

RELATIA OMULUI CU NATURA ÎN CERCETĂRILE DE ISTORIE CULTURALĂ DIN ULTIMELE DECENII*

DANIEL GICU

(Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”)

Istoria culturală a studiat în principal oamenii, acțiunile, experiențele și modurile lor de gândire. Totuși, trecutul nu este modelat doar de acțiunile și gândurile umane. Ființele umane interacționează inevitabil cu natura care le înconjoară, ceea ce înseamnă că istoria nu a fost modelată doar de acțiunea umană, ci și de acțiunile diferitelor ființe vii și impactul factorilor de mediu. În ultimele decenii au fost efectuate cercetări de istorie culturală în cadrul unor domenii precum istoria mediului și istoria animalelor, explorând, de exemplu, relațiile istorice dintre oameni și animale sau plante.

Conferințele și publicațiile științifice despre subiect s-au înmulțit și diversificat în ultimele două decenii. Astfel, în iunie 2011 la Collège de France s-a organizat o conferință internațională în care s-a dezbătut despre o „turnură animalieră” în istoriografie¹. Articolele din numărul tematic al revistei „Caiete de Antropologie Istorică” din iulie – decembrie 2024 sunt dedicate analizei din perspectivă istorico-antropologică a relației dintre oameni și animale². Sintetizarea acestor noi direcții de cercetare este ceea ce și-a propus cea de a șaptesprezecea conferință anuală a Societății Internaționale de Istorie Culturală, desfășurată la Universitatea din Rovaniemi, Finlanda, în perioada 16–19 iunie 2025, având tematica: *Human / Nature – Entanglements in Cultural History*.

Omniprezentă, complexă și dificilă, relația civilizațiilor cu regnul animal a implicat în vremurile antice, medievale și moderne, includerea simbolică a animalelor în mituri, rituri, legende, reprezentări heraldice, sigilografice și artistice. Animalele au primit semnificații alegorice foarte diverse, care au tradus nevoia unei educații sociale în spiritul valorilor, eticii și a moravurilor. Simona Nicoară a arătat cum modernitatea și postmodernitatea au abandonat însă simbolismul tradițional animalier, imaginile cu animale fiind acum folosite pentru a susține doar

* Articolul pornește de la temele prezentate și discuțiile ce au avut loc în cadrul conferinței anuale a Societății Internaționale de Istorie Culturală, intitulată *Human / Nature – Entanglements in Cultural History*, desfășurată în Rovaniemi, Finlanda, în perioada 16–19 iunie 2025.

¹ Un „tournant animaliste” en anthropologie?, Colloque International, Collège de France, 22–24 iunie 2011. Programul conferinței și rezumatele prezentărilor sunt disponibile la adresa https://www.college-de-france.fr/media/philippe-descola/UPL23153_Toumant_animaliste_Animal_Tum_11_06_22_24.pdf.

² „Caiete de Antropologie Istorică”, anul XXIII, nr. 2 (45), iulie – decembrie 2024.

idei despre creativitate ficțională, și nu pentru construirea mentală a unor sensuri profunde ale vieții și existenței umane și sociale³.

Istoria simbolică a animalelor s-a numărat între preocupările din ultimii ani și ale istoricului francez Michel Pastoureau. Înscriindu-se pe linia istoriei mentalităților și a duratei lungi, volumul *Ursul: istoria unui rege decăzut* este dedicat percepției culturale și simbolice a ursului din preistorie și până în perioada contemporană⁴. Admirat și venerat încă din preistorie pentru puterea și curajul său, animalul încă juca la începutul Evului Mediu un rol extrem de important pentru populațiile germanice, scandinave și, parțial, pentru celți și slavi. Ursul nu era perceput doar ca rege al animalelor, ci era considerat de multe ori animal totemic, strămoș al oamenilor. Încă de la începuturile creștinismului, Biserica a încercat să reprime acest simbolism al ursului, puternic atașat credințelor păgâne. Au fost așadar popularizate hagiografii în care sfinții supun urși, sărbători creștine au fost suprapuse celor păgâne legate de intrarea sau ieșirea din hibernare a ursului, animalul a fost asociat cu diavolul, atribuindu-i-se o serie de păcate și vicii. Pastoureau identifică intervalul cuprins între secolele al XI-lea și al XIII-lea drept moment culminant al acestei schimbări de percepție la nivelul culturii populare, ursul fiind detronat din calitatea de rege al animalelor și înlocuit cu leul. Ursul nu mai era așadar un vânat apreciat sau cadou regal, nici nu a mai fost cinstit ca strămoș, ci a devenit o creatură demonică, leneșă și libidinoasă (era acuzat că este atras sexual de fetele tinere, cu care căuta să se împreuneze), o distracție de bălci. Pastoureau identifică totuși o reminiscență a legăturii simbolice dintre om și urs în societatea contemporană în popularitatea ursuleților de pluș ca jucării pentru copii.

În linie cu abordarea metodologică propusă de noua istorie culturală, care subliniază faptul că interpretarea unui simbol este determinată de contextul cultural în care acesta este folosit, prezentările din cadrul conferinței *Human / Nature – Entanglements in Cultural History* au situat simbolistica animalieră în contextul modalităților în care oamenii din anumite perioade istorice și din spații geografice diferite au folosit practicile magice și credințele religioase pentru a gestiona relația cu natura.

Fundamentele majorității acuzațiilor de vrăjitorie din Europa în perioada modernă timpurie au avut la bază interacțiunea între om și natură. Tratatetele de vrăjitorie au dezbătut problemele legate de capacitatea vrăjitoarelor de a se transforma în animale, de a controla forțele naturii, provocând epidemii și furtuni care să distrugă recoltele, precum și predilecția vrăjitoarelor de a se aduna în locuri încărcate de simbolistica sacralului, precum vârfurile munților sau faimosul nuc din Benevento, în apropierea orașului Napoli.

Prelegerea Marinei Montesano a analizat relațiile dintre oameni și animale pornind de la procesele de vrăjitorie din spațiul italian din secolele al XV-lea și

³ Simona Nicoară, *Omul și animalele în tradiția mitologică*, în „Caiete de Antropologie Istorică”, anul XXIII, nr. 2 (45), iulie – decembrie 2024, p. 17–33.

