



TRANSILVANIA

serie nouă, anul L (CLV), numărul 3 (2023)

CONSILIUL ȘTIINȚIFIC | ADVISORY BOARD:

Ștefan Afloroaei (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, România)

Cornel Ban (Copenhagen Business School, Danemarca)

Manuela Boateă (Universitatea Albert-Ludwigs, Freiburg, Germania)

Constantin Chiriac (Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, România)

Petr Kopecký (Universitatea din Leiden, Olanda)

Mihaela Miroiu (Școala Națională de Studii Politice și Administrative, România)

Christian Moraru (Universitatea North Carolina Greensboro, SUA)

Sorin Radu (Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, România)

Maria Bucur-Deckard (Indiana University, SUA)

Marci Shore (Universitatea Yale, SUA)

Stefan Sienerth (Universitatea „Ludwig Maximilian” din München, Germania)

Andrei Terian (Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, România)

Galin Tihanov (Universitatea Queen Mary, Regatul Unit)

Alexandru Zub (Academia Română)

REDACȚIA | EDITORIAL TEAM:

Redactor-șef | Editor-in-Chief: **Radu Vancu**

Redactori | Editors: **Dragoș Varga, Vlad Pojoga**

Secretar de redacție | Editorial Secretary: **Ștefan Baghiu**

Tehnoredactor | DTP: **Mihaela Basarabă**

Fotografia de pe copertă | Cover Photo: **Ioana Cîrlig**

Revistă editată de **Complexul Național Muzeal ASTRA**, sub autoritatea **Consiliului Județean Sibiu**
Journal edited by **ASTRA National Museum Complex** under the authority of the **Sibiu County Council**

Director general C.N.M. ASTRA | General Manager ASTRA NMC: **Ciprian Anghel Ștefan**

CONTACT:

551037 Sibiu, Bastionului 6A

Tel./fax: +40 269 202 400

revistatransilvania@muzeulastra.com

www.revistatransilvania.ro

office@muzeulastra.com

www.muzeulastra.ro

Cuprins | Contents

Studii literare

Eugen Ciurtin & Andreea Apostu | 1

Mircea Eliade's Unpublished Manuscripts from Private Collections
III. Notebooks I & II (Calcutta, 1929-1931). Commentary

Irena Kristeva & Zornitsa Petrova | 17

Traduire le concept : Réflexions autour de la traduction bulgare de l'essai *Le sacré et le profane* de Mircea Eliade
[Translating the Concept: Reflections on the Bulgarian Translation of Mircea Eliade's Essay *The Sacred and the Profane*]

Alexandra Ciocârlie | 28

Rescrieri feminine ale *Odiseii* (2): Madeline Miller, *Circe*
[Feminine Rewritings of the *Odyssey* (2): Madeline Miller, *Circe*]

Teodora Dumitru | 33

Poezia energiei scăzute. O lectură (peri)termodinamică a interpretării lui G. Bacovia *via* E. Lovinescu
[Low Energy Poetry: A (Peri)Thermodynamic Reading of E. Lovinescu's Interpretation of G. Bacovia]

Teona Farmatu | 45

Mariana Marin: facerea și desfacerea unui mit. Postura etică (II)
[Mariana Marin: The Making and the Unmaking of a Myth. The Ethical Posture (II)]

Ovio Olaru | 63

Colonists, Rulers, Saviors: Philo-Germanism without Germans

Maria Sass | 70

REVIEW: Stefan Sienerth, *Bespitzelt und bedrängt – verhaftet und verstrickt*. Rumäniendeutsche Schriftsteller und Geisteswissenschaftler im Blickfeld der Securitate. Studien und Aufsätze
[Victims and Executioners: German Intellectuals Pursued or Employed by the Communist Secret Security]

Carles Padilla-Carmona | 76

Apuntes sobre la superstición y la recepción de las literaturas clásicas en La Celestina
[Notes on Superstition and the Reception of Classical Literatures in La Celestina]

Studii culturale

Cristina Măriuca Grigore | 83

Paul B. Preciado și conceptul de identitate ca armă a regimului farmacopornografic
[Paul B. Preciado and the Concept of Identity as a Weapon of the Pharmacopornographic Regime]



MIRCEA ELIADE'S UNPUBLISHED MANUSCRIPTS FROM PRIVATE COLLECTIONS III. NOTEBOOKS I & II (CALCUTTA, 1929-1931). COMMENTARY

Eugen CIURTIN & Andreea APOSTU

Institutul de Istorie a Religiilor, Academia Română
Institute for the History of Religions, Romanian Academy
E-mail: e.ciurtin@ihr-acad.ro, andreea.apostu@ihr-acad.ro

MIRCEA ELIADE'S UNPUBLISHED MANUSCRIPTS FROM PRIVATE COLLECTIONS
III. NOTEBOOKS I & II (CALCUTTA, 1929-1931). COMMENTARY

Abstract: The present series of contributions critically edits in Romanian and English, with concordances and commentary, a string of unpublished multilingual manuscripts written in South Asia, from 1929 to 1931, by the young Mircea Eliade, Indologist and historian of religions. Previously unknown, the manuscripts were purchased by a private collector, who most graciously contacted the editors in February 2023 and bequeathed them for the present publication. The series complements ECCE | The Complete Critical Edition of Mircea Eliade's Scholarly Works before 1945, under the auspices of the Institute for the History of Religions in Bucharest (first two volumes forthcoming). The first two instalments of MEUM | Mircea Eliade's Unpublished Manuscripts from Private Collections were published in *Transilvania* 51 [155] (2023), no. 1, pp. 1-22 (Critical edition) and no. 2, pp. 1-16 (Concordances A-E).

Keywords. Mircea Eliade, History of religions, South Asian studies, colonial India, Romanian culture, European culture, manuscript studies, critical editions, private collector.

Citation suggestion: Ciurtin, Eugen, and Andreea Apostu. "Mircea Eliade's Unpublished Manuscripts from Private Collections III. Notebooks I & II (Calcutta, 1929-1931). Commentary." *Transilvania*, no. 3 (2023): 1-16. <https://doi.org/10.51391/trva.2023.03.01>.



§1. Structure and scope of the Commentary.

Mircea Eliade's unpublished manuscripts are a treasure-trove for scholars of religion. They are *materialiter* a textual micro-universe full of readings and rereadings, of surprises, hesitations, and palpable growth. Those who have already frequented manuscripts of other historians of religions and Indologists handwriting their works during the last quarter of millennium, be they Eugène Burnouf or Constantin Georgian, know all too well the main differences. In Eliade's decades-long blocked and today partially retrieved archive, the amount of unpublished scholarly manuscripts is

of such a high order that a reconstruction month by month of his thinking (even at times week by week) is still possible. Of all of his thinking, one may dare say, especially during his intense Indic stay. Notebooks of various dimensions with hundreds of pages written in several languages and filled in with assorted pen(cil) colours, numbered, unnumbered and scattered folios of virtually all dimensions as well as surviving fragments or even crumbs of such folios, are all contributing to the nascence of a uniquely vast, generalist œuvre, carrying with them the last secrets, perhaps, of his formative period. In order to unearth and unfold their very content, a critical edition should be, we do think, critical not

only as philology, but as history of religions, Indology, history of ideas and cultural studies as well. This is to say, the reading and the concordances should not remain exclusively philological: the benevolent reader deserves an in-depth reading of their content and a full concordance of their ideas (topics, themes, arguments, references, etc.) expressed by that author in 1. all his published works, starting with those never republished since the 1920s-1930s and up to all his books, booklets, and pamphlets printed before 1945; 2. all the other relevant and at present still unpublished, yet available nowadays, manuscripts; 3. all the general scholarly library in several disciplines Eliade read. Such are the meaning, structure and scope of the present string of commentaries of MEUM, which fully complement the structure and scope of the commentaries in ECCE.

During his early years 1921-1940, in Romania, in Italy, in colonial India and then back to Bucharest, he remarkably covers all the criteria of the “intellectual appetite” – ‘curiositas’ (1), ‘world’ (2), ‘damage’ (3), ‘gift’ (4), ‘participation’ (5), ‘appetite’ (6), ‘wonder’ (7), ‘owning’ (8), ‘kidnapping’ (9), ‘spectacle’ (10), ‘novelty’ (11), ‘loquacity’ (12), and ‘gratitude’ (13) – excellently described and commented upon by Paul J. Griffiths (a

famed contemporary Buddhist Studies scholar more recently converted to Catholicism), in a book¹ simply ideal for understanding the very horizons, limits and failures of a 20th century *uomo universale*, proper embodiment of a Renaissance, bigger-than-life appetite for knowledge, as Eliade certainly considered himself from the very beginning. Thus, in Notebooks I and II, we met with a wide range of *curiositas* (and some *curiosa* as well), ‘world’, ‘wonder’ (“*Pseudo-Indika*” is wonder properly), ‘gift’, and ‘gratitude’ are intertwined (and then amalgamated in publications identified by *Concordances A-E*), as they were written in India (more specifically in colonial India) in order to acknowledge the personal, intimate and then universalized discovery of India. Characteristics 6, 10, 11 and 12 are actually all-pervading (for 3, see the part on Evola below).

Notebook I

§2. As already mentioned in the first two instalments of MEUM², there are some more fragments identified as textually transmigrating in published forms, from 1929 to 1932, 1933, and 1934. Three such fragments remarkably prove once again the author’s suppleness in using his own Indian Notebooks for subsequent Bucharest publications.

Notebook I	Published versions (1932, 1933, 1934)
[f. 2r] (2.) Pentru Itinerariu ontic E instructiv de cercetat sensul românesc al termenului „om” și „omenie”. Nu e sensul umanist, nici cel creștin. Îi lipsește valoarea cosmică, cu atât mai mult cea religioasă. E omul masselor. Absolut peiorativ: „păcatele omului” (dar nu cele teologice, ci instituționale), „își face nevoile ca omul”; „mai calcă alături ca omul” etc. E o solidaritate cu esențele animale, balcanice, rurale ale omenirii. În acest sens e uzat de Iorga.	“Fragmente nefilosofice”, <i>Vreamea</i> , no. 293, June 25, 1933, 6 <i>Oceanografie</i> , 1934, 258-259. De mult mi-am propus să analizez [printed analizez] sensul cuvântului românesc „om” și „omenie”. În limba noastră, cuvântul acesta nu are sensul umanist, nici pe cel creștin. Îi lipsește o valoare cosmică; îi lipsește orice nuanță majoră, orgolioasă. Când scrii Om cu majusculă, aproape că faci retorică. „Omul” limbii române este umil, anonim, șters, resemnat. Se spune: „păcatele omului” (dar nu cele teologice, ci instituționale, disciplinare); „își face nevoile ca omul” (o biologie rușinată de sine, cerându-și scuze); „mai calcă alături, ca omul!” (un soi de mediocritate colectivă a păcatului, o încercare de scuză prin solidaritatea cu esențele animale, balcanice, ale omenirii). [...] Nicolae Iorga a făcut mult caz în jurul acestor două cuvinte: om și omenie. [...]
[f. 4r] Pentru Pseudo-Indika. Numai în India, unde sunt atât de multe, de intolerabile și definitive legături (familia, strămoșii, căsătoria) – se putea dezvolta spiritul și setea violentă de liberare (mukti). Numai aici, unde societatea și comunitatea [f. 5r] sunt suverane – se putea aprecia solitudinea. Pentru că senzualitatea e luxuriantă, de aceea asceza e violentă și inumană. De altfel, numai în India, unde căsătoria copiilor e obligatorie – e obligatoriu ascetismul în ultima etapă a vieții (vānaprāsthana, sannyāsi).	“Pseudo-Indika”. <i>Vreamea</i> , V, no. 260, October 23, 1932, 7 (§1). 1. Numai în India, unde sunt atât de multe, de intolerabile și definitive legături (familia, strămoșii, căsătoria) – se putea dezvolta spiritul și setea violentă de „liberare” (mukti). Numai aici, unde societatea și comunitatea sunt suverane – se putea aprecia solitudinea. Pentru că senzualitatea e luxuriantă, de aceea asceza e violentă și inumană. De altfel, numai în India, unde căsătoria copiilor e aproape obligatorie – e obligatoriu ascetismul în ultima etapă a vieții (vānaprāsthana, sannyāsi).

<p>[f. 2r-3r] Pentru Ps.<eudo>-Indika Sculpturile zeilor indieni repugnă europenilor, iar cei mai îngăduitori spun că nu sunt [f. 3r] estetici. Adevărul e acesta: zeii indieni nu trăiesc în această lume, nu participă la Creație (prakṛti) – ca cei mediteraneeni și cei creștini. Ei sunt în ei înșiși; transcend formele reprezentăției umane (naturale, antropomorfe). Forma lor e simbolică, sau mai precis forma e subsumată simbolului. De aceea par grotești, cruzi, desgustători. Ei conțin într-un grad maxim „iraționalul” de care vorbește R. Otto.</p>	<p>“Pseudo-Indika”. Vreamea, V, no. 260, October 23, 1932, 7 (§3). Acum gândiți-vă la repugnantul aspect al ascezii indiene; care e de-a dreptul irațională, inumană, incoherentă, absurdă, inutilă și barbară. Zeul asceților indieni e Shiva, cu imensele lui potențe sacre, iraționale și primitive. Se neglijează orice echilibru; se trece peste orice limite. Dar e ceva mai mult: Shiva e, în același timp, zeul ascetismului violent și al orgiei violente. El e păstrătorul elementului non-uman care se revoltă împotriva cadrelor vitale, sociale, firești ale omului. El oferă o ieșire – pe oriunde – din umanitate. Căci are puncte de contact cu ceea ce e dincolo de conștiința diurnă, dincolo de orice valoare și experiență umană. Puncte de contact opuse, la dreapta sau la stânga, prin asceză atroce sau prin dezgustătoare orgii, amândouă excesive – dar amândouă efective, concrete, actualizare a iraționalului. De aceea Shiva posedă mai multă religiozitate decât multe alte divinități; pe cari le iubim pentru că apelează la omenescul, la esteticul și emoția noastră.</p>
---	--

It thus appears the third fragment of *Pseudo-Indika* is a much rewritten form of the manuscript fragment from Notebook I, to say nothing about the 1932 mentioning of the ‘irrational’ without any reference to Otto. If the author’s dating of Notebook I is correct, then the first fragment from f. 2 (the first one still preserved) was written in 1929 and published in a book form only in 1934³. This five-year delay is thus introduced, as if writing to himself, by “De mult mi-am propus”: a rather long period, indeed, for Eliade’s intellectual effectiveness.

Notebook II

§3. *Asceticism in Eliade’s early thought (1928-1930)*

§3.1. *Asceticism and magical creation*

Before his departure for India, Eliade wrote extensively on asceticism on two occasions: in his *Apology for Virility* (two excerpts were published in January and March 1928⁴, followed by the full text in September, in *Gândirea*⁵) and in the two articles titled *Virility and Asceticism*, published in October in *Cuvântul*⁶. In his *Apology for Virility*, Eliade stressed the importance of abandoning both corporal and spiritual delights: the insignificant temptations used to lure the body⁷ and the gratifications of the spirit (*duh*)⁸. In his opinion, the masculine soul should be illuminated by a virile asceticism, which implied abandoning even the most irresistible temptation for man – glory: “How could one who desires everything be tempted by the pathetic appraisal of the elite?”⁹. Eliade also expressed his disdain of common glory (manifested through love letters from admirers and the authors’ portraits reproduced in the press) in “*Glory*” and “*Silence*”, an article published in October 1928 in *Cuvântul* and included in his projected, but never printed, book *Valkyries in the Library*¹⁰. In this text, he made a distinction between common and true glory, asserting that the latter (perceived as a form of spiritual elevation) may have never existed. Only

Virgil, Dante and Petrarca had experienced it partially, according to Eliade¹¹. Almost certainly, the glory referred to and criticized in *The Apology for Virility* was not this unattainable and spiritual variant, but the common, rather frivolous one.

The essay titled at first *Glory and Asceticism*, then *Gloss on Asceticism*, written in his third Calcutta notebook (recently uncovered and made accessible to us by a private collector, alongside the two notebooks already critically edited), must be situated in the direct descent of these pre-1930 reflections, especially of the final paragraphs from *The Apology*, where he first explored the dissociation between glory and asceticism. This essay – that will become, after returning to Romania, the second part of *Soliloquies* – encompasses in a coherent ensemble the ideas previously expressed in his 1928 writings. It abruptly starts with a dichotomy – if men were to act solely according to their human nature, they would only have to choose between two paths: that of glory and, of course, that of asceticism¹². As explained by Eliade, both of them were able to integrate the human being into eternity. Glory (the survival through the blood of descendants or in the memory of others) was even seen as sharing a significant number of features with asceticism. Nevertheless, on writing once again on this topic, Eliade quickly dissociated the way ancient Greeks perceived glory, transforming it into a delight and a philosophy¹³, and the way it was perceived by modern society. The myth and mystery associated with ancient heroes was no longer possible in a world where information circulated fast and where rumours lost their folkloric qualities and any trace of fantasy and invention¹⁴. Faithful to his ideas expressed in 1928, Eliade discerned once again between two types of glory, one inferior to the other: this time, the frivolous and disenchanting glory of modern society and the true glory of ancient times.

In *Virility and Asceticism*, his own critique of *The Apology for Virility*, Eliade also underlined that the asceticism he previously praised was of a magical kind

– a magical way of perceiving creation, as well as the expanded and exalted Self, foreign to any transcendence or logos¹⁵. The main weakness of *The Apology* was, in his view, the absence of God and its patent auto-theism¹⁶. Eliade stated, in *Virility and Asceticism II*, that his magical view on asceticism seemed, less than a year after publishing the first fragment of *The Apology*, “foreign, still, inaccessible”¹⁷. The essay *Gloss on Asceticism* encompassed these critiques, discussing separately magical and Christian asceticism. In *Soliloquies*, Eliade felt the need to dissociate them even more, from the very beginning, in an explanatory paragraph: “Asceticism can be magical or religious. It can be a free force, originating in man’s will and targeting his whim or his courage – and then it is a magical energy (like in India) – or it can be an act of mimicking divinity, of completely abandoning human condition, of submission and offering – and then it becomes a supremely religious act”¹⁸. Moreover, in *Virility and Asceticism I*, Eliade thought that *The Apology for Virility* expressed occasionally a “pagan attitude” and discussed Christ as a symbol of a way of living and of a personal experience, rather than as the Christ of Reincarnation. Both in *Gloss on Asceticism* and *Soliloquies*, the lengthiness of the paragraphs dedicated to Christian asceticism are meant to fill the gaps the author has identified in his first text on the topic.

In *Soliloquies*, Eliade pins once again the association between magical asceticism and creation while discussing *tapas*: “Like any magical force, it is beyond the laws of creation – it is amoral and free, it is a game. The privilege of being free, free of any alterity, of creating and destroying through play – is the core of any magical doctrine or technique”¹⁹. Only the first sentence was included in *Gloss on Asceticism*, Eliade adding most certainly the second one in order to clarify his assertions and to highlight the connection between asceticism, play, and magical creation. Both the excerpt from *Virility and Asceticism* and the manuscript fragment from *Gloss on Asceticism* are otherwise intimately linked to a fragment from *Monster no. 1*, folio 26²⁰. Writing on *śakti*, the creative power that transcends divine creation and ignores the law (being beyond the good and the evil), Eliade addresses in this fragment the relationship between play and creation: “Creation through play: but the work created (if it becomes separated from its creator, as a work of art etc.; but not when the «work» is the soul itself, as it happens with magic, Tantra etc.) is submitted, immediately after taking shape, to physical and social laws. A qualitative difference. The contribution of will or play”²¹. Play is also addressed in the third part of *Soliloquies*, where Eliade partially transposes the fragment from *Monster no. 1*. Just as asceticism, creation and play are a form of transcending one’s self, of creating a new world²². The fact that Eliade chooses to place the paragraphs on magical creation just after the second part of his book, dedicated to asceticism, is in itself a

proof that they are, to a certain degree, intertwined in Eliade’s thought.

§3.2. *Sexuality, magical asceticism, and Tantra*

As already seen in the *Concordances A-B*²³, in the main fabric of chapter two of *Soliloquies*, represented by the former *Gloss on Asceticism*, Eliade carefully inserted paragraphs from Notebooks I and II. The fragments were chosen, as he recalls, in the winter of 1931–1932²⁴, after returning from India, and marked with “For *Asceticism*” and “Put in *Asceticism*”, written in blue pencil in both notebooks. The paragraphs inserted in *Soliloquies* are the note on purity from ff. 12^r–14^r (Notebook I) and the one on renunciation from f. 49^r (Notebook II).

In *The Spiritual Itinerary*, Eliade stated that illumination may mean, for some individuals, the decision of rejecting life. For him, this rejection was a heroic renunciation, that everybody should aspire to attain and that only authentic personalities who have undergone harsh experiences could actually reach²⁵. In addition, the last part of *The Apology for Virility*, titled *Renunciation*, praises asceticism and the figure of the ascetic (“pustnic”), seen as the “worthy man” (“vrednicul bărbat”) capable of putting aside pleasure and temptation, and of expressing, in a quasi-Nietzschean way, his invincible will²⁶. But it is at the beginning of *Virility and Asceticism II* that Eliade wrote several lines very similar to the fragment from f. 49^r in *Monster no. 1* and *Soliloquies*: “Asceticism should not be immediately understood as a sexual abdication. This sexual abdication itself should not be translated as a *lèse-humanité* because of its renunciation to having children (the foundation of pagan glory; the flesh lives on in its descendants) – but explained through the awareness of sin, through that dramatic initial core that leads to conversion and salvation. Asceticism means cleansing oneself from the traces of degenerate living, be it corporal or spiritual”²⁷.

Likewise, Eliade highlights in f. 49^r from *Monster no. 1* the fact that sexual asceticism does not imply a rejection of sexuality, but its integration in the individual’s conscience and will; a conscious mastering of its temptations. Sexual asceticism implies abandoning a limited and obscure sensuality in favor of a “glorious, victorious and divine”²⁸ one. In the latter, the spirit is not subjugated, dominated by instincts or “the imperialism of flesh”²⁹. These reflections must be linked to Eliade’s interest in Tantra at the time, also expressed by his literary productions, namely his novel *The Light That Failed* which he started writing in the summer of 1930 (see f. 14^r from *Monster no. 1*)³⁰. The fact that Eliade included the fragment in his commentary on magical asceticism from *Soliloquies* seems to confirm this association: “For example, in magic, sexual asceticism is temporarily cultivated for the psychological energy it produces. But this a provisional discipline; the purpose is



not purity, that is, abandoning sexuality completely, but the integration of sensuality in the conscience and the will of the operator. [...] In magic, pleasure is acquired consciously and mastered voluntarily. The obscure and limited nature of sensuality explains the message to abandon its humiliations – and the pledge for a glorious and victorious sensuality”³¹. In addition, the note from f. 10^r, in *Monster no. 1*, on the magical realization of the Tantric ritual³² seems to link the fragment on sexual asceticism to Tantra and, as we will see in the next section of our commentary, to the “magical fact”.

§4. *Monster no. 1* and Eliade’s (not quite) lost article *The Magical Fact*

§4.1. “Magical creation” and the “magical fact”

Mircea Eliade’s interest in magic can be retraced to his youth and the discovery of Sir James George Frazer’s *Golden Bough* in 1924 (at the age of 16-17), as he recalls in his diary (2 January 1960) and then in his *Autobiography*³³. Almost equally important was at that time the influence of Nicodim Locusteanu, his teacher of Latin, with whom he shared a fascination for anthroposophy, versions of esotericism, and magic, and who moreover encouraged his pupil’s enthusiasm. As Eliade remembers several decades later, Locusteanu not only was the translator of Latin Cantemir, but also had a curious theory on the role of charms in Romania’s political life³⁴. Shortly after, as a first-year student, in February 1926, Eliade published in *Foia tinerimii* an article titled *Magic and the Metapsychic Researches*, where he underlined the importance of magic in the spiritual, cultural, and social evolution of man(kind). He stressed that magical forms of organization could be found at the starting point of every “primitive” society³⁵. The influence of Frazer’s theory on the three stages of culture (magic, religion, and science) is patent in Eliade’s article. In fact, the then young student names him twice: first, in an enumeration of scholars who proved the importance of magic in “primitive” societies (Frazer, Lang, Durkheim)³⁶; secondly, after writing on the magical origins of royalty and the importance of magical practices in the development of science³⁷ – which reveals that Eliade first read Frazer’s book not in English, but in its shortened French translation. The use of metapsychic research in understanding magic was once again discussed by Eliade in *Magic and Metapsychic*, an article from 1927, where he pledged for a comparative approach of “spiritual” domains³⁸. Furthermore, a reference to art’s magical origins can be found a month later, in the same newspaper³⁹.

During the summer of 1928, just before his departure for India, he published another extensive article on magic, *Words on a Certain Philosophy*, where he asserted that there were only three types of individual survival methods: through dehumanization (“abrutizare”),

magic and mysticism⁴⁰. Eliade also underlined that Indian and pre-Socratic philosophy were both late stages of a magical mindset’s dissolution and rational reconstruction⁴¹. He then sums up the magical itinerary’s major characteristics: “monism, immanentism, self-creation and creation of the World through personal effort, the absence of any ethical function, self-support, the rejection of objective existences (if I am not the cause – there is no reason for me to believe *somebody* else is; if I am not the cause, why should I conclude there is an alien cause that opposes me?), the cosmos understood as the wrath of impersonal forces, and the meaning of existence seen as a magical realization, an actualization of internal and universal possibilities, disciplined and lead by a process that ends in my affirmation as God”⁴². For Eliade, modern philosophy was, in 1928, just a disenchanted form of magic, one that lost its courageous objectives and became mediocre, almost passable. Philosophy should not have been thought, but *experienced*, according to the young Eliade. Idealism as a whole was seen by the author as a magical attitude⁴³. We can already identify in this article two essential concepts and ideas from the Notebook *Monster no. 1*, written in 1930: “magical realization” (f. 16^r: “What is art, if not transcending the object? Its projection in another dimension – the creature-feeling, the magic realization, liberation”⁴⁴), and partially his vision on idealism (f. 4^r: “I find magic not only in idealism and pragmatism, but also in realism, who accepts the objective reality of the exterior world and accepts the possibility of a cognoscitive relation between it and the mind”⁴⁵).

Eliade briefly addressed the topic of magic in several other articles⁴⁶ before his leaving Bucharest, and even asserted, in *Call to Order*, an unpublished text from 1928, that he introduced in Romanian philosophy the *magical fact*, discussed in regard to the origins of aesthetic emotion, the origins of philosophy (in *Gândirea*), alchemy, tantrism and “occultism” (referring to his article for *Duh și slovă*)⁴⁷. Yet fundamental to the understanding of Eliade’s reflections on magic from *Monster no. 1* is another unpublished manuscript – *Notes on the ‘Roots of Magic’ and ‘Religious Psychology’* (ms. 1819) – preserved at the Central University Library in Bucharest. This folder that bears the year 1929 on its front cover is directly mentioned by Eliade in *Monster no. 1* (f. 4^r): “To be compared to religion. See the previous notes (1928-29) on *The Magical Roots*”⁴⁸. Furthermore, as proven by ff. 15 and 33 of this 37-folios manuscript, it is intimately linked to the article “The Magical Fact” written in 1928, while on board from Port Said to Sri Lanka, for the magazine *Duh și slovă*. Never published, this text was ultimately lost – but fortunately traces of it were discovered as preserved in BCU ms. 1819⁴⁹. The notes written feverishly on folio 15, on the characteristics of the magical fact, might actually have been a sketch of the article itself or of its beginning:

Originile istorice ale faptului magic
puterile⁵⁰

cauzalitatea⁵¹

suprimarea non-eului

Asemănări cu *Dezvoltări*:

potențele, mantra, semnificația, riturile, Kabbalah etc.

Doctrina potențelor și a riturilor

cauz.<alitatea> magică și cauz.<alitatea> științifică.

Deosebiri religie; deosebiri între ele; datul fizic,
datul metafizic și știința creativă⁵²

filosofia Eului | Id.<entitatea> magiei etc.⁵³

Structura estetică magică a magiei emoției estetice
Creatural și creat

Cele două feluri de emoții ; ceea ce e substanța
em.<oției> estetice și a ritului.<ui>

Visul, muzica, semnele⁵⁴

The last lines of this folio are of direct interest for us and for the understanding of *Monster no. 1*. In folio 16^r of this Notebook, where he inserted a reference to *The Roots of Magic* (now BCU ms. 1819), Eliade used Rudolf Otto's "creature-feeling" ("creatural" in Romanian) and the concept of "magic realization" when trying to define art as the transcendence of the object, as seen above. He enumerates plastic arts, music, and dreams as expressions of man's desire to obtain this transcendence and to liberate himself from his own individuality⁵⁵. In *Soliloquies*, Eliade goes one step further, asserting that art is a "magical" transcendence of the object, its liberation through "magical realization" and "creation". Aesthetic emotion is nothing less than a "magical rejoicing"⁵⁶. In a letter to Vittorio Macchioro from 1928, Eliade wrote about his association of aesthetic emotion to magic: "C'est un élément 'magique', qui s'op[er]ose à son *Heilige* et qui n'est [pas] le sentiment de se sentir créature minime – mais le sentiment qui résulte de la contemplation d'une création humaine. Je compare le rêve et l'émotion esthétique et la magie"⁵⁷. In *Soliloquies*, he opposes the two concepts in a similar way: "whilst the creature-feeling, experienced by man in any religious emotion, reveals his dependence on God, as one of his creatures – the prevalent feeling in aesthetic emotion is completely different: the joy that *a man* created, imitating God's work, redeeming himself from his insignificance, breaking the walls of helplessness, of limitation"⁵⁸.

