p. ISBN-10 2020859548.
157. PRELOT, P.-H. Les religions et l'égalité en droit français. Dans: *Les Cahiers de droit*, vol. 40, no 4, 1999, pp. 849-886. ISSN 1918-8218.
158. REVILLE, A. *Prolégomènes à une histoire des religions*. Paris: Forgotten Books, 1970. 338 p. ISBN-10 0656269278.
159. RESZLER, A. *Le pluralisme. Aspects historiques et théoriques des sociétés pluralistes*. Paris: La table ronde, 2001. 224 p. ISBN-10 2710324512.
160. RICOEUR, P. Prospective et utopie. Prévision économique et choix éthique. Dans: *Esprit*, 1966, pp. 137-193. ISSN 00140759.
161. RIIS, O. Trends in Danish Religion. In: *Social Compass*, 35 (1), 1988, pp. 99-129. ISSN 1461-7404.
162. ROLAND, J. C. Individualisation du croire et recomposition de la religion. Dans: *Archives de sciences sociales des religions*, 38/81, 1993, pp. 117-131. ISSN 1777-5825.
163. SABBATUCCI, D. L'étude des religions. Dans: *Encyclopaedia Universalis*, vol. 19, Paris: Encyclopaedia Universalis, 1990, pp. 755-758. ISBN 9782743647681.
164. SARTRE, J. P. *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 1996. 136 p. ISBN-10 2711606767.
165. VALADIER, P. *L'Eglise en procès*. Paris: Flammarion, 1989. 241 p. ISBN-10 2080811991.
166. VINSONNEAU, G. *Mondialisation et identité culturelle*. Louvain-la-Neuve: De Boeck Supérieur, 2012. 176 p. ISBN-10 2804162605.

Surse electronice:

167. *Amendment of the Bill of Rights*. Bill of Rights Institute [citat 15.08.2020].
Disponibil: <https://billofrightsinstitute.org/primary-sources/bill-of-rights>
168. BOURDIEU, P. *Le sens pratique* [online]. Paris: Les Editions de Minuit, 1980. [citat 27.05.2017]. ISBN 2-7073-0298-8. Disponibil: <https://goo.gl/6JE3T3>
169. DRAGNEV, E. Problematika dialogului interconfesional în cadrul dialogului intercultural [online], În: *Revista de Teoria și Practică educațională: DIDACTICA PRO*, Chișinău: Pro Didactica, 2013, pp. 12-13, ISSN 1857-0623.
170. *Eastern orthodoxy in Australia*. ©2016 [citat 15.08.2020].
Disponibil: <https://trove.nla.gov.au/work/17205070>
171. *Lege Nr. 121 din 25-05-2012 cu privire la asigurarea egalității*. ©2012 [citat 27.05.2017].
Disponibil: https://www.legis.md/cautare/getResults?doc_id=106454&lang=ro
172. *Learning: the treasure within*. Report to UNESCO of the International Commission on Education for the Twenty-first Century (highlights), ©1996. [citat 05.06.2020].
Disponibil: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000109590_fre
173. PAPȚOVA, A., ZAHARIA, S. Религиозные и правовые нормы: соотношение и взаимодействие [online]. În: *Materialele Conferinței „Știință, educație, cultură” Comrat, Moldova, 4 februarie 2016*. Comrat: Universitatea Tehnică a Moldovei, 2011, nr. 1-2 (86), [citat 15.01.2022], pp. 284-287. ISSN 1857-2022.
Disponibil: https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/284-287_18.pdf
174. *Recensământul Populației și Locuințelor din 2014*. Biroul Național de Statistică al Republicii Moldova, ©2014 [citat 06.03.2016]. Disponibil: <https://goo.gl/LHCDSS>
175. *Recensământul populației și locuințelor din 2014 România*. Institutul Național de Statistică România, ©2014 [citat 15.01.2022].
Disponibil: <https://www.recensamantromania.ro/>
176. *Recensământul populației din 2021 Bulgaria*. ©2022 [citat 15.01.2022].
Disponibil: <https://www.mediafax.ro/externe/populatia-bulgariei-a-scazut-cu-11-5-in-ultimii-zece-ani-romania-se-afla-intr-o-situatie-asemanatoare-20447606>
177. *Religious discrimination in Britain*. Equality and Human Rights Commission Research report 73, ©2011 [citat 15.08.2020]. Disponibil:

- https://www.equalityhumanrights.com/sites/default/files/research_report_73_religious_discrimination.pdf
178. RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre* [online]. Paris: Seuil, 1990. -214 p. ©1990 [citat 15.10.2017]. Disponibil: <https://goo.gl/YVAY5X>
179. SCHILD, C.-J. *Cultural Identity, Mobility, and Decentralization*[online]. University of Marburg Journal, ©2010 [citat 15.01.2019]. Disponibil: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1681320
http://www.uni-marburg.de/fb02/makro/forschung/magkspapers/16-2010_schild.pdf.
180. *Sondajul de opinie internațional Win-Gallup*. ©2011 [citat 26.05.2019]. Disponibil: <https://www.gallup-international.com/home>

ANEXE

Anexa 1

Tabelul 1. Numărul de interviuri realizate în perioada de cercetare pentru teza de doctorat

Categoria de intervievați	Nr. de interviuri
creștini-ortodocși	41
creștini-catolici	2
Evrei	2
creștini-bapțiști	3
martorii lui Iehova	2
Total	50

Tabelul 2. Statistica etniilor conform Recensământului Populației și a Locuințelor din 2014

Etnie	Populație	% din total	% creștere/desc. față de reces. 2004
Băștinași declarați Moldoveni	2.068.058	73,7%	▼ 2,1%
Băștinași declarați Români	192.800	6,9%	▲ 4,7%
Ucraineni	181.035	6,5%	▼ 1,9%
Găgăuzi	126.010	4,5%	▲ 0,1%
Ruși	111.726	4,0%	▼ 1,9%
Bulgari	51.867	1,8%	▼ 0,1%
Țigani	9.323	0,3%	▼ 0,1%
Celelalte grupuri etnice	13.900	0,5%	▼ 0,2%
Nu au declarat naționalitatea	50.082	1,8%	▲ 1,4%
Total	2.804.801	100%	▼

Sursa: Recensământul populației și al locuințelor, din 2014

Anexa 2

Ghid de interviu

Bună (dimineața/ziua/seara)! Mă numesc Barcari Dina. Ca temă de cercetare mi-am propus să studiez diversitatea religioasă și deconstrucția identității religioase în contextul multicultural contemporan. Informația pe care o furnizați va fi strict confidențială.

Statutul persoanei

- Sexul:
- Statutul marital (căsătorit (ă)/necăsătorit (ă), divorțat (ă)/văduv (ă)):
- Vârsta:
- Studiile:
- Ocupația de bază:
- Localitatea:
- Religia (confesiunea religioasă):

I. Tipuri de religiozitate

1. În viziunea dvs., ce semnifică conceptul de identitate religioasă?
2. După părerea dvs. ce a contribuit la revigorarea propriei confesiuni religioase după anul 1989? Argumentați.

II. Elemente de practică religioasă: activitățile, ritualurile religioase

3. Cum credeți, prin ce se diferențiază confesiunea religioasă a dvs. de alte confesiuni? Prin ce se aseamănă confesiunea religioasă din care faceți parte cu altele? De ce?
4. Ce v-a influențat cel mai mult apartenența religioasă?
5. Cum a contribuit practicarea religiei dvs. asupra formării concepțiilor/părerilor pe care le aveți despre politica, societatea și economia din Republica Moldova?
6. Prin ce practici v-ați manifestat sentimentul religios în perioada politicii sovietice?
7. Ce activități religioase ați desfășurat pentru menținerea propriei religii și pentru supraviețuirea spiritualității?
8. Care a fost misiunea principală a cultului religios din care faceți parte în perioada după 1989? Dar a altor culte religioase? (după caz)

III. Educația religioasă

9. Ce metode s-au utilizat în educarea religioasă a copiilor?

10. Cum a avut loc procesul intensificării „educației ateiste” în rândul populației de către regimul URSS?
11. Cum credeți, după anul 1989 procentajul celor care au început să viziteze lăcașul sfânt a devenit mai mare sau mai mic? Prin ce se explică acest lucru?