⁴ Michel Pastoureau, *Ursul: istoria unui rege decăzut*, Chișinău, Editura Cartier, 2007.

al XVI-lea, în care acuzatele erau învinuite că și-ar fi schimbat forma umană, transformându-se într-un animal⁵. Subiectul transformării oamenilor în animale era larg răspândit în literatura antichității clasice, pornind de la transformarea tovarășilor lui Odiseu în porci de către Circe și de la numeroasele exemple din mitologie oferite de Ovidius în *Metamorfozele* sale. Unul dintre cele mai faimoase episoade de metamorfoză este cel descris de Apuleius în *Măgarul de aur*, când Pamfila, o vrăjitoare cunoscută de toți și socotită neîntrecută meșteră în tot felul de vrăjitorii, se unge pe tot corpul cu o afilie și, rostind câteva cuvinte misterioase, se transformă într-o bufniță⁶. După cum a arătat Marina Montesano în cartea sa, *Classical Culture and Witchcraft in Medieval and Renaissance Italy*⁷, asemenea texte din antichitatea clasică greco-romană despre vrăjitorie au fost redescoperite în Peninsula italică în perioada Renașterii. Credința în veridicitatea textelor antice ce descriau puterea vrăjitoarelor avea să ducă la apariția, în secolul al XV-lea, și înmulțirea ulterioară, a proceselor de vrăjitorie.

Credința antică în existența corpurilor hibride om-animal sau în realitatea transformărilor oamenilor în animale avea să fie negată în Evul Mediu Creștin. Referindu-se la cei care afirmă că au suferit o asemenea transformare într-un animal, sau că au fost martori la o metamorfoză a unui om într-un animal, cu trimitere directă la Apuleius, sfântul Augustin afirma că aceștia au fost de fapt victimele unor înșelătorii provocate de demoni⁸. Dacă elita teologică a preluat discursul sfântului Augustin, credința în realitatea transformărilor oamenilor în animale a rămas răspândită în cultura populară de-a lungul întregului Ev Mediu. Această credință, precum și redescoperirea scrierilor antice despre vrăjitoare au făcut ca procesele vrăjitoarelor să înceapă în Italia în prima parte a secolului al XV-lea, mai devreme decât în alte spații, și să includă numeroase cazuri în care acuzatele erau învinuite că s-au transformat în animale. La conferința din Rovaniemi, Marina Montesano a prezentat câteva asemenea procese ce au avut loc în primele decenii ale secolului al XV-lea în regiunea Umbria, inclusiv cel din 1428, când Matteucia da Todi a fost acuzată că, ungându-și corpul cu o alifie – precum Pamfila – s-a transformat, cu ajutorul diavolului, într-o pisică.

Printre acuzațiile aduse vrăjitoarelor s-a numărat și aceea de a controla vremea pentru a provoca dezastre naturale. Vincenzo Tedesco a analizat evoluția din Antichitate și până în Renaștere a credinței în capacitatea oamenilor de a controla magic elementele naturii⁹. Credința în existența unor „magicieni ai vremii”, ce aveau abilitatea de a controla forțele naturii are origini vechi. Ca și celelalte credințe

⁵ Marina Montesano, *Bodies in Flux: Tales of Metamorphosis in European Witchcraft*.

⁶ Apuleius, *Metamorfoze sau Măgarul de aur*, București, Editura Univers, 1996, p. 73.

⁷ Maria Montesano, *Classical Culture and Witchcraft in Medieval and Renaissance Italy*, Palgrave Macmillan, 2018.

⁸ Sfântul Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, cartea XVIII, cap. 18. St. Augustin, *City of God*, Buffalo, The Christian Literature Company, 1887, p. 369–370.

⁹ În prezentarea intitulată *Landscapes of Witchcraft: The Witches' Sabbath and Human-Environment Interactions*.

păgâne, și aceasta avea să fie însă contestată în Evul Mediu Creștin. Astfel, Agobard din Lyon (*De grandine et tonitruis*, 815–817) a criticat capacitatea acestor magicieni păgâni (*tempestarii*) de a controla vremea, argumentând că dezastrele naturale trebuie interpretate ca pedepse divine pentru păcatele oamenilor. Toma de Aquino (*Expositio super lob ad litteram*, 1263–1265) admitea că demonii, cu permisiunea lui Dumnezeu, puteau controla vremea, stârnind furtuni. Spre sfârșitul Evului Mediu, oamenii au devenit tot mai conștienți de faptul că acțiunile lor influențează mediul înconjurător. În acest context a prins rădăcini convingerea că distrugerea recoltelor și a turmelor de animale domestice ca urmare a unor calamități naturale avea la bază acțiunile rău-voitoare ale unor vrăjitoare ce puteau controla vremea. Una dintre lucrările ce avea să contribuie la răspândirea acestei credințe a fost cea a lui Johannes Nider, *Formicarius* (1436–1438). Lucrarea citează mărturia lui Stadelin, un presupus vrăjitor, care afirma cum, folosindu-se de ajutorul diavolului, invoca furtuni ca să strice recoltele dușmanilor săi. În celebrul tratat *Malleus maleficarum* (1486), Heinrich Kramer și Iacob Sprenger citează mărturia unei femei acuzată de vrăjitorie, care detalia cum a provocat, cu ajutorul diavolului, o ploaie puternică. Pornind de la aceste două cunoscute tratate, toți teologii implicați în dezbaterile privind abilitatea vrăjitoarelor de a controla vremea erau de acord asupra unui aspect: vrăjitoarele nu puteau controla singure elementele naturii, aveau nevoie de ajutorul diavolului pentru a provoca calamități naturale.

Despre capacitatea diavolului de a controla vremea, așa cum reiese din scrierile demonologice din Anglia secolului al XVII-lea, a vorbit și Johanna Damaris, în prezentarea *Rulers of the Air: Understanding Weather in English Demonological Writings, 1584–1691*. Potrivit teologilor englezi, diavolul avea puteri mai mici decât se credea, el neavând capacitatea de a crea din nimic elemente ale lumii naturale (aceasta o putea face doar Dumnezeu). Tot ce putea face diavolul era să influențeze anumite forțe ale naturii, ce fuseseră însă create de Dumnezeu. Tratatelor demonologice din Anglia secolului al XVII-lea erau, de asemenea, de acord în ceea ce privește existența unei legături între vreme, Diavol și corpul uman. Potrivit lui John Brinley (*A Discovery of the Impostures of Witches*, 1680), datorită afinităților sale aeriene, diavolul putea intra în corpul uman prin diferitele sale orificii, influențând mințile oamenilor și jucându-le feste.