Of equal interest, in BCU ms. 1819, are ff. 28^r and 1^r. In a letter to Mircea Vulcănescu from 23 January 1929, where he mentioned his article for *Duh și slovă*, Eliade reports to his friend that an *Essai sur l'histoire et la signification de la magie* would be welcome in a few years: "Studiul meu e cam neglijent. Știu că nu va mulțumi pe toți. Dar, în împrejurările în care l-am scris, nu-l puteam face mai bun. Problema o continuu aici. Adun material pentru explicația magiei ca formă a visului. Poate că, peste mulți ani, un *Essai sur l'histoire et la signification de la magie*

ar fi binevenit"⁵⁹. The title of BCU ms. 1819, as well as the fragments meant for *Religious Psychology*, which we will discuss in a study dedicated entirely to the ms. 1819, seem to indicate that he was preparing two books at once – and that Eliade was already working on a kind of *Essai*, titled *The Roots of Magic (Rădăcinile magiei)*. Fairly similar to f. 16^r, but without a direct reference to the "magical fact", f. 28^r contains, indeed, genuine formulations intended for this study: "Mentalitatea magică primitivă nu ne interesează aici, nefiind neavând dezvoltate toate caracterele de magie rituală și gnoseologică. | Vom cerceta câteva aspecte istorice, interesând *originile* viziunii concepției magice – și apoi teoriile magice"⁶⁰. He subsequently enumerates elements already found in f. 15^r, viz. the forces, the ritual, mantra, and Kabbalah. Eliade wrote extensively on *mantra* and "its magical, creative power (*potență*)" before his Indian experience, on July 11, 1928, in a review of Arthur Avalon *alias* Sir John Woodroffe's *Garland of Letters*⁶¹, where he also mentioned Kabbalah. We cannot completely leave aside the possibility that these formulations might have been etched earlier than 1929, the date written on the cover of BCU ms. 1819, and meant for his lost article⁶². The beginning of f. 28^r is very similar to the manuscript of a lecture on primitive music held by Eliade in October 1933, with musical samples and dance intermezzos by Floria Capsali and Gabriel Negri⁶³. One of the folios includes the plan of the lecture, which started with the same question: "What is magic?", followed by the origins of aesthetic emotion (rythm, extasy) and the characteristics of "primitive music". It also resembles greatly the second part of f. 10^r and f. 20^{r-v} from *Monster no. 1*⁶⁴. Another sample from the very same period was published in 2008 and reads: "Magia și Religia; două atitudini primare ale spiritului omenesc. Magia [printed 'Maria'], voința de a crea, de a stabili punți invizibile între diferite obiecte; credința că viața sufletească poate trece dincolo de om, poate depăși limitele timpului și ale spațiului cantitativ; Spațiul calitativ, adică acela în care libertatea omului e stăpână, care dă proporții lucrurilor după valoarea lor subiectivă, care ignoră valoarea neutră și ierarhia naturală a lucrurilor"⁶⁵. Such particular persistence on "qualitative space", "qualitative time", and "subjective value" adopts the views expressed in two quasi-similar manuscripts now in ECCE and MEUM⁶⁶.

The two related summaries from f. 15^r and f. 28^r are accompanied and completed by f. 1^r, where Eliade discusses the differences between theist and pantheist systems, stating that, in the first, Creation is completely subordinated to its Creator, whilst in the later any man can repeat the originary act, the roots of magic being also identifiable in the "pantheist emotion": "În timp ce în sist.<emele> panteiste – identitatea, încai potențială, e afirmată. Virtualitatea e pretutindeni, actul îl poate repeta oricine prin luarea de conștiință a ecuației Creator-Creație. Rădăcinile magice se recunosc



și în emoția panteistă, sentimentul creatură-creatural, care conduce la speculațiile ātman-brahman⁶⁷. His dichotomy *theism vs. pantheism* from this folio is similar to Nae Ionescu's distinction between mysticism and magic, the first associated to contemplation, the second to creation⁶⁸. In Eliade's thought, "magical asceticism" and "magical creation" are, thus, closely intertwined, the "magus" (he employs three times this term in *Soliloquies*⁶⁹) being an exponent of the first and his acts, repeating the primordial act of creation, the illustrations of the second concept. As one can see, Eliade significantly reuses his notes on "creature-feeling" and magical creation from BCU ms. 1819, written in 1928-1929, in *Monster no. 1* and *Soliloquies*. Their direct association to the "magical fact" in folio 15 of ms. 1819 may indicate their use in the 1928 article for *Duh și slovă* (even though he wrote „1929” on the cover of the manuscript, Eliade dates it „1928-29” in *Monster no. 1*). Furthermore, one can deduct that aesthetic emotion, as a form of "magical rejoicing", is intimately linked to the "magical fact" – or even one of its avatars.

§4.2. The dream as ultimate goal

Folio 33^r from BCU ms. 1819 contains a short reference to the "magical fact", this time in connection with "the dream": "În faptele magic: riscul de a cădea pradă vrăjei estetice. De a-ți închipui că așa este, de a crea fantastic, de a viețui în vis" ("In the magical fact: the dream of being mesmerized by the aesthetic spell. Of imagining it is real, of creating fantasy, of living in the dream"). By creating, man could end up believing in the reality of the world he created. Eliade already wrote on this danger in 1928, in almost the same terms, in his article "Soliloquy", published in *Gândirea*⁷⁰. Besides these theoretical reflections, Eliade published in 1929 a literary text called *The Dream (Visul)* in *Contemporanul* (being, thus, contemporaneous with ms. 1819), where a young woman condemns the audacious gestures her partner made in a dream, as if they were real⁷¹.

F. 26^r of the same manuscript also refers partially to the oniric state, but in a positive manner: magic is seen as the origin of the human's spirit works and functions. It can be identified in every manifestation, reaching the brink of absolute and of "the Dream". But magic is nevertheless unable of understanding God, Eliade making once again the difference underlined in his critique of *The Apology of Virility*, between magical and religious asceticism, inherited, mainly, from Frazer's three stages theory (magic, religion, science). Only religion (and religious asceticism) can attain God. Such perspective is actually reminiscent of the critique of Julius Evola expressed in his 1927 article on "occultism in the European culture"⁷². Magic can only master the forces, conquer the medium, create: "Magia – activitate umană, din care se nasc funcțiunile și operele spiritului uman.

Caracterul magic se recunoaște în toate manifestările, ajunge până în pragul absolutului, până la Vis. Greșeala mare, neînțelegerea lui D<umne>zeu. Nu se poate ajunge la D<umne>zeu prin evoluție lăuntrică. Ci, cel mult, la înstrunarea forțelor, la cucerirea mediului, la creație. Caracterul magic al creației, de orice fel. | De ce magia nu înțelege pe D<umne>zeu". Dream is, thus, in this fragment, associated with the absolute, and magic, conceived as a "form of dream", as he wrote in the letter for Vulcănescu from January 1929⁷³.

In *Monster no. 1*, we encounter an equivalence between art and dream in f. 16^r, where they are both seen as a way of transcending the inner circle of individuality: "What defines man and distinguishes him from animals and God (if we assume he exists) – is his instinct to transcend, his desire to liberate himself, to break the iron circle of individuality. These are the social origins of art. Of the dream, the relief [Rom. supapă, 'valve'] of this desire to transcend"⁷⁴. In *Soliloquies*, Eliade also discusses a certain "dimension of the dream"⁷⁵ – a point of reference for absolute freedom, where the categories of existence are overlooked, and destiny suppressed. Moreover, the dream, perceived as a relief of humans' incessant desire to transcend, is at the core of f. 26^r from *Monster no. 1*. As we have previously noticed, Eliade discusses Sk. *śakti* – human's creative power, and the connection between creation and play. The main objective of creation is, according to Eliade, achieving the dream: "The purpose: to realize the dream, where absolute freedom reigns, ignoring reality and even the essential categories of existence"⁷⁶.

By bringing together these disparate writings from 1928-1930 (ff. 1^r, 15^r, 26^r, 28^r, 33^r from the unpublished BCU ms. 1819, the paragraphs from *Monster no. 1*, ff. 16^r and 26^r, as well as the extended commentary from *Soliloquies*), we notice that the act of creation is seen by Eliade as a form of magical realization intimately linked to the magical fact – we dare say even one of its ways of appearing into the world and transcending it. We can also observe, with the aid of f. 15 from BCU ms. 1819, the magical structure of aesthetic emotion, described by Eliade in the letter sent to Vittorio Macchioro as "le sentiment qui résulte de la contemplation d'une création humaine" and "élément magique", opposed to Otto's "creature-feeling". Of equal importance, for the virtual bibliography of Mircea Eliade, is the fact that the presence of these concepts in f. 15, which seems to contain the sketch of the magical fact's origins and developments, indicates that the young historian of religions may have also discussed the topic of magical creation and the magical structure of aesthetic in his lost article for *Duh și slovă*.

§4.3. From "esoteric cookies" to lethal Fascists.

In his "The Occultism in the European Culture" published on 1 December 1927 in *Cuvântul*, Eliade has

reviewed an article by Julius Evola (1898-1974; once printed there “*Juan Evola*”) recently published in *Bilychnis*⁷⁷. The occult, the esoteric, and various forms of Traditionalism are present in Eliade’s scholarly production from the time of composing the material of the first two Notebooks. He obviously abandoned in 1927 what he charmingly coined “pișcotul esoteric al lui Schuré”⁷⁸ (“Schuré’s esoteric cookie”), his high-school reading and lecture topic. Yet more poisonous cookies (or grander cakes) are already interspersed⁷⁹ in his writings on magic, including in the manuscripts here discussed and in another group of manuscripts from ECCE and/or revealed by recent public auctions, which will be discussed later, a reading of Evola⁸⁰.

“I started this Notebook on 2 June 1930, in Calcutta (Bhowanipore), in a period when I was terribly busy and troubled”, writes Eliade on the first manuscript page of Notebook II. Three days later (while commenting upon number 49), he adds: “I am waiting for hermetic materials”. On 6 June, again, he opens a fragment connecting ‘knowledge’ with ‘magic’. On 17 June, he writes a page on *Faptul* (*to be added*), and we have plain reasons to suppose this implied a reworking of his *Faptul magic* (cf. *supra*). After 25 June, he mentions the manuscript of *The Magical Roots*. Then on 10 July 1930 he cites *Krur*, the esoteric magazine of Julius Evola. What happened with Eliade’s reading, thinking and writing in June-July 1930, during that very busy period indeed in Bhowanipore when he continued to study Indic religions and philosophies while certainly seeing – ‘troubled’ – Maitreyi on a daily basis?

As for our manuscript, the answer is now overt: he reads Evola anew. We may adduce a strict chronological proof. A letter of Evola to Eliade, a French letter sent from Rome to a Romanian in Anglophone India and dated 28 May 1930. Was he waiting for ‘hermetic materials’ indeed? Evola’s letter is a *reply* to a (now lost) letter by Eliade, in French as previously written to many other Italian correspondents, some – as Formichi and Tucci – strongly related to Bengal. Eliade informed Evola he is now living in Dasgupta’s own house (since 2 January 1930), as Evola mentioned in a postscript “prof. Dasgupta chez qui vous logez”. Presumably arriving sometime in June 1930, Evola’s letter reads: “Je vous envoie : | Un des derniers exemplaires qui encore existent de la collection complète *Ur* 1928. | La collection complète *Krur*. | Mon livre sur les Tantras. [...] À présent je dirige *La Torre* dont j’unis deux numéros”⁸¹. His book on “the Tantras” certainly is *Uomo come potenza*⁸². The content of these 1930 manuscripts cannot be divorced from at least the perusing, if not the very careful reading of all this esoteric material just received.

There are 73 references to ‘magic’ in *Psihologia meditației indiene*, the Romanian form of Eliade’s Bucharest PhD. In *Yōga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (May 1936) there are no less than 142

references to ‘magic’⁸³. Even parts of the interpretive vocabulary are at times markedly derived from Evola. A 1932 passage reads: “Yoga e magie întrucât accept un univers magic – o relație infinită între forțe concrete, orchestrate de o lege obiectivă, *karma* – și afirmă, în același timp, posibilitatea de depășire a acestui univers de transcendență prin izolare și dominare”. Or, even this very *dominare* (‘dominance’) echoes the recurrent *dominanza* from Evola’s various writings in the late 1920s⁸⁴.

Many other historical facts and connections are still missing from a fuller picture, yet one cannot refrain from mentioning here some from the same period: the harsh critique of Catholicism (during the late 1920s) and of Buonaiuti (1933) by Evola (incidentally: two partners of Eliade in defining and describing magic, cf. *supra*), still unknown to Eliade (as in his 1927 article on Evola he proposed a third layer ‘Christ’); or the translation into Bengali of Mussolini’s selected speeches by Giuseppe Tucci (1928), who moreover knew Evola from early 1920s and contributed to the same volume of *Bilychnis* reviewed by Eliade in 1927⁸⁵.

Eliade’s references to magic, as present in this group of still partially edited manuscripts from 1927-1932 (and perhaps in some others), are all conducive to a re-examination of the history of religions as practiced during the interwar years in Europe as well as in India under the problematic spell of esoterism and of personal esoteric beliefs⁸⁶. For this argument one would require a much larger 21st century library of relevant researches, which would include Gregory D. Alles, Philippe Borgeaud, Carlo Ginzburg, Wendy Doniger, Cristiano Grottanelli, Bruce Lincoln, Jonathan Z. Smith, Michael Stausberg, Guy S. Stroumsa, and Steven Wasserstrom, among others. While these and many other chief contemporary scholars of religion and of esotericism are discussed since 1997 in our publications on the history of the study of religions worldwide, a fuller conversation would be easier achievable in the forthcoming volumes of ECCE & MEUM.

More or less camouflaged adherents and aficionados of Evola in Italy and Romania have frequently aired very odd interpretations of Eliade, to start with their first collateral casualty – the academic study of religions. A proper distancing from them must not be seen as a contemporaneous reading, nor as a sort of anachronism, but as a permanent requirement. Indeed, while very briefly discussing Evola’s 1934 book *Rivolta contra il mondo moderno* and very differently from Eliade’s 1935 review⁸⁷, Raffaele Pettazzoni simply notes: “l’autore cita quasi in ogni pagina opere scientifiche di storia religiosa, ma sostiene che «il cosiddetto punto di vista ‘scientifico’ e ‘positivo’ con le sue varie e vane pretese di esclusivismo, noi, nel migliore dei casi, lo consideriamo semplicemente come quello dell’ignoranza»; e allora – si chiede Pettazzoni – perché ricorrere a Frazer, Reville,



Wallis Budge, Moret, Langdon, Ridgeway, e tanti altri?”⁸⁸. An excellent question for Pettazzoni’s distant pupil and Evola’s keen reader, who knew how to respond, albeit he practiced simultaneously both scholarly and esoteric approaches⁸⁹.

We know at least since quart of a century, since a contribution of Paola Pisi⁹⁰, that Eliade has duly plagiarized or quasi-plagiarized ‘Traditionalist’ writers as A.K. Coomaraswamy in two central chapters of *Mitul reintegrării* (1942). No “anxiety of influence” would be detectable in such free adoption of text, references, and interpretation (then from a 1935 Indological article by Coomaraswamy from *Journal of American Oriental Society* probably read in Berlin), where Eliade has “lunghe brani ripresi letteralmente”, or more specifically a couple of thousand words. We have suggested this also happened with a (again) 1935 Indological booklet by Sigurd Lindqvist⁹¹. The same should be considered regarding Evola, this time in a more virtual stage, yet with a less obscure conduct of scholarly – or much less than scholarly – appropriation. Such features were concealed by the author himself, with his habitual (and very early) disguising strategies. Yet in all matters pertaining to biographical and theoretical secrecy, concealment, and camouflage, the first *épreuve* was not his infamous political past during the 1930-1940s in Romania, but the very story with Maitreyi in colonial India. Precisely where and even when he (re)reads Evola, takes notes, plans for works on magic. Nevertheless, for the present context, a link would have been it goes without saying impossible to establish solely with M. Handoca’s poor transcript of 1994, as he excised not only large parts from the very manuscripts, but Eliade’s careful *dating* indeed.

§5. Between Orthodoxy and Orthodox Christianity

At the beginning of *Virility and Asceticism I*, Eliade confessed his former belief that *The Apology for Virility* expressed and affirmed the ‘right faith’ – the Christian Orthodoxy any conscience would in the end attain, in his view, after a self-illuminating initial drama⁹². He was disappointed to discover, ten months after having written it, that this text was instead imbued with a rather pagan and magical attitude well outside the doctrinal foundations of Christian Orthodoxy. In *The Spiritual Itinerary*, published as a series in *Cuvântul* in 1927, Eliade dedicated episode XI to ‘Orthodoxy’, seen as the only authentic and valid form of Christianity for his generation⁹³. All of his fellows from the post-World War I generation would reach it someday, viz. all those who “tasted”, as he writes, the metaphysical meaning of life⁹⁴. The most beautiful quality of his generation was, according to Eliade, its continual *quest* – they were not eager to find Christianity through the words of priests, but by themselves⁹⁵ (which understandably falls within

heresiology). For him, true, fully-fledged Christianity (“creștinismul efectiv”) was the result of experience – “fresh, full of life and meaning, shining with gifts”⁹⁶ – able to turn them from simple human beings into the people of God, that is, into Christians.

Șerban Cioculescu criticized Eliade’s generalizations and the one-sided perspective – from his point of view, the proponent of the young generation linked spirituality exclusively to Orthodoxy and the Church. He rightfully opposed to this perspective his materialistic monism and argued that the spirit had not other purpose than itself⁹⁷. In his response to Cioculescu’s first article, Eliade announced *The Apology for Virility*, stating that only a spiritual sense could fulfil his generation’s equilibrium and expectations⁹⁸. Such equilibrium, rooted in “experience” and capable of attending a “synthesis between contradictory happenings”, was coined by Eliade *personality*⁹⁹. *The Apology for Virility* proves, according to him, that only this *personality* could solve conflicts and crisis, and that his generation would not survive without it¹⁰⁰. Only several months later, he would almost repudiate the same *Apology* for the absence of a religious dimension and the lack of an authentic figure of Christ¹⁰¹. As we already mentioned in our analysis of Eliade’s writings on asceticism before 1930, he attempted to compensate these deficiencies by clearly differentiating magical and Christian asceticism, and by writing extensively on the latter in *Gloss on Asceticism* and *Soliloquies*.

Several fragments left aside by M. Handoca in his two transcripts of *Monster no. 1* are related to Orthodoxy. They were integrated by Eliade (with one exception, f. 12^r) into his Spring 1932 booklet *Soliloquies*. But even though the second part of his first non-literary book discusses at some length Christian asceticism, the term “orthodoxy” is used both in its broader sense, of manifest (and strict) religious doctrine, and in its narrower, Christian, sense.

The first occurrence of the term in *Monster no. 1* is at folio 12^r. In this fragment, Eliade promotes a universalist approach, stressing that “Orthodoxy” should be founded on eternal, spiritual principles, instead of historical revelation or racial and elitist organization (the Church)¹⁰². He also suggests the possible benefits of assimilating the results of Asian religious experiences, and of creating a “universal Orthodoxy”, where ritual and liturgy would become ways of connecting with God instead of self-sufficient, superficial practices¹⁰³. At the end of the fragment, Eliade rejects the idea of a universal religion, seen as a rather Protestant utopia and even as a form of Theosophy, while equally asserting the universality of religiousness¹⁰⁴. After pleading for a form of universality, Eliade paradoxically praises (f. 18^v) Christian Orthodoxy’s general intolerance towards other religions: “Orthodoxy, of any kind, has a firm position when put in an assembly of foreign religions. It doesn’t say ‘I respect everybody’s beliefs’, because any other ‘belief’ is for Orthodoxy an

‘unbelief (“necredință”). This is orthodoxy’s greatest quality: its irreducibility to religious polymorphism, its intolerance, revelation. These attributes help it preserve its treasured *sacredness* untouched [...]. Otherwise, this treasure is debilitated, atomized, and altered by “theosophies” and reforms”¹⁰⁵. We can easily see in this fragment Eliade’s inconsistencies from the *Spiritual Itinerary* as perpetuated during his Indian experience. One can also recognize the radical and “scandalous” Eliade from 1927-1928, who frequently used paradox in his articles in order to irritate or puzzle a certain part of his public¹⁰⁶.

In folio 34^r, Eliade returns to a more moderate perspective, identifying submission and asceticism as the main qualities of orthodoxy. From his point of view, dogmas are obsolete and have only ritual value¹⁰⁷. The reference to Christ indicates the fact that Eliade discusses once again Orthodoxy in its narrow and more specific sense, that of Orthodox Christianity: “The value of orthodoxy: submission, asceticism. All coherent religions have their permanent value in the experience of revelation (Christ and salvation through imitation; Muhammad and salvation through submission; India and the Gnostic soteriology revealed in the identification ātman-brahman) and its reiteration through asceticism (monachism etc. *zīkr*; yoga). Dogmas are their obsolete part, because they are limited and conditioned not by the experience the Divine orientated towards Man, but by the reaction (idiosyncrasy) of man to this experience. [...] The only real and eternal value of a dogma is its ceremonial, ritualistic, ascetical possibility”¹⁰⁸.

The conclusions one can draw from the occurrences of the term “Orthodoxy” in *Monster no. 1* and then in *Soliloquies* are quite paradoxical. Whilst trying to compensate the former deficiencies of his “agan” *Apology* through a more thorough and extended commentary on Christian asceticism in *Gloss and Asceticism* and *Soliloquies*, Eliade hesitates to engage once again in personal reflections on Orthodox Christianity, as he did in *Spiritual Itinerary* as well as in *Theös éghènou*¹⁰⁹, before his departure for India. He no longer discusses it as the meaningful purpose of his generation, but for its two most important qualities, submission and asceticism, intimately linked to his intellectual preoccupations at the time. Some occurrences of the term “orthodoxy” address its broader meaning, of religious doctrine and traditional beliefs. More moderate, less exalted, the younger Eliade resurfaces nonetheless at times through paradoxical reflections written in the same notebook, such as those on the possibility of a universal Orthodoxy and on the main merit of Orthodoxy – its intolerance to other religions.

Moreover, even though he continued to address the topics he discussed before leaving Romania on 22 November 1928, trying to fill the gaps and compensate his former inconsistencies, Eliade continued to

perpetuate some of them. It is also evident that Christian orthodoxy was far from being his main object of study in Calcutta – whilst references to Indian philosophy and religious practices are detailed, with the use of several fundamental concepts in *Monster no. 1*, his reflections on orthodoxy are only maladroitness generalizations. From Leach, Saliba and Penner to Strenski, Dubuisson, and Ginzburg, not to mention Girardot, Ricketts and Rennie, the historic-religious detailed analysis of Eliade’s theoretical vocabulary has dozens of times underlined the impreciseness, variability, and contradictions of a scholar who during that early period dreamed of writing a *Technical Lexica of Yoga*. Such abusive inconsistencies and terminological failures were not sanctioned by contemporary philosophers as Constantin Rădulescu-Motru, who *e.g.* rightly expressed a neo-Kantian critique of ‘creation’ and related concepts in an article from *Revista de Filosofie* of January-March 1931¹¹⁰ where he also published an Indological article by Eliade. Rădulescu-Motru aptly evaluated some uses of ‘creation’ in a sense of post-Romantic magical idealism in the post-WWI works of Spengler, Keyserling, Berdyaev, and even Bergson (but starting with Drăghicescu). ‘Creation’ in young Eliade is as nebulous as in Rădulescu-Motru’s other philosophical references. The problem with “nepreciziunea termenilor”¹¹¹ is rather massive in Eliade’s early writings, be they scientific or literary, and is in great need of proper scrutiny, starting with the collections of his own unpublished manuscripts, where multiple options and erasures, terminological vacillations and more mature rejections are all-pervading. However, Rădulescu-Motru and many other readers unintentionally or purposely forgot here the linkage to Evola’s magical idealism¹¹², with all its consequences – scholarly, biographical and political – for Eliade. They may be described with the help of newer, more sophisticated tools, as *e.g.* the “perennial conceptual placeholders” recently proposed by Eduard Iricinschi¹¹³.

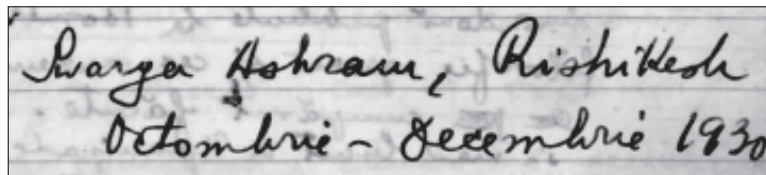
§6. As in many other circumstances, in Eliade’s writings there is a substantial *mélange* of reminiscences which transgress textual genres and forms. One such transgression is present in *Întoarcerea din Rai* and may help the reader gain some knowledge of the author’s own use of manuscripts – through the monologue of a literary doppelgänger – including indirect testimonies on their location, quantity, reuse, and meaning: “Se ridică și începe să-și aranjeze hârtiile și mapele. Deșartă sertarele mesei. Își alege câteva caiete de care va avea nevoie, poate, în scrisul cotidian. Și deodată își dă seama că toată munca aceasta e de-acum inutilă. Un vraf de manuscrise pentru tratatul de etică; le privește cu puțină ciudă, fără să se îndure să le arunce în ladă, printre cărți. Foi scrise, în libertate, într-o altă viață. Dar nu poate gândi nimic, abia își simte tristețea. Își amintește de o sumă de lucruri, cari toate i se par visate, ireale. Senzația de



ireal îl extenuază, îl deprimă, încearcă să se întoarcă în prezent. Deschide un caiet și-și aruncă ochii pe rândurile scrise. Citește fără să fie atent. I se pare o datorie să facă acest gest, să-și frunzărească manuscrisele în ziua mutării. «Despre superstițiile legate de noțiunea de om». Un titlu de capitol. S-ar putea face și altceva cu acest titlu... Scutură capul. Își dădu deodată seama că [afară] se întunecă¹⁴. Towards the end of the 1934 novel, another indirect evidence of nostalgia for a very early manuscript (8th grade, *viz.* at the beginning of his publishing career) may place in front of the reader a more historical aroma of his cherished or discarded manuscripts: “Simte că o memorie prea plină încearcă să-i rupă hotarele prezentului, să-l inunde cu aduceri-aminte, cu icoane și drame de altădată. Manuscrisul lui din clasa a opta, de pildă... Nu, nu, toate acestea nu mă interesează, n-au ce căuta în conștiința unui om liber, întreg. Aceeași luptă, împotriva dramaticului, a rusismelor, a lacrimilor¹⁵”. Within the projected ensemble of critical editions, other occurrences of such continuous intermingling between literature and scholarship may offer the reader a realist,

if not a definitive indeed image of Eliade’s archive.

Here ends the critical editing, full identification of concordances with the printed works and commentary of the unpublished manuscripts Notebook I and II, as offered for publication by the private collector for MEUM, which complements ECCE. The high-mindedness of the private collector has initiated, since February 2023, a new period in editing, reading and understanding Eliade’s early scholarly works. As already mentioned here, a third Notebook of Eliade written in India, unpublished as the first two as well as pertaining to a second, unpublished *Santier*, was received by the editors and should be critically edited as soon as possible indeed. In addition to these three, two more full Notebooks – IV and V –, with a Notebook VI less possible (or desirable) to be edited in its entirety (Sanskrit vocabulary and exercises), will compose the manuscript material of several forthcoming instalments of MEUM. The first two unpublished Notebooks critically edited and published in less than two months have 87 pages. The next four yet unpublished Notebooks have 233 pages.



Sample from the cover of Notebook IV. © Private collection.

Notes

1. Paul J. Griffiths, *Intellectual appetite: a theological grammar* (Washington DC: The Catholic University of America Press, 2009).
2. Ciurtin-Apostu 2023a, 2; and Ciurtin-Apostu 2023b, 18.
3. This was the single identification from Notebook I by M. Handoca in 1994: “Fragment dezvoltat într-un microeseu din *Oceanografie*” (Eliade 1994: 162 n. 1). In R. Reschika’s translation, this note was adapted as well: “Ein Fragment, das in einen Mikroessay der Aufsatzsammlung Eliades mit dem Titel *Oceanografie*, Bukarest 1934, S. 258f. Eingang gefunden hat” (Eliade 2012: 307 n. 2).
4. “Tragicul masculin”, *Cuvântul*, IV, no. 982 (January 11, 1928): 1 and “Din ‘apologia virilității’”, *Pământul*, I, no. 1 (March 1, 1928): 3.
5. “Apologia virilității”, *Gândirea*, VIII, no. 8-9 (August-September 1928): 352-359.
6. “Virilitate și asceză I”, *Cuvântul*, IV, no. 1247 (October 11, 1928): 1-2 and “Virilitate și asceză II”, *Cuvântul*, IV, no. 1253 (October 17, 1928): 1-2.
7. “Apologia virilității”, 359: “E demn să renunți, disprețuitor, la firimiturile întinse trupului”.
8. *Ibid.*: “Și e curajoasă renunțarea la desfătările și răsplătirile duhului”.
9. *Ibid.*
10. “‘Glory’ and ‘Silence’”, *Cuvântul*, III, no. 900 (October 19, 1927): 1-2.
11. *Ibid.*, 1.
12. Notebook III: “Omul, întrucât activează ca om, poate alege unul din aceste două drumuri: glorie sau asceză. Restul e biologie”. Transcribed quasi-identically in *Soliloquies* (1932): 21.
13. Notebook III (critical edition forthcoming in MEUM): “Se pare că Grecii au luat cei dintâi cunoștință de imensele posibilități ale gloriei, și dintr-un instinct obscur (cum probabil că l-au cunoscut despotii orientali) au făurit o voluptate și o filosofie”. Transcribed identically in *Soliloquii* (București: Carte cu semne, 1932), 28.
14. “Nu mai circulă zvonuri, iar când circulă ele nu sunt produsul unei experienții colective, nu sunt agonii sau profeții – ci simple

- tactice individuale. În loc de legende și eroi, ele produc surmenaj sau dezgust și neîncredere. Iar zvonurile au pierdut orice valență folclorică; nu mai poartă legende de eroi, ci stupidități politice sau economice”. Transcribed with several modifications in *Soliloquies* (1932): 30. In *Soliloquies*, Eliade added “orice urmă de creație fantastică” after “valență folclorică”.
15. “Virilitate și asceză I”, 1: “Apologia trădează o astfel de gândire magică, a actului creator, a Eului dilatat și exaltat prin restrângere asupra-i, în afară de orice transcendent sau de «logos»”.
 16. Ibid.
 17. Ibid.: “această viziune magică a ascezii mi se pare, acum, streină, înghețată, inaccesibilă”.
 18. *Soliloquii*, 24.
 19. Ibid., 24-25.
 20. Ibid., 11.
 21. Ciurtin-Apostu 2023a, 11-12.
 22. *Soliloquies*, 50.
 23. Ciurtin-Apostu 2023b, 5-12.
 24. M. Eliade, *Autobiography*, I, 223.
 25. “Itinerariu spiritual. XI. Ortodoxie”, 1.
 26. “Apologia virilității”, 358-359.
 27. “Virilitate și asceză II”, 1.
 28. Ciurtin-Apostu 2023a, 15.
 29. Ibid.
 30. Ibid., 9-10.
 31. M. Eliade, *Soliloquii*, 25.
 32. Ciurtin-Apostu 2023a, 9.
 33. M. Eliade, *Țurnal I* (Bucharest: Humanitas, 1993): 351; and M. Eliade, *Autobiography*, I, 85.
 34. Eliade, *Autobiography*, I, 84.
 35. Eliade, “Magie și cercetările metapsihice,” *Foaia tinerimii* X, no. 4 (February, 1926): 59, signed “Mircea Eliade”.
 36. Ibid.
 37. Ibid.
 38. M. Eliade, “Magie și metapsihică,” *Cuvântul*, III, no. 786 (June 17, 1927): 1-2.
 39. Eliade, “Metodele gourmontiene,” *Cuvântul*, III, no. 829 (August 6, 1928): 1-2.
 40. Eliade, “Cuvinte despre o filosofie,” *Gândirea*, VIII, no. 6-7 (June-July, 1928): 299.
 41. Ibid., 300.
 42. Ibid.
 43. Ibid.
 44. Ciurtin-Apostu 2023a, 10.
 45. Ibid., 8.
 46. M. Eliade, “Fragmente,” *Cuvântul*, IV, no. 1057 (April 1, 1928): 1 („The process of recreation is a magical process. Theatre and social imitation are magical reminiscences.”); M. Eliade, “Varnamăla sau Ghirlanda literelor,” *Cuvântul*, IV, no. 1155 (July 11, 1928): 1-2. Eliade also wrote positively on magic in the fifth article of his series “The Spiritual Itinerary”, titled “The Experiences”, *Cuvântul*, III, no. 874 (September 23, 1927): 1-2.
 47. Eliade, “Chemare la ordine”, in *Scrisori de tinerete*, vol. IV, *Virilitate și asceză* (Bucharest: Humanitas, 2008): 392-393.
 48. Ibid, 5.
 49. Forthcoming critical edition by Andreea Apostu.
 50. Preceded by two erasures.
 51. Followed by an erased word.
 52. Illegible word.
 53. An erasure underneath the two words.
 54. The origins of the magical fact: 1) the forces 2) the causality 3) the suppression of the non-Self. ~~Similar to~~ *Developments*: 1) the potences, mantra, the signification, the rituals, Kabbalah etc. The doctrine of the potences and rituals 2) magical and scientific causality. The differences religion; differences between them; the physical given, the metaphysical given and creative science | 3) the philosophy of the Self | The identity of magic etc. The magical aesthetic structure of magic aesthetic emotion 1) creature-feeling and created 2) the two types of emotions; what makes the substance of aesthetic emotion and ritual 3) the dream, music, the signs.
 55. Ciurtin-Apostu 2023a, 10.
 56. M. Eliade, *Soliloquies*, 47.
 57. Eliade, *Europa, Asia, America*, vol. 2 (Bucharest: Humanitas, 2004), 162.
 58. Eliade, *Soliloquies*, 48.