IV. Libertatea religioasă

12. Numiți confesiunile religioase existente astăzi în Republica Moldova (pe care le cunoașteți). Oferiți o mică descriere a evoluției acestora după căderea regimului URSS.
13. În opinia dvs., diversitatea culturală din Republica Moldova și schimbările care au loc în momentul de față vă influențează viața și deciziile personale? Argumentați.
14. Cum reacționați atunci când aflați că un anumit om este de o altă confesiune religioasă? De ce?
15. Cum explicați interesul oamenilor față de noile mișcări spirituale?
16. Cunoscând tendințele actuale (culturale, economice, politice, tehnologice), considerați că identitatea religioasă a populației autohtone va suporta modificări în viitor? Argumentați.

Anexa 3

Ghid de interviu

Bună (dimineața/ziua/seara)! Mă numesc Barcari Dina. Ca temă de cercetare mi-am propus să studiez diversitatea religioasă și deconstrucția identității religioase în contextul multicultural contemporan. Informația pe care o furnizați va fi strict confidențială.

Statutul persoanei

- Sexul:
- Statutul marital (căsătorit (ă)/necăsătorit (ă), divorțat (ă)/văduv (ă)):
- Vârsta:
- Studiile:
- Ocupația de bază:
- Localitatea:
- Religia (confesiunea religioasă):

1. În viziunea dvs., ce rol are religia în educație?
2. Ce părere aveți despre introducerea religiei ca disciplină în școlile publice? Argumentați.
3. Cum a influențat introducerea în școli a disciplinei *religia* asupra comportamentului elevilor față de alți elevi și a profesorilor față de elevi?
4. Care este scopul organizării practicilor și activităților religioase în spațiul public?
5. Cum credeți, desfășurarea activităților religioase de diverse confesiuni este un motiv de reevaluare a identității religioase a omului?

Anexa 4

FIȘĂ DE OBSERVARE

1. Cadru:

- Cum este mediul fizic?
- Care este contextul social?
- Ce fel de comportamente favorizează sau influențează negativ acest cadru?

2. Participanți:

- Cine este prezent la locul acțiunii: numărul și rolurile participanților.
- Ce îi unește pe acești oameni ?
- Cine are dreptul de a participa?

3. Activități și interacțiuni:

- Ce se întâmplă?
- Există o succesiune clară de activități?
- Cum interacționează oamenii în cadrul activității și în afara acesteia?
- Ce conexiuni sau interdependențe există între oameni și activități?

4. Frecvența și durata:

- Când a început această situație?
- Cât durează?
- Este un tip de situație care se repetă sau este unică?
- Dacă se repetă, cât de frecvent se întâmplă acest lucru?
- Dintre situațiile diferite cât de tipică este cea pe care o observăm?

5. Factorii speciali (o serie de factori mai puțin evidenți, dar, probabil, la fel de importanți pentru observație) :

- Activități informale și neplanificate.
- Înțelesul simbolic conotativ al cuvintelor.
- Comunicarea nonverbală (care cuprinde și îmbrăcămintea, dispunerea în spațiul fizic etc.)