Dacă Johanna Damaris a fost interesată mai mult de dezbaterile intelectuale, Ane Ohrvik s-a aplecat în prezentarea sa¹⁰ asupra modului în care acestea au fost puse în practică în cadrul proceselor intentate persoanelor acuzate de vrăjitorie în Norvegia la începutul epocii moderne. În cele 924 de procese documentate, un număr destul de ridicat dacă ne raportăm la populația Norvegiei, au fost condamnate la moarte 307 persoane (dintre care 50 de bărbați, iar restul, femei). Prima condamnare la arderea pe rug pentru vrăjitorie a avut loc în 1570, iar ultima în 1695. Peste 30% dintre sentințele capitale au fost pronunțate în nordul îndepărtat, deși zona avea

¹⁰ *Boundaries of Witchcraft: Conceptualizations of the Human-Nature Relationship in Early Modern Norwegian Witchcraft Trials.*

doar cca. 3 000 de locuitori (aproximativ 0,8% din populația de atunci a Norvegiei). Situația nu se datora însă unei mai largi răspândiri în zonă a anumitor credințe, ci activității unor vânători de vrăjitoare mult mai zeloși, veniți din Scoția, care foloseau deseori tortura la interogatorii. De altfel, Ohrvik a remarcat că, în cadrul proceselor intentate vrăjitoarelor în Norvegia, dezbaterile ideologice din cadrul tratatelor demonologice au avut un rol insignifiant, mult mai prezentă fiind o atitudine pragmatică împotriva celor care deviau de la ordinea socială acceptată.

Concepția corpului uman permeabil, ce poate fi pătruns de elementele naturale, care apărea în tratatele de demonologie din secolul al XVII-lea, se păstrează în cultura populară din Finlanda secolului al XIX-lea, regăsindu-se în incantațiile folosite în Carelia. Pornind de la un corpus de aproximativ 360 de incantații culese din parohia Ilomantsi, în Carelia de nord, între 1816 și 1939, Aleks Moine a arătat¹¹ că în practicile vindecătoare corpul uman era înțeles în relațiile sale cu mediul înconjurător. Boala era cauzată de pătrunderea în corp a unui agent dăunător din exterior, iar scopul urmărit în procesul de vindecare, definită ca absență a durerii, era eliminarea din corp a acestui agent extern. De aceea incantațiile de vindecare se spuneau cel mai adesea în saună, căci acolo se considera că este corpul cel mai receptiv față de influențele din exterior.

O altă arie de cercetare a demersurilor de istorie culturală ce analizează interacțiunea omului cu natura a fost reprezentată de încercările de a identifica maniera în care oamenii au folosit diferitele credințe religioase pentru a gestiona relațiile cu animalele. În cadrul conferinței *Human / Nature – Entanglements in Cultural History*, Giulia Zanon¹² a încercat să identifice rolul adesea trecut cu vederea al animalelor în răspândirea catolicismului și a cultului sfinților în spațiul italian, la începuturile modernității. Animalele au servit ca figuri simbolice în iconografie și în narațiunile despre sfinți, devenind emblematice pentru identificarea sfinților și a semnificațiilor spirituale atribuite acestora. Dincolo de valoarea lor simbolică, animalele au avut și un rol activ în practica religioasă. Sfinții, considerați a fi mijlocitori între divinitate și oameni, erau deseori invocați pentru a proteja animalele, după cum o demonstrează numeroase *ex voto*-uri și opere de artă devoțională.

Această strânsă conexiune între sfinți și animale a făcut ca sfântul Francisc din Paola, comună din Calabria, în sudul Italiei, canonizat la începutul secolului al XVI-lea, al cărui cult era inițial legat de protecția marinarilor și a călătorilor pe mare, să fie invocat în secolul al XVIII-lea pentru a proteja vitele de epizootii, atât de către locuitorii zonelor rurale din câmpia Padului, cât și de către muncitorii din industria textilă, pentru care vitele aveau un rol important. Totodată, animalelor li s-a acordat un rol important în recunoașterea prezenței divine mai ales atunci când

¹¹ În prezentarea intitulată *Wounds, Diseases, and Health: Human Bodies in Northern Karelian Healing Incantations*.

¹² Prezentarea sa a avut titlul *Beasts of Faith: The Role of Animals in Spreading Catholicism and the Cult of Saints in Early Modern Italy*.

oamenii erau incapabili să o facă. Astfel, animalele au facilitat atât în mod direct, cât și indirect, răspândirea devoțiunii religioase în Peninsula italică la începuturile epocii moderne.

Unele studii de istoria animalelor au atras atenția asupra rolului important avut de necuvântătoare în dezvoltarea medicinei moderne. Astfel, după cum a arătat Domenico Bertoloni Meli, Robert Boyle, în încercarea sa de a înțelege circulația sângelui, precum și Alexander Monro, în prelegerile sale de anatomie, s-au bazat amândoi în mare măsură pe experimentele pe animale și pe vivisectie¹³. Rolul avut de animale în practica medicală a folosirii apelor minerale cu scop curativ în Italia secolului al XVI-lea a fost analizat de Andrea Toffolon¹⁴. Proprietățile terapeutice ale apelor minerale au fost recunoscute încă din Antichitate, fiind adesea asociate cu diverse practici de vindecare care implicau și animalele. Examinând o serie de tratate medicale, literatură de călătorie și alte texte tipărite în Renaștere, Toffolon a evidențiat existența unui curent de gândire ce considera că știința medicală se poate îmbogăți prin studierea animalelor, căci acestea au capacitatea de a se vindeca singure, fără nicio intervenție din exterior. Unul dintre reprezentanții acestui curent de gândire a fost medicul italian Leonardo Fioravanti¹⁵, potrivit căruia animale bolnave au capacitatea de a se vindeca singure, cu voia lui Dumnezeu și grație înzestrărilor primite de la natură. După cum a arătat Monica Mattfeld¹⁶, analogiile dintre oameni și animale, fie ele la nivel simbolic, filosofic sau fiziologic, au avut un rol important în dezvoltarea medicinei și în Secolul Luminilor, modelând gândirea și practica medicală din această epocă.