59. Eliade 1999-2004, vol. 3, 243.
60. “The primitive magical mentality does not interest us here, in the absence of a full development of ritualistic and gnoseologic magic’s characteristics. We will analyze several historical aspects, regarding the *origins* of the conception of magic – and then the theories of magic”.
61. M. Eliade, “*Vārnāmālā* sau *Ghirlanda literelor*”, cf. supra n. 46. He read John Woodroffe (1865-1936) in *The Garland of Letters (Vārnāmālā): Studies in the Mantra-Shāstra* (Madras: Ganesh, Luzac, 1922), on which see Kathleen Taylor, *Sir John Woodroffe, Tantra and Bengal. ‘An Indian Soul in a European Body?’* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2001) 215-222 and Julian Strube, *Global Tantra: Religion, Science, and Nationalism in Colonial Modernity* (Oxford-New York: Oxford University Press, 2022), 233 ff.
62. The manuscript reads: “Ce e magia | 1) o mentalitate (a primitivilor) | 2) o tehnică, având istorie | 3) o teorie generală, cu atitudini, o Weltanschauung [...] | Din riturile și experiențele generale împărtășite de magia primitivă – s-au desprins câteva nuclee cari nu sunt decât dezvoltarea și ordonarea materialului primitiv | 1) Simbolul – puterile | 2) Ritul – actualizarea | 3) Mantra Kabbalah”.
63. M. Eliade, *Autobiography*, I, 277-278.
64. Ciurtin-Apostu 2023a: 9 and 10-11.
65. M. Eliade, “Magia și originile muzicii [Magic and the Origins of Music, 1933]”, in M. Handoca, *Mircea Eliade – pagini regăsite – [Retrieved Pages]* (Bucharest: Lider, 2008): 300-305 (here 301).
66. See ECCE I, MS 23 and Ciurtin-Apostu 2023a: 5-6, 10-11, 14 *cum* 16 n. 39.
67. “Whilst in pantheist systems – the identity, at least potential, is affirmed. Virtuality is everywhere, anybody can repeat the act by becoming aware of the equation Creator-Creation. Magical roots can also be identified in the “pantheist emotion”, the creature-creatural feeling, that leads to the speculations ātman-brahman”.
68. Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, ed. M. Diaconu (Bucharest: Humanitas, 1991), 140.
69. M. Eliade, *Soliloquii*, 25, 41, 56.
70. M. Eliade, “Solilocviu”, *Gândirea*, VIII, no. 11 (November, 1928): 454.
71. *Idem*, “Visul”, *Contemporanul*, no. 78 (January 1st, 1929): 2.
72. Eliade, Mircea. “Ocultismul în cultura europeană”, *Cuvântul*, III, 1 December 1927: 1-2 (here 2). See also “Experiențele”, *Cuvântul*, anul III, nr. 874, 23 September 1927, 1-2.
73. Eliade 1999-2004, vol. 3, 243.
74. Ciurtin-Apostu 2023a, 4.
75. M. Eliade, *Soliloquies*, 49.
76. Ciurtin-Apostu 2023a, 11-12.
77. J. Evola, “Il valore dell’occultismo nella cultura contemporanea”, *Bilychnis*, XXX, 11 (1927): 250-269.
78. M. Eliade, “Ocultismul în cultura europeană”, 1927: 2 (printed ‘Schurè’).
79. Just for remembering his intellectual appetite: in the same issue of *Cuvântul* Eliade publishes a short note on the last volume of *Archeion* edited by Aldo Mieli, mentioning *ubi alia* a contribution of historian of science Laignel-Lavastine, who would come to Bucharest for the international congress for the history of medicine in 1932.
80. As one of the present writers has had the occasion to lay some emphasis, more than twenty years ago, on the character of Evola’s later letters to Eliade back then unpublished, a too close theoretical or ideological association of these two authors is “neither the best solution, nor the correct one”. See Eugen Ciurtin, “Other Unpublished Letters of Eliade [I. Edmund von Lipmann. II-V. George Sarton. VI-VIII. Rudolf Otto. IX. Pierre-Maxime Schuhl. X-XII. Theodore Stcherbatsky. XIII-XV. Louis Renou. XVI-XXIV. Julius Evola]”, *Archaeus* 6, no. 3-4 (2002): 362-380 (here 363), with first publication of nine Evola letters from 1952-1953 in *ibid.*, 371-377). On Evola’s long and close relationship with Fascism and Nazism, see especially Mark Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* (New York & Oxford: Oxford University Press, 2004), 98-109, 179-187; Horst Junginger, “From Buddha to Adolf Hitler: Walther Wüst and the Aryan Tradition”, in *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, ed. H. Junginger (Leiden-Boston: Brill, 2008), esp. 127-140 and 166-170; Moshe Idel, *Mircea Eliade: From Magic to Myth* (New York: Peter Lang, 2014), 8, 51-56, 106, and 254-256 (three leading scholars hardly discussed by Evolian addicts).
81. Here from Giovanni Casadio, *Lo sciamanesimo. Prima e dopo Mircea Eliade* (Roma: Il Calamo, 2014), 93. Translated into Italian in an Evolian publication: J. Evola, *Lettere a Mircea Eliade (1930-1954)* (Napoli: Controcorrente edizioni, 2011), 22-23.
82. J. Evola, *L’uomo come potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica* (Todi-Roma: Casa editrice Atanòr, 1926).
83. See M. Eliade 1992 and Eliade 2016.
84. Eliade 1992, 166-167.
85. See for instance Enrica Garzilli, *L’esploratore del Duce. Le avventure di Giuseppe Tucci e la politica italiana in Oriente da Mussolini a Andreotti, con il carteggio di Giulio Andreotti*, vol. I, seconda edizione (Roma & Milano: Memori | Asiatica Association, 2012), 176-185 and 234.
86. See e.g. the observations of Mac Linscott Ricketts, “Glimpses into Eliade’s Religious Beliefs”, *Archaeus* 14 (2010): 27-40 (especially 34-35).

87. M. Eliade, "Revolta contra lumii moderne", *Vremea*, VI, no. 382 (31 March 1935): 6. This essay was partially translated into Italian by Paola Pisi, "I 'tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade", in *Confronto con Mircea Eliade: Archetipi mitici e identità storica*, ed. L. Arcella, P. Pisi, and R. Scagno (Milano: Jaca Book, 1998), 43-133 (here 45) and fully by Roberto Scagno in 2007, in Julius Evola, *Rivolta contra il mondo modern*. Nuova edizione riveduta, con un saggio introduttivo di Claudio Risé (Roma: Edizioni Mediterranee, 2007), 445-446. A 1988 French translation (*non vidi*) is cited by Junginger (cf. supra n. 79) 2008: 140 n. 86.
88. Raffaele Pettazzoni, *Studi e materiali di storia delle religioni 10* (1934), 124, with Mario Gandini's paraphrase in his masterful *Raffaele Pettazzoni. Materiali per una biografia*, see "Raffaele Pettazzoni dal gennaio 1934 all'estate 1935", *Strada Maestra*, 51, 2^o sem. (2001): 101.
89. See Davide Ermacora, "Mircea Eliade e la realtà dei poteri paranormali. L'articolo del 1937", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 81, no. 2 (2015): 689-757 and the esoteric landscape described in Hans Thomas Hakl, *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, second edition (London & New York: Routledge), 2014. The scholarship on 'Eliade and Evola' is large, repetitive, and potholed. See however H. Th. Hakl, "Julius Evola and the Ur Group", *Aries* 12, no. 1 (2012): 53-90; Enrico Montanari, "Eliade ed Evola. Aspetti di un rapporto «sommerso»", in *Mircea Eliade: Le forme della Tradizione e del Sacro*, eds. G. Casadio and P. Mander (Roma: Edizioni Mediterranee, 2012), 93-111. As for Marcello de Martino's *Mircea Eliade esoterico. Ioan Petru Culianu e i "non detti"* (Roma: Edizioni Settimo Sigillo, 2008), see the reviews by Radu Drăgan, "Încă o carte despre Mircea Eliade", *Dilema veche*, no. 356 (9-15 December 2010) and E. Montanari, "Mircea Eliade: interprete di segreti, segreti di un interprete", *Historia religionum* 7 (2015): 109-123.
90. P. Pisi (cf. supra n. 87), 43-133 (here 54-57). See also Natale Spineto, "Mircea Eliade and Traditionalism", *Aries* 1, no. 1 (2001), 62-87 (here 67-68) and Roberto Scagno, *Libertà e terrore della storia. Con altri studi sull'opera e il pensiero di Mircea Eliade* (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2022), 179ff., 192.
91. Eugen Ciurtin, "Secretul doctorului Honigberger: verificarea în concret", in Johann Martin Honigberger, *Treizeci și cinci de ani în Orient*. Cuvânt înainte de Arion Roșu, Iași: Polirom, 2004, 412-413.
92. M. Eliade, "Virilitate și asceză I", 1: "Mărturisesc – nu umilit – că socotisem multă vreme *Apologia* afirmarea dreptei-credințe, a acelei ortodoxii la care cred că va ajunge orice conștiință în care s-a luminat drama inițială."
93. M. Eliade, "Itinerariu spiritual, IX. Ortodoxie", *Cuvântul*, III, no. 924 (November 12, 1927): 1-2.
94. *Ibid.*, 1: "Așadar, noi, cei tineri, vom ajunge, nu ne interesează când, creștini ortodocși. Nu va lipsi nici unul, dintre acei cari au gustat sensul metafizic al vieții".
95. *Ibid.*
96. *Ibid.*
97. Șerban Cioculescu, "Un 'Itinerariu Spiritual'", *Viața literară*, no. 86 (May 26, 1928): 2.
98. M. Eliade, "Sensul 'Itinerariului Spiritual'", *Viața literară*, III, no. 87 (June 9, 1928): 2.
99. *Ibid.*
100. *Ibid.*
101. M. Eliade, "Virilitate și asceză I", 1.
102. See Ciurtin-Apostu 2023a, 9.
103. *Ibid.*
104. *Ibid.*
105. *Ibid.*, 10.
106. See his articles on cultural and literary topics, that he wanted to include in *Valkyries in the Library*, cf. Andreea Apostu, "Mircea Eliade's Virtual Bibliography: Two Manuscript Folios Linked to *Valkyries in the Library*", *Transilvania*, no. 11-12 (2022): 71-79.
107. *Ibid.*, 12-13.
108. *Ibid.*, 13.
109. "Theös Éghènou..."; *Gândirea*, VII, no. 12 (December 1927): 353-357.
110. Constantin Rădulescu-Motru, "Creație și vocație" [Creation and vocation]. *Revista de Filosofie*, n.s. XVI (1931), no. 1 (January-March): 1-12 (here 4: "Romanticii au ajuns la idealismul magic, adică la un fel de confuzie totală între vis și realitate. Iar după romantici, cu toate progresele științelor experimentale și cu toate progresele psihologiei, sunt și astăzi filosofi cari întrebuintează cuvântul de creație în mod abuziv").
111. Rădulescu-Motru 1931: 8.
112. J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico* (Todi-Roma: Casa editrice Atanòr, 1925).
113. E. Iricinschi, "Mircea Eliade's Perennial Conceptual Placeholders: An Eranos Intellectual Itinerary", *Asdiwal* 16 (2021): 125-140.
114. Mircea Eliade, *Întoarcerea din Rai*, second, revised edition (Bucharest: Cugetarea – Georgescu Delafraș, 1943), 314-315.
115. *Ibid.*, 372.

Bibliography

- Apostu, Andreea. "Mircea Eliade's Virtual Bibliography: Two Manuscript Folios Linked to Valkyries in the Library." *Transilvania*, no. 11-12 (2022): 71-79.



- Apostu, Andreea. "Mircea Eliade's Unpublished Manuscript Notes on the 'Roots of Magic' and 'Religious Psychology'. Critical edition." Forthcoming.
- Casadio, Giovanni. *Lo sciamanesimo. Prima e dopo Mircea Eliade*. Biblioteca di storia delle religioni 4. Roma: Il Calamo, 2014.
- Cioculescu, Șerban. "Un 'Itinerariu spiritual'" [A 'Spiritual Itinerary']. *Viața literară*, no. 86 (May 26, 1928): 2.
- Ciurtin, Eugen, ed. *Proceedings of the 6th EASR | IAHR Special Conference 'religious History of Europe and Asia'*, Bucharest, September 20-23, 2006, vol. III. Bucharest: Institute for History of Religions, 2010.
- Ciurtin, Eugen. "Other Unpublished Letters of Eliade [I. Edmund von Lipmann. II-V. George Sarton. VI-VIII. Rudolf Otto. IX. Pierre-Maxime Schuhl. X-XII. Theodore Stcherbatsky. XIII-XV. Louis Renou. XVI-XXIV. Julius Evola]." *Archaeus* 6, no. 3-4 (2002): 362-380.
- Ciurtin, Eugen. "Secretul doctorului Honigberger: verificarea in concreto" [The Secret of Doctor Honigberger]. In *Johann Martin Honigberger, Treizeci și cinci de ani în Orient [Thirty-Five Years in the East]*, foreword by Arion Roșu, introduction by Bernard Le Calloc'h, edition, introductory study, notes, addenda, and afterword by Eugen Ciurtin, 363-440. Iași: Polirom, 2004.
- Ciurtin, Eugen and Andreea Apostu. "Mircea Eliade's Unpublished Manuscripts from Private Collections. II. Notebooks I & II (Calcutta, 1929-1931). Critical edition." *Transilvania*, no. 1 (2023): 1-22. Ciurtin-Apostu 2023a
- Ciurtin, Eugen and Andreea Apostu. "Mircea Eliade's Unpublished Manuscripts from Private Collections. II. Notebooks I & II (Calcutta, 1929-1931). Concordances A-E." *Transilvania*, no. 2 (2023): 1-16. Ciurtin-Apostu 2023b
- Ciurtin, Eugen (coordinator), Andreea Apostu (scientific secretary), Ionuț Daniel Băncilă, Daniela Dumbravă, Octavian-Adrian Negoită, Cătălin Pavel, Vlad Șovărel, and Bogdan Tătaru-Cazaban, eds. *ECCE | Ediția critică completă Eliade. Opera științifică (ante 1945) [The Complete Critical Edition of Mircea Eliade's Scholarly Works before 1945]*, vol. I-II. Bucharest: Institute for the History of Religions, forthcoming 2023. ECCE forthcoming
- Coomaraswamy, A.K. "Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology." *Journal of American Oriental Society* 55 (1935): 373-419.
- De Martino, Marcello. *Mircea Eliade esoterico*. Ioan Petru Culianu e i "non detti", Giano-L'altra storia 9. Roma: Edizioni Settimo Sigillo, 2008.
- Drăgan, Radu. "Încă o carte despre Mircea Eliade." *Dilema veche*, no. 356 (9-15 December 2010). <https://dilemaveche.ro/sectiune/societate/din-polul-plus/inca-o-carte-despre-mircea-eliade-607812.html>.
- Eliade, Mircea. "Magie și cercetările metapsihice" [Magic and the Metapsychic Researches], *Foaia tinerimii X*, no. 4 (February, 1926): 59
- Eliade, Mircea. "Experiențele [The experiences]." *Cuvântul*, year III, no. 874 (23 September 1927): 1-2.
- Eliade, Mircea. "'Glorie' și 'Tăcere'" ['Glory' and 'Silence'], *Cuvântul*, III, no. 900 (October 19, 1927): 1-2.
- Eliade, Mircea. "Ocultismul în cultura europeană" [The Occultism in the European Culture], *Cuvântul*, III (1 December 1927): 1-2.
- Eliade, Mircea. "Theös Éghenou..." *Gândirea VII*, no. 12 (December 1927): 353-357.
- Eliade, Mircea. "Tragicul masculin" [The Masculine Tragedy]. *Cuvântul IV*, no. 982 (January 11, 1928): 1.
- Eliade, Mircea. "Din 'apologia virilității'" [From the 'Apology for Virility']. *Pământul*, I, no. 1 (March 1, 1928): 3.
- Eliade, Mircea. "Fragmente." *Cuvântul*, IV, no. 1057 (April 1, 1928): 1.
- Eliade, Mircea. "Sensul 'Itinerariului spiritual'" [The Meaning of 'Spiritual Itinerary']. *Viața literară III*, no. 87 (June 9, 1928): 2.
- Eliade, Mircea. "Cuvinte despre o filosofie" [Words on a Certain Philosophy]. *Gândirea*, VIII, no. 6-7 (June-July, 1928): 299.
- Eliade, Mircea. "Magie și metapsihică." *Cuvântul III*, no. 786 (June 17, 1927): 1-2.
- Eliade, Mircea. "Varnamăla sau Ghirlanda literelor." *Cuvântul*, IV, no. 1155 (July 11, 1928): 1-2.
- Eliade, Mircea. "Metodele gourmontiene." *Cuvântul III*, no. 829 (August 6, 1928): 1-2.
- Eliade, Mircea. "Apologia virilității" [The Apology for Virility]. *Gândirea VIII*, no. 8-9 (August-September 1928): 352-359.
- Eliade, Mircea. "Virilitate și asceză I" [Virility and Asceticism I]. *Cuvântul IV*, no. 1247 (October 11, 1928): 1-2.
- Eliade, Mircea. "Virilitate și asceză II" [Virility and Asceticism II]. *Cuvântul IV*, no. 1253 (October 17, 1928): 1-2.
- Eliade, Mircea. "Itinerariu spiritual, IX. Ortodoxie" [Spiritual Itinerary IX. Orthodoxy]. *Cuvântul III*, no. 924 (November 12, 1927): 1-2.
- Eliade, Mircea. "Solilocviu." *Gândirea VIII*, no. 11 (November, 1928): 454.
- Eliade, Mircea. "Chemare la ordine." In *Scrieri de tinerete*, vol. IV, *Virilitate și asceză* (Bucharest: Humanitas, 2008): 392-393.
- Eliade, Mircea. "Visul" [The Dream]. *Contemporanul*, no. 78 (1 January 1929): 2.
- Eliade, Mircea. *Soliloquii [Soliloquies]*, cu un portret inedit de Mac Constantinescu. *Carte cu semne 1*. Bucharest: Institutul de Arte Grafice 'Bucovina' I.E. Torouțiu, 1932. Republished as *Solilocvii*, "Notă asupra ediției" [Editorial note] de "Editura" [by the Publishing House]. Bucharest: Humanitas, 1991. Reprinted Bucharest: Humanitas, 2003 (without "Notă asupra ediției"). Eliade 1932 | 1991 | 2003.
- Eliade, Mircea. "Pseudo-Indika." *Vreamea V*, no. 260 (October 23, 1932), 7.
- Eliade, Mircea. "Fragmente nefilosofice." *Vreamea*, no. 293 (June 25, 1933), 6.
- Eliade, Mircea. *Oceanografie*. Bucharest: Editura „Cultura poporului”, 1934.
- Eliade, Mircea. "Revolta contra lumii moderne" [The Revolt against the Modern World]. *Vreamea VI*, no. 382 (31 March 1935): 6.
- Eliade, Mircea. *Șantier. Roman indirect [Work in Progress. An Indirect Novel]* [pe copertă: Șantier. Roman]. Bucharest: „Cugetarea” [P.C. Georgescu-Delafraș], 1935. Eliade 1935
- Eliade, Mircea. *Întoarcerea din Rai*, second, revised edition. Bucharest: Cugetarea – Georgescu Delafraș, 1943.
- Eliade, Mircea. *Autobiography*, vol. I: 1907-1937. *Journey East, Journey West*. Translated by Mac Linscott Ricketts. San Francisco: Harper & Row, 1981.
- Eliade, Mircea. "Rivolta contra il mondo moderno" [The Revolt against the Modern World], translated from the Romanian (1935)

- into Italian by Roberto Scagno. In Julius Evola, *Rivolta contra il mondo modern*. New edition, introduction by Claudio Risé. Roma: Edizioni Mediterranee, 2007: 445-446.
- Eliade, Mircea. "Magia și originile muzicii [Magic and the Origins of Music, 1933]." In Mircea Handoca, *Mircea Eliade – pagini regăsite – [Retrieved Pages]*, 300-305. Bucharest: Lider, 2008.
- Eliade, Mircea. *Psihologia meditației indiene – studii despre Yoga – [Psychology of Indian meditation. Studies on Yoga]*. Edited by Constantin Popescu-Cadem, introduction by Charles Long, and epilogue by Ioan P. Culiianu. Bucharest: Editura „Jurnalul literar”, 1992. Eliade 1992
- Eliade, Mircea. *Jurnal I (1945-1969) [Journal I]*, edited by Mircea Handoca. Bucharest: Humanitas, 1993.
- Eliade, Mircea. *Erotica mistică în Bengal – studii de indianistică – (1929-1931) [Mystical Erotic in Bengal – Studies in Indology]*, foreword by Mircea Vulcănescu [sic] [“Notă editorială la Cuvântul înainte” by Marin Diaconu], edited and prefaced by Mircea Handoca, Seria 'Folio' no. 3. Bucharest: Jurnalul literar, 1994. Eliade 1994
- Eliade, Mircea. *Europa, Asia, America... Corespondență [Europe, Asia, America... Correspondence]*, edited by Mircea Handoca. Bucharest: Humanitas, vol. I (A-H), 1999, vol. II (I-P) and vol. III (R-Z), 2004. Eliade 1999-2004
- Eliade, Mircea. "Intime Aufzeichnungen. Gedachte, niedergeschriebene und übertragene Fragmente in Indien [sic]" [Intimate notes. Fragments thought-out, written down and transcribed in India]. In Mircea Eliade, *Indiens mystische Erotik, aus dem Rumänischen übersetzt und herausgegeben von Richard Reschika*. Berlin: Verlag der Weltreligionen (im Insel Verlag), 2012.
- Eliade, Mircea. *Yoga. Eșeu asupra originilor misticii indiene [Yoga: Essay on the Origins of Indian Mysticism]*, critical edition by Eugen Ciurtin. *Studies and Documents in History of Religions 1*. Bucharest: Institute for the History of Religions, 2016. Eliade 2016
- Ermacora, Davide. "Mircea Eliade e la realtà dei poteri paranormali. L'articolo del 1937." *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 81, no. 2 (2015): 689-757.
- Evola, Julius. *Saggi sull'idealismo magico*. Todi-Roma: Casa editrice Atanòr, 1925.
- Evola, Julius. *L'uomo come potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica*. Todi-Roma: Casa editrice Atanòr, 1926.
- Evola, Julius. "Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea." *Bilychnis* XXX, 11 (1927): 250-269.
- Evola, Julius. *Lettere a Mircea Eliade (1930-1954)*. Cura e traduzione di Claudio Mutti, note di Gianfranco de Turreis e Claudio Mutti, prefazione di Giovanni Casadio. Fondazione Julius Evola, Quaderni di studi evoliani n. 46. Napoli: Controcorrente edizioni, 2011.
- Gandini, Mario. "Raffaele Pettazzoni dal gennaio 1934 all'estate 1935." *Strada Maestra* 51, 2° sem. (2001): 81-212.
- Garzilli, Enrica. *L'esploratore del Duce. Le avventure di Giuseppe Tucci e la politica italiana in Oriente da Mussolini a Andreotti, con il carteggio di Giulio Andreotti*, seconda edizione. Roma & Milano: Memori | Asiatica Association, 2012.
- Griffiths, Paul J. *Intellectual appetite: a theological grammar*. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2009.
- Hakl, Hans Thomas. "Julius Evola and the Ur Group." *Aries* 12, no. 1 (2012): 53-90.
- Hakl, Hans Thomas. *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, translated by Christopher McIntosh, second edition. London-New York: Routledge, 2014.
- Idel, Moshe. *Mircea Eliade: from magic to myth. After spirituality: studies in mystical traditions vol. 3*. New York: Peter Lang, 2014.
- Idel, Moshe. *Mircea Eliade: de la magie la mit*, translated into Romanian by Maria-Magdalena Anghelescu. Iași: Polirom, 2014.
- Ionescu, Nae. *Curs de metafizică*, edited by Marin Diaconu. Bucharest: Humanitas, 1991.
- Iricinschi, Eduard. "Mircea Eliade's Perennial Conceptual Placeholders: An Eranos Intellectual Itinerary." *Asdiwal* 16 (2021): 125-140.
- Junginger, Horst. "From Buddha to Adolf Hitler: Walther Wüst and the Aryan Tradition." In *The Study of Religion under the Impact of Facism*, edited by H. Junginger, 107-177. *Numen Supplements Bookseries vol. 117*. Leiden-Boston: Brill, 2008.
- Montanari, Enrico. "Mircea Eliade: interprete di segreti, segreti di un interprete." *Historia religionum* 7 (2015): 109-123.
- Montanari, E. *Storia e tradizione. Orientamenti storico-religiosi e concezioni del mondo*. Roma: Lithos Editrice, 2016.
- Montanari, Enrico. "Eliade ed Evola. Aspetti di un rapporto «sommerso»". In *Mircea Eliade: Le forme della Tradizione e del Sacro*, edited by Giovanni Casadio and Pietro Mander, 93-111. Roma: Edizioni Mediterranee, 2012.
- Pettazzoni, Raffaele. "Review of J. Evola 1934." in *Studi e materiali di storia delle religioni* (1934): 124.
- Pisi, Paola. "I 'tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade." In *Confronto con Mircea Eliade: Archetipi mitici e identità storica*, edited by Luciano Arcella, Paola Pisi, and Roberto Scagno, 43-133. Milano: Jaca Book, 199.
- Rădulescu-Motru, Constantin. "Creație și vocație" [Creation and vocation]. *Revista de Filosofie*, n.s. XVI (1931), no. 1 (January-March): 1-12.
- Ricketts, Mac Linscott. "Glimpses into Eliade's Religious Beliefs." *Archaeus* 14 (2010): 27-40
- Scagno, Roberto. *Libertà e terrore della storia. Con altri studi sull'opera e il pensiero ddi Mircea Eliade. La collana infinita*, vol. 15, edited by Alvaro Barbieri, Dan Octavian Cepraga, Iulia Cosma, and Nicola Perencin. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2022.
- Sedgwick, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. New York & Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Spineto, Natale. "Mircea Eliade and Traditionalism." *Aries* 1, no. 1 (2001): 62-87.
- Strube, Julian. *Global Tantra: Religion, Science, and Nationalism in Colonial Modernity*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2022.
- Taylor, Kathleen. *Sir John Woodroffe, Tantra and Bengal. 'An Indian Soul in a European Body'?*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2001.
- Woodroffe, John. *The Garland of Letters (Varnamāla): Studies in the Mantra-Shāstra*. Madras: Ganesh, Luzac, 1922.



TRADUIRE LE CONCEPT : RÉFLEXIONS AUTOUR DE LA TRADUCTION BULGARE DE L'ESSAI *LE SACRÉ ET LE PROFANE* DE MIRCEA ELIADE

Irena KRISTEVA & Zornitsa PETROVA

Sofia University St. Kliment Ohridski

E-mail: krustevagr@uni-sofia.bg; zepetrova.cult@gmail.com

TRANSLATING THE CONCEPT: REFLECTIONS ON THE BULGARIAN TRANSLATION OF MIRCEA ELIADE'S
ESSAY *THE SACRED AND THE PROFANE*

Abstract: This article addresses the translation challenges posed by humanities as far as the rendition of conceptual language is concerned. We begin by outlining the characteristics of humanities in contrast to natural sciences and literature, emphasising the primary role of concepts and their function as carriers of explicit and implicit intertextual references. We then proceed by juxtaposing some key concepts used in Mircea Eliade's essay *The Sacred and the Profane* with their Bulgarian equivalents proposed by the translator. The analysis aims to illustrate the importance of accuracy in concept translation and the significant changes in meaning that can occur when the original text is adapted to the local audience without regard to the research traditions of the particular field of knowledge to which the source belongs.

Keywords: Translation Studies, Humanities, Theory of Religion, Concept Translation, Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*

Citation suggestion: Kristeva, Irena, and Zornitsa Petrova. "Traduire le concept: Réflexions autour de la traduction bulgare de l'essai *Le sacré et le profane* de Mircea Eliade." *Transilvania*, no. 3 (2023): 17-27.
<https://doi.org/10.51391/trva.2023.03.02>.