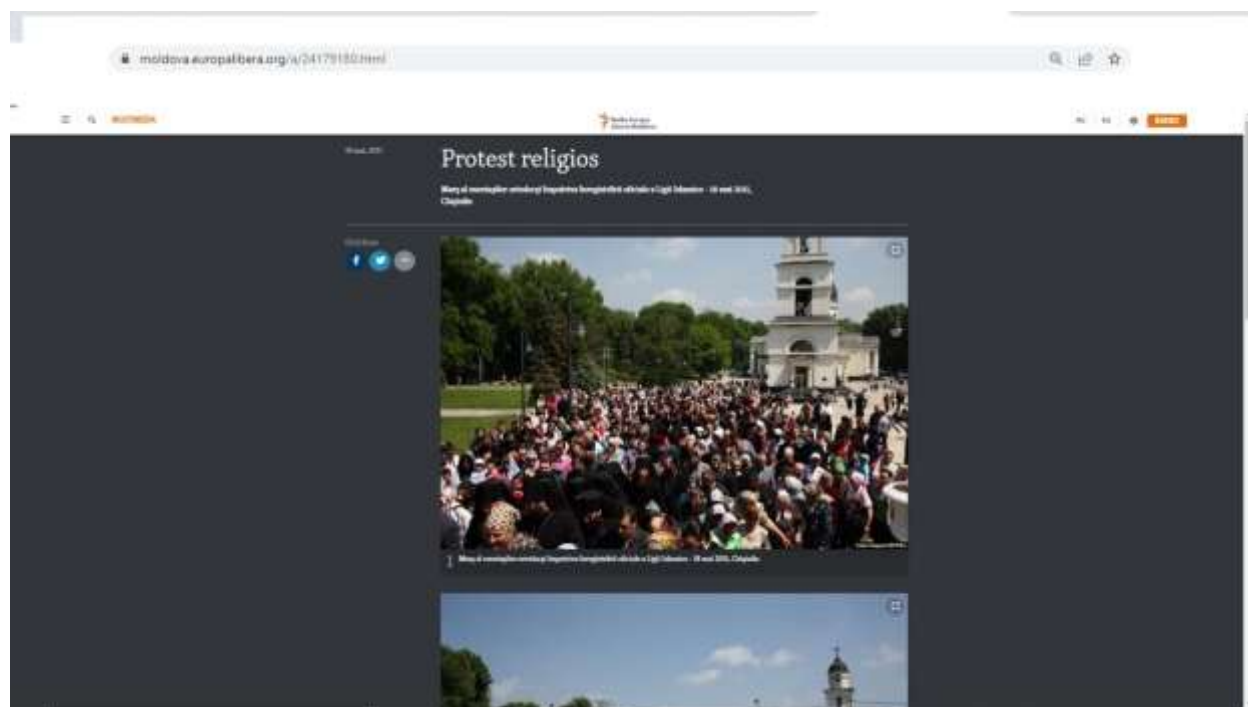
Anexa 5

Fig. 1. Articol „Protest ortodox la Chișinău împotriva legii anti-discriminare”



Sursa: <https://moldova.europalibera.org/a/24990831.html>

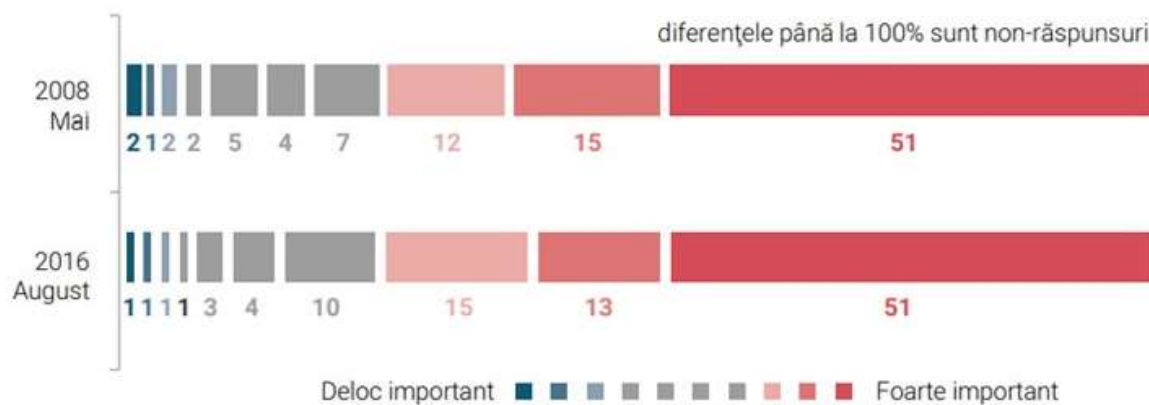
Fig. 2. Articol „Protest religios. Marș al enoriașilor ortodocși împotriva înregistrării oficiale a Ligii Islamice”, 18 mai, 2011, Chișinău



Sursa: <https://moldova.europalibera.org/a/24179180.html>

Fig. 3. Diagrama 1. Rezultatele sondajului „Cât de important este Dumnezeu în viața dvs.?”