Animalele au fost prezente nu doar în discursul științific și în viața de zi cu zi a oamenilor de la începuturile modernității, ci și în visele acestora. Prezența și semnificația animalelor în experiența onirică și în literatura dedicată descifrării viselor au fost remarcabile de-a lungul timpului. Tradiția medievală a descifrării viselor, care o continua de fapt pe cea antică (vezi în acest sens tratatul lui Artemidorus, *Oneirocritica*), evalua prezența onirică a diferitelor animale fie ca un semn bun, fie ca un semn rău. O decodificare mai elaborată a fost furnizată în timpul Renașterii, după cum a arătat Alessandro Arcangeli¹⁷. Cel mai articulat și respectat tratat despre vise din această perioadă a fost scris de Girolamo Cardano¹⁸, care a oferit o interpretare mai nuanțată decât dihotomia simplistă bun – rău, arătând că aceeași imagine poate avea semnificații diferite în diverse contexte.

¹³ Domenico Bertoloni Meli, *Early Modern Experimentation on Live Animals*, în „Journal of the History of Biology”, Vol. 46, No. 2, 2013, p. 199–226.

¹⁴ În prezentarea cu titlul *Animals at Spas: Medicine, Culture and the Non-human in Early Modern Italy*.

¹⁵ Leonardo Fioravanti, *Dello specchio di scientia universale*, Veneția, 1583.

¹⁶ Monica Mattfeld, *Animals*, în Lisa Smith (ed.), *A Cultural History of Medicine in the Age of Enlightenment*, Bloomsbury Publishing, 2023, p. 73–102.

¹⁷ Alessandro Arcangeli, *Renaissance Dream Cultures*, Routledge, 2025.

¹⁸ Girolamo Cardano, *Somniorum synesiorum omnis generis insomnia explicantur libri quatuor*, Basel, 1562.

Tratatul, tipărit la Basel în 1562, conținea reguli de interpretare a viselor, oferind totodată o listă de subiecte onirice și semnificația lor generală. Reflectând obsesia din epocă pentru sistematizarea (și controlul astfel dobândit asupra) cunoașterii, Cardano tratează într-o secțiune specială visele despre animale, analizând în capitole detaliate ce înseamnă să visezi animale mici, animale care se târăsc, pești, păsări, patrupede, animale sălbatice și domestice, pentru a încheia cu visele despre materia și excrementele animalelor: piele, păr, coarne, unghii, bălegar și urină.

Omniprezente în societățile umane, animalele au influențat așadar, în diferite moduri, viața fiecărui individ, de la cel mai umil țăran la cel mai bogat aristocrat. O altă direcție de cercetare abordată în ultimele decenii de istoria culturală a fost încercarea de a identifica modul în care animalele, reale sau imaginare, au fost folosite de către oamenii din Europa, America, Asia și Africa pentru a forma, apăra, contesta sau depăși granițele identităților individuale sau colective. Principalele linii directe ale acestui proces în Europa la începutul epocii moderne au fost analizate de studiile cuprinse în volumul *Animals and Early Modern Identity*¹⁹.

În prezentarea sa, Jacqueline Holler²⁰ a încercat să identifice rolul avut de cai în acest joc al identităților în coloniile americane ale Spaniei, acolo unde calul reprezenta o apariție nouă, fiind pus în legătură cu puterea colonială spaniolă. Conchistadorii spanioli au adus în America o tradiție a călăritului construită în jurul ideilor de masculinitate, creștinism, cavalerism și aristocrație. Semnificativ în acest sens este faptul că în dicționarele spaniole din secolul al XVIII-lea, cuvântul *caballero* este definit ca având două înțelesuri: călăreț, dar și aristocrat. Inițial, în coloniile americane indigenilor de rând li s-a interzis să călărească; totuși, aristocrații indigeni puteau cere un permis de călărie, în măsura în care își permiteau să plătească prețul extrem de ridicat al unui asemenea animal²¹. Treptat însă, extinderea sistemului haciendelor a impus folosirea indigenilor, dar mai ales a metișilor pentru păzirea călare a vitelor. Pornind de la tratatele de călărie tipărite în epocă, dar mai ales de la arhivele inchizitoriale, Jacqueline Holler a încercat să identifice modul în care populația locală s-a raportat la această identitate de sorginte aristocratică a călărețului spaniol. Înregistrările proceselor intentate de Inchiziție unui număr mare de persoane acuzate de practici superstițioase sunt pline de mențiuni privind folosirea unor ierburi pentru sporirea calităților de călăreț. Întotdeauna acuzații menționau că au iarba respectivă de la un indigen. Folosirea acestor afirmații ca o dovadă a faptului că indigenii utilizau într-adevăr asemenea practici magice pentru sporirea calităților de călăreț trebuie însă privită cu oarecare rezerve. De vreme ce Inchiziția nu ancheta indigenii, aruncarea responsabilității asupra acestora putea reprezenta o strategie de dezvinovățire la îndemâna acuzaților. Totuși, Holler vorbește despre apariția în Noua Spanie, până la jumătatea secolului al XVII-lea, a unei noi

¹⁹ Pia F. Cuneo (ed.), *Animals and Early Modern Identity*, Ashgate, 2014.

²⁰ Titlul prezentării a fost *Natural and Supernatural Horsemanship: Humans, Magic, and Horses in Early Colonial New Spain (1520–1650)*.

²¹ Prețul unui cal reprezenta aproximativ salariul pe opt luni al administratorului unei hacienda mari.

identități construite în jurul călăritului, specifică claselor de jos, în special indigeni și meșteșugari, ce avea să o înlocuiască pe cea spaniolă, de sorginte aristocratică. Acest „călărit supranatural” (numit astfel pentru că implica folosirea diferitelor practici magice pentru sporirea calităților de călăreț) avea să stea la baza viitoarei culturi cowboy din America de Nord. De altfel, tradiția „călăritului natural”, de sorginte spaniolă, nici nu mai este prezentă în Mexicul actual.

Dincolo însă de folosirea de către diferite categorii sociale a animalelor reale sau simbolice pentru a-și construi o identitate de grup, de-a lungul istoriei oamenii au încercat în mod constant să identifice acele însușiri care să îi diferențieze de animale și să îi situeze deasupra acestora. Această încercare recurentă de a separa omul de animale reiese, spre exemplu, dintr-o gamă largă de scrieri din perioada modernă timpurie. Analizând reprezentările animalelor în texte legislative, religioase, literare, științifice și politice din Anglia, în perioada 1558–1649, Erica Fudge²² identifică persistența unui sentiment al fragilității ideii de umanitate, oamenii având întotdeauna nevoie, pentru a se diferenția de animale, de un adaos extern: proprietate, civilizație, educație, stăpânirea lumii naturale. Ideea că atributele care îi diferențiau pe oameni de animale nu erau naturale, înăscute ci trebuiau cultivate din exterior, era una angoasantă. De aici importanța acordată aserțiunilor lui René Descartes, potrivit căruia toți oamenii posedă rațiune, în vreme ce animalele sunt ca niște mecanisme fără simțire. Specificitatea oamenilor era dată așadar de faptul că aceștia erau singurele ființe înzestrate cu rațiune și simțire. Teoriile explicative diferite, precum cea care pornea de la scrierile lui Plutarh, potrivit căruia animalele sunt raționale și simțitoare, au devenit marginale, fiind promovate de puțini intelectuali, o excepție notabilă fiind Michel de Montaigne.