La traduction en sciences humaines a été abordée à maintes reprises par bon nombre de chercheurs¹ dans l'objectif de donner des pistes possibles pour approcher ce type d'écriture et de formuler, à la base de l'expérience personnelle, des conseils à suivre pour réussir sa transmission dans une autre langue. Il s'agit sans doute d'un fondement utile qui aide à orienter le traducteur dans le domaine. Or, vu que les connaissances théoriques n'assurent pas tout le savoir-faire nécessaire pour rédiger une traduction adéquate, il serait judicieux de les associer à la pratique traductive et à l'examen des faits traductifs.

Cette étude se propose de réfléchir sur les enjeux de la traduction en sciences humaines afin d'explorer

ses singularités et de révéler les défis qu'elle pose au traducteur. À cet effet nous allons procéder à une analyse contrastive de quelques concepts clefs de l'essai *Le sacré et le profane* (1956) de Mircea Eliade et de sa version bulgare *Сакралното и профанното* (1998) sortie sous la plume de Georgi Angelov. Nous partons de la prémisse que, compte tenu de l'intérêt de l'ouvrage pour les études contemporaines en théorie de la religion, la qualité de sa traduction conceptuelle n'est pas indifférente. De surcroît, en prenant en considération « la capacité des sciences humaines à influencer sur les politiques publiques, et donc sur la vie de millions d'individus, il revient à l'éditeur et au traducteur de fournir une traduction la plus fiable possible »².

Ainsi, le texte source et le texte cible de l'essai de Mircea Eliade seront abordés sous l'angle du langage conceptuel en tant que trait distinctif des sciences humaines. Nous envisageons de circonscrire le rôle de la traduction dans la constitution du langage conceptuel en deux volets. Nous allons tenter d'esquisser, dans un premier temps, les spécificités langagières et stylistiques des sciences humaines du point de vue traductologique, en mettant l'accent sur la fonction des concepts. Nous allons nous focaliser, dans un second temps, sur le degré d'équivalence conceptuelle de la version bulgare de *Le sacré et le profane* afin de démontrer à travers des exemples les effets d'appauvrissement, voire de déformation, produits par une traduction inexacte ou incohérente. Notre hypothèse de départ consiste à supposer qu'en tant qu'ouvrage de popularisation, l'essai d'Eliade peut amener le traducteur à sous-estimer et à négliger une couche sémantique cruciale du texte source, et à adapter excessivement celui-ci à l'horizon culturel de ses lecteurs dans la langue cible, en altérant son contenu. Nous allons insister sur la visée éthique de la tâche du traducteur, autrement dit, sur la transmission du sens conformément à l'intention de l'auteur, en respectant l'étrangeté de l'original, car « [l]e traducteur qui traduit *pour* le public est amené à trahir l'original, à lui préférer son public, qu'il ne trahit d'ailleurs pas moins, puisqu'il présente une œuvre 'arrangée' »³.

Spécificités de la traduction en sciences humaines

L'expérience est considérée à juste titre comme un élément essentiel de l'activité traduisante, mais l'expertise théorique ne demeure pas moins indispensable à la pratique traductive dans la mesure où elle oriente la prise de décisions. Le but des études traductologiques serait, entre autres, d'encourager les traducteurs à réfléchir sur les raisons des choix opérés⁴. Avant de nous concentrer sur les défis que *Le sacré et le profane* pose devant le traducteur, il serait donc pertinent de porter attention à quelques points théoriques généraux concernant les sciences humaines afin de constituer un ensemble d'arguments pour soutenir notre analyse. Nous allons d'abord approcher les divers types d'écrits scientifiques du point de vue traductologique. Nous allons ensuite cerner le rôle du concept en sciences humaines. Nous allons enfin nous arrêter sur les particularités générales de la théorie de la religion pour contextualiser l'essai de Mircea Eliade.

Les traductologues dressent leurs typologies des ouvrages scientifiques selon plusieurs critères : la forme, le style, la fonction, le domaine de connaissance, etc. afin de définir leurs traits communs et de pouvoir formuler des prescriptions traductives appropriées à chaque type de texte. Dans son discours sur les différentes méthodes du traduire⁵, tenu à l'Académie des sciences de Berlin en 1813, Friedrich Schleiermacher distingue l'interprétation,

propre au domaine des affaires, de la traduction, pratiquée dans le domaine de la science (y compris la philosophie) et de l'art. Généralement opposés, la science et l'art sont classés dans la même catégorie, parce qu'ils partagent des caractéristiques communes : ils n'utilisent pas la langue comme un simple outil pour transmettre des messages puisque leur discours n'est pas forcément lié à des objets visibles ou à des faits objectifs qui doivent être simplement annoncés ou indiqués ; la science et l'art exercent une influence sur la langue. Peter Newmark propose, pour sa part, une division des textes en trois catégories : science et technologie ; textes institutionnels (sociaux, économiques et politiques) ; écrits littéraires et philosophiques⁶. La philosophie, à ce point, est opposée à la science et assimilée à la littérature. Cependant, un peu plus loin dans son ouvrage, en réfléchissant sur l'autorité des textes, Newmark introduit deux autres catégories : littérature d'imagination et déclarations qui font autorité⁷, c'est-à-dire des textes de nature différente (politique, scientifique, philosophique, juridique) dont l'autorité provient du haut statut ou de la crédibilité de leurs auteurs que ce soit des chefs de partis politiques ou des professeurs universitaires. À ce propos, Newmark note également que le traducteur de ce type de textes doit être particulièrement sensible à leurs spécificités, parce qu'ils portent l'empreinte de leurs auteurs qui est parfois aussi importante que leur contenu sémantique⁸.

Le caractère scientifique des sciences humaines doit être reconnu de manière irréfutable parce qu'elles partagent un trait essentiel du domaine scientifique : l'aspiration à discerner les faits, à les analyser, à leur donner une signification et à en tirer des conclusions pour formuler les lois générales de l'existence. Toutefois, il existe une différence considérable entre les deux catégories de sciences : humaines et naturelles. Les sciences naturelles focalisent leurs efforts sur les faits dits « objectifs », c'est-à-dire visibles, susceptibles d'être mesurés et calculés à l'aide de formules mathématiques ou d'équipements technologiques, et ensuite classés en fonction d'indicateurs plus ou moins incontestables. Par contre, les sciences humaines ont pour objet des faits philosophiques, sociaux, psychologiques, anthropologiques, culturels, etc. dont les traits distinctifs sont loin d'être communs⁹. Or, il existe une différence encore plus importante : en général, les sciences naturelles se développent indépendamment de leur contexte politique ou social. « Les théories issues des sciences exactes atteignent communément un niveau élevé de généralité, proche parfois de l'universalité. Même si les sciences humaines aspirent à ce degré de généralité, elles sont souvent contraintes par leur environnement socioculturel »¹⁰. Il convient de souligner dans cette perspective que les textes de sciences humaines sont étroitement liés à leur époque, aux mœurs et à la vision du monde d'une société concrète à un moment historique donné. Voilà pourquoi



les arguments évoqués et les conclusions tirées par leurs auteurs sont souvent contestés ou rejetés par d'autres scientifiques issus soit d'un milieu différent soit d'une époque différente. Il est donc d'une importance capitale de tenir compte de l'origine et du temps de l'auteur au cours de la traduction puisque certaines affirmations peuvent y trouver leur explication.

La diversité, voire la contradiction, des champs des sciences humaines doit être également soulignée. Tout auteur tend à mettre en place des concepts originaux, à élargir la portée des notions et des idées empruntées à d'autres scientifiques, à faire revivre des mots triviaux, et même à créer des mots nouveaux afin de décrire le plus précisément et le plus minutieusement possible son objet. Le traducteur devrait être très prudent dans son activité, parce que « [l]e fait d'appliquer des termes, élaborés dans un contexte donné, à un autre contexte est source de traductions trompeuses puisque leur portée conceptuelle peut varier en fonction même du contexte »¹¹.

La tradition en sciences humaines ne peut pas être sous-estimée ou négligée en aucun cas car, pour donner du poids à ses réflexions, tout auteur les articule par rapports à des textes et à des appareils terminologiques antérieurs. Les sciences humaines sont rattachées entre elles par une chaîne d'autorité qui permet la circulation des concepts et des idées à l'intérieur du champ philosophique¹². Voilà pourquoi il est d'une importance cruciale pour le traducteur des textes de sciences humaines d'avoir une bonne connaissance non seulement de l'auteur de l'œuvre à traduire, mais aussi de l'école de pensée à laquelle celui-ci appartient et, de préférence, de tout le domaine en question.

Somme toute, bien qu'il n'y ait pas unanimité sur ce sujet, les sciences humaines ne devraient être classées ni parmi les sciences naturelles ni parmi les œuvres littéraires. Par conséquent, nous les considérons dans cette étude comme une catégorie indépendante ayant ses spécificités. Et même si les textes de sciences humaines partagent certains traits avec les ouvrages littéraires, scientifiques ou techniques, ils possèdent tous une particularité qui les distingue et qui fait le raisonnement théorique sur ce sujet nécessaire, voire indispensable : la mise en place de concepts.

Il serait alors opportun de définir le concept. *Le Dictionnaire de la Philosophie* en propose la définition suivante :

« On pourrait, en utilisant le terme général de *représentation* pour caractériser la connaissance, dire que l'intuition est une représentation singulière [...] et que le concept est une représentation générale [...]. Il subsume dans l'unité d'un point de vue généralisant la multiplicité [...] des cas individuels par rapport auxquels ce point de vue est pertinent »¹³.

Il y a lieu de conclure que le concept représente une vision générale sur un phénomène donné, qui réunit ensemble plusieurs caractéristiques, qui peut être jugée exemplaire et utilisée dans les raisonnements philosophiques sur un objet ou sur une idée. « [C]haque concept sera donc considéré comme le point de coïncidence, de condensation ou d'accumulation de ses propres composantes »¹⁴. *Qu'est-ce que la philosophie ?* de Gilles Deleuze et Félix Guattari jette de la lumière sur le sujet en question, en l'abordant d'un point de vue général afin de pouvoir couvrir tous les aspects fondamentaux de la discipline. Ce n'est pas par hasard que le début même de cet ouvrage attire l'attention sur la problématique du concept :

« Le philosophe est l'ami du concept, il est en puissance de concept. C'est dire que la philosophie n'est pas un simple art de former, d'inventer ou de fabriquer des concepts, car les concepts ne sont pas nécessairement des formes, des trouvailles ou des produits. La philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à *créer* des concepts »¹⁵.

La primauté du concept dans le discours philosophique est reconnue sans équivoque : « Le discours des sciences humaines tire [...] sa spécificité du fait qu'il se transmet par le truchement de concepts qui sont partagés (ou contestés) par une communauté de chercheurs ou par des groupes spécifiques »¹⁶. C'est notamment le trait essentiel qui caractérise ce type de textes et constitue sa particularité langagière qui exclue son assimilation à un autre type de textes. C'est aussi l'une des raisons pour lesquelles la traduction des écrits philosophiques est une tâche ardue et complexe qu'il ne faut pas sous-estimer. Voilà pourquoi il convient de tenir compte de cette problématique à chaque fois que la traduction en sciences humaines est en acte.

À la différence des sciences exactes qui présentent, en général, une terminologie universelle, les sciences humaines proposent des interprétations particulièrement variées des mêmes phénomènes. Il en résulte la mise en place de concepts différents ou identiques ayant une signification diverse en fonction du contexte. D'après Gilles Deleuze et Félix Guattari, « les concepts ont leur manière de ne pas mourir, et pourtant sont soumis à des contraintes de renouvellement, de remplacement, de mutation qui donnent à la philosophie une histoire et aussi une géographie »¹⁷. Friedrich Nietzsche estime, pour sa part, que les concepts établis présentent un héritage des ancêtres qui ont vécu dans un temps reculé et trop différent du nôtre. Par suite, au lieu de les considérer comme allant de soi et de les réutiliser aveuglément, les philosophes doivent s'en méfier et aspirer à créer de nouveaux concepts, suffisamment fiables pour qu'on puisse y faire confiance et les utiliser¹⁸. Les chercheurs en sciences humaines n'hésitent pas à

recourir à de vieux concepts, le plus souvent pour les réviser, mais ils inventent de même un grand nombre de concepts nouveaux, issus de leurs propres expériences.

Le concept possède un contenu sémantique qui est normalement dûment explicité par l'auteur du texte avant que le concept ne soit réutilisé. Ainsi, les trouvailles ou les idées empruntées à d'autres ouvrages sont modifiées au fur et à mesure que la pensée se développe pour être adaptées au nouveau contexte. Il importe alors que le lecteur ait une connaissance suffisante et détaillée du sujet traité, d'autant plus que les textes de sciences humaines ont la tendance à accumuler une grande quantité d'idées qui s'appuient réciproquement pour créer une vision de plus en plus complexe : « Dans un concept, il y a le plus souvent des morceaux ou des composantes venus d'autres concepts, qui répondaient à d'autres problèmes et supposaient d'autres plans. C'est forcé parce que chaque concept opère un nouveau découpage, prend de nouveaux contours, doit être réactivé ou retaillé »¹⁹. Il importe également que l'auteur du texte original ait la capacité d'expliquer clairement les concepts et les sujets qu'il aborde, et que le traducteur arrive à les rendre d'une manière précise s'il ne veut pas risquer de confondre le lecteur ou de faire perdre son intérêt à cause des lacunes et des ambiguïtés sémantiques du texte cible.

Par ailleurs, la chaîne d'autorité relie les différents courants des sciences humaines, en créant une continuité. Ce mécanisme permet aux penseurs de s'appuyer sur leur tradition, en se référant aux textes antérieurs, pour mieux argumenter leurs propres idées. Il n'est pas rare de trouver dans les écrits philosophiques des formules telles que « au sens de Kant », « chez Derrida », etc., qui ne renvoient pas à des références exactes. Cela prouve que l'auteur considère ses lecteurs comme bien préparés et qu'il juge inutile de leur fournir des informations supplémentaires. En l'occurrence, la tâche du traducteur serait d'aller chercher dans la traduction officielle du penseur en question le concept mentionné et, s'il l'estime judicieux, compte tenu des compétences du public cible, d'ajouter une note explicative précisant sa signification. Cette opération est d'autant plus nécessaire qu'elle assure à la fois la continuité de la pensée philosophique et la contextualisation du texte. Il n'est pas rare non plus qu'un concept soit « masqué », c'est-à-dire inscrit dans le raisonnement sans être expliqué ni marqué en italique ou en gras. Cela arrive quand le concept est jugé suffisamment clair et connu ou bien quand l'auditoire cible est supposé être largement familiarisé avec le sujet traité.

La situation se complique d'avantage lorsque le concept utilisé « en cachette » correspond à un mot courant. Le traducteur doit être extrêmement prudent dans des cas pareils, parce qu'il se peut qu'il ne reconnaisse pas le concept en tant que tel et, par conséquent, omette inconsciemment une partie essentielle de son contenu

sémantique, en le traduisant par un mot courant qui ne tient pas compte de ses connotations. À cet égard, la parenté entre les sciences humaines et la littérature est incontestable : les écrivains recourent souvent, eux aussi, à des allusions intertextuelles pour inscrire leurs œuvres dans la continuité de leur tradition littéraire. Les traducteurs avisés doivent donc disposer d'une culture assez riche pour « identifier une citation intertextuelle et savoir comment la rendre évidente à leurs lecteurs [...]. Sinon, le renvoi intertextuel aurait été perdu »²⁰. Ainsi, pour ne pas induire les lecteurs en erreur et pour éviter toute confusion, le traducteur doit rendre aussi bien le sens que la forme du concept, autrement dit, utiliser son équivalent établi dans la langue cible, vérifié dans la traduction de l'ouvrage auquel le texte source fait référence.

Voilà pourquoi, comme le signale Immanuel Wallerstein dans l'essai « Concepts in the Social Sciences : Problems of Translation »²¹, quand il s'agit de traduire un texte philosophique, le dictionnaire, même le plus détaillé, n'est pas d'utilité satisfaisante parce qu'il ne procure pas d'information sur la tradition et les divers contextes d'usage d'un concept donné. Le seul moyen pour le traducteur de remédier au problème est de bien connaître le domaine en question²². De cette manière, il serait capable de repérer les emplois contextualisés des concepts au fur et à mesure de sa lecture attentive de l'ouvrage qu'il est en train de traduire. Et puisque l'acquisition d'une telle connaissance demande du temps et des efforts intellectuels, l'éditeur devrait, de préférence, engager un spécialiste du domaine pour faire la traduction spécialisée ou, au moins, assurer au traducteur des consultations régulières avec un expert en la matière.

Or, le « contexte disciplinaire dans lequel le texte s'élabore constitue un facteur implicite mais crucial du processus de traduction »²³. C'est d'autant plus vrai qu'il existe des spécificités qui se projettent sur tous les ouvrages et dont le traducteur doit tenir compte. Pour bien maîtriser le texte source et s'accoutumer à ses particularités, il faut observer l'ensemble de ses éléments constitutifs et identifier les fonctions que ceux-ci exercent. Ainsi, avant de procéder à l'examen des exemples retenus, il nous semble pertinent de nous arrêter brièvement sur le domaine auquel appartient l'ouvrage de Mircea Eliade, la théorie de la religion, pour en extraire quelques repères nécessaires pour mener à bien notre tâche.

Pour commencer, il serait opportun de faire la distinction entre la théorie de la religion et la théologie. La théologie est consacrée à la foi religieuse et aux Saintes Écritures : à leurs études, analyses et interprétations. Elle est guidée par la croyance personnelle de celui qui s'en occupe et contient un jugement de valeur, à savoir la conviction que la propre religion est la vraie. La théologie ne s'appuie pas sur la logique de la raison



pour prouver ses postulats, puisque la foi religieuse n'a pas besoin de se fonder sur des faits externes. C'est bien la théorie de la religion qui fournit un point de vue externe sur les croyances et les pratiques religieuses. Elle effectue une évaluation critique des phénomènes observés, en les superposant, pour en dégager les aspects communs dans le but d'en faire des analyses et d'en créer des taxonomies. Toute théorie représente en soi une tentative de comprendre et d'expliquer l'étrange, l'intrigant, le problématique. La théorie de la religion ne cherche pas une vérité transcendante et s'abstient d'exprimer des jugements de valeur. Elle aspire à donner aux problématiques qu'elle aborde des explications objectives d'ordre philosophique, anthropologique, social, éthique, etc., en mettant en place une terminologie externe au domaine de la foi religieuse. C'est notamment sur le côté « scientifique » de la religion que nous allons nous pencher, attendu qu'il réside au centre de l'intérêt d'Eliade. La théorie de la religion comporte deux aspects principaux : la spéculation philosophique et le raisonnement anthropologique. La spéculation philosophique se concentre sur les idées générales, abstraites, et utilise des concepts communs pour tous les cultes religieux tels que *la nature du divin, l'origine de la foi, la prière, le rituel*, etc. Le raisonnement anthropologique examine la forme des pratiques concrètes, leur influence sur la vie quotidienne de la communauté, la fonction des rituels pour la société et pour l'individu, ainsi que quelques autres phénomènes similaires. Il n'existe pas cependant de séparation nette entre ces deux aspects : chaque ouvrage les contient tous les deux, puisque les philosophes abordent aussi bien la pratique, tandis que les anthropologues utilisent et, si nécessaire, fabriquent des concepts généraux pour cataloguer tel ou tel phénomène. Si cette division artificielle doit être forcément appliquée, on dirait que *Le sacré et le profane* est plutôt orienté vers les aspects anthropologiques de la religion. À travers de nombreux exemples provenant de divers cultes du monde entier, il s'efforce de présenter le panorama des pratiques religieuses pour trouver les points principaux qui les unissent et leur donnent du sens.

Cet ouvrage, comme indiqué exprès dans l'introduction par Mircea Eliade, est conçu pour le grand public dans le but d'introduire les lecteurs « dans un domaine immense sans les accabler sous une documentation excessive ou des analyses trop techniques »²⁴. Il importe quand même de faire une distinction importante, au sens bermanien, entre vulgarisation et popularisation. La vulgarisation, comme souligné par le traductologue français, se soucie uniquement de la communication, alors que la popularisation « cherche une transmission répondant à la fois à la *nature* de cette langue [la langue de spécialité] et aux possibilités de *compréhension* des non-scientifiques. Cela exige une réflexion approfondie manquant totalement dans le cas de la vulgarisation »²⁵.

Il serait donc pertinent de considérer l'essai de Mircea Eliade comme correspondant au deuxième type désigné par Antoine Berman, c'est-à-dire écrit d'une manière accessible, épuré de descriptions et de réflexions trop verbeuses, s'abstenant d'une terminologie trop lourde pour qu'il puisse être lu aisément. *Le sacré et le profane* n'est pas du tout privé pour autant des particularités inhérentes au discours des sciences humaines. Bien au contraire, il possède les mêmes caractéristiques langagières et pose les mêmes exigences de précision. Du reste, il doit être considéré aussi bien comme une initiation au langage conceptuel que comme une transition vers l'essai philosophique à proprement parlé.

Déformations du langage conceptuel de Mircea Eliade dans la traduction bulgare de son essai *Le sacré et le profane*

Nous avons abordé la problématique du concept du point de vue traductologique sans pouvoir l'épuiser à cause de sa complexité. Nous allons maintenant examiner dans quelle mesure les caractéristiques essentielles du concept, que nous venons de cerner, sont prises en considération dans la traduction bulgare de l'ouvrage de Mircea Eliade. Destiné aux lecteurs peu familiarisés avec son sujet, *Le sacré et le profane* présente plusieurs concepts importants du domaine de la religion. Ce type de textes spécialisés est plus accessible que les textes philosophiques purement spéculatifs, parce qu'il examine des phénomènes plus ou moins objectifs (pratiques culturelles, ouvrages sacrés, fonction sociale des rites, etc.) communs à toute l'humanité. Et puisque la théorie de la religion se trouve au carrefour de plusieurs sciences (la philosophie, l'anthropologie, la sociologie, l'histoire et les études culturelles), elle observe ses objets de points de vue divers. La lecture de ce type de textes est intéressante, mais elle pose néanmoins des défis devant les lecteurs, parce qu'elle exige des connaissances dans plusieurs domaines des sciences humaines. Nous allons donc analyser la traduction de Georgi Angelov par rapport au texte original, mais aussi en essayant de la disposer dans le champ des sciences humaines et de percevoir les références intertextuelles évoquées dans l'essai de Mircea Eliade.

Peter Newmark compare l'opération traduisante à un *iceberg*. Le visible, c'est-à-dire le produit délivré au public, les mots écrits sur la page, n'est que le sommet de l'iceberg. Bien qu'elle prenne parfois dix fois plus de temps et d'efforts que la traduction elle-même, toute autre activité que le traducteur effectue au fur et à mesure de son travail (les recherches, les consultations, les lectures complémentaires, etc.) reste cachée et, en général, peu valorisée²⁶. Ces activités sont quand même nécessaires, voire indispensables, quand le texte source est rédigé en un langage spécialisé qui exige de la part du traducteur la précision et l'acquisition de connaissances

supplémentaires.

Newmark distingue trois types d'opérations traduisantes : l'étude, la recherche et l'art. La traduction est considérée comme une étude si les difficultés du texte source sont liées au domaine de connaissance auquel il appartient ou nécessitent la rédaction de commentaires et de notes explicatives. La traduction est qualifiée comme une recherche quand elle exige d'approfondir l'expertise scientifique du traducteur afin de produire le texte cible le plus fiable possible. La traduction représente une forme d'art lorsqu'il s'agit d'œuvres abondant en figures de style propres à leurs auteurs²⁷. Compte tenu de ses spécificités langagières et de son domaine, sa traduction de *Le sacré et le profane* demande à appliquer conjointement les deux premiers types d'opérations. À ce titre, à travers l'observation de quelques concepts clefs mis en place par Eliade, nous allons démontrer l'implication indispensable du processus « invisible » de la recherche dans l'activité traduisante en sciences humaines pour pouvoir rédiger une traduction conceptuelle adéquate.

Comme son titre le suggère, l'idée fondamentale que sous-tend l'essai de Mircea Eliade est l'opposition entre « les deux modalités d'expériences, le sacré et le profane » (p. 19). Littéralement présents à chaque page de l'ouvrage, ces deux concepts, ainsi que leurs dérivés, déterminent la structure même du texte. Il est donc essentiel et bien évident que, dans l'intérêt de l'exactitude, leur traduction doit être précise et cohérente afin d'éviter tout manque de clarté susceptible de confondre le lecteur. Il convient alors d'essayer de formuler, en quelques lignes, les définitions de ces concepts afin de trouver les ressemblances et les différences de leurs contenus sémantiques et de démontrer l'importance de leur distinction terminologique. « L'adjectif 'sacré' signifie une mise à part, une séparation avec le monde ordinaire »²⁸ C'est la qualité divine par excellence, à la fois fascinante et effrayante, qui est « radiée » par un objet ou une place particulière. L'opposition entre le *profane* et le *sacré* réside au cœur de la structuration du monde pour l'homme religieux : elle détermine la division des sphères entre le quotidien, l'ordinaire et l'utilitaire, d'une part, et l'exceptionnel, l'inhabituel et le symbolique, de l'autre.

L'équivalent bulgare adopté du *sacré* est « свещен »²⁹. Or, depuis quelque temps s'impose aussi le mot « сакрален » qui est une translittération bulgarisée du concept, introduite dans la langue bulgare sous l'influence du français (*sacré*) et de l'anglais (*sacred*). L'utilisation simultanée de deux équivalents dans le cadre d'un même texte nous semble inappropriée, parce qu'elle implique l'idée de l'alternance de deux concepts, ayant un contenu sémantique différent, ce qui n'est pas le cas de l'essai d'Eliade. Il serait donc convenable de ne garder que l'une des deux formes : soit le mot bulgare utilisé par l'Église orthodoxe et préféré par les militants

pour la pureté de la langue ; soit la translittération, dont l'emploi, quoique moins pertinent, n'est pas sans raison, étant donné que l'autre concept constituant du couple *sacré / profane* n'est pas non plus d'origine bulgare.

En l'occurrence, le concept de *profane* ne pose pas de problèmes : faute d'un mot d'origine bulgare, le traducteur a opté pour la seule possibilité acceptable, l'emprunt « профанно ». Il existe cependant un autre couple de concepts aussi importants dans la logique de l'ouvrage, qui pose des difficultés : *sacré / saint*. Après avoir fait quelques remarques sur le *sacré*, occupons-nous maintenant de l'autre concept problématique du binôme, le *saint*. Tandis que le *sacré* manifeste un aspect objectif (matériel) et peut être vécu par l'homme sous la forme d'une révélation ou d'une forte émotion, c'est-à-dire d'une expérience, le *saint* représente ce qui est intouchable et interdit, parce qu'il appartient à l'ordre transcendant et relève de la relation entre l'homme et le divin. Le *saint* est du domaine de la *sainteté* en tant que réalité absolue (le divin), alors que le *sacré* est plutôt orienté vers l'homme et sa vénération pour Dieu³⁰. Le concept équivalent bulgare « свят » (saint) devrait donc être mis en place et bien différencié de « свещен » (sacré) afin de sauvegarder cette nuance sémantique essentielle pour les études religieuses.

Commençons par observer les équivalents du substantif *sacré*, proposés par Georgi Angelov. Ce qui frappe dès le début du texte cible ce sont les différents équivalents employés par le traducteur pour rendre ce concept. La traduction la plus fréquente, comme le titre bulgare l'indique, est l'emprunt « сакрално ». Toutefois « свещено », le mot bulgare qui désigne le sacré, est utilisé lui aussi bien souvent : par exemple, « l'effroi devant le sacré » (p. 15) est rendu par « ужас пред свещеното » (l'effroi devant le saint) (p. 5), « la pierre sacrée » (p. 18) est traduite par « свещен камък » (la pierre sainte) (p. 7), « le Temps sacré » (p. 63) par « свещено Време » (le Temps saint) (p. 48), etc. Il existe également des cas où l'adjectif *sacré* est rendu différemment : par exemple, « les piliers sacrés » (p. 36) sont devenus dans la version bulgare « ритуални стълбове » (les piliers rituels) (p. 23). En ce qui concerne la traduction de *saint*, on constate le même manque de cohérence dans la manière de rendre ce concept en bulgare. Bien qu'il manifeste une nette préférence pour la variante « свят » (saint), le traducteur opte de temps en temps pour quelques autres équivalents de ce concept et de ses dérivés : « la sainteté de l'œuvre des dieux » (p. 36) est rendue par « сакралното творение на боговете » (l'œuvre sacrée des dieux) (p. 23), « un lieu saint » (p. 39) par « свещено място » (un lieu sacré) (p. 26), « le lieu saint par excellence » (p. 57) par « истинското сакрално място » (le véritable lieu sacré) (p. 41), etc. Apparemment, le traducteur considère les deux concepts comme des synonymes et les utilise en alternance, probablement dans le but de réduire les répétitions.



Il y a lieu de ponctuer que le *sacré* et le *saint* ont un contenu sémantique proche et s'utilisent souvent comme des synonymes dans le langage courant. Or, pour un texte scientifique il est requis de s'en tenir à l'exactitude et d'éviter toute sorte de déformation du sens. Il faut d'ailleurs souligner que les significations des deux concepts en question sont effectivement différentes, mais non contraires. Les deux concepts représentent en fait les deux aspects du même phénomène qui se complètent mutuellement, en restant néanmoins séparés. Par conséquent, ils ne doivent pas être réduits l'un à l'autre. À chaque fois qu'ils sont confondus, le sens est altéré. Ceci n'est pas aussi superflu et insignifiant qu'il ne le semble, au moins pour les spécialistes du domaine, et peut induire en erreur le lecteur qui n'a pas accès au texte original pour s'y référer, le cas échéant.