DIAGRAMA 1. CÂT DE IMPORTANT ESTE DUMNEZEU ÎN VIAȚA DVS.? [%]



Sursă: Studiu Biserică și Stat în Republica Moldova

Fig. 4. Confesiunea spirituală Falun Dafa din Moldova



Sursă: <https://www.ziarulnational.md/doua-asociatii-obstesti-care-risca-sa-fie-lichidate-isi-vor-cauta-dreptatea-in-judecata/>

Fig. 5. Mișcarea Internațională a Conștiinței Krishna



Sursă: <https://diez.md/2017/10/04/tot-ce-trebuie-sa-stii-despre-miscarea-hare-krishna-din-moldova-trebuie-sa-tinem-sub-control-simturile-noastre-umane-si-dorintele-trupesti/>

Fig. 6. Marșul Familiei la Chișinău, 2021



Sursă: <https://www.youtube.com/watch?v=iLV0RgHk-eY>

Fig. 7. Drumul Crucii, 2019



Sursă: https://www.publika.md/zeci-de-credinciosi-si-un-sobor-de-sapte-preoti-au-pornit-in-drumul-crucii_3048226.html

DECLARAȚIA PRIVIND ASUMAREA RĂSPUNDERII

Subsemnata, declar pe proprie răspundere că materialele prezentate în teza de doctorat sunt rezultatul propriilor cercetări și realizări științifice. Conștientizez că, în caz contrar, urmează să suport rigorile legii în conformitate cu legislația în vigoare.

Barcari Dina

23.09.2022

Barcari

CURRICULUM VITAE

DATE PERSONALE Barcari Dina

📍 Chișinău, Republica Moldova

☎ 076741104

✉ dina.barcari88@gmail.com

Sex Feminin | Data de naștere 29.11.1988

EXPERIENȚA PROFESIONALĂ

octombrie 2022 – prezent: lector universitar, Departamentul de Științe Socioumane, Facultatea de Calculatoare, Informatică și Microelectronică, Universitatea Tehnică a Moldovei;

03 ianuarie 2020 – 30 septembrie 2022: cercetător științific stagiar în cadrul Laboratorului de cercetare științifică *Filosofie teoretico-practică și epistemologie aplicată*; Proiectul de cercetare *Abordarea epistemologică a dezvoltării personale și a educației pentru societate: de la strategiile transdisciplinare la finalitățile pragmatice ale societății actuale din Republica Moldova*, 20.80009.0807.23;

01 septembrie 2015 – prezent: asistent universitar, Departamentul de Filosofie și Antropologie, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea de Stat din Moldova;

01 decembrie 2016 – 31 decembrie 2018: transcript, Institutul de Marketing și Analiza Sondajelor de Opinie (IMAS) (freelancer);

01 decembrie 2017 – 28 februarie 2018: verificator de aplicarea calitativă a chestionarelor în teren, Institutul de Marketing și Analiza Sondajelor de Opinie (IMAS);

02 februarie 2018 – 2019: laborant superior, Departamentul de Filosofie și Antropologie, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea de Stat din Moldova;

01 septembrie 2012 – 30 iunie 2017: laborant superior, Departamentul de Filosofie și Antropologie, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea de Stat din Moldova

EDUCAȚIE ȘI FORMARE

01 octombrie 2019 – 30 iunie 2021: studii de masterat, specialitatea *Antropologie*, Școala Națională de Studii Politice și Administrative, București, România.

21 octombrie 2019 – 20 noiembrie 2019: stagiul de cercetare, Academia Națională de la Baku, Azerbaijan, proiectul MSCA-RISE-2016 734645, KEAC-BSR, HORIZONT 2020 „Knowledge Exchange and Academic Cultures in the Humanities: Europe and the Black Sea Region, late 18th – 21st Centuries”

01 noiembrie 2014 – 31 octombrie 2018: studii doctorale, specialitatea 631.04 *Filosofia științei și tehnicii (pe domenii)*, Departamentul de Filosofie și Antropologie, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea de Stat din Moldova

11 septembrie 2012 – 30 iunie 2014: studii de master, programul *Filosofii contemporane*, Departamentul de Filosofie și Antropologie, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea de Stat din Moldova

01 septembrie 2009 – 30 iunie 2012: studii de licență, programul *Antropologie*, Departamentul de Filosofie și Antropologie, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea de Stat din Moldova

01 septembrie 2005 – 30 iunie 2009: studii în pedagogia primară, Colegiul Pedagogic „Vasile Lupu”, Orhei

COMPETENȚE PERSONALE

Cunoașterea limbilor

	Înțelegere		Vorbire		Scriere
	Ascultare	Citire	Participare la conversație	Discurs oral	Scriere
Rusă	C2	C2	C2	C2	C2
Franceză	B2	B2	B2	B1	B2
Engleză	A2	A2	A1	A1	A1

Levels: A1 and A2: Basic user – B1 and B2: Independent user – C1 and C2: Proficient user

Competențe de comunicare

Bune competențe de comunicare dobândite prin experiența de cadru didactic și asistent de proiect.