Ilustrativă pentru disputele intelectuale asupra a ceea ce asigură specificitatea oamenilor este istoria englezului William Bankes și a calului său Morocco, ale cărui spectacole au fost extrem de populare între 1588 și 1605, inițial în Londra apoi în Anglia și în toată Europa occidentală, din Paris, Orleans, Lisabona, Roma și până în Frankfurt. Calul era prezentat ca posedând inteligență, căci putea, printre altele, să aleagă din public pe cei care purtau ochelari, să distingă fecioarele și prostituatele sau să numere monezi. În spectacolele pentru publicul englez, când i se poruncea să se încline în fața Elisabetei I, Morocco se supunea, însă când i se cerea să facă același lucru în fața lui Filip al II-lea, calul își arăta dinții. În urma spectacolelor susținute în Orleans, Bankes și calul său au fost arestați și condamnați să fie arși pe rug pentru vrăjitorie, însă s-au salvat atunci când Morocco s-a închinat în fața crucii purtată de un preot local, arătând astfel că puterile calului nu vin de la diavol. Cazul lui Morocco a fost amplu dezbătut de către intelectualii de la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, căci, chiar dacă era determinat de trucuri sau vrăjitorie, comportamentul calului era tulburător, zdruncinând însăși temelia pe care se baza distincția între animale și oameni: capacitatea acestora din

²² Erica Fudge, *Perceiving Animals: Human and Beasts in Early Modern English Culture*, Palgrave Macmillan, 2000.

urmă de a avea rațiune²³. Pornind de la această distincție, naturalistul suedez Carl Linaeus includea în cea de a zecea ediție a lucrării sale *Systema Naturae*, între subspeciile umane, pe *Homo ferus*, omul sălbatic, întors la sălbăticia primordială pentru că a decăzut din umanitate, pierzându-și capacitatea de a raționa²⁴. Tot în același discurs își are rădăcinile și „descoperirea” în Epoca Luminilor a „copilului sălbatic”, crescut de animale de la o vârstă fragedă, departe de societatea oamenilor.

Criza biodiversității și schimbările climatice din societatea contemporană au făcut ca apelurile către oameni de a se „reconecta cu natura” să devină tot mai puternice. În același timp, lipsurile antropocentrismului au început să fie arătate, la cumpăna secolelor al XX-lea și al XXI-lea, odată cu apariția postumanismului, curent filozofic și cultural ce critica umanismul și ideile sale devenite tradiționale despre condiția umană, rațiune și liberul arbitru. Lucrări erudite, și în mod necesar militante, precum cea publicată de Jean-Marie Schaeffer²⁵, neagă caracterul excepțional al oamenilor, argumentând că aceștia sunt doar o specie de animale, printre multe altele.

Bazându-se pe fenomenologia lui Edmund Husserl și Maurice Merleau-Ponty, dar și pe lucrările lui Eric Havelock și Walter Ong despre influența pe care a avut-o trecerea de la o cultură orală la una scrisă asupra modului de a gândi al minții umane, David Abram²⁶ a arătat că apariția scrisului a fost responsabilă de modificarea modalităților în care omul s-a raportat la natura înconjurătoare. În culturile orale nu exista acea alienare a omului față de natură, ce avea să atingă punctul culminant în societățile moderne.

Reconceptualizarea relațiilor cu natura a dus la revenirea asupra definițiilor anterioare ale umanității. Încercând să formuleze o nouă teorie asupra a ceea ce înseamnă să fi om, Samantha Frost definea oamenii ca fiind creaturi bioculturale²⁷. Corpul uman nu mai este perceput ca fiind distinct de natură, ci strâns corelat cu aceasta, ca urmare a permeabilității membranelor celulelor, care îngăduie un schimb constant de substanțe, la nivel celular, cu mediul înconjurător. Deși bazându-se pe argumente cât se poate de diferite, este aceeași idee a permeabilității corpului uman, pe care o regăsim în tratatele occidentale de demonologie din secolul al XVII-lea și în cultura populară din Finlanda secolului al XIX-lea. Însă, potrivit

²³ Erica Fudge, *Brutal Reasoning: Animals, Rationality and Humanity in Early Modern England*, Ithaca, Cornell University Press, 2006, p. 123–146.

²⁴ În prima ediție a lucrării *Systema naturae, sive regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera, & species* (1735), Linaeus împarte oamenii în cinci specii, și anume: *Homo africanus niger*, *Homo americanus rubescens*, *Homo asiaticus fuscus* și *Homo europeus albescens*. În 1758, în cea de-a zecea ediție a *Systema naturae*, Linaeus postulează existența unei singure specii umane, *Homo sapiens*, împărțită în mai multe subspecii, caracterizate printr-o culoare a pielii și un comportament specific.

²⁵ Jean-Marie Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007.

²⁶ David Abram, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*, New York, Pantheon Books, 1996.

²⁷ Samantha Frost, *Biocultural Creatures: Toward a New Theory of the Human*, Durham and London, Duke University Press, 2016.

Samanthei Frost, nu numai factorii fizici, ci și cei culturali, cum ar fi crizele sociale, determină modificări la nivel molecular. De aici descrierea omului ca o ființă bioculturală.

Dihotomia om – natură, alimentată de o viziune antropocentrică ce situează omul deasupra naturii, a fost criticată în ultimele decenii și de către antropologi. Interesul pentru studierea cosmologiilor societăților preindustriale datează de acum aproape un secol, de la apariția cărții lui Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher* (New York, 1927). Această direcție de cercetare avea să fie continuată de către A. Irving Hallowell²⁸, cel care a folosit pentru prima oară termenul de „ontologie” pentru a desemna viziunile asupra lumii prezente în societățile native din America precolumbiană, arătând că aceste populații au teorii speculative despre esențele sau principiile ultime ale tuturor lucrurilor, la fel de sofisticate precum cele din societățile occidentale. Lucrările în acest domeniu s-au înmulțit în ultimele decenii, unii specialiști vorbind de o adevărată „turnură ontologică” în antropologie. Ilustrativă pentru această orientare metodologică este cartea lui Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*²⁹.