Le sacré et le profane fait référence à un autre couple de concepts, plutôt implicite, qui mérite de l'attention : *rite* / *rituel*. Effectivement, beaucoup de chercheurs, même des plus éminents, ne font pas la distinction entre ces deux mots. D'après la définition de l'anthropologue britannique Victor Turner, le *rituel* représente une séquence d'actions stéréotypées qui comprend des gestes, des mots et des objets, effectuées dans un lieu séquestre et ayant pour but d'influencer des êtres ou des forces surnaturels³¹. L'ethnographe Arnold van Gennep, dont Victor Turner subit directement l'influence, préfère employer le concept de *rite* quand il parle des fameux *rites de passage*³² qui sont ensuite discutés et analysés par nombre de scientifiques, y compris Mircea Eliade. D'aucuns « justifient la différence entre rite et rituel par la dichotomie religieux / profane. Le 'rite' correspondrait à tout ce qui relève du religieux et du sacré, et le 'rituel' serait associé à tous les actes profanes »³³. C'est une distinction vague et imprécise, parce que de nos jours beaucoup de rites initialement religieux sont vidés de leur connotation spirituelle et pratiqués dans les sociétés laïques sous forme de fêtes (presque) séculières. Pourtant, la tradition en sciences humaines en a établi un certain mode d'emploi quoi qu'il n'existe pas de paradigme bien défini. Ainsi, James Frazer³⁴ et Marcel Mauss³⁵ parlent de *rites magiques*, tandis que Mircea Eliade lui-même fait référence à des *rites d'ascension* (p. 102) ou bien au *rite baptismal* (p. 116). En revanche, le mot *rituel* est souvent utilisé dans des contextes laïques. À cet égard, David Kertzer parle de *rituel politique*³⁶ dont le but serait de maintenir l'ordre social, alors que Sigmund Freud introduit le concept de *rituel pathologique*³⁷ en liaison avec le trouble obsessionnel compulsif – une condition psychique de l'anxiété qui se caractérise par des pensées et des actes itératifs. Précisons tout de même que ces deux phénomènes ne font aucune référence au transcendant. Bref, bien qu'ils ne soient pas explicitement distingués par Mircea Eliade, il conviendrait de différencier les concepts de *rite* et de *rituel*. Le « rite » est traditionnellement traduit

en bulgare par « обред »³⁸, tandis que le « rituel » est traduit par l'emprunt « ритуал ». S'il est vrai que cette distinction est plutôt artificielle, elle ne reste pas moins une approche possible de la part du traducteur afin de garder les nuances lexicales du texte source. La décision de Georgi Angelov de les traduire tous les deux par « ритуал » (rituel) conduit à l'appauvrissement du texte cible.

Arrêtons-nous aussi sur la traduction proposée du concept *faits religieux* (p. 21 et p. 22) – « религиозни практики » (pratiques religieuses) (p. 10, p. 11). Le mot « pratique » est utilisé souvent dans le langage courant en opposition avec la « théorie » considérée comme purement spéculative. La pratique renvoie à des actions ou à des activités concrètes qui peuvent être accomplies par un individu (la pratique professionnelle) ou bien par une communauté plus ou moins large (les bonnes pratiques). Ce substantif ne porte pas en soi un contenu conceptuel particulier. Il n'est pas non plus rattaché à une école de pensée. Dénué de connotations scientifiques, il est donc en quelque sorte neutre. Le mot « fait » est d'un ordre différent. Il renvoie à l'origine de la sociologie, et plus précisément aux recherches d'Émile Durkheim, l'un des pères fondateurs de cette discipline. Le penseur français introduit le concept « fait social » pour désigner tous les phénomènes qui « consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui »³⁹. C'est la catégorie principale de la sociologie durkheimienne à travers laquelle le sociologue appréhende la société. C'est également un concept fondamental qui a été repris et modifié plusieurs fois par un nombre de scientifiques provenant non seulement du domaine de la sociologie, mais aussi des domaines des autres sciences humaines. Dans son raisonnement sur les formes élémentaires de la vie religieuse, Durkheim observe que « le fait religieux est fondamentalement un fait social : même lorsqu'il est vécu comme une foi intime, il a une réalité indépendante de la conscience individuelle »⁴⁰. Le sociologue français entend la religion comme un phénomène social, en laissant de côté les questions liées aux aspects de la croyance personnelle en tant que telle. Il vise plutôt le rôle des systèmes religieux comme facteur important pour la consolidation des individus autour d'un système de valeurs et pour leur solidarité mutuelle. De surcroît, Durkheim considère le fait religieux comme « la chose commune de l'humanité »⁴¹.

C'est notamment en tenant compte de cette longue tradition sociologique qu'Eliade fait référence aux *faits religieux*. Bien que la provenance de ce concept puisse être considérée comme relativement incertaine, car le nom de Durkheim n'est pas mentionné et qu'Eliade n'a pas fourni des explications complémentaires à ce sujet, *Le sacré et le profane* en contient quelques indices révélateurs qui peuvent être saisis par le lecteur averti.

Ainsi par exemple, l'auteur y déclare d'envisager les *faits religieux* « dans la perspective historico-culturelle » (p. 21) et ensuite, dans la phrase suivante, il fait référence à Tylor et Frazer qui ont travaillé dans le domaine de l'anthropologie culturelle et sociale, tous les deux contemporains de Durkheim. Un peu plus loin, en traitant toujours le même sujet, il estime que « tous ces faits relèvent d'un même comportement, qui est celui de l'*homo religiosus* » (p. 22), ce qui est en liaison directe avec la conclusion durkheimienne citée ci-dessus : le fait religieux est une chose partagée par les hommes.

Tout compte fait, la décision du traducteur de rendre ce concept par la formule neutre « религиозни практики » (pratiques religieuses) est loin d'être pertinente, quoiqu'elle s'inscrive bien dans le contexte et rende le texte plus lisible. Dans ce cas-là, la traduction bulgare établie, à savoir « религиозни факти » (faits religieux)⁴², est la seule possibilité pour transmettre cette idée, en gardant toutes ses connotations superposées. L'omission du concept résulte inévitablement en la perte d'une couche signifiante importante et conduit à l'appauvrissement du texte cible. C'est du reste un bon exemple pour illustrer que les textes de popularisation, qui sont rédigés en un langage courant, cachent souvent des « pièges » faciles à être négligés.

Une autre idée importante dans la logique de l'ouvrage de Mircea Eliade concerne le *numineux* (p. 15, p. 16) qui est rendu en bulgare par « нумично » (*numique) (p. 4, p. 5). Le concept est forgé par Rudolf Otto en 1917. Le théologien et philosophe allemand introduit ce néologisme qui dérive du mot latin *numen* (dieu, divinité) en relation avec l'épiphanie divine et, plus précisément, avec l'effet que cette « rencontre » provoque sur l'individu. Le *numineux* est d'un ordre radicalement différent et sa révélation à l'être humain change totalement la vie et les perceptions de celui-ci, en déclenchant la fascination et l'effroi provoqués par l'écrasante majesté et la terrible puissance divine. D'après Otto, seule une personne qui a eu une telle expérience peut comprendre vraiment la religion, étant donné que cette dernière, contrairement à la science, ne peut pas être expliquée de manière rationnelle⁴³. Cette expérience, qui peut être vécue sous la forme d'une révélation mystique au sens de William James au cours d'un rite religieux ou sous l'effet de quelque drogue, s'avère fondamentale pour le croyant, puisque la seule lecture des Saintes Écritures n'est pas en mesure de lui procurer un sentiment religieux à proprement parler.

Il y a lieu de reconnaître que les écrits de Rudolf Otto apparaissent assez récemment en bulgare, à partir de 2004. Il ne serait donc pas juste de reprocher au traducteur d'avoir rendu incorrectement un concept qui n'était pas encore officiellement adopté et mis en circulation au moment de la publication de sa traduction. Il convient pourtant de signaler que, bien qu'introduit par Rudolf Otto, le concept du *numineux* est

effectivement popularisé par les travaux de Carl Gustav Jung. En s'appuyant sur les idées d'Otto, le psychiatre suisse transpose l'expérience religieuse dans le domaine de la psychologie pour observer son influence sur les processus conscients et inconscients. Jung affirme que le *numineux*, qui se manifeste comme une cause externe provenant soit d'un objet visible soit d'une présence invisible, prend le contrôle sur l'individu qui en est la victime et non pas le créateur⁴⁴. Le psychiatre suisse recourt souvent à ce concept dans ses écrits pour désigner la valeur émotionnelle qu'apportent à l'individu certains symboles ou phénomènes. Dans *Aion. Études sur la phénoménologie du Soi*, Jung utilise le terme en question à plusieurs reprises pour décrire le caractère fondamental des archétypes. La traduction bulgare de l'ouvrage, publiée en 1995⁴⁵, se caractérise par un emploi cohérent du couple « нуминозен / нуминозност » (numineux / numinosité). C'est aussi bien la forme choisie par Guergana Dineva dans sa traduction de Rudolf Otto déjà mentionnée, qui s'est imposée par la suite dans les textes en sciences humaines⁴⁶. Afin de garder la cohérence conceptuelle, il est donc préférable d'utiliser le concept établi au lieu d'en produire une variante. En parlant des pratiques religieuses de Kwakiutl, une tribu de l'Amérique de Nord, Mircea Eliade fait référence à leur *maison culturelle* (p. 37) qui serait la place où se trouve l'*axis mundi* (le centre du monde). Il s'agit d'un concept particulièrement important dans la logique de la réflexion de l'essai *Le sacré et le profane* car il rend compte de la manière dont les religions dites « primitives » construisent l'espace. Par conséquent, Mircea Eliade y revient à plusieurs reprises. Malheureusement, le traducteur bulgare n'a pas rendu ce concept de manière cohérente : dans un même paragraphe, il le traduit une fois par « култовата къща » (maison culturelle) et deux fois par « ритуалния дом » (maison rituelle) (p. 24).

Il s'impose à ce point la nécessité de différencier les concepts de *culte* et de *rituel*, utilisés par Georgi Angelov comme des synonymes interchangeable. Le *rituel* religieux a une signification plus étroite et plus concrète que celle du *culte* : c'est un comportement strictement formalisé et stéréotypé⁴⁷ ; une activité symbolique régulièrement répétée par la communauté ; une sorte de « spectacle » particulier dont l'aspect extérieur joue un rôle essentiel. La cérémonie rituelle est accompagnée de gestes et de paroles explicitement prescrits. Grâce à sa pérennité, elle a pour fonction d'assurer la stabilité, la continuité des traditions et la préservation de l'ordre social. La portée sémantique du *culte* est de loin plus étendue. Il comprend toutes les formes collectives de la religion, à savoir les normes de comportement, les valeurs partagées, le respect des interdictions prescrites, etc., qui n'appartiennent pas au domaine de l'utilitaire ; les observances rituelles de la vénération de forces ou d'objets surnaturels ou de leur représentation symbolique. Il importe de souligner toutefois qu'il



ne s'agit pas uniquement d'activités rituelles, mais aussi bien de croyances et de mythes rattachés à ces pratiques⁴⁸. Somme toute, le *rituel* fait partie du *culte* sans recouvrir tous les aspects de celui dernier.

Le traducteur bulgare a limité non délibérément la portée conceptuelle de la « maison culturelle », probablement afin d'éviter les répétitions. Compte tenu du fait qu'il est question du lieu sacré où se situe le centre du monde pour les Kwakiutls, et donc de leur point de repère par excellence, il est naturel que ça soit également le lieu central de leur culte en général et non seulement le lieu de la performance de quelques rituels concrets. Cette *realia* nécessite alors l'utilisation d'une notion plus englobante que celle du rituel et, dans l'intérêt de l'exactitude, il convient de respecter le parti pris de l'auteur et de garder partout, même au risque d'une répétition, « КУЛТОВ/а » (culturel/le).

Bien que l'ouvrage d'Eliade abonde en concepts issus de différentes sciences humaines, nous espérons que les réflexions exposées ci-dessus ont été suffisamment pertinentes pour démontrer l'importance de la précision dans la traduction conceptuelle. Mais aussi pour illustrer la nécessité d'un effort de recherche de la part du traducteur pour produire un texte cible suffisamment fiable, sans omettre les connotations superposées des concepts mis en place par l'auteur du texte source.

Conclusion

Afin de ne pas accabler le lecteur de mots et d'expressions inhabituels ou peu communs, Georgi Angelov a opté pour la normalisation du langage et la transmission du sens global de l'essai de Mircea Eliade, sans tenir toujours compte des choix linguistiques de celui-ci. Il en résulte la fausse illusion qu'il s'agit d'un texte rédigé dans la langue cible. La suppression de toute marque de l'étrangeté de l'ouvrage⁴⁹ aboutit à la réécriture d'un texte bulgarisé, privé de ses particularités non seulement linguistiques et stylistiques, mais aussi du domaine de spécialité.

La tentative de rendre le texte plus lisible n'est pas forcément un défaut en soi. En revanche, la normalisation du langage qui facilite la lecture dans la langue cible n'est pas acceptable, puisqu'elle entraîne l'appauvrissement et la déformation du texte source. Un ouvrage en sciences humaines dépourvu de sa couche conceptuelle et de son intertextualité perd effectivement son statut « scientifique » et se dévalorise. Une telle approche de l'essai d'Eliade risque de corrompre la volonté de celui-ci d'introduire le lecteur à la théorie de la religion. L'omission des éléments essentiels du texte empêche l'initiation du lecteur au domaine. Elle contredit, en outre, la visée éthique du traduire, puisque, pour reprendre les propos bermaniens, « il n'y a de fidélité – dans tous les domaines – qu'à la lettre. Être 'fidèle' à un contrat signifie respecter ses stipulations, non l'esprit' du contrat. Être fidèle à l'esprit' d'un texte est une contradiction en soi »⁵⁰.

Malgré le présupposé que le langage conceptuel constitue l'une des caractéristiques essentielles des sciences humaines, il ne faut pas réduire les écrits issus de ce domaine à une simple séquence de concepts reliés. Ces ouvrages, et en particulier ceux de popularisation comme *Le sacré et le profane*, sont riches en passages descriptifs ou suggestifs et se distinguent par un style propre à chaque auteur, qui les rapproche parfois davantage aux textes littéraires qu'aux traités scientifiques. Et bien que dans ce domaine le langage soit traité comme un outil pour transmettre les idées des penseurs et non pas comme une valeur esthétique en soi, les choix linguistiques des auteurs déterminent le style et le niveau de lisibilité de leurs œuvres. Voilà pourquoi il convient au traducteur de préserver la fidélité au texte source et à la manière d'écrire de son auteur afin de livrer au public une version aussi précise et complète que possible. Sinon, pour citer de nouveau Antoine Berman, « la captation du sens ne saurait nous fournir qu'un message brouillé, déformé »⁵¹.

Notes

1. Michael Heim and Andrzej Tymowski, *Recommandations pour la traduction des textes de sciences humaines*, trans. Bruno Poncharal (New York: American Council of Learned Societies, 2006); Anthony Pym, "Philosophy and Translation," in *A Companion to Translation Studies*, ed. Piotr Kuhiwczak and Karin Littau (UK: Cromwell Press Ltd., 2007); Immanuel Wallerstein, "Concepts in the Social Sciences: Problems of Translation," in *Translation Spectrum: Essays in Theory and Practice*, ed. Marilyn Gaddis Rose (New York: State University of New York, 1981), pour ne citer que quelques-uns.
2. Heim and Tymowski, *Recommandations*, 7.
3. Antoine Berman, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain* (Paris: Éditions du Seuil, 1999), 71-72.
4. Cf. Mona Baker, *In Other Words. A Coursebook on Translation* (London/New York: Routledge, 1992), 1-2.
5. Friedrich Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire*, trans. Antoine Berman (Paris: Éditions du Seuil, 1999).
6. Cf. Peter Newmark, *A Textbook of Translation* (New York/London/Toronto/Sydney/Tokyo: Prentice Hall, 1988), 3.
7. *Ibid.*, 162.
8. *Ibid.*, 39.

9. À l'exception de la philosophie qui prend naissance dans l'Antiquité grecque, les autres sciences humaines sont relativement récentes et leur enseignement dans les universités n'est pas tout à fait structuré. L'orientation des formations en sciences humaines dépend de la faculté où elles sont enseignées : certaines universités disposent d'une faculté de philosophie autonome, tandis que d'autres tendent à unir les études littéraires et philosophiques ; la sociologie est parfois enseignée aux départements de sciences politiques; l'anthropologie et l'ethnologie font généralement partie des curricula des facultés d'histoire, etc.
10. Heim and Tymowski, *Recommandations*, 4.
11. Ibid.
12. Cf. Anthony Pym, "Philosophy and Translation", 24.
13. Jean Ladrrière, "Concept," *Dictionnaire de la Philosophie: Les Dictionnaires d'Universalis*, accessed December 14, 2022, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/concept/>.
14. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Paris: Les Éditions de minuit, 2005), 25.
15. Ibid., 10.
16. Heim and Tymowski, *Recommandations*, 4.
17. Deleuze and Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, 13.
18. Cf. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books Edition, 1968), 220-221.
19. Deleuze and Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, 23.
20. Umberto Eco, *Dire presque la même chose*, trans. Myriem Bouzaher (Paris: Grasset, 2007), 255.
21. Cf. Immanuel Wallerstein, "Concepts in the Social Sciences: Problems of Translation," 88-96.
22. Ibid., 88.
23. Heim and Tymowski, *Recommandations*, 5.
24. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane* (Paris: Gallimard, 1965), 10.
25. Berman, *La traduction et la lettre*, 72.
26. Cf. Newmark, *A Textbook of Translation*, 12.
27. Ibid., 37-38.
28. Christian Duquoc, "Du sacré au saint," *Lumière & Vie*, no. 279 (2008): 31-40.
29. Miroslav Bachev, "Свято и свещено. Рудолф Ото и 'Das Heilige,'" *Liter.Net* 194, no. 1 (20 January 2016), <http://litenet.bg/publish30/miroslav-bachev/rudolf-otto.htm>.
30. Miroslav Bachev, "Свято и свещено. Рудолф Ото и 'Das Heilige'".
31. Cf. Victor Turner, "Symbols in African Ritual," *Science, New Series* 179, no. 4078 (16 Mar 1973): 1100-1105.
32. Cf. Arnold Van Gennep, *Les rites de passage* (Paris: Picard, 2011).
33. Lucie Bujon, "Les rituels de la politesse : analyse pragmatique des interactions lors de l'offre d'un cadeau" (PhD diss., Université Lumière Lyon 2, 2008).
34. James Frazer, *The Golden Bough. A Study of Magic and Religion* (USA: The Floating Press, 2009).
35. Marcel Mauss, "Esquisse d'une théorie générale de la magie," in *Sociologie et Anthropologie* (Paris: Presses universitaires de France, 1973).
36. David Kertzer, "Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales," *L'Homme* 32, no. 121 (1992): 79-89.
37. Sigmund Freud, *A General Introduction to Psychoanalysis*, trans. Stanley Hall (New York: Boni & Liveright, 1980), 228.
38. Voir par exemple la traduction bulgare de *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* – Victor Turner, *Ритуалният процес*, trans. Antoaneta Nikolova (Sofia: Lik, 1999), 95.
39. Émile Durkheim, "Qu'est-ce qu'un fait social?," *Cahiers de Psychologie Politique*, no. 6 (2005).
40. Pierre Hayat, "Laïcité, fait religieux et société. Retour à Durkheim?," *Archives de sciences sociales des religions*, no. 137 (2007), 9-20.
41. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris: Les Presses universitaires de France, 1968), 400.
42. Voir la traduction bulgare du livre: *Елементарни форми на религиозния живот*, trans. Maria Serafimova and Lilina Yanakieva (Sofia: Sofia S.A., 1998), 20.
43. Rudolf Otto, "Свещеното: Върху ирационалното в идеята за божественото и отношението му спрямо рационалното," trans. Gergana Dineva, *Filosofski alternativ*, no. 2 (2006), 8.
44. Cf. Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion* (New Haven: Yale University Press, 1966), 4.
45. Carl Gustav Jung, *ЕОН. Изследвания върху символиката на цялостната личност*, trans. Margarita Dilova (Pleven: Evrazia Abagar, 1995).
46. Voir Miroslav Bachev, "Рудолф Ото и подходите към религията," *Hristiyanstvo i kultura* 99, no. 2 (2015); Krasimir Delchev, "Отслабването на личната памет в постмодерната технизирана съвременност и пресъхването на възвишените романтични чувства," *Literaturen klub* (7 November 2010), http://www.litclub.bg/library/fil/delchev/lichna_pamet.html.
47. Cf. Denise Lawman, *Illustrated Dictionary of Anthropology* (New Delhi: Lotus Press, 2004), 143.
48. Cf. Ram Narayan Das, *Sterling Dictionary of Anthropology* (New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1997), 37.
49. Cf. Berman, *La traduction et la lettre*, 76.
50. Ibid., 77.
51. Ibid., 46.



Bibliography

- Bachev, Miroslav. "Рудолф Ото и подходите към религията" [Rudolf Otto and the approaches to religion]. *Hristiyanstvo i kultura* 99, no. 2 (2015): 100-113.
- Bachev, Miroslav. "Свято и свещено. Рудолф Ото и 'Das Heilige'" [The Holy and the Sacred: Rudolf Otto and *Das Heilige*]. *Liter/Net*, no. 1, vol. 194 (20 January 2016), <http://litenet.bg/publish30/miroslav-bachev/rudolf-otto.htm>.
- Baker, Mona. *In Other Words: A Coursebook on Translation*. London/New York: Routledge, 1992.
- Berman, Antoine. *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain* [Translation and the Trials of the Foreign]. Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- Bujon, Lucie. "Les rituels de la politesse : analyse pragmatique des interactions lors de l'offre d'un cadeau" [The Rituals of Politeness: A Pragmatic Analysis of the Interactions in the Course of Gift-Giving]. PhD diss., Université Lumière Lyon 2, 2008.
- Das, Ram Narayan. *Sterling Dictionary of Anthropology*. New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1997.
- Delchev, Krasimir. "Отслабването на личната памет в постмодерната технизирана съвременност и пресъхването на възвишените романтични чувства" [The Weakening of Personal Memory in the Contemporary Postmodern Technological Age and the Vanishing of Sublime Romantic Feelings]. *Literaturen klub* (7 November 2010), http://www.litclub.bg/library/fil/delchev/lichna_pamet.html.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie ?* [What Is Philosophy?]. Paris: Les Éditions de minuit, [1991] 2005.
- Duquoc, Christian. "Du sacré au saint" [From the Sacred to the Saint]. *Lumière & Vie*, no. 279 (2008): 31-40.
- Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [The Elementary Forms of Religious Life]. Paris: Les Presses universitaires de France, [1912] 1968.
- Durkheim, Émile. *Елементарни форми на религиозния живот* [The Elementary Forms of Religious Life]. Translated by Maria Serafimova and Lilina Yanakieva. Sofia: Sofia S.A., [1912] 1998.
- Durkheim, Émile. "Qu'est-ce qu'un fait social?" [What Is a Social Fact?]. *Cahiers de Psychologie Politique*, no. 6 (2005), https://doi.org/10.34745/numerev_488.
- Eco, Umberto. *Dire presque la même chose* [To Say Almost the Same Thing]. Translated by Myriem Bouzaher. Paris: Grasset, [2003] 2007.
- Eliade, Mircea. *Le sacré et le profane* [The Sacred and the Profane]. Paris: Gallimard, 1965.
- Frazer, James. *The Golden Bough. A Study of Magic and Religion*. USA: The Floating Press [1890] 2009.
- Freud, Sigmund. *A General Introduction to Psychoanalysis*. Translated by Stanley Hall. New York: Boni & Liveright, [1920] 1980.
- Hayat, Pierre. "Laïcité, fait religieux et société. Retour à Durkheim?" [Secularism, Social Fact, and Society. Returning to Durkheim?]. *Archives de sciences sociales des religions*, no. 137 (2007): 9-20.
- Heim, Michael and Andrzej Tymowski. *Recommandations pour la traduction des textes de sciences humaines* [Guidelines for the Translation of Social Science Texts]. Translated by Bruno Poncharal. New York: American Council of Learned Societies, 2006.
- Jung, Carl Gustav. *ЕОН. Изследвания върху символиката на цялостната личност* [Aion: Researches into the Phenomenology of the Self]. Translated by Margarita Dilova. Pleven: Evrazia Abagar, [1951] 1995.
- Jung, Carl Gustav. *Psychology and Religion*. New Haven: Yale University Press, 1966.
- Kertzer, David. "Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales" [Political Ritual and Symbolism of Western Societies]. *L'Homme* 32, no. 121 (1992): 79-89.
- Ladrière, Jean. "Concept." *Dictionnaire de la Philosophie: Les Dictionnaires d'Universalis*. Accessed December 14, 2022, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/concept/>.
- Lawman, Denise. *Illustrated Dictionary of Anthropology*. New Delhi: Lotus Press, 2004.
- Mauss, Marcel. "Esquisse d'une théorie générale de la magie" [A General Theory of Magic]. In *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France, [1902] 1973.
- Newmark, Peter. *A Textbook of Translation*. New York/London/Toronto/Sydney/Tokyo: Prentice Hall, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books Edition, [1901] 1968.
- Otto, Rudolf. "Свещеното: Върху ирационалното в идеята за божественото и отношението му спрямо рационалното" [The Sacred. On the Irrational in the Idea of the Divine and Its Relation towards the Rational]. Translated by Gergana Dineva. *Filosofski alternativni*, no. 2 (2006): 40-55.
- Pym, Anthony. "Philosophy and Translation." In *A Companion to Translation Studies*. edited by Piotr Kuhlwezak and Karin Littau, 24-44. UK: Cromwell Press Ltd., 2007.
- Schleiermacher, Friedrich. *Des différentes méthodes du traduire* [On the Different Methods of Translation]. Translated by Antoine Berman. Paris: Éditions du Seuil, [1813] 1999.
- Turner, Victor. "Symbols in African Ritual." *Science, New Series* 179, no. 4078 (16 Mar 1973): 1100-1105.
- Turner, Victor. *Ритуалният процес* [The Ritual Process]. Translated by Antoaneta Nikolova. Sofia: Lik, [1969] 1999.
- Van Gennep, Arnold. *Les rites de passage* [The Rites of Passage]. Paris: Picard, [1909] 2011.
- Wallerstein, Immanuel. "Concepts in the Social Sciences: Problems of Translation." In *Translation Spectrum: Essays in Theory and Practice*, edited by Marilyn Gaddis Rose, 88-96. New York: State University of New York, 1981.

RESCRIERI FEMININE ALE *ODISEII* (2): MADELINE MILLER, *CIRCE*

Alexandra CIOCÂRLIE

Institutul de Istorie și Teorie literară "G. Călinescu", București
"G. Călinescu" Institute of Literary History and Theory
E-mail: aciocarlie@gmail.com

FEMININE REWRITINGS OF THE *ODYSSEY* (2): MADELINE MILLER, *CIRCE*

Abstract: In her novel, Madeline Miller proposes reconstructing Circe's legends from classical sources by offering a feminine, even feminist, perspective on events. In the protagonist's account, the witch's history appears as a delineation from the despotic deities and a way of coming closer to the mortals which ultimately amounts to abandoning her own condition. The central part of the novel starts from the story of *Odyssey* and continues with events narrated in *Télegony*, poem which was dedicated to the son of Odysseus and Circe who unwillingly became the killer of his father. Although she follows the Homeric narrative in detail, the author sometimes relates critically to the literary model. The events told by Odysseus and Circe in a heroic or debunking form reveal their polyvalence. In the extension of the Homeric narrative, the last part of the novel encompasses the events that occurred after the return to Itaca of Odysseus, unable to find fulfillment on his native lands because of his thirst for the unknown and adventures. The hero's image gradually darkens, the author accentuating his violence or his generalized suspicion. Reconstructing the events from Circe's perspective allows Madeline Miller to delineate from the *Odyssey* which she has followed scrupulously up to a certain point.

Keywords: epic poem, modern novel, rewriting, feminine perspective

Citation suggestion: Ciocârlie, Alexandra. "Rescrieri feminine ale *Odiseii* (2): Madeline Miller, *Circe*." *Transilvania*, no. 3 (2023): 28-32.
<https://doi.org/10.51391/trva.2023.03.03>.



În romanul *Circe* (2018), Madeline Miller propune o reconstituire a legendelor faimoasei vrăjitoare pornind de la surse clasice. Totodată, ea oferă o perspectivă feminină, uneori feministă, asupra evenimentelor înfățișate îndeobște de bărbați. În relatarea protagonistei, istoria fiicei lui Helios apare ca o delimitare progresivă de divinitățile arbitrare și despotice și o apropiere de muritori până la abandonarea propriei condiții. Impresionată de soarta lui Prometeu, titanul pedepsit de Zeus pentru favorizarea oamenilor, Circe se îndrăgostește de pescarul Glaucos pe care îl transformă în zeitate marină. Conform scenariului din cartea a XIV-a a *Metamorfozelor* lui Ovidiu, farmazoana geloasă o preface în monstru pe nimfa Scylla pețită de Glaucos. Sancționată de zei pentru aceste vrăji cu exilul în insula pustie Aiaia, Circe revine printre semeni spre a o asista pe sora ei, Pasifae, la nașterea Minotaurului, descrisă

în cartea a III-a a *Bibliotecii* lui Apollodor. Întoarsă în surghiun după o aventură cu Dedal, arhitectul labirintului, Circe îi primește pe fugarii Iason și Medeea și oficiază ceremonia expiatorie menită să șteargă păcatul uciderii lui Absyrtos, ritual zugrăvit în cartea a IV-a a *Argonauticelor* lui Apollonios din Rhodos.

Partea centrală a romanului pornește de la *Odiseea* și continuă pe linia din *Télegonia* atribuită lui Eugammon din Cirene (sec. VI a. Chr.), poem epic despre aventurile lui Telegonus, fiul lui Odiseu cu Circe, ajuns ucigaș fără voie al tatălui său. Întâlnirea dintre magiciană și regele Itacăi urmează firul narativ homeric. La întoarcerea de la Troia, grecii debarcă în insula cu lei și lupi îmblânziți a titanidei cu grai de om. Câțiva membri ai echipajului pătrund în sălașul unde slujesc copile ale izvoarelor și pădurilor, fiind transformați în porci de vrăjitoarea iscusită la țesut. Odiseu evită metamorfoza degradantă

cu ajutorul lui Hermes care îi dăruiește *moli*, o plantă cu floare albă și rădăcină neagră în stare să contracareze farmecele. După ce se leagă cu jurământ să nu-i facă rău, Circe îl atrage în iatac unde petrec noaptea împreună. Readucându-i tovarășii la forma umană, ea le îngăduie să rămână un an în Aiaia spre a se întrema. Când aceștia îi reamintesc comandantului vechea năzuință de a reveni în ținutul natal, ea îl sfătuieste cum să-l consulte pe prorocul Tiresias în Infern și să înfrunte Sirenele ori pe Scylla, apoi le trimite vânturi prielnice spre casă.