Capacitate de a comunica eficient într-o limbă străină.

Bune abilități de public speaking.

Membru al echipei de organizatori ai conferințelor naționale/internaționale organizate în cadrul departamentului

Competențe organizaționale/manageriale

- leadership;
- aptitudini de coordonare;
- competențe logistice și administrative;
- gândire strategică;

Competențe dobândite la locul de muncă

Bune aptitudini de comunicare și relaționare în cadrul unui grup socioprofesional, abilități de lucru în echipă, spirit de inițiativă, flexibilitate, inventivitate, capacitate de lucru în condiții de stres, capacitate de management al riscului și de rezolvare a situațiilor de criză, capacitate de adaptare la schimbările de mediu de lucru, actualizarea și corectarea informației de pe site-uri și rețele de socializare etc.

Competențe digitale

O bună stăpânire a mai multor programe de birou (procesor de text, software pentru prezentări ș.a.);

O cunoaștere foarte bună a instrumentelor Microsoft Office™ (Word, Excel, Power-Point, Photoshop etc.);

Navigare pe internet (utilizarea rețelelor de socializare);

Gestionarea paginii de Facebook a Departamentului Filosofie și Antropologie (<https://www.facebook.com/Departamentul-Filosofie-si-Antropologie-1740721966035301>) și a site-ului Departamentului (<https://filosofieantropologie.wordpress.com/>);

Proiecte	Colocviul Internațional de Antropologie, ediția a II-a (5-6 octombrie 2017)/ediția a III-a (12-13 decembrie 2019). Proiect depus în cadrul concursului „Organizarea manifestărilor științifice internaționale”, pentru perioada 2017/2019 Proiectul Erasmus+, Mobilitate academică în cadrul Laboratorului de Antropologie Prospectivă, Universitatea Catolică din Louvain-la-Neuve, Belgia (04.06.2017 – 28.08.2017/05.03.2018-04.06.2018/14 ianuarie 2020 – 13 aprilie 2020)
Traininguri	Organizarea trainingurilor: Atelier practic „Teatru FORUM – strategie de incluziune socială”, octombrie 2017 Atelier practic „Valorificarea tradițiilor și obiceiurilor naționale prin strategiile educației non-formale”, decembrie 2017 Participarea la traininguri: 1. Summer School 2018 „Multilingualism and Role of Translation in Knowledge Globalisation”, 14–23 August 2018, Batumi Shota Rustaveli State University (BSU), Georgia 2. Training course in visual anthropology for PhD-students “Knowledge and the beginnings of film”, 16–17 aprilie 2019, South-West University Blagoevgrad “Neofit Rilski”, Bulgaria
Cursuri	10 septembrie 2018 – august 2019: cursul dedicat Rețelisticii și securității cibernetice „Networking & Cyber Security” (perioada de studii 10.09.2018 – 31.09.2019), Centrul de Excelență în TIC „Tekwill” (proiect „IT pentru fete și femei din Republica Moldova”, finanțat de USAID, Ambasada Suediei în Republica Moldova etc.) 01 septembrie 2017 – 30 noiembrie 2018: Modulul Psihopedagogic (30 credite), Universitatea de Stat din Moldova 10.03.2020 – 31.07.2020: Online Training courses for E+ Youth Workers „Mentor in volunteering activities – EN”.
Voluntariat	Cursuri de creare a web-site „Web Developer”. Programul național de instruire în domeniul IT pentru fete și femei, ediția a III-a. Asociația Obștească MediaPoint, Departamentul Resurse Umane, Chișinău (funcția: asistent de manager pentru resurse umane) Centrul Republican pentru Copii și Tineret „Artico”, Chișinău (asistent de trainer). Consiliul Național al Tineretului din Moldova