Student al lui Lévi-Strauss, Descola clasifică ontologiile conform unei matrice structurale duale: spirit (suflet, minte) – materie (corp, substanță fizică). Potrivit etnografului francez, animismul implică credința că oamenii sunt consubstanțiali cu toate celelalte forme de viață în ceea ce privește spiritul, nu însă și materia. Animalele și plantele ar avea astfel suflete și minți similare cu ale oamenilor, cu propriile societăți și șamani. Credințele animiste sunt răspândite printre societățile de vânători-culegători precum populația Achuar și triburile învecinate, pe care Descola le-a studiat în regiunea Amazonului superior. Totemismul, întâlnit mai ales în Australia, dar și la nativii din America de Nord, este credința conform căreia oamenii împărtășesc atât partea materială cât și pe cea spirituală cu celelalte forme de viață, dar și cu elemente ale naturii neînsuflețite. Ca și în cazul animismului, ontologia totemistă este specifică triburilor de vânători-culegători. Analogismul susține că oamenii diferă atât fizic, cât și spiritual de alte ființe, dar că există calități și fluxuri care leagă într-o vastă rețea toate formele de viață. Exemple ale acestei ontologii se găsesc în China tradițională, la populația Nahuatl din Mexic, dar și în Europa preindustrială. Fie că era vorba de influențele astrologice sau de calitățile (cald, rece, umed, uscat) din medicina galenică, diferite tipuri de legături subtile erau cele care țeseau ordinea universului în cultura europeană premodernă. După revoluția industrială, lumea tehnologică modernă avea să fie însă caracterizată de un nou tip de ontologie, naturalismul. Potrivit acestei ontologii, toate ființele vii sunt făcute din aceeași substanță materială, sunt supuse acelorași legi fizice, oamenii fiind însă puternic separați de natură prin latura spirituală, fie că e vorba de rațiune la Descartes, limbaj la Chomsky sau conștiință la unii filosofi moderni³⁰. Această

²⁸ A. Irving Hallowell, *Culture and Experience*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1955.

²⁹ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Éditions Gallimard, Paris, 2005.

³⁰ Un tabel sintetic al celor patru tipuri de ontologii în *Ibidem*, p. 221.

demonstrație a lui Descola, potrivit căreia naturalismul nu este o ontologie universală, superioară din punct de vedere filozofic altor ontologii, a fost preluată și în alte domenii de cercetare, inclusiv de istoria animalelor.

În cadrul conferinței de istorie culturală de la Rovaniemi, Alexandru Stermin³¹ a arătat, pornind de la studierea triburilor indigene contemporane din două rezervații situate în centrul Braziliei, Umutina și Xingu, cum, în ontologia animistă, întreaga natură însuflețită este folosită pentru a răspunde la întrebările existențiale legate de viață și moarte. Însă și în cadrul culturii occidentale moderne unii indivizi, având de regulă, dintr-un motiv sau altul, o poziție marginală, se pot raporta în mod diferit la natură. Hannu Salmi³² a analizat relația pe care a dezvoltat-o cu natura Frans Leijon (1878–1947), un finlandez care și-a pierdut vederea și auzul la o vârstă fragedă. Ca și Helen Keller (1880–1968), un alt caz de „copil sălbatic” (*Homo ferus*, în clasificare lui Linnaeus) celebru în epocă, Frans este educat într-o școală specială pentru orbi și surzi, fiind învățat, printr-o metodă dedicată, să citească și să scrie. Primește apoi o bucată de pământ pe care o cultivă cu legume, devenind un membru obișnuit al societății. Cazul lui Frans Leijon a fost mediatizat în presa vremii, fiind socotit un exemplu al importanței pe care îl are procesul educativ, prin care un om este readus de la stadiul de sălbăcie înapoi la civilizație. Un scop similar l-a avut și publicarea memoriilor lui Frans. Dincolo însă de apologia educației și civilizației, printre rânduri găsim și o altă manieră de a se raporta la natură, specifică mai curând unei ontologii animiste decât celei naturaliste la care adera societatea în care se născuse Frans. Acesta vorbește, la un moment dat, despre grija cu care își cultivă plantele: „Cred că dacă aș răni rădăcinile plantelor, le-ar dura la fel de tare precum m-ar dura pe mine dacă cineva m-ar călca pe picior”.

Dezbaterile privind specificitatea omului și relația acestuia cu natura, din biologie, filozofie și antropologie, au dus la o reconceptualizare a istoriei ca disciplină academică. De la o știință, prin definiție, umanistă, istoria devine acum un demers interogativ ce nu mai are în centrul său omul (*more-than-human history*). Ilustrativă în acest sens este cartea lui J.R. McNeill despre imperii, nu ale oamenilor, ci ale țăntarilor³³. O istorie tradițională a zonelor de pe coastele atlantice ale celor două Americi, precum și a insulelor din Marea Caraibilor, din secolul al XVII-lea și până la începutul secolului XX, relatează despre confruntările politice și militare între marile puteri europene, Spania, Franța, Olanda și Anglia pentru controlul asupra coloniilor americane, apoi despre lupta acestora din urmă pentru obținerea independenței, punând accentul pe ideologii, instituții și rolul unor

³¹ Prezentarea sa a avut titlul *Love and Death – An Ecoexistentialist Approach to the Human-Nonhuman Animal Relationship in Two Indigenous Communities from Brazil*.

³² În prezentarea intitulată *No More Than Human History: Exploring Human/Nature Entanglements in a Life of a Deafblind*.

³³ J.R. McNeill, *Mosquito Empires: Ecology and War in the Greater Caribbean, 1620–1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

personalități precum George Washington, Toussaint Louverture și Simon Bolivar. Principalii actori istorici în cartea lui McNeill, în această perioadă, pentru această zonă geografică, sunt însă două specii de țânțari: *Aedes aegypti*, responsabilă pentru transmiterea febrei galbene și *Anopheles quadrimaculatus*, prin înțepăturile căreia se transmite malaria. Gradul diferit de imunitate la aceste două boli virale și infecțioase, mai ridicat în rândul autohtonilor ca urmare a unui contact mai îndelungat cu agenții patogeni (și implicit o rată redusă a mortalității), respectiv mai scăzut în rândul europenilor (ceea ce avea să ducă la o rată mare a mortalității în rândul acestora), a fost cel care a influențat în mod decisiv cursul evenimentelor în regiune între 1620 și 1914.