Deși reține chiar detalii homerice, de pildă preferința personajului pentru un jilt încrustat cu argint, autoarea se raportează uneori critic la modelul său literar. Scena primei întrevederi cu Odiseu văzută de Circe ca înfruntare între egali e contrapusă celei descrise de protagonistul epopeii drept constrângere sub amenințarea armei: „... mulți ani mai târziu, am auzit un cântec despre cum ne-am întâlnit. Băiatul care îl cânta era tare stângaci, când nimerind notele, când nu, însă versurile melodioase nu se lăsau așa ușor sluțite. Nu m-am mirat să aud cum mă înfățișa: vrăjitoarea cea mândră predându-se de teama sabiei eroului și cerând îndurare în genunchi. Mie mi se pare că poezilor le place să le umilească pe femei.” (cap. XVI). Pasajul corespunzător din cântul al X-lea al *Odiseei* scoate în evidență forța masculină și supunerea femeiască: „Eu trag din teacă sabia și tabăr/ Asupra-i ca și când aş vrea s-o spulber./ Ea țipă tare, aleargă și-mi cuprinde/ Genunchii și cu vaiet cuvântează”. Vorbind despre războiul de țesut „pomenit în cântări”, eroina romanului remarcă analogia dintre urzeli: „...poeții se dau în vânt după asemenea simetrii: vrăjitoarea Circe cea pricepută la torsul vrăjilor și al firelor deopotrivă, precum și la țesutul farmecelor și al pânzeturilor. De ce le-aș strica tocmai eu hexametreele ușuratici?” (cap. XI). O astfel de alăturare e stabilită în cântul al X-lea din *Odiseea*: Circe „țesea o pânză mare, măiestrită” înainte de a le ieși în cale tovarășilor lui Odiseu cu o plămădeală de brânză, făină, miere și vin în care „amestecă și farmece cumplite”. Reticența față de expunerea homerică apare și în reacția lui Telemah când află cum s-a desfășurat conflictul cu Polifem, prilej pentru tatăl său de a-și demonstra istețimea și curajul. Sceptic, fiul crede că Odiseu „le-a făcut celorlalți viața un chin” și interpretează cele petrecute drept probă a cupidității și a orgoliului nemăsurat: „Ce căutau oamenii săi la peștera aceea? Voia el să pună mâna pe și mai multe bogății. Iar mânia lui Poseidon, pentru care l-a căinat toată lumea? Singur și-a atras-o asupra lui. Pentru că nu s-a îndurat să-l lase pe ciclop și să plece fără să se laude cu viclenia lui. [...] Voia mai bine să-l blesteme zeii decât să fie Nimeni” (cap. XXII). Vizată e aici relatarea din cântul al IX-lea al *Odiseei* culminând cu dezvăluirea sfidătoare a identității celui care l-a orbit pe uriaș. Tânărul contestă și afirmația lui Odiseu, des pomenită în epopee, că ar fi fost mereu mânat de nostalgia căminului: „...de-atâtea ori ne-a zis ce dor i-a fost de casă și de noi. Însă erau numai

minciuni. Când s-a întors în Itaca, nu și-a găsit deloc mulțumirea.” La auzul vestilor despre uciderea rivalilor, prezentată în acord cu *Odiseea*, Circe apreciază „o poveste pe cinste” cu „pețitorii leneși și cruzi asaltând-o pe soția credincioasă, gata să-l uzurpe pe moștenitorul loial” și cu „eroul oropsit care repune lumea pe făgașul ei drept”. Atentă la latura întunecată a întâmplărilor, ea pune însă în discuție poziția exemplară a actorului principal: „... întreaga viziune cumva mă îngrețoșa: Odiseu bălăcindu-se prin sângele ce umplea sălile la care visase atâta amar de vreme” (cap. XXI). Tot astfel, Circe respinge și opinia favorabilă dar reductivă despre Penelopa consacrată prin tradiția epică: „În cânturi se zicea că e credincioasă. Devotată, cinstită și prevăzătoare. Din vorbele acelea, părea o ființă apatică și ștearsă, însă nu era deloc așa” (cap. XXIII). Remarca trimite parcă la elogiul ca cel adus, în ultimul cânt al epopeii, de năluca lui Agamemnon fidelei soții a lui Odiseu opusă trădătoarei Clitemnestra: „Prea cuminte-a fost neprihănită/ Copil-a lui Icarium, Penelopa!/ Cum ea de soțul tinereții sale/ Mereu și-aduse-aminte! Niciodată/ Nu-i pierde slava de femeie bună”. Mai mult sau mai puțin explicit, Madeline Miller se distanțează de perspectiva homerică.

În epopee, Circe îl îndeamnă pe Odiseu să-i dea detalii cu privire la drumul lui pe lumea cealaltă. La întoarcerea din Infern unde l-a interogat pe Tiresias despre ce-i rezervă viitorul, el se supune unui apel al vrăjitoarei: „Mă întrebă de tot ce eu văzusem./ Iar eu în șir îi povestii de toate” (XII). În scena corespunzătoare din roman, Circe îi cere celui revenit din țărâmul morților „povestește-mi”, iar el îi rezumă spusele clarvăzătorului orb (cap. XVII). *Odiseea* consacră patru cânturi (IX-XII) peripețiilor evocate în fața feacilor de ilustrul lor oaspete. Coborârea în ținutul umbrelor e inclusă și în rememorarea succintă prin care eroul îi înșiră Penelopei principalele obstacole din calea spre Itaca (XXIII). În cartea lui Madeline Miller, Odiseu îi zugrăvește lui Circe încercările din războiul troian și din călătoriile pe mare. Plin de cicatrici, el se simte îndreptățit să-și împărtășească experiențele: „Odiseu Pătimitul, așa îl chema, iar numele îi era cusut în piele. Cine-l vedea trebuia să-l salute zicând: Iată un om trecut prin lume, iată un căpitan care are ce istorisi.” (cap. XVI). După ce „strânsese povești timp de zece ani”, el se grăbește să-i explice partenerii sale cum și-a pierdut oamenii în înfruntarea furtunilor sau a canibalilor: „...mi-a înșirat întreaga poveste de parcă-mi spunea o rețetă pentru prepararea cărnii”. În timpul relației lor amoroase, Odiseu o desfată pe Circe cu amintirile lui de războinic ori de explorator: „...plăcerea cea mai mare urma când stăteam împreună pe întuneric și-mi povestea despre Troia”; „Îl alinam stărnindu-i chefel de vorbă, punându-l să-mi spună povești din călătoriile sale”. Ca narator al propriei istorii, el farmecă pe oricine, asemenea rapsozilor ori a avocaților iscusiți la prezentarea avantajosă a faptelor: „Când vorbea, era apărător, aed și șarlatan pândind la colț de stradă,

își pleda cauza, te distra, dădea la o parte vălul lumii ca să-ți arate tainele”. Pus în valoare în clipe de intimitate, harul de povestitor al lui Odiseu se manifestă și în public, însă întâmplările au alură diferită în funcție de auditoriu. Din dorința de a-i îmbărbăta, comandantul le amintește celor din trupă realizările ieșite din comun ale foștilor camarazi: „Ca să-i distreze, Odiseu le spunea povești eroice cu Ahile, Ajax și Diomedea, reînviindu-i în aerul amurgului, ca să-și înfăptuiască iar isprăvile glorioase. Oamenii îl ascultau absorbiți, cu chipurile uimite”. În schimb, în compania lui Circe el renunță la grandilocvență și deconspiră șiretlicurile care au stat la baza unor reușite ilustre: „Ajax și Agamemnon s-ar fi bătut până la moarte la porțile ferecate ale Troiei, însă eu am născocit vicleșugul cu calul uriaș și am urzit povestea care i-a convins pe troieni să-l tragă în cetate”. De data aceasta, Odiseu nu mai escamotează minciunile, cruzimile și înșelătoriile inadecvate glorificării epice: „Nu puteai glăsuși asemenea cânturi pe la curțile nobililor, nefiind povești din marea epocă de aur. Și totuși, venind din gura lui, nu păreau rușinoase, ci drepte, inspirate”. Spuse de cel care le-a împlinit, faptele capătă o versiune eroică și una prozaică.

Confruntată cu plăcerea de a istorisi a amantului, Circe se gândește la poveștile pe care le-ar fi putut depăna la rândul său. Departe de a le vedea sub aspectul lor miraculos și captivant, ea ezită să-și dezvăluie vrăjile rele: „Tot răscoleam în minte poveștile pe care i le ascusesem lui Odiseu, despre Aietes, Scylla și ceilalți. Nu dorisem ca istoria mea să-i fie doar un prilej de distracție și de rumegat pentru istețimea sa neobosită. Însă cine altcineva le-ar fi putut asculta, cu hidoșeniile și greșelile lor?” (cap. XXIV). Magiciana evită astfel să fie supusă unei analize pătrunzătoare care ar risca s-o plaseze într-o poziție de inferioritate în cuplu: „M-ar fi ascultat atent, cercetându-mă, cântărindu-mă și catalogându-mă cu mintea sa neobosită. Oricât mă prefăceam că pot ascunde ce gândesc la fel de bine ca el, știam că nu e adevărat. Mi-ar fi citit totul până la os.” (cap. XVI). Fără a căuta un mod de a „lustrui” incidentele în cauză, Circe nu își va prezenta biografia înfrumusețată nici fiului prea puțin atras de subiect. Când îi va lămurii într-un târziu actele dezonorante noului iubit, Telemah, ea își va explica rezerva inițială prin teama de judecata severă a apropiaților: „Nu ți-am povestit până acum pentru că nu voiam să ne afecteze” (cap. XXVI).

Reticentă în a vorbi despre sine, Circe nu pregetă să relateze isprăvile lui Odiseu celor dornici să le asculte. Lui Telegonus îi arată lucrurile dintr-un unghi care să-i favorizeze tatăl. Deși pentru ea poveștile „se păstraseră la fel de vii” ca atunci când îi fuseseră spuse, Circe preferă să dea o nouă înfățișare numeroaselor uneltiri și încercări prin care a trecut Odiseu: „M-am trezit că șovăi, că omit întâmplări, că schimb fapte”. Sub privirea candidă a fiului, ea sesizează latura sumbră a celor petrecute: „...violentele care nu mă deranjaseră

înainte acum îmi săreau în ochi. Aventurile de dinainte mi se păreau acum sângeroase și hâde”. În rarele ocazii când lasă o poveste „așa cum era”, Telegonus respinge expunerea nepotrivită („N-ai zis-o tu cum trebuie”), iar Circe denaturează din nou adevărul dezagreabil: „Tatăl tău a lăsat să plece iscoada troiană cu căciula din blană de nevăstuică și s-a întors cu bine la familia lui. Tatăl tău se ținea mereu de cuvânt” (cap. XIX). Peste ani, la aflarea felului cum și-a atacat Odiseu băiatul ca pe un hoț, ea va reflecta la momentele în care el s-a dezlănțuit împotriva lui Tersit și Euriloh, episoade oculatate fiului: „Mi-au răsărit în minte toate poveștile pe care i le ascusesem” (cap. XXI). În schimb, după moartea suveranului din Itaca, Circe îi zugrăvește acțiunile respective cu toate neajunsurile lor lui Telemah, „bărbat în toată firea, dorind să-și capete moștenirea”: „Nici nu mi-a trecut prin cap să-i aduc la cunoștință versiunile pe care i le istorisiseam lui Telegonus, cu sfârșiturile lor fericite și rănile care nu omorau pe nimeni” (cap. XXII). Tânărul căruia tatăl său nu a vrut să-i spună nimic despre călătoria întreprinsă, trimițându-l să consulte cronică oficială („...când îl întrebam eu, îmi zicea să discut cu un aed”), îi e recunoscător interlocutoarei că i-a „împărtășit poveștile așa cum s-au întâmplat cu adevărat”. În forma eroică sau demitizantă, Circe evidențiază laturi complementare ale pătaniilor și personalității lui Odiseu. În funcție de narator și de ascultător, faptele capătă o lumină deosebită. Reflectate de protagonist ori de însoțitoarea sa, evenimentele care fac obiectul poemului epic își dezvăluie polivalența.

În prelungirea narațiunii homerice, ultima parte a romanului cuprinde întâmplările survenite după întoarcerea lui Odiseu în Itaca, expuse de soția și de cei doi fii ai săi, unul legitim, celălalt născut în afara căsătoriei. Refugiați împreună în Aiaia în urma morții neașteptate a regelui, Telegonus, Telemah și Penelopa îi explică magicienei purtarea acestuia în ținutul de baștină. După ce a aflat de la fostul iubit peripețiile sale din trecut, Circe primește de la rudele lui vești noi despre el.

Dornic din copilărie să își cunoască tatăl, Telegonus s-a dus la sfatul lui Hermes în Itaca unde a pricinuit accidental sfârșitul lui Odiseu care i-a atins lancea înmuiată în veninul pisicii de mare - împlinire a profeției că marea va aduce pierzania celui urgisit de Poseidon. În pofida speranțelor sale, adolescentul nu a avut de fapt șansa de a se apropia de părintele imaginat dintotdeauna drept erou. Situația nu l-a mirat prea mult pe fratele vitreg Telemah convins din primul moment că tatăl lui „o să-l învețe pe băiatul acesta că viața nu e un cânt de-ale aezilor” (cap. XXI). Impulsivitatea lui Odiseu l-a luat însă prin surprindere pe Telegonus respins cu vehemență de cel pe care îl venera: „Mi-a zis că nu pot să-l jecmănesc și să-i prad pământurile. O să-mi arate el mie. [...] I-am spus că se înșală. Că promisem învoire de la fiul său, prințul. Însă s-a înfuriat și mai tare”. Înainte

de a pleca, el îi promisese lui Circe că-i va aduce daruri și istorisiri extraordinare: „O să mă întorc încărcat cu atâtea povești, mamă, că nici n-o să-ți vină să crezi ceea ce vei auzi” (cap. XX). Călătoria desfășurându-se altfel decât a proiectat-o cel care „urzise atâtea povești”, la revenirea în Aiaia paricidului involuntar îi vine greu să descrie în amănunt împrejurările fatale.

Nu vorbește prea mult nici Penelopa, care cunoaște bine calitățile și cusururile soțului de curând răposat. Sigură pe agerimea și iscusința lui răzbătătoare, ea îi spunea mai demult lui Telemah să nu își facă griji pentru tatăl său „prea isteț ca să se lase ucis, căci știa toate ascunzișurile inimii omenești și cum să se folosească de ele spre propriul câștig” (cap. XXI). În fața lui Circe, Penelopa admite lipsa fundamentală de onestitate a lui Odiseu: „Soțul meu mințea la fel de ușor cum respira, și pe tine, și pe sine însuși. Nu făcea nimic cu o singură intenție” (cap. XXII). Lăsând să se întrevadă și propria dibăcie, femeia rămasă acasă evidențiază tertipurile bărbatului puse în valoare în cetatea asediată, mai nimerită pentru el decât cea de origine: „La Troia și-a aflat în sfârșit un țel pe potriva talentelor sale. Trebuia mereu să urzească și să potrivească lucrurile, să se ferească de vreo nenorocire nouă”; „A izbutit să cucerească Troia și să remodeleze jumătate de lume cu intrigile lui. Iar eu am tras sfori aici”. Când Circe îl numește pe Odiseu un om „înțelept”, Penelopa încuviințează doar parțial că ar fi fost chibzuit: „Uneori, a admis ea” (cap. XXI). Oricât de fugare, remarcile ei scot în relief insatisfacția luptătorului întors într-un cămin modest, rămas fără ocupație în compania soției încărunțite și a fiului greu de înțeles, constrâns să audă doar isprăvile altora fără a mai săvârși el vreuna: „Nu mai stătea la sfat cu alți războinici, nu mai avea nicio oștire de învins sau de condus. [...] Și zi de zi păreau să ne ajungă știri despre ce fapte glorioase îndeplineau alții departe de noi” (cap. XXII). În stare să stabilească un diagnostic precis, discreta Penelopa sugerează mai mult decât indică explicit resorturile acțiunilor surprinzătoare ale celui reintegrat tardiv familiei.

Telemah oferă mai multe detalii despre ultima parte a vieții lui Odiseu. Solicitat de Circe să-i spună cum s-au petrecut tragicele întâmplări care au dus la moartea tatălui său, el o previne că nu e „un povestitor prea bun”, ceea ce o face să se delimiteze de ficțiuni: „Nu-ți cer să-mi spui o poveste. Ai venit pe insula mea. Îmi datorezi adevărul” (cap. XXI). După ce și-a pus cândva în gardă fiul împotriva fratelui vitreg, urmaș al unui ins cu multe fețe care „știa o mie de șiretlicuri, iar primul era să se prefacă prietenul tău”, Circe caută să verifice dacă Telemah a moștenit ușurința disimulării: „...îl cercetasem ca să descopăr emfaza tatălui său, acele viclenii proprii lui Odiseu, cum sunt marea parte din ocean. Pauzele și zâmbetele, tonul sec și gesturile zeflemite, toate îndreptate spre ascultătorul său, pentru a-l convinge, pentru a-l împunge și, mai

ales, pentru a-l îmbuna”. Stând „țeapăn ca un tânăr discipol pus să recite o poezie”, Telemah înfățișează comportamentul lui Odiseu după revenirea în Itaca. În unele cazuri, el confirmă calități sesizate de Circe la bărbatul iubit. De pildă, declară că era mereu însuflețit de dorința cunoașterii manifestată chiar în privința unor munci domestice banale: „Curiozitatea îl mâna să știe cum se fac toate acestea, însă nu-i convenea să se îngrijească de ele din obligație”. Magiciana observase deja interesul lui Odiseu pentru orice lucru inedit, punct de pornire al inițiativelor sale curajoase: „...se dădea în vânt după sarcini pe care nu trebuia să le îndeplinească decât o dată: să cucerească un oraș, să înfrângă un monstru, să se strecoare într-o cetate de nepătruns” (cap. XXIII). Alteori, Telemah completează cu precizări semnificative intuițiile lui Circe. De la început, ea și-a dat seama că Odiseu era stăpânit de o „forță fără astâmpăr, care trăgea spre zări”, fascinația depărtărilor împiedicându-l să savureze traiul fără griji din Aiaia: „...n-avea cum să fie fericit închis pe țarmurile mele înguste” (cap. XVI). Setea de necunoscut și de aventuri l-au oprit să-și afle împlinirea chiar pe meleagurile natale, constată Telemah care neagă sinceritatea dorinței tatălui de a-și revedea căminul: „Când s-a întors în Itaca nu și-a găsit deloc mulțumirea. Stătea mereu cu ochii în zare. Odată ce ne-a regăsit, și-a dorit altceva” (cap. XXII). De vreme ce Odiseu „nu fusese prea... prietenos în ultimii ani”, mereu cu gândul la expediții de jaf în urma cărora s-ar fi pricopsit cu o nouă soție și un fiu născut în altă țară, e de înțeles de ce Telemah nu îl deplânge pe omul brutal ivit cu întârziere în viața lui, ci doar pe eroul închipuit din relatările altora: „Îl jelesc pe tatăl de care mi-a povestit toată lumea, deși eu nu l-am cunoscut niciodată” (cap. XXI). Admițându-și propria slăbiciune și neputință de a-i ține piept, el își acuză părintele de porniri iraționale împotriva celor din preajmă: „Tata a mințit adesea, însă a avut dreptate când mi-a spus că sunt laș. L-am lăsat să-și dea în petic an de an, să bată turbat slugile, să strige la mama, să ne preschimbe casa în cenușă”. Considerat trădător de Odiseu când n-a vrut să-l urmeze pe calea vărsării de sânge, Telemah reconstituie izbucnirile lui colerice ori violența masacrării pretendenților pentru a conchide: „Bărbatul acesta clocotind de furie era tatăl cu care mă alesesem”. De fapt, Circe remarcase încă din timpul relației lor predispoziția lui Odiseu spre mânie și duritate: „Îl văzusem în asemenea toane. Orice cusur cât de mic al lumii îl înfuria, toată risipa, prostia și delăsarea omenească, dar și toate supărările pe care i le isca natura”; „...cu cei mai prejos decât el putea fi aspru ca furtunile iernatice. Neștiința de care se izbea în jur îl obosea. Atâtea voințe încapățanate pe care trebuia să le înhame continuu la țelul său”. Când Telemah descrie cruzimile lui Odiseu din Itaca, Circe îi dă crezare fiindcă își amintește „mai bine de zece povești” spuse de faimosul navigator, dovadă a plăcerii sale dintotdeauna de a se răzbuna și a urii împotriva celor socotiți necredincioși.

Fiul pomenește și tendința celui întors de la război de a căuta pretutindeni comploturi, convingerea că toți i-au pus gând rău: „...nu mai vorbea decât despre uneltiri. Credea că oamenii insulei strâng arme ca să se ridice împotriva lui și că slugile pun la cale să-l trădeze”. Din nou, Circe îi sprijină afirmațiile prin rememorarea unor scene relevante pentru caracterul iritabil, ranchiunos și vindicativ al lui Odiseu: „Îi era greu să se abțină și după aceea devenea arțăgos și îi sărea țandăra din orice” (cap. XVI); „Mereu îi plăcuse să se răzbune. Mereu îi urâse pe cei care-l trădaseră, din câte credea el” (cap. XXI). În fapt, premisele actelor recente de sălbăticie se lasă ghicite chiar în cea mai bună perioadă a autorului lor. Cu gândul la suspiciunile lui Odiseu, Circe observă contrastul cu franchețea băiatului: „El ar fi căutat mereu tâlcul ascuns al lucrurilor, cuțitul dosit în beznă. Însă Telemah își arăta tăișul la lumina zilei” (cap. XXIII). Sedusă inițial de inteligența și vorbele meșteșugite ale tatălui, ea se lasă cucerită de sinceritatea plină de stângăcie a fiului.

Pe măsura acumulării informațiilor, imaginea lui Odiseu se întunecă treptat chiar dacă rămâne incontestabil meritul lui de a fi pus bazele unui eroism al inteligenței: „...modela regate, dar mai modela și gândurile oamenilor. Înaintea lui toți eroii erau ca Heracle sau ca Iason. Acum copiii o să se joace de-a călătorii pe mare, de-a cuceritorii țarmurilor potrivnice prin puterea istețimii și a cuvintelor” (cap. XXVI). Asigurarea dată de Circe că Odiseu „a ajuns faimos în cânturi” (cap. XXI) nu îl consolează pe Telemah care i-a cunoscut purtarea defel exemplară la revenirea acasă. Tânărul evocă îmbărbătările Atenei din trecut, promisiunile ei de glorie menite să compenseze absența războinicului plecat la Troia: „Mă făcea să mă simt ca un erou din cânturi, gata să împlânzească tauri care scuipe

flăcări pe nări” (cap. XXIV). La înapoierea în Itaca zeița nu aștepta ca Odiseu să se ocupe de căminul lui anost, ci „să trăiască în iureșul aventurii, strălucitor și oțelit, [...] mereu încântând-o cu vreo istețime nemaivăzută, cu vreo stratagemă strălucită înghebată pe loc” (cap. XXII). După moartea favoritului ei, protectoarea celestă îl îndeamnă pe Telemah să întemeieze o cetate măreață întru gloria amândurora. Spre deosebire de Telegonus, nerăbdător să cucerească faima, fratele mai mare refuză oferta anihilându-și șansa imortalizării epice, unica accesibilă unui muritor, potrivit avertismentului divin: „N-o să apari în niciun cânt. În nicio poveste [...] Vei trăi neștiut de nimeni. Numele nu-ți va rămâne deloc în istorie” (cap. XXIV). Fiu al unui erou cu o conduită adesea nedemnă - în bună măsură diferit de personajul *Odiseei* - Telemah nu vrea să-și urmeze tatăl spre o astfel de slavă ci preferă tihna unui cămin alături de Circe, dispusă a renunța la nemurire.

Exploatând în parte scenariul *Télegoniei* asemenea lui Sándor Márai în romanul *Pace în Itaca* (1954), Madeline Miller caută un temei psihologic al apropierii dintre Circe și Telemah. Scriitoarea americană nu preia din poemul epic al lui Eugammon din Cirene căsătoria simetrică a Penelopei cu Telegonus, ci preferă o substituție de roluri între soția și iubita lui Odiseu. Penelopa se stabilește în Aiaia unde încearcă să deprindă tainele magiei care țin de voință și de muncă iar nu de calitatea divină; Circe se pregătește să bea *moli* spre a deveni muritoare printr-o metamorfoză finală săvârșită asupra propriei persoane. Reconstituirea evenimentelor din perspectiva vrăjitoarei de stirpe zeiască, însă cu pregnante trăsături omenești, permite delimitarea de *Odiseea* urmată scrupulos până la un punct.

Bibliography

- Entanaclaz, Agathe. *Les Métamorphoses d'Ulysse. Réécritures de l'Odyssee*. [The Metamorphoses of Ulysses. Rewrites of the *Odyssey*]. Paris: Flammarion, 2003.
- Genette, Gérard. *Palimpsestes. La littérature au second degré* [Palimpsests. Literature in the Second Degree]. Paris: Seuil, 1982.
- Homer. *Odiseea* [The *Odyssey*]. Translated by George Murmu. Bucharest: Univers, 1971.
- Miller, Madeline. *Circe*. Translated by Ioana Filat. Bucharest: Paladin, 2019.



POEZIA ENERGIEI SCĂZUTE. O LECTURĂ (PERI)TERMODINAMICĂ A INTERPRETĂRII LUI G. BACOVIA VIA E. LOVINESCU

Teodora DUMITRU

Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu” al Academiei Române
G. Călinescu Institute of Literary History and Theory of the Romanian Academy
E-mail: teodoralianadumitru@gmail.com

A (PERI)THERMODYNAMIC READING OF E. LOVINESCU'S INTERPRETATION OF G. BACOVIA

Abstract: The purpose of this essay is to map the energetic and (peri)thermodynamic background of theories about poetry from the second half of the 19th century and the beginning of the 20th century, also included in the horizon of interest of Romanian critics. In the present essay, I trace the route by which the literary critic E. Lovinescu arrives at his unique stylistic and conceptual approach to the poetry of G. Bacovia from the article he dedicates to him in 1922 and from the sequence reserved for the same poet in the study *Poezia nouă* (1923), both capitalized, further, in his literary histories. It is about the interpretation or even the definition of Bacovian poetry as an “expression” of “a neurosis,” as a “poetry” of “(deeply animalistic) kinesthesia,” as an “almost direct expression” of a “sick kinesthesia” or, even more abruptly, as “secretion of a sick organism, as moisture is the tear of damp walls.”

Keywords: thermodynamics, energy, neurosis, kinesthesia, G. Bacovia, E. Lovinescu, Claude Bernard, Léon Dumont.

Citation suggestion: Dumitru, Teodora. “Poezia energiei scăzute. O lectură (peri)termodinamică a interpretării lui G. Bacovia *via* E. Lovinescu.” *Transilvania*, no. 3 (2023): 33-44.
<https://doi.org/10.51391/trva.2023.03.04>.



Scopul acestui eseu este o încercare de cartografiere a background-ului energetist și (peri)termodinamic al teoriilor despre poezie din a doua jumătate a secolului XIX și începutul secolului XX, intrate și în orizontul de interes al criticilor români. Ce mă interesează, mai precis, este traseul prin care ajunge criticul literar E. Lovinescu la inedita sa interpretare a poeziei lui G. Bacovia din articolul pe care i-l dedică în 1922 și din secvența rezervată aceluiași poet în studiul *Poezia nouă* (1923), ambele valorificate, mai departe, în istoriile lui literare. E vorba de abordarea și chiar de definirea poeziei bacoviene ca „expresie” a „unei nevroze”, ca „poezie” a „cinesteziei (profund animalice)”, ca „expresie” „aproape directă a unei cinestezii bolnave” ori, și mai abrupt, ca „secrețiune a unui organism bolnav, după cum igrasia e lacrima zidurilor umede”.

Nu pot începe explorarea originilor acestei soluții critice și epistemologice - cu totul fără precedent și chiar fără descendenți veritabili în critica literară românească! - fără a aminti că pentru Lovinescu însuși exercițiul

criticii literare apăruse la un moment dat ca dependent de fiziologie. „Critica e în funcție de cinestezie”¹, adăugase el în coada unui citat din Beaumarchais, autor care, în prefața la *Bărbierul din Sevilla*, pretinsese cititorului său să se apuce de lectura piesei doar cu condiția de a fi „dezbrăcat de griji”, „mulțumit de sănătate”, de amantă și de masa pe care a luat-o: „căci e nevoie de toate acestea pentru a putea fi distrat și pentru a-mi fi un cititor binevoitor”². Digestia „greoaie”, sănătatea precară sau constatarea că amanta a fost necredincioasă, ar fi împiedicat, după Beaumarchais, gustarea în condiții optime a plăcerii furnizate de piesă și ar afecta în mod negativ cristalizarea verdictului critic.

Nu voi pretinde, în eseu de față, că există o relație de cauzalitate directă între sursele pe care le voi comenta aici și decizia lui Lovinescu de a trata *în acest fel, prin aceste concepte* poezia bacoviană, dar cred că o reconstituire a cadrului epistemologic ce a favorizat acest tip de concluzie se impune. Teza mea este că -

departe de a fi o creație spontană a unui critic care suferă de bovarismul literatului ratat – analiza și verdictul lui Lovinescu din textele sale despre Bacovia sunt explicabile, dacă nu chiar previzibile, într-un context intelectual saturat de teorii și scenarii (pseudo)scientiste eclecticice, aflate sub influența multifocală a medicinei, anatomiei, fiziologiei, psihologiei, esteticii și, înainte de toate, a teoriilor fizice în vogă în a doua parte a secolului XIX și chiar a unora mai vechi, de secol XVIII.

În primul rând, verdictul critic și analiza poeziei bacoviene, așa cum le formulează Lovinescu în debutul deceniului 1920, dețin un indebiabil fundament inspirat de medicină. Patronul cenaclului și revistei „Sburătorul” procedează întrucâtva în linia indicată de Émile Hennequin în *La Critique scientifique* (1888): pleacă de la poezie și ajunge la psihologia autorului. Însă nu se oprește la psihologie, ci avansează și la tiparul somatic, la fiziologie. Poezia bacoviană este pentru el indiciul – „semnul”, cu termenul lui Hennequin – „inteligentei” care i-a dat naștere, dar și a genului proxim care încadrează umanul: animalitatea. Faptul că Lovinescu reduce psihologia lui Bacovia la datele ei organice și, de aici, la organicul în sine (animal, vegetal etc.) poate părea un gest șarjat, o simplă metaforă scoasă la bătaie pentru succesul publicistic al verdictului. Dar cel mai probabil nu așa stau lucrurile.

Nu cred că, în fraze sau expresii precum cele citate mai sus, Lovinescu a avut în minte o declasare, o ofensare, o minimalizare a „inteligentei” poetului; dacă există, acestea sunt doar un efect colateral al unghiului său de abordare. Deocamdată însă, trebuie să observ că structura argumentelor criticului din comentariul oferit poeziei lui Bacovia în debutul anilor 1920 este – la o privire mai documentată – o (desigur involuntară, dar nu întâmplătoare) punere în abis a unei întregi tradiții psiho-fiziologice active încă din secolul XVIII. Lovinescu devine aici ecoul îndepărtat și pe alocuri involuntar al unor teorii științifice întretesute, evaluate una din alta, în diverse regimuri de sincretizare și ajunse, până la el, într-un stadiu în care să-i permită emiterea unor asemenea abordări critice. Ce vreau să spun este că „poemul critic subiacent” (G. Călinescu) dezvoltat de Lovinescu îndeosebi în *Poezia nouă* pentru a surprinde formula poeziei lui Bacovia – binecunoscutul pasaj care începe cu fraza: „Există o atmosferă bacoviană: o atmosferă de coplesitoare dezolare, de toamnă cu ploii putrede, cu arbori cangrenați” și se încheie cu sentința simili-matematică „[p]oezia lui Bacovia este deci expresia unei nevroze”³ – are o genealogie probabilă și depistabilă în istoria ideilor de secol XVIII-XIX. Că, altfel spus, nu e o creație spontană sau o scânteie de bruscă iluminare prin care Lovinescu a decis să revoluționeze limbajul criticii românești de poezie.

I. Reprezentări ale „mașinii” corporale: stadii și soluții (sec. XVIII-XIX)

Ideea că omul trebuie imaginat ca o „mașină” corporală

sau fizică reductibilă la genul proxim al „mecanismului animal” și la o „economie animală” are un trecut multiseclar în filozofia europeană. O folosește, de exemplu, în 1770 medicul chirurg Jean-Baptiste Pressavin. În *Nouveau traité des vapeurs, ou Traité des maladies des nerfs*, acesta are câteva obiective medicale punctuale (discută despre elasticitatea fibrei nervoase care, distrusă, produce maladii, dezaprobă uzul mercurului pentru maladiile nervoase etc.). Însă, pentru a-și pune mai bine în valoare argumentele, nu se poate lipsi de o serie de considerații și treceri în revistă ale unor teorii de spectru mai larg, pe care le îmbrățișează sau le respinge. Astfel, scrutând erori ale antecesorilor, el susține că „mașina” sau „economia animală” – deși descrisă în termenii mecanicii newtoniene, ca relație de „forțe” și „rezistențe” (vezi îndeosebi principiul al treilea al mecanicii) – are legi proprii și o esență diferită de alte mecanisme ale lumii fizico-chimice etc.:

„J'ai cru avoir vu la raison de leurs mauvais succès, dans la manière dont ils ont dirigé leurs recherches sur l'économie animale. Ils n'ont envisagé qu'un phénomène l'un après l'autre, sans avoir égard à leur dépendance mutuelle; en sorte qu'ils n'ont pu éviter de transformer causes en effets & les effets en causes; & faute d'avoir cherché le point fondamental de la machine, c'est-à-dire, le premier mobile de toutes les autres fonctions, pour en faire le centre du cercle parfait qu'elles doivent nécessairement décrire; [...]. Une autre source de leurs erreurs, c'est d'avoir recherché dans les sciences presque étrangères, les principes de l'économie animale, dont les lois sont particulières et nullement analogues à celles de la Physique & de la Chymie, auxquelles ils ont voulu les affevrir”⁴.

Deși gimnastica intelectuală depusă în susținerea acestei ipoteze ar putea părea un simplu exces de zel fiziologist care, în fond, nu face decât să contribuie la perpetuarea unei filozofii conservatoare (dualismul corp *vs.* spirit, superioritatea „spiritului” în raport cu „materia” etc.), Pressavin poate fi văzut și într-o perspectivă neașteptat de modernă, ca un emergentist naiv *avant la lettre*. Așa cum biologul Ernst Mayr va protesta, împotriva fizicianului Steven Weinberg, în anii 1970, că filozofia viului nu poate fi redusă la principii ale fizicii, Pressavin se opune, de la nivelul epocii sale, reducerii „esenței animalității” (*i.e.*, a „vietii”, incluzând „esența” omului) la fizică și chimie – deci la materie sau la corporalitate:

„C'est dans l'animal même, dans les phénomènes que nous présente sa propre substance, lorsqu'elle jouit de la vie, qu'il faut rechercher l'essence de l'animalité, je veux dire, la première qualité qui le constitue tel & le distingue des autres êtres. Ce n'est point avec le scalpel à la main, ni à la lumière des connaissances anatomiques qu'il faut faire cette recherche, parce que l'animal, privé de la vie, réduit à l'état de cadavre, rentre dans la classe de tous les autres corps,



ayant perdu toutes les propriétés qui l'en distinguaient”⁵.

Fibra nervoasă și în genere „fibra animală”, insistă el, sunt o alcătuire de un tip aparte, care diferă de alte structuri elastice ale corpurilor fizice anorganice și, ca atare, nu doar că nu justifică reducerea „economiei animale” la principiile fizico-chimiei, dar îi dă lui Pressavin speranțe pentru identificarea, cu ajutorul lumii organice sau prin intermediul unor substanțe similare fibrei animale, a unui *perpetuum mobile* pe care fizica îl va fi căutat până atunci în zadar în altă parte (și pe care a cărui imposibilitate teoretică își va fonda valoarea de adevăr, în a doua parte a secolului XIX, legea conservării energiei, prin primul principiu al termodinamicii):

„Dans ceux-ci la réaction est toujours le juste produit de la cause qui la met en jeu, tandis que la réaction de la fibre animale peut surpasser de beaucoup l'action de son agent. Cette hypothèse ne serait sans doute qu'un paradoxe absurde, si l'économie animale était subordonnée aux lois des autres corps physiques; puisqu'elle est diamétralement opposée à ce principe reçu, que l'effet étant le produit de la cause, il ne saurait la surpasser. Ce principe qu'on a mal-à-propos appliqué aux corps vivants, a toujours rendu inexplicable le mécanisme dont les mouvements offrent des phénomènes qui ne sauraient s'y rapporter. *L'animal présente une machine qui, par sa structure & les propriétés des substances qui la composent, remplit parfaitement toutes les conditions du mouvement perpétuel.* On l'a toujours cherché en vain & on ne trouvera jamais, à moins qu'on ne rencontre une substance, dont l'élasticité soit telle qu'elle puisse réagir avec une force supérieure à celle qui la met en jeu, pour être en état de vaincre les résistances que tous les milieux opposent au mouvement des corps. Cette découverte supposée, le mouvement perpétuel devient la chose la plus facile. Je dis plus, que l'on me donne une matière qui jouisse de cette élasticité, & qui, sans l'altérer, je puisse donner toutes les formes qu'il me plaira, j'ose me flatter de faire un vrai animal [subl. m., T.D.]”⁶.

Ce e de reținut din cercetările lui Pressavin? Nu curajul disjungerii biologiei de fizico-chimie (care, astăzi, îi poate fi interpretat ca un gest conservator, câtă vreme tocmai „sufletul” apare la el drept ingredientul care distinge organicul de anorganic). Ci decizia de a judeca organicul („viața”, în fond) în termeni de angrenaj/mecanism și „economie”, de a include, apoi, „economia” umană în „economia” animală și de a aborda „animalul” ca un tip de „mașină”. Însă una potențial mai avansată decât structurile lumii ne-vii, întrucât ar fi capabilă de un tip de *mişcare* (care îndeplinește toate condițiile unui *perpetuum mobile*, fără a fi, totuși, unul) la care universul anorganic n-a putut ajunge.

Acest tipar cognitiv al judecării organicului (a preinsei lui „esență”) în termeni proto-sistemic, ca „mașină” sau ca „economie”, ca gestionare de „echilibre” și

„dezechilibre” e întrucâtva recognoscibil în modul cum asimilează științele viului, în a doua parte a secolului XIX, *legea conservării energiei*, cunoscută și în ipostaza de *prim principiu al termodinamicii*, fiindcă descoperirea și fundamentările ei succesive, bazate pe accepția modernă a conceptului de „energie” și datorate contribuțiilor mai multor oameni de știință, se produce cvasi-concomitent cu întemeierea și consolidarea termodinamicii ca știință/ ramură a fizicii, de-a lungul secolului XIX. Legea conservării energiei afirmă că energia totală a universului, imaginat ca un sistem izolat, e constantă (nu poate fi produsă sau distrusă, dar poate fi schimbată într-o formă sau alta) și că, prin urmare, energia se conservă în orice proces care presupune schimb de căldură și lucru mecanic între un sistem neizolat și mediul său. Doar un *perpetuum mobile* de speța întâi – adică un angrenaj capabil să genereze din nimic propria energie sau să genereze mai multă energie decât primește – ar putea contrazice acest principiu prim⁸. Adaptată sistemelor termodinamice, legea conservării energiei dă primul principiu al termodinamicii, care afirmă echivalența dintre căldură și lucru mecanic. În descoperirea acestei legi și în fundamentarea ei în convergență cu dezvoltarea termodinamicii fac primii pași, în deceniul 1840, Robert Julius Mayer (1842)⁹, James Prescott Joule (1843) și Hermann von Helmholtz (1847)¹⁰, după ce Mihail Lomonosov și Antoine Lavoisier formulaseră spre finele secolului XVIII legea conservării masei (cu care fizica modernă echivalează conservarea energiei). Formularea legii conservării energiei în termeni matematici, produsă după 1850 în convergență cu dezvoltarea termodinamicii, e datorată contribuțiilor cercetătorilor William Rankine, William Thomson (Lordul Kelvin) ș.a. Prin Thomson și Rudolf Clausius – fizicieni care nu doar că oferă un cadru epistemologic mai solid legii conservării energiei (sau „forței” sau „puterii”, cum apare în literatura epocii de la jumătatea deceniului XIX) *via* primul principiu al termodinamicii, dar descoperă și al doilea principiu al termodinamicii, enunțabil pe scurt ca tendință spontană și ireversibilă a naturii spre uniformizare sau echilibru¹¹, principiu pe care Clausius îl verifică aducând pe piață conceptul de „entropie” – termodinamica se consolidează progresiv în a doua parte a secolului XIX. Conceptul de „energie” (înlocuind, spre finele secolului XIX termenul mai puțin specific, cu iz newtonian, de „forță” sau „putere”) participă ulterior la elaborarea teoriilor epocale ale unor Ludwig Boltzmann, Max Planck și Albert Einstein. Wilhelm Ostwald, prin teoria eficienței energetice aplicabile nu doar lumii anorganice, ci și fizicii viului și științelor socio-antropologice, a dat și el o serie de argumente pentru ideea existenței energiei inclusiv la nivel nervos¹². Până aproximativ în anii 1840, cel puțin pe teren germanofon, conceptul modern de „energie” este exprimat încă prin conceptul mecanic de „forță” ori „putere” (*Kraft*) și așa intră inclusiv în lucrări din alte arii

ale cunoașterii inspirate din teoriile fizice, adică inclusiv în zona de interes a esteticii, criticii și teoriei literare. (Când traduce din fizicienii germani ai epocii, Eminescu scrie, de pildă, „puterea vie” pentru a se referi la ceea ce azi numim „energie”, concept impus ulterior de pe filieră anglofonă.¹³)

Legea conservării „forței”/ energiei a generat o influență considerabilă inclusiv în zona psihologiei și a subdisciplinelor ei emergente, care se lasă inspirate de terenul mai solid al studiilor de medicină și fiziologie, unde conservarea „forței”/ energiei este de asemenea intens discutată. De altfel, observațiile care au premers formularea acestei legi au venit din zona medicinei – așadar, al universului organic, căci Mayer era medic. (Lui i se atribuie descoperirea relației dintre unitatea calorică și unitatea de energie măsurată în *jouli* sau dintre „forța” termică și „forța” mecanică; altfel spus, relația dintre cantitatea de alimente consumată și „forța” mecanică derivată din metabolizarea lor.) Cât despre Helmholtz, pregătirea sa polivalentă l-a îndreptățit să-și extindă cercetările și spre cercetarea „mașinii” organice, studiile lui despre structura ochiului și auz (mergând chiar spre teoria muzicală) fiind de asemenea notorii. Așa se face că entități conceptuale ancestrale în istoria ideilor, elemente de bază al esteticii și apoi ale psihologiei precum „senzațiile”/ „simțurile”, „sensibilitatea”, „plăcerea”, „durerea” etc. sunt constant redefinite de-a lungul secolului XIX prin prisma celor mai noi descoperiri din mecanică, termodinamică și alte subdiscipline ale lor ori din domenii conexe.

De la Mayer și Helmholtz, Thomson și Clausius ș.a., legea conservării „forței”/ energiei și conceptul de „forță”/ „energie” în sine devin un topos la modă în ultimele decenii ale secolului XIX și în primii ani ai secolului XX, ajungând să contamineze un spectru larg de preocupări intelectuale, de la etica unui Fr. Paulsen, la filozofia unor Nietzsche, Bergson ori la psihologia lui William James (vezi conceptul de „flux al conștiinței” lansat de acesta în *The Principles of Psychology*, 1890). În aproximativ aceiași ani în care un anume Léon Dumont așază legea conservării energiei la baza teoriei sale „științifice” despre „sensibilitate”, Friedrich Engels se arată și el informat cu privire la această lege în *Dialectica naturii* (1876). Până spre finele secolului XIX „forța” și „energia” vor fi conceptele care, deseori în sinonimie liberă, vor coloniza practic gândirea europeană, inclusiv literatura și studierea ei (uneori în poziții emfatică: vezi trilogia lui Maurice Barrès *Le Roman de l'énergie nationale*, 1897). Critica de artă și literară – în accepția ei modernă, post-iluministă, de profesie distinctă, desprinsă de arhicategoria filozofiei și chiar de estetică – n-a ezitat să se inspire din trena acestor inovații. Estetica, filozofia, proto-psihologia modernă de secol XIX și avatarurile lor de început de secol XX sunt martorele evoluției complicate de la accepția strict newtoniană a „forței” la forța-„energie” din accepția termodinamică.

Schițez mai jos un excurs în istoria ideii de „forță”/ energie, așa cum era utilizat acest concept anterior amplei lui reconfigurări semantice de după descoperirea legii conservării energiei.

(i) Plăcerea sau durerea – j joc de „forțe” & „mișcări” mecanocentrice

Începând cu secolul XVIII cuvântul de ordine al acestei procesului de redefinire a ideii de „forță” este, tot mai pregnant, conceptul de „mișcare”. „Durerea” apărea la Condillac descrisă ca fiind (provocată de) o *mișcare în exces*, care strică o „organizare” dată, deci care strică, practic, se poate spune, un echilibru. Medicii și fiziologii finelui de secol XVIII încercaseră să izoleze cât mai precis *cauzele, originea* „durerii”, cu unele concluzii ce vor fi revalorificate în secolul următor: se convenise, de pildă, că „durerea provine dintr-o mișcare excesivă care duce la o dezorganizare”, dintr-o „distensie” a fibrelor nervoase. Dezorganizarea care duce-la-„durere” sau „durerea” ca stare-a-dezorganizării e un topos comun în secolul XVIII, așa cum arată filozoful și psihologul francez Léon Dumont (1837-1877; autor al mai cunoscutei *Des Causes du rire*, 1862), în *Théorie scientifique de la sensibilité*. Este vorba de o lucrare din 1875, obscură astăzi, dar extrem de utilă ca document al discernerii evoluției de la mecanica newtoniană la conceptul modern de „energie” și al modului în care această evoluție afectează domenii științifice conexe fizicii, precum fiziologia și psihologia, ajungând inclusiv în proximitatea esteticii și a criticii literare ori de artă:

„L'idée que la douleur provient d'un mouvement excessif qui aboutit à la désorganisation, devait être accueillie favorablement par la plupart des médecins qui se sont occupées de la douleur. Ainsi Pressavin, dans son traité du *Mal de nerfs*¹⁴, définit la douleur comme Condillac, «un sentiment poussé jusqu'à son dernier période.» et Boerhaave la présentait comme une «distension des fibres nerveuses qui tirent leurs origine du cerveau¹⁵.»¹⁶

Este o punere în temă pe care Dumont – un personaj interesat deopotrivă de psihologie, fiziologie și metafizică, simptomatic pentru tranziția de la știință-*ca-ancilla philosophiae* la filozofie ca anexă ori ca (pseudo) pod al științelor moderne – o însoțește de regretul (esențialist) că fiziologii s-au limitat la a cerceta cauzele și simptomele „durerii”, fără să caute și ce este „durerea” în sine (cum probabil ar fi fost interesat un metafizician să afle): „Malheureusement les physiologistes en général n'ont guère envisagé le plaisir et la douleur que comme symptômes et dans leur relations extérieures, il ne les ont point étudiés en eux-mêmes. Ils ont constaté ce qui était douloureux; ils ne se sont rarement demandé ce qu'était la douleur¹⁷”. Din același bazin de argumente fac parte teoria reprezentării „plăcerii” ca „reunire și



compunere” și, simetric, a „durerii” ca „separare și disoluție”/ descompunere a lui Jean Hesnault (poet de secol XVII) și teoria reprezentării „plăcerii” ca „înlanțuire” de mișcări, care, când se produc în același sens, creează impresia armonică de sincronizare (concert) a(l) „mașinii” organice, a lui Samuel de Sorbière - ambii, elevi ai fizicianului și astronomului Pierre Gassendi¹⁸. Spinoza e și el amintit în acest context, deși, aparent, atrage atenția Dumont, pare să susțină teza „contrară” tezei „mișcării în exces” a lui Condillac, anume aceea a „durerii” ca produsă de o „diminuare a forței”:

„Il semble affirmer que le plaisir consiste dans toute augmentation du mouvement, sans assigner aucune limite à cet accroissement; tandis que la douleur résulterait, au contraire, de toute diminution de force. «J'entends par joie, dit-il, une passion par laquelle l'âme passe à une perfection plus grande; par tristesse, une passion par laquelle l'âme passe à une moindre perfection»¹⁹.”

Prelucrând premisele lui Spinoza în așa fel încât să le compatibilizeze cu conceptele de „forță” și „mișcare” (e de remarcat și vehicularea lor ca sinonime!), Dumont arată însă că „diminuare” și „exces” au, în context, efecte complementare, nu de contrarietate:

„Il ne faut pas perdre de vue que Spinoza n'attache à ce mot de *perfection* qu'un sens purement relatif: «Réalité ou perfection, dit-il, c'est pour moi la même chose»²⁰. Avoir plus ou moins de réalité, signifie en dernière analyse avoir plus ou moins de phénoménalité, de *force*, de *mouvement*. Or, il est évident que lorsque le mouvement devient assez considérable pour rompre la cohésion de ses éléments et les désagréger, l'individu finit par perdre une certaine somme de mouvement qui se répand au dehors [*subl. m., T.D.*]²¹.”

„Durerea” ar fi, deci, provocată de un tip de „mișcare”/ „forță” prea intensă ori excesivă care distruge armonia („le concert”) organismului, conducând finalmente la o „pierdere” (dispersare, cheltuire inutilă?) a „mișcării”/ „forței”:

„Toutes les théories qui précèdent ont cela de commun qu'elles placent la limite du plaisir et de la douleur à ce point où le mouvement commence à être assez fort pour détruire le concert de l'organisation. [...] Au point de vue de l'individu, un mouvement excessif équivaut donc à une diminution du mouvement, et l'on voit l'identité de la théorie de Spinoza avec celles de Sorbière, de Hesnault, de Lévesque, de Pouilly et de Condillac”²².

„Mișcarea excesivă” care produce dezorganizarea responsabilă cu instalarea „durerii” este, așadar, tradusă de Dumont ca „diminuare a forței”; „mișcarea” în sine apare și ca „forță”. De la *mișcare* (și interesul pentru „legile mișcării”), conceptul filozofilor și oamenilor de

știință de secol XVII-XVIII, se trece astfel - în gradații mici, aproape insesizabile, de-a lungul secolului XIX - la *forță*.

„Forța” nu era un concept deloc nou nici în secolele anterioare, după ce Newton reformează mecanica - unde conceptele de „forță”, „masă”, „viteză”, „acelerație”, „atracție”, energie cinetică și energie potențială sunt centrale. Însă accepția ce i se dă „forței” îndeosebi după descoperirea principiului întâi al termodinamicii, după 1840, aceasta, da, este cu totul nouă. Căci „forță” înseamnă acum (și) „energie”, iar acest concept, deși nici el cu desăvârșire nou (etimonul său paleogrec înseamnă „lucrare”, activitate), este ancorat într-un cadru epistemologic realmente inovator, necunoscut unor Condillac sau Pressavin. Distanța între modul cum imaginau „durerea” și „plăcerea” un Condillac și modul în care redescrui aceste concepte unii psiho-fiziologi din a doua parte a secolului XIX este distanța dintre stadiul fizicii în secolul Luminilor și noile descoperiri în materie de la jumătatea secolului XIX. De la definirea „plăcerii” ca „organizare” și a „durerii” ca „dezorganizare”, secolul XIX oferă noi premise recodificării „plăcerii” și „durerii” *via* „forță”-energie. Și aceasta pentru că secolul XIX ajunge la o cunoaștere mai profundă: decoperă în „forță”/ energie fundamentul însuși al mișcării, al schimbării - dar nu numai al mișcării în genere, ci și ai mișcării eficiente sau ineficiente, ai schimbării productive sau distructive, care afectează și distruge echilibrul.

Iată, la Dumont, un elogiu transparent al „forței” ca obiect al filozofiei moderne (chiar al metafizicii), ca monism reunind „spiritul” și „materia”:

„La notion de force est une de celles qui, depuis quelques années, attirent le plus fortement l'attention des savants et des philosophes. C'est en elle que tendent de plus en plus à s'absorber et se confondre celles d'esprit et de matière. La réduction de tous les phénomènes physiques à des modes de mouvement, la disposition générale des chimistes contemporains à résoudre les phénomènes de leur science dans ceux de la physique, l'effacement de plus en plus complet des différences entre la vie et le monde inorganique, les derniers efforts de l'analyse psychologique pour établir l'identité de la sensation avec le mouvement, tout contribue à faire considérer aujourd'hui les problèmes relatifs à la nature des forces comme les plus importantes et les plus intéressants de la métaphysique. La philosophie moderne, du moins celle qui a su se dégager entièrement des hypothèses spiritualistes et matérialistes pour se renfermer dans l'étude des faits, tend à ne reconnaître dans l'univers que des forces”²³.

În acest context în care totul se reduce la jocul de „forțe”, afirmații de tipul: „[...] la vie est une organisation de forces; les états politiques à leur tour sont des organisations de forces vivantes. La volonté, les idées, les sentiments, la vérité, la science, le droit, son aussi des

forces. *Partout où il y a changement, causalité, efficence, production de phénomène, il y a force*; car la force n'est, en dernière analyse, que la quantité de causalité ou de phénoménalité par laquelle l'être se manifeste [subl. m., T.D.]²⁴ ar mai putea părea, totuși, debitoare secolului XVIII, modului în care Kant, de pildă, (re)interpreta teorii mai vechi ale lui Leibniz și/ sau Newton²⁵ privitoare la „mișcare” și la legile ei, tatonând relația dintre „forță” și ancestralul concept filozofic de „cauzalitate” etc. Însă cuvântul „eficiență” strecurat în enumerarea din penultima frază sus-citată (nici el câtuși de puțin străin de jargonul filozofiei clasice!) arată sau măcar lansează suspiciunea că o astfel de perspectivă e consecința unei noi paradigme științifice, la care Kant și alții nu avuseseră acces. O paradigmă în care relația dintre „forțe” aduce în prim plan și ipoteza relației lor cât mai eficiente în termeni mecanico-termodinamici, i.e., a unei produceri de lucru mecanic (mișcare) cu un consum de energie cât mai mic²⁶.

În secolul XIX, așadar, mai ales din a doua jumătate a sa, corpul animal, funcționarea creierului, a proceselor mentale etc. apar tot mai mult reprezentate ca „mașini” sau mecanisme caracterizate de o relație de „forțe”/ energii produse mai mult sau mai puțin „economic”, „armonios”, „eficient” din perspectivă termodinamică.

În *Philosophy of Style* (1852), Herbert Spencer, de exemplu, discută deja despre limbaj ca despre un „aparat de simboluri” sau un mecanism care *transportă în mod economic* gândirea, i.e., „energia mentală”. Prima parte a eseului – „Causes of Forces in Language which depend upon Economy of the Mental Energies” – prin conceptele de „forță”, „economic”, „energie mentală” explorate aici, revelează deja din titlu atașamentul pentru noua paradigmă fizicistă (mecanica peri-termodinamică etc.). Teza eseului este redefinirea ideii de „stil” *via* un așa-numit „principiu al economiei atenției”, de care ar trebui să țină seama orice scriitor. Fuzionează, în acest nou mod de a imagina limbajul în genere și în mod particular limbajul artei („stilul”) ca produse ținând cont de principii ale „economiei de energie”, vechea teorie a „spațiului limitat al minții” explorată de John Locke în *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) și, probabil, principiul „acțiunii/ timpului minim(e)”, dezvoltat în științe, tot din secolul XVII, pe baza cercetărilor unor Fermat, Euler, Maupertuis ș.a. Principiul „acțiunii/ timpului minim(e)” va putea fi detectat și peste secole, de pildă, în „legile” psihofizice ale lui Gustav Th. Fechner, care emite o lege - derivată din legea conservării energiei - a „minimumului efort” (consum energetic) relativ la un scop anume. Dar acest principiu e de regăsit și în teorii referitoare la operația de „simbolizare” și la „legile” ei „psihologice” - așa cum le trasează, de exemplu, în 1895, filozoful italian G. [Guglielmo] Ferrero în *Les Lois psychologiques du symbolisme*. Acesta invocă existența unei așa-numite „legi” a „celui mai mic efort”, „lege” care s-ar sprijini pe o lege „a inerției”, aceasta din urmă

camuflând, destul de transparent, primul principiu al mecanicii newtoniene. (Ferrero insistă totuși să distingă între „legea celui mai mic efort” și o așa-numită „lege” a „maximumului de efecte produse cu un minimum de efort”. Aceasta există deja, afirmă el, în „economia politică”²⁷, iar care Gabriel Tarde ar fi introdus-o și în psihologie - psihologia socială.)

Revenind la eseul lui Spencer - autor care va continua să invoce în scrierile sale teoria „persistenței forței” -, trebuie spus că acest eseu devine cunoscut și onora dintre criticii români activi în a doua parte a secolului XIX: cu certitudine lui C. Dobrogeanu-Gherea și, posibil, chiar tânărului Maiorescu, care lansează, în orice caz, ipoteze compatibile cu ale lui Spencer în studiul lui din 1867 *Poezia română. Cercetare critică*, dar și mai târziu (dacă Spencer vorbea de o „energie mentală”, Maiorescu va pomeni în 1874 de o „energie intelectuală”). La Gherea, în studiul „Eminescu” (1887)²⁸ se găsește, de exemplu, o interpretare a poeziei (în genere, nu doar eminesciene) foarte apropiată de termenii mecanicii termodinamice și de legea conservării energiei, mediată de *Philosophy of Style* a lui Spencer, pe care Gherea îl confirmă, dar îl și completează. Acest studiu al socialistului Gherea interesează nu doar ca document care atestă adaptarea tot mai extinsă, spre finele secolului XIX, a teoriilor din fizică la investigarea literaturii (poeziei) și a psihologiei artistului. Interesează și într-un spectru epistemologic mai larg, pentru modul în care concepte și teorii fizice de mijloc de secol XIX sunt intermediare, traduse curent prin concepte din gândirea economică clasică. Astfel, despre „energie” se afirmă că este „cheltuită”. Conceptul fizic de disipare a „forței”/ „energiei”, tradus ca „cheltuire” a „forței”/ „energiei”, apare și la Dumont; este, practic, o monedă curentă pe plan european în a doua parte a secolului XIX. Dar nu e întâmplător că teoreticienii inspirați de marxism, așadar cu o familiarizare mai profundă în scheme de lucru economice și materialiste, recur, poate mai intens și mai avizat decât alții, la astfel de recodificări de terminologie. Ce doresc să spun este că, dacă la un anti-materialist sau la un (cripto)metafizician ca Dumont *cheltuirea* „forței”/ „energiei” poate părea încă o exprimare metaforică, la Gherea ea are toate șansele să denote o pierdere sau o disipare în cei mai acurați termeni economici și/ sau fizicist-materialiști - i.e., o „irosire” de resurse ori de „capital”/ „energie”. (Idea necesității cheltuirii raționale a „energiei intelectuale” echivalate cu un „capital” sau cu o „avere națională” apare și la conservatorul Maiorescu, în 1874, în prefața la *Critice (1866-1907)*; totuși, nu sunt convinsă că liderul „Junimii” produce aceste echivalări în siajul legii conservării energiei și nu, mai curând, în cel al unor teorii mai vechi pe care i le inspirase Johann Friedrich Herbart.) Model al unora dintre criticii literari români de la finele secolului XIX, Spencer lucrează mult în consens cu teoriile conservării (masei, energiei), coroborate cu o perspectivă evoluționistă, și



în *The Principles of Psychology*, inclusiv în capitole unde acroșează conceptul de estetic *qua* „sentiment/ trăire estetic(ă)” (vezi ediția a doua, vol. II, 1872).

Dar Spencer, se poate spune, e doar un diletant prolific polimat, nu un fizician *hard core* și cu atât mai puțin un personaj care produce știință în timp real. În schimb, anatomistul și fiziologul Claude Bernard este așa ceva, acoperă ipostazele care îi lipsesc acut lui Spencer. Și Bernard va invoca, în aceiași ani, cu un aplomb cel puțin egal, existența unor „forțe chimice organice”²⁹ sau a unor „forțe vitale”, specifice ființelor vii. Influența legilor conservării (masei, energiei) va marca în secolul XIX toate domeniile cunoașterii, inclusiv teoriile limbajului și ale artei. O accepție metaforică a „forței”/ „energiei” vehiculează și psihologul Gustav Th. Fechner, un alt profesionist al științei, când, la un moment dat, invocă o „forță lirică”³⁰ pe care ar emana-o unele scrieri/ poezii ale lui Schiller sau despre forța mistică a artei.

Nimic neașteptat, în acest context, în noua definiție propusă de Dumont pentru „plăcere”: senzația de „plăcere” - și nimic nu împiedică traducerea „plăcerii” și ca „plăcere-provocată-de-artă!” - ar fi cauzată de o augmentare a „energiei” organismului. „Durerea” ar avea la bază o cauză de semn opus, diminuarea sau deficitul de „energie” (convertirea vechilor teorii ale „mișcării”, *i.e.*, ale excesului de „mișcare” e întrucâtva transparentă aici, dar procesul nu se reduce la o simplă înlocuire terminologică): „Dans une étude sur les *Causes du rire*, publiée en 1862, nous avons exposé cette doctrine que le plaisir résulte d'une augmentation, et la peine d'une diminution d'énergie”³¹.

(ii) Când „forța” devine „energie”, iar „energia” explică totul

După ce m-am servit de lucrarea lui Dumont pentru scurtul excurs făcut mai sus în preistoria ideii de „forță”/ „energie”, încerc, iată, să descopăr și cum înțelege Dumont însuși acest(e) concept(e). „Forța” și „energia” sunt în jargonul lui absolut sinonime: „durerea” e dată fie de „diminuarea energiei”, fie de „diminuarea forței”: „Cette diminution de force est la cause de toutes les souffrances que nous éprouvons dans les cas de lésion”³² Această „diminuare” e tradusă mai departe ca „tranziția de la mai mult la mai puțin”³³; există în această afirmație o posibilă convergență cu termenii principiului al doilea al termodinamicii, în măsura în care acesta este definit și ca o curgere/ tranziție de la potențial mare la potențial mic (în aceiași termeni apare descris în *Théorie scientifique de la sensibilité* procesul de „îmbătrânire”). Dumont arată că fusese inspirat în această direcție de William Hamilton, care așezase „plăcerea” și „durerea” în termeni de „perfectă” sau „imperfectă” (cheltuire de energie („perfectiunea” și „imperfectiunea”, trebuie menționat însă, vin aici din jargonul filozofiei clasice, nu din al fizicii peri-termodinamice, care preferă să

trateze ideea consumului de „energie” în termenul mai facil cuantificabil, măsurabil, de *eficiență*): „Mais nous ne faisons alors que résumer les idées de sir William Hamilton, le célèbre philosophe écossais, telles qu'il les a présentées dans ses *Leçons de métaphysique* [...]. Plus l'énergie dépensée est parfaite, plus le plaisir qui l'accompagne est grand; plus elle est imparfaite, plus elle est pénible. Le mot perfection ne doit être pris ici que dans un sens relatif”³⁴. Despre Hamilton, Dumont afirmă chiar că ar fi „presimțit marele principiu al conservării forțelor”: „Dans une admirable analyse où il a pressenti le grand principe de la conservation des forces, sir William Hamilton réduit la notion de cause à l'idée que tout ce qui commence à exister sous une forme a dû nécessairement exister antérieurement sous une autre forme”³⁵. - „Conservarea forței” trimitea probabil, mai concret, la titlul din 1847 al lui Helmholtz *Über die Erhaltung der Kraft*. (Din zona anglo-saxonă, Herbert Spencer se situa, desigur, și el, ca și Hamilton, în zona mixului de influențe exercitate - îndeosebi pe filiere germanofone și anglofone - de fizică și biologie spre disciplinele umane și creația artistică.) Însă Dumont nu e, pe de altă parte, de acord cu alt psiholog notoriu de la mijlocul secolului XIX, Alexander Bain, care definise „plăcerea” ca o creștere a unor „funcții vitale”. Respingerea soluției lui Bain se face chiar cu ajutorul legii conservării energiei: căci augmentarea unor „funcții” presupune, după Dumont, o inerentă (și inutilă?) cheltuie - și ca atare o diminuare a „energiei” -, fapt care pentru el echivalează cu a defini „durerea” sau „oboseala”, nicidecum starea de „plăcere”³⁶.

Foarte sagace în atragerea spre sfera psihologiei a unui întreg arsenal din sfera fizicii revoluționate de Mayer, Helmholtz și de alții, Dumont renovează teoria „sensibilității” printr-o serie de concepte care abordează organismul și chiar conștiința/ „eul conștient” ca *sistem* („sistem conștient”) determinat de balanța dintre „suma cheltuielilor” sau a „pierderilor” de „forțe” și „suma reparațiilor” prin nutriție sau prin excitații noi. Această balanță ar governa și „sensibilitatea”, fenomenele psiho-fiziologice de „plăcere” și de „durere”, fenomene care ar surveni atunci când suma cheltuielilor/ pierderilor și suma reparațiilor n-ar fi nulă, ci caracterizată de o anume „diferență”. Vechea „economie animală” a lui Pressavin e astfel recodificată post-Mayer & Helmholtz și, probabil, sub influența lui Spencer și a economiștilor clasici, în termeni de „sumă”, „proporție”, „acumulări”, „pierderi”, „cheltuieli”, sumă nulă/ neutralizare etc.:

„L'organisme humain perd à chaque instant, même dans la sphère du moi conscient, une quantité innombrable de forces élémentaires, et il s'ensuivant pour lui, à chaque moment, une somme proportionnelle de peine, s'il ne recevait, dans le même moment, par suite des fonctions réparatrices de nutrition ou par suite d'excitation nouvelle, d'autres forces élémentaires non moins innombrables.

De cette dernière accumulation résulte une somme de plaisirs qui non-seulement se confondent en un seul sentiment, mais fusionnent encore avec la somme de peines dont nous parlions plus haut. Or comme des quantités égales de douleur et de plaisir se compensent et se neutralisent réciproquement, de manière à n'engendrer que l'indifférence, *l'état de sensibilité d'un système conscient est déterminé, à un moment donné, par la différence entre l'ensemble des dépenses et l'ensemble des réparations ou excitations* [subl. m., T.D.]. Si les pertes élémentaires sont en excès sur les acquisitions élémentaires, il en résulte une douleur unique; si au contraire ce sont les excitations qui l'emportent, il se produit un sentiment de plaisir. Quand il y a équilibre, nous nous trouvons dans un état d'indifférence³⁷.

Atașamentul acestui teoretician din deceniul 1870 pentru legea conservării energiei, situarea lui în interiorul unei lumi guvernate de acest principiu este evidentă. Dumont respinge sau aprobă alte numeroase teorii prin adecvarea sau inadecvarea lor la „principiul conservării forței”³⁸ și, dacă descriese „conștientul” (ca „sistem”) în termenii de mai sus, definește „inconștientul”/ „inconștienta” ca „vid sau negare a forței”: „Nous reconnaissons deux espèces d'existences, l'une consciente, l'autre inconsciente. La première est matière dans le sens objectif, sensation dans le sens subjectif; la seconde est le vide ou la négation de la force”³⁹. Conceptul de „facultate” (kantian etc.) e revizitat și el în același sens, dar ca afirmare a „forței”, nu ca negare a ei („Une faculté qui se manifeste est une force”⁴⁰); sentimentele însele ar fi cauzate de mărituri și scăderi de „forță”⁴¹; „plăcerea” este o „forță” amplificată la nivelul conștiinței: plăcerea „n'est que l'augmentation de la force dans l'ensemble de l'individualité consciente”⁴². Etc.

Mult „sistem” („organizare”) și multă „forță”, așadar, în raționamentele lui Dumont! Nu miră în acest caz definirea apoteotică a omului ca „ansamblu de forțe” angajate – la modul newtonian, dar nu numai – în „acțiuni” și „reacțiuni”, regie de care ar depinde „conservarea vieții” înseși: „L'homme peut être considéré comme un ensemble de forces physiologiques, intellectuelles et morales. [...] Si la matière n'est que de la force, si nos organes doivent être considérés comme des cohésions ou systèmes de forces élémentaires, la conservation de la vie dépend évidemment de l'action et de la réaction mutuelles de toutes ces forces”⁴³. Nu doar *omul, viața* însăși apare astfel ca un teatru al încleștării „forțelor”: „la vie est une organisation de forces”⁴⁴. Etc. Etc.

Reflecția filozofică, poezia, arta în genere survin, în acest macro-context evoluționist și rezolut peritermodinamic, în opinia lui Dumont, dintr-o necesitate a cheltuirii de „forță” remanentă, excedentară, necanalizată spre obiecte externe: „Quand les objets extérieurs n'attirent pas notre attention de manière à absorber la pensée, la force est souvent déterminée,

surtout chez les personnes d'un esprit cultivé, à s'employer en méditation, en rêverie, en réflexion philosophique, en inspiration poétique ou artistique. [...] Il faut être bien mal doué pour ne pas goûter, en l'absence de toute préoccupation, une véritable jouissance à laisser errer sa pensée en toute liberté”⁴⁵. (Este o teorie convergentă, până la un punct, cu mai vechea teză a artei ca „nobilă inutilitate” lansată de M^{me} de Staël și cu preținsele ei rădăcini kantiene care ar arăta că producerea artei și aprecierea ei, prin judecata estetică, nu este dependentă de un scop exterior acesteia. Altfel spus, producerea și aprecierea artei s-ar dispensa de relația cu orice poate fi calificat ca „exterior” producerii și aprecierii artei și s-ar defini ca orientare a atenției/ gândirii strict asupra fenomenului artistic. În termeni marxiști, această concepție asupra artei traduce realitatea brută a relațiilor de producție care face ca unii indivizi/ elite să poată beneficia de starea de „absență a oricărei preocupări” pentru ceea ce poate fi numit „obiect exterior”, de la „preocuparea” pentru asigurarea mijloacelor de trai, la preocupări de ordin mai complex/ abstract – și astfel „atenția” lor să se poată orienta, cu vorbele lui Dumont, spre „bucuriile” unei gândiri lăsate să „zburde în libertate”. În schimb, alți indivizi/ grupuri sociale, mai defavorizate sau radical precare, ar fi și ar rămâne complet acaparate de „preocuparea” pentru „obiectul exterior” în primul rând *qua* sursă și mijloc de hrană, nemaiaivând astfel resurse de „atenție” pentru reflecție/ plăcere și manifestare artistică.)

Nu e sigur că un fizician ar fi aprobat interpretările și adaptările lui Dumont, dar e sigur că trebuie apreciat efortul lui de rejuvenare conceptuală a fizio-psihologiei și a disciplinelor proxime filozofiei artei în genere. Limitele acestui gânditor – uitat azi, dar a cărui contribuție e surprinzător de utilă ca document al convergenței dintre teoriile artei și teorii ale științei din a doua parte a secolului XIX – sunt date doar de faptul că nu înțelege să renunțe, totodată, la inerția ancorării acestor inovații într-un orizont metafizic⁴⁶. Astfel, dacă „plăcerea”, „durerea”, „sensibilitatea”, „facultățile”, „omul” ori „viața” însăși – explicate ca „ansamblu” sau „organizare de forțe” – sunt racordate de Dumont la toposul legii conservării energiei, al termodinamicii (știința la care se referă și implicit, dar și explicit) sau doar la paradigma mecanicii clasice, respectiv ca ciocnire de „forțe”, în siaj newtonian, el se ambiționează să păstreze „conștiința” dincolo de atingerea explicației fizice. Așa cum Pressavin nu accepta că „viața” poate fi redusă la materie sau la corp. E motivul pentru care Dumont respinge o teorie (emergentistă, am spune astăzi) a lui Claude Bernard conform căreia sensibilitatea „conștientă”, sensibilitatea „inconștientă” și inteligența – ca „facultăți” care nu sunt produse de „materie”, dar se „manifestă prin” ea –, survin pe măsură ce survin „proprietățile histologice necesare manifestării lor”⁴⁷. Deși nu renunță la cadrul explicativ general inspirat de legea conservării „forței”, Dumont, ca



anti-materialist mai radical decât Bernard, nu acceptă că și „conștiința” poate fi descrisă în termeni de mecanică sau de termodinamică, fiindcă, după el, conștiința e supra-fenomenală, baza tuturor fenomenelor, „mișcarea însăși în formă subiectivă”, care nu poate fi imaginată ca entitate supra-adăugată unora anterioare⁴⁸:

„Une faculté qui se manifeste est une force; et, comme rien de se fait de rien, une force nouvelle ne peut être que la transformation d'autres forces; or, il n'a jamais été constaté que dans le cas où l'on suppose l'adjonction de la conscience à l'intelligence ou à la sensibilité, il y ait une force qui disparaisse pour produire un certain *quantum* de conscience. *La conscience n'a point, selon nous, d'équivalent*

mécanique ou thermodynamique, parce qu'elle n'est pas une faculté spéciale ou un phénomène particulier; elle est le fond de tous les phénomènes; c'est le mouvement lui-même sous sa force subjective et la matière n'est que l'apparence extérieure sous laquelle une conscience se présente objectivement à d'autres consciences”⁴⁹.

Indecizia de a opta pentru știință⁵⁰ sau pentru metafizică îl obligă deseori pe Dumont la mariaje morganatice de concepte de tipul „le plaisir et la douleur doivent exister en quantité rigoureusement équivalente et éternellement inuuable au sein de l'absolu”⁵¹, unde „rigoarea” cantitativă și „absolutul” nu par să aibă probleme de coabitare.

Note

1. E. Lovinescu, „Paraleipomena” [1910], în E. Lovinescu, *Critice*, ediție definitivă, vol. II (București: Editura „Ancora”, 1926), 93.
2. Ibid. Lovinescu nu trimite la o ediție anume după care citează; e posibil ca versiunea română să îi aparțină sau să fie cea oferită de Haralamb G. Lecca într-o ediție din 1909 (Editura Librăriei Leon Alcalay).
3. E. Lovinescu, *Poezia nouă*, în E. Lovinescu, *Opere*, vol. IX, 320.
4. Jean-Baptiste Pressavin („Membre du Collège Royal de Chirurgie de Lyon, & Démonstrateur en matière médico-chirurgicale”), *Nouveau traité des vapeurs, ou Traité des maladies des nerfs. Avec Approbation & Privilège du Roi* (Lyon, Reguilliat Librairie, 1770), iv-v.
5. Ibid., v.
6. Ibid., vi-vii.
7. Fizicienii disting între „sistem izolat” și „sistem închis”: „Un sistem este izolat dacă nu are absolut nici o interacțiune cu mediul său înconjurător, adică nu există transfer de căldură și nu există transfer prin lucru mecanic. Un sistem închis nu are interacțiuni prin schimb de masă cu mediul său înconjurător, dar poate avea interacțiuni prin schimb de căldură și lucru mecanic. Un sistem izolat este închis, dar un sistem închis nu este în mod necesar izolat”, Adrian Bejan, J. Peder Zane, *Design în natură* [2012], versiunea în limba română de prof. dr. ing. Alexandru Morega (București: Editura Agir, 2013), 222.
8. Ipoteza conservării energiei/ „forței” nu era însă complet nouă, chiar dacă secolul XIX reprezintă o adevărată schimbare de paradigmă în mecanică, prin descoperirea și consolidarea principiilor termodinamicii. În mecanica clasică nerelativistă - de la Leibniz și Bernoulli - exista, de pildă, un proto-concept al energiei (îndeosebi al energiei cinetice) exprimat prin latinescul *vis viva* („forță vie”, forța legată de mișcare, definită ca produs al masei și vitezei la pătrat, în cazul inexistenței forțelor de frecare); existau, de asemenea, și o serie de teorii conform cărora *vis viva* - într-o accepție sau alta a termenului - se conservă într-un fel sau altul.
9. *Die organische Bewegung im Zusammenhang mit dem Stoffwechsel* [Mișcarea organică și relația ei cu metabolismul; 1845]. Mayer a făcut primii pași în ceea ce ulterior a fost considerată știința termodinamicii prin scrierile „Über die quantitative und qualitative Bestimmung der Kräfte” [Despre determinarea cantitativă și calitativă a forțelor], articol redactat în debutul deceniului 1840, dar nepublicat atunci, și „Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur” [Contribuții despre forțele naturii inanimate], tipărit în 1842 în „Annalen der Chemie und Pharmacie”.
10. *Über die Erhaltung der Kraft* (Despre conservarea forței; 1847).
11. Principiul al doilea al termodinamicii a primit, de-a lungul deceniilor, o suită de definiții formalizate, matematizate, din mai multe perspective, pe care nu e locul să le reproduc aici. Recurg, în schimb, la prezentarea narativă, în manieră de popularizare, a fizicianului contemporan româno-american specializat în termodinamică Adrian Bejan, la care am apelat și mai sus: „Termodinamica se bazează pe două principii. Ambele sunt principii primare: primul dictează conservarea energiei, iar al doilea exprimă tendința tuturor curenților de a curge de la sine de la potențial mare (temperatură, presiune) la potențial mic” (Bejan, Zane, *Design în natură*, 16). Această curgere/ tendință spontană de la cald la rece, de la presiune mare la presiune mică se traduce totodată și ca evoluție ireversibilă spre uniformitate ori echilibru, respectiv ca „ireversibilitate” sau „disipare” (anulare ireversibilă a „diferențelor”): „Principiul II al termodinamicii a fost formulat în mai multe moduri. De exemplu, *dacă* sistemul este *izolat* (neatins de nimic) - și acesta este un mare *dacă* - atunci natura tinde să șteargă diferențele și să creeze uniformitate. Cel mai simplu exemplu este un pahar de apă înghețată rămas peste noapte pe masa de bucătărie («sistemul izolat» este aici întreaga cameră cu paharul de apă în ea). Dimineața apa va fi la temperatura camerei. În plus, va fi apă mai

puțină în pahar, deoarece aerul mai uscat a preluat o parte din apa din pahar pentru a egala presiunea de echilibru a vaporilor” (ibid., 38). Găsesc utilă, în acest demers de punere în temă minimală cu privire la concepte și teorii devenite clasice ale fizicii, și următoarea scurtă privire istorică asupra genezei termodinamicii - ca știință a relației dintre căldură și „forță”/ mișcare, nu întâmplător dezvoltată în epoca industrială și în strânsă relație cu avansul cuceririlor ținând de tehnologii ale deplasării sau locomoției ingeniate: „Domeniul termodinamicii s-a născut datorită revoluției industriale. Se poate spune că a început cu marele om de știință și inventator Denis Papin (1647-1712), care a fost fascinat de foc și apă. Una dintre primele sale invenții a fost numită «digestor de abur sau mașină pentru înmuiat oase». Observând că presiunea din interiorul combustorului său poate fi utilizată pentru alte aplicații, el a descoperit primul mecanism piston-cilindru, un design care încă pune în mișcare mașinile noastre. În dispozitivul său primitiv, dar practic, este produs abur de înaltă presiune într-un spațiu limitat. Aburul împinge pistonul care opune rezistență împingerii, și asta înseamnă că aburul produce lucru mecanic asupra pistonului. [...] Rezumând, producem lucru mecanic din căldură, conform cu denumirea «termodinamică» dată acestei științe de către fizicianul scoțian al secolului XIX William Thomson (ulterior Lord Kelvin) - *terme* («căldură» în limba greacă) și *dinamic* («forță»). [...] Principiile termodinamicii se aplică oricui și la orice pe Pământ. Toate designurile naturale sunt mașini (termice, hidraulice sau masice) acționate de energie utilă derivată de la Soare. Toate lucrurile care curg [sau se mișcă - *n.m., T.D.*], inclusiv oamenii și alte creaturi biologice, dobândesc designuri evolutive care le permit să se miște din ce în ce mai departe în raport cu fiecare unitate de energie consumată” (ibid., 31) -ultima frază ilustrând un nou principiu al macrofizicii pe care Bejan îl descoperă la finele secolului XX, legea constructală. În aceeași lucrare, fizicianul atrage atenția și asupra confuziei dintre principiul al doilea al termodinamicii și conceptul de „entropie” (care este, de fapt, o „proprietate” sau o „funcție de stare” a sistemului, nu principiul ca atare).

12. Ostwald a avut, de altfel, o vogă particulară în Estul Europei și în Rusia începutului de secol XX, probabil și prin prisma originilor sale baltice. Ideea unei „energii «psihofizice» sau «nervoase»” care definește existența altfel decât o fac filozoficele baze pe „materie” devine populară în Rusia dintre secolele XIX și XX - vezi Michael Hagemester, „Russian Cosmism in the 1920s and Today”, in Bernice Glatzer Rosenthal (ed.), *The Occult in Russian and Soviet Culture* (New York: Cornell University Press, 1997), 194. În România „energetismul” îi inspiră, în primele decenii ale secolului XX, pe Ov. Densusianu și pe C. Rădulescu-Motru (dintre lucrările acestuia din urmă, vezi *Știința și energia*, 1902, *Personalismul energetic*, 1927; vezi și conceptele de „psihosferă”, de „putere sufletească” etc., active în aria energetismului astfel înțelese).
13. Pentru detalii, vezi studiile mele „Eminescu-thermosof sau cum intră știința în poezie (I)”, *Transilvania*, nr. 8 (2022): 20-32; „Eminescu-thermosof sau cum intră știința în poezie (II)”, *Transilvania*, nr. 9 (2022): 25-41.
14. E vorba de lucrarea de care tocmai am discutat, *Nouveau traité des vapeurs*.
15. *Aphor. de cognoscendis et curandis morbis*. (Nota autorului.)
16. Léon Dumont, *Théorie scientifique de la sensibilité* (Paris: Librairie Germer Baillière, 1875), 59.
17. Ibid.
18. Ibid., 59-60. Despre Hesnault (*Consolation à Olympe sur la mort d'Alcimédon*): „Il faisait consister le plaisir dans la réunion et la composition, la douleur au contraire dans la séparation et dissolution. «Toute douleur, disait-il, naît immédiatement d'une séparation, et il est deux sortes de séparation: car on sépare les choses continues et l'on sépare les choses unies. La séparation des choses continues fait la douleur et la séparation des choses unies fait la douleur de l'âme. [...]»”; despre Sorbière (*Relations, lettre et discours sur diverses matières curieuses*, lettre V): „[...] il ramène le plaisir à l'enchaînement de certains mouvements qui sont, lorsqu'ils marchent tous ensemble d'un certain sens, un concert de toute la machine. Comme d'autre part, lorsque ces mouvements ne sont pas de bon accord, et que les parties qui le doivent composer ne vont pas du biais qu'il faut, cela seul constitue la douleur”.
19. *Éthique*, 3^e part., prop. II. (Nota autorului.)
20. *Éthique*, 2^e part., définitions. (Nota autorului.)
21. Ibid., 61.
22. Ibid., 60-61.
23. Ibid., 138.
24. Ibid., 139.
25. Newton a fost însă dificil asimilat în spațiul germanofon de până la Kant din cauza influenței persistente a lui Leibniz. Pentru detalii, vezi Marius Stan, „Newton's Concepts of Force among the Leibnizians”, în *Reading Newton in Early Modern Europe*, eds. Mordechai Feingold, Elisabethanne Boran (Leiden: Brill, 2017), 244-289.
26. „Substanța intră, substanța iese și sistemul însuși se poate mișca în spațiu (de exemplu, pasărea sau vehiculul). Punctul cheie este că masa se conservă. [...] O lege similară se aplică energiei. [...] Rankine, Kelvin și Clausius au observat că deși un sistem nu poate să creeze o energie, el o poate conserva și transforma. Automobilele transformă energia utilă a benzinei în căldură care pune în mișcare motoarele noastre; motoarele noastre convertesc parțial căldura în lucru mecanic necesar pentru a propulsa mașinile pe drum. Corpurile noastre convertesc energia din hrană pentru a ne pune în acțiune. Centralele electrice transformă energia dintr-o formă (căldură) într-o altă formă (de lucru mecanic). Atunci când examinăm orice sistem, ne întrebăm: Cât de bine «o face»? Cât de eficient folosește energia utilă disponibilă? Modul obișnuit de a măsura acest progres



- în termodinamică este prin a discuta despre «eficiența conversiei energiei», caracteristică mașinii. Designurile mai bune sunt mai eficiente; ele furnizează mai mult lucru mecanic pentru mai puțină energie primară”. Bejan, Zane, *Design în natură*, 34-35.
27. G. Ferrero, *Les Lois psychologiques du symbolisme* (Paris: Félix Alcan, 1895), 23. Ar putea fi recunoscut aici așa-numitul „principiu al lui (Vilfredo) Pareto”, doar că acesta primește o primă formulare abia la un an după apariția cărții lui Ferrero, în *Cours d'économie politique* (1896).
 28. Inclus în C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, vol. I (1890).
 29. Claude Bernard, *Rapport sur le progrès et la marche de la physiologie générale en France* (Paris: Imprimé par l'autorisation de son Exc. Le Garde des Sceaux, à L'Imprimerie Impériale, 1867), 222.
 30. Gustav Theodor Fechner, *Vorschule der Ästhetik* (Leipzig: Breitkopf, 1876), 142.
 31. Dumont, *Théorie scientifique de la sensibilité*, 64.
 32. Ibid., 140.
 33. Ibid., 141.
 34. Ibid., 64.
 35. Ibid., 95.
 36. În *Le sens et l'intelligence* (versiunea franceză a lucrării *The Senses and the Intellect*, 1855) arată Dumont, Alexander Bain „rattache le plaisir à un accroissement, et la souffrance à une diminution de quelques-unes des *fonctions* vitales, ou de toutes ces *fonctions*. Or il est certain que l'augmentation des fonctions doit amener une dépense et une diminution de force, et réciproquement. [...] cette définition arriverait à signifier le contraire de la nôtre, et M. Bain paraîtrait placer le plaisir là où se trouvent plutôt, selon nous, la fatigue ou la douleur” (ibid., 67-68).
 37. Ibid., 97.
 38. „Il serait contraire au principe de la conservation de la force d'admettre que la sensation soit une force supplémentaire venant s'ajouter au mouvement dans certaines circonstances et le quittant dans d'autres” (ibid., 111).
 39. Ibid., 112.
 40. Ibid., 106.
 41. Ibid., 114.
 42. Ibid., 122.
 43. Ibid., 139.
 44. Ibid.
 45. Ibid., 160.
 46. Altoirea celor mai noi teorii fizice, biologice, medicale etc. pe vechile fundații ale filozofiei clasice e un simptom acut al secolului XIX: dacă Dumont nu ezită să combine termodinamica și metafizica, Jules Laforgue, poet, dar și teoretician al poeziei și al artei interesat de științe, nu ezita, în ultimii ani ai secolului XIX, să așeze sub aceeași umbrelă darwinismul și metafizica; la fel va proceda, la noi, Maiorescu □ pentru care evoluționismul și metafizica *qua* „anti-materialism” se confirmă reciproc (vezi conferința „Darwinismul în progresul intelectual”, 1882).
 47. „La sensibilité inconsciente, la sensibilité consciente et l'intelligence sont des facultés que la matière n'engendre pas, mais qu'elle ne fait que manifester. C'est pourquoi ces facultés se développent et apparaissent par une évolution ou une sorte d'épanouissement naturel à mesure que les propriétés histologiques nécessaires à leur manifestation apparaissent” (Bernard, *Rapport sur le progrès et la marche de la physiologie générale en France*, 186; citat în Dumont, *Théorie scientifique de la sensibilité*, 105). Pe de altă parte, Bernard era convins că „organele nervoase” sunt „aparate mecanice” funcționând după aceleași „legi” ca și „corpurile” anorganice (Bernard îl enumeră, printre autorii preocupați să demonstreze acest fapt în lucrări de „fiziologie psiho-matematică”, și pe Helmholtz): „Les appareils de locomotion et les organes nerveux ne sont rien autre chose, en effet, que des appareils de mécanique et de physique créés par l'organisme. Ces mécanismes sont plus complexes que ceux des corps bruts, mais ils n'en diffèrent pas quant aux lois qui régissent leurs phénomènes; c'est pourquoi ils peuvent être soumis aux mêmes théories et étudiés avec la même exactitude” (Bernard, *Rapport sur le progrès et la marche de la physiologie générale en France*, 39).
 48. E un raționament care amintește de modul în care filozofi de secol XVIII criticau conceptul newtonian de „forță”, cerându-l redus la „cauzalitate” - un concept estimat ca fiind cu adevărat fundamental.
 49. Dumont, *Théorie scientifique de la sensibilité*, 106.
 50. O știință convergentă în bună parte, de-a lungul secolului XIX, cu filozofiile materialiste, dar, măcar în ce privește teoriile din raza legii conservării energiei, nu și cu acelea care formează materialismul istoric sau accepția marxistă și leninistă a materialismului.
 51. Ibid., 116.

Bibliography

- Bejan, Adrian, and Peder J. Zane. *Design in Nature. How the Constructal Law Governs Evolution in Biology, Physics, Technology, and Social Organizations*. New York: Anchor, 2012.
- Bernard, Claude. *Rapport sur le progrès et la marche de la physiologie générale en France* [Report on the Progress and Development of General Physiology in France]. Paris: Imprimé par l'autorisation de son Exc. Le Garde des Scéaux, à L'Imprimerie Impériale, 1867.
- Caragiale, Ion Luca. "Zgomot" [Noise]. *Universul*, no. 290, 22 oct. (1899). In Ion Luca Caragiale. *Opere. I. Proză literară* [Works. I. Literary Prose], edited by Stancu Ilin, Nicolae Bârna, and Constantin Hârlav, foreword by Eugen Simion. Bucharest: Editura Univers Enciclopedic, 2000.
- Caragiale, Ion Luca. *Grand Hôtel „Victoria Română”. Convorbiri literare*, no. 11, February 1st (1890). In Ion Luca Caragiale. *Opere. I. Proză literară* [Works. I. Literary Prose], edited by Stancu Ilin, Nicolae Bârna, and Constantin Hârlav, foreword by Eugen Simion. Bucharest: Editura Univers Enciclopedic, 2000.
- Cipar. "Cauza înmulțirii sinuciderilor" [The Cause of the Rise in Suicides]. *Lumea nouă științifică și literară*, no. 15, September 18 (1895).
- Dobrogeanu-Gherea, Constantin. "D-I Panu asupra criticii și literaturii" [Mr. Panu on Literary Criticism and Literature, 1896]. In C. Dobrogeanu-Gherea, *Opere complete*, vol. 7 [Complete Works], edited by Ion Popescu-Puțuri and Ștefan Voitec. Bucharest: Editura Politică, 1980.
- Dumitru, Teodora. "Eminescu-thermosof sau cum intră știința în poezie (I)" [Eminescu-Thermosopher or How Science Enters Poetry]. *Transilvania*, no. 8 (2022): 20-32.
- Dumitru, Teodora. "Eminescu-thermosof sau cum intră știința în poezie (II)" [Eminescu-Thermosopher or How Science Enters Poetry (II)]. *Transilvania*, no. 9 (2022): 25-41.
- Dumont, Léon. *Théorie scientifique de la sensibilité* [Scientific Theory of Sensibility]. Paris: Librairie Germer Baillière, 1875.
- Dupré, Ernest. *Pathologie de l'imagination et de l'émotivité* [Pathology of Imagination and Emotivity]. Paris: Payot, 1925.
- Fechner, Gustav Theodor. *