Éric Baratay a propus o lărgire și mai mare a domeniul investigației istorice, care ar trebui să își propună să studieze nu numai relațiile dintre oameni și animale, ci să încerce să reconstituie punctul de vedere al animalelor însăși³⁴. Încercând să răspundă criticilor ce acuză acest tip de demers istoriografic de antropocentrism, căci sursele folosite sunt în general create de om și privesc într-o mai mare măsură animalele domestice, folositoare sau de companie, decât pe cele sălbatice sau dăunătoare (șobolanii din orașe, de exemplu), Baratay folosește teorii și concepte din zoologie, medicină veterinară, etologie și etnologie. O istorie a diferitelor specii de animale este înlocuită cu istorii biografice, care încearcă să reconstituie experiențele unui anume individ, într-un anumit moment și într-un anumit spațiu geografic. Astfel, volumul lui Baratay, *Biographies Animales* este alcătuit din studii de caz ce încearcă să reconstituie trăirile a zece animale: Zarafa (1825–1840), girafa regelui Carol al X-lea al Franței; Warrior (1908–1941), un cal folosit pe câmpul de luptă de armata britanică în primul război mondial; măgarul Modestine, tovarășul de călătorie al lui Robert Louis Stevenson (1878); Islero, un taur ce a luptat în coridele din Spania (1947); Consul, un cimpanzeu de la grădina zoologică din Manchester (1893–1894); Meshie, un pui de cimpanzeu deținut de familia Raven (1930–1934); Bummer și Lazarus, doi câini vagabonzi din San Francisco (1861–1863); Pritchard, câinele de vânătoare al lui Alexandru Dumas (1845–1850); Bauschan, câinele ce-l însoțea în plimbările sale pe Thomas Mann (1915–1920) și Douchka, ciobănescul german companion al lui Colette Audry.

Strânsa legătură între biologie și cultură a fost subliniată de cercetările din ultimele decenii atât în cadrul științelor naturii, cât și în cel al științelor umaniste. Iar studierea celor două domenii ca fiind interconectate s-a dovedit a fi fructuoasă din punctul de vedere al rezultatelor cercetării. Spre exemplu, introducerea în teoria evoluționistă a conceptului de cultură, definită drept cunoașterea obținută prin interacțiunile sociale cu membrii aceleiași specii și transmisă de-a lungul mai multor generații, a făcut ca accentul explicativ să se mute de la „egoismul genelor”³⁵,

³⁴ Éric Baratay, *Le point de vue animal. Une autre version de l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

³⁵ Sintagma face trimitere la cartea lui Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press, 1976.

la dobândirea capacităților cognitive care le-au permis hominizilor să învețe și să transmită mai departe abilități precum aprinderea unui foc și realizarea unei unelte de piatră³⁶. Creșterea dimensiunilor creierului, de la *Homo habilis* (acum circa 2,4 – 1,5 milioane de ani), al cărui creier era puțin mai mare decât al unui cimpanzeu, la *Homo sapiens* modern, ce are un volum aproape triplu al cutiei craniene, este desigur legată de sporirea aportului cărnii în alimentație și de evoluția hranei gătită. Rata ridicată de expansiune și, mai important, modificările în structura creierului uman, au fost însă puse în legătură și cu o necesitate crescută de a rezolva problemele sociale apărute într-o societate umană ce devenise tot mai complexă. Teoria evoluției determinată de cultură indică un fel de acțiune retroactivă, în care eficiența sporită a învățării sociale a creierului încurajează dezvoltările culturale care, la rândul lor, încurajează o mai mare eficiență, care determină dezvoltări culturale mai complexe ce necesită o eficiență și mai mare, și așa mai departe³⁷. Astfel, dezvoltarea de-a lungul perioadei paleolitice a unei tehnologii din ce în ce mai complexă de obținere a uneltelor de piatră se explică prin interacțiunile dintre evoluția cognitivă, ce a permis apariția în mintea oamenilor a structurilor necesare pentru elaborarea acestei tehnologii complexe, și evoluția culturală, ce a permis dobândirea abilităților de a învăța și transmite mai departe cunoștințele³⁸.

Potrivit neurobiologului american Terence Deacon, limbajul uman își are originea în dobândirea de către *Homo sapiens*, definit ca *Homo symbolicus*, a abilității de a folosi simboluri³⁹. Analiza pleacă de la observația filosofului american Charles Sanders Peirce, conform căruia, pentru ca procesul de semnificare să funcționeze, trebuie să existe o relație triadică între semn, obiectul său și un terț, numit interpretant⁴⁰. Potrivit acestei relații, Peirce clasifică semnele în iconi, indici și simboluri. Un icon este un semn care se referă la obiectul pe care-l denotă prin simpla asemănare cu acesta. Un indice este un semn care se referă la obiectul pe care-l denotă în virtutea unei calități pe care o are în comun cu acesta. Fumul este un indice pentru foc, barometrul coborât și aerul umed sunt un indice al ploii, o giruetă este un indice al direcției vântului, iar steaua polară este un indice care ne arată în ce direcție este nordul. Cele mai complexe tipuri de semne sunt însă simbolurile. Un simbol este un semn care se referă la obiectul pe care-l denotă în virtutea unei legi, de obicei o asociere de idei generale, care determină interpretarea

³⁶ Gary Tomlinson, *Culture and the Course of Human Evolution*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2018.

³⁷ Alexander V. Markov, Mihail A. Markov, *Runaway Brain-Culture Coevolution as a Reason for Larger Brains: Exploring the „Cultural Drive” Hypothesis by Computer Modelling*, în „Ecology and Evolution”, vol. 10, 2020, p. 6059–6077.

³⁸ Dietrich Stout, *Stone Toolmaking and the Evolution of Human Culture and Cognition*, în „Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences”, vol. 366, 2011, p. 1050–1059.

³⁹ Terence Deacon, *The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Human Brain*, London, The Penguin Press, 1997.

⁴⁰ Charles S. Sanders, *Semnificație și acțiune*, București, Humanitas, 1990, p. 280–287.

simbolului ca referindu-se la acest obiect⁴¹. În cazul simbolurilor, legătura între semn (ceea ce Saussure avea să numească semnificant) și obiectul său (semnificat, la Saussure) este pur convențională. Această capacitate de a stabili și de a transmite mai departe, de-a lungul generațiilor, o legătură convențională între un semn și obiectul său este cea care l-a diferențiat pe *Homo sapiens* de ceilalți hominizi.

Autori precum Jesper Hoffmeyer au arătat însă că semioza este o parte intrinsecă a vieții, căci orice formă de viață, fie ea cât de primitivă, este implicată într-un proces de creare de semnificații⁴². Astfel, etologii au arătat că printre mecanismele folosite de animale pentru a se apăra de prădători se numără și folosirea semnelor. De exemplu, iepurele sălbatic, atunci când vede o vulpe apropiindu-se de el în câmp deschis, în loc să fugă, se ridică pe picioarele din spate, semnalându-i astfel vulpii că a văzut-o. Comportamentul iepurelui se explică prin faptul că viteza acestuia este mult superioară celei a vulpii. Ridicându-se pe picioarele din spate, iepurele îi transmite vulpii mesajul: „Te-am văzut, știi foarte bine că nu ai nicio șansă să mă prinzi, așa că ai face bine să ne scutești pe amândoi de efortul inutil de a fugi”. Iar vulpea înțelege mesajul și pleacă mai departe, lăsând iepurele în pace⁴³.

Dacă definim cultura ca un set de comportamente ce transmit o semnificație și care sunt perpetuate de-a lungul mai multor generații, atunci putem vorbi de o cultură a animalelor, cel puțin în cazul unor ființe sociale complexe, cum sunt elefanții. În cadrul conferinței de istorie culturală de la universitatea din Rovaniemi, Sandra Swart⁴⁴ a arătat cât de importantă este transmiterea culturală a comportamentelor semnificative la elefanți. La sfârșitul anilor 1970, atunci când a fost înființat Parcul Național Pilanesberg în Africa de Sud, s-a încercat crearea de la zero a unui întreg ecosistem, bazat pe relația pradă – prădător. Între animalele aduse s-au numărat și elefanții. Toți elefanții aduși erau însă orfani. Și pentru că nu crescuseră într-un grup, alături de adulți care să îi învețe să decodeze mesajele transmise de alte animale, dar și de oameni, elefanții adolescenți nu au știut pur și simplu cum să se comporte cu celelalte specii de animale din jur și cu oamenii. Rezultatul a fost izbucnirea a numeroase conflicte care s-au soldat cu moartea multor animale, inclusiv oameni. Soluția a fost reprezentată de aducerea în rezervație a unor elefanți adulți, care treptat i-au învățat pe adolescenți cum trebuie să se comporte.

Procesul de creare și transmitere a semnificațiilor nu este însă specific organismelor complexe, ci apare chiar și la nivel celular. De pildă, dacă interpretăm reproducerea sexuală ca un proces semiotic, genomul este semnificantul, ontogeneza semnificatul, iar interpretantul este oul fertilizat. Potrivit lui Hoffmeyer, astfel de

⁴¹ *Ibidem*, p. 277.

⁴² Jesper Hoffmeyer. *Signs of Meaning in the Universe*, Bloomington, Indiana University Press, 1996.

⁴³ Anthony J.F. Holley, *Do Brown Hares Signal to Foxes?*, în „Ethology”, vol. 94, 1993, p. 21–30.

⁴⁴ Conferința sa a avut titlul *History for the End of the World: Finding New Futures in Our Animal Past*.

relații triadice între semn, obiectul său și un interpretant sunt pretutindeni în jurul nostru. Iar pentru a studia producerea de semnificații, ca proces ce apare la orice nivel al vieții, a apărut o nouă disciplină academică, numită biosemiotica⁴⁵.

Pentru istoria culturală, implicațiile rezultatelor cercetărilor din ultimele decenii din antropologie, primatologie comparativă, etologie, lingvistică, semiotică, psihologie și genetică sunt profunde. Linia de demarcație între cultură și natură devine tot mai subțire, istoria nemaiputând fi înțeleasă în afara biologiei, și viceversa. Dacă definim cultura ca un set de comportamente învățate cărora li se oferă o semnificație, atunci devine evident că domeniul culturii nu mai este rezervat exclusiv oamenilor, ci și animalelor și chiar plantelor⁴⁶. De aceea, conferința dedicată studierii modul în care cercetările de istorie culturală au abordat și trebuie să abordeze în viitor relațiile omului cu natura s-a încheiat cu un adevărat manifest al lui Marek Tamm, care a pledat pentru un nou tip de demers istoriografic, istoria bioculturală⁴⁷. Demersul istoric trebuie să încerce în continuare să identifice semnificațiile, acceptând însă în același timp că producerea acestora nu este un monopol al oamenilor. Fără să ceară renunțarea la cercetarea istorică tradițională, istoria bioculturală este însă într-o măsură și mai mare pluridisciplinară. Îndemnând practicanții săi să folosească rezultatele cercetărilor din științele naturii, care de regulă nu sunt familiare istoricilor, istoria bioculturală îi determină astfel pe istorici fie mai creativi și să își îmbogățească orizontul cercetării.

THE RELATIONSHIP BETWEEN HUMAN BEINGS AND NATURE IN CULTURAL HISTORY STUDIES IN THE LAST DECADES

Abstract

The aim of this article is to identify the central topics and directions in the cultural history of ideas about relationships between human beings and nature, how these have developed over time and how they are embedded in everyday practices, institutions and relationships. One relevant topic of discussion in this field is the relationship between historical research and emerging epistemological and ontological approaches questioning human-centered understandings of “culture” and “agency”. These approaches challenge traditional assumptions that emphasize the dominance of human agency. History is not considered any more as being shaped by human agency alone, but by the actions of various living beings. Historical narratives were thus expanded to include more-than-human, multispecies perspectives.

Keywords: multispecies history, more-than-human history, biocultural history, culture/nature dualism, biosemiotics.

⁴⁵ Jesper Hoffmeyer, *Biosemiotics: An Examination into the Signs of Life and the Life of Signs*, Scranton, University of Scranton Press, 2008.

⁴⁶ Vezi în acest sens Anthony Trewavas, *Plant Behaviour and Intelligence*, Oxford, Oxford University Press, 2014 și Stefano Mancuso, Alessandra Viola, *Brilliant Green: The Surprising History and Science of Plant Intelligence*, Washington, DC, Island Press, 2015.

⁴⁷ În prezentarea intitulată *Towards a Biocultural History: A Manifesto*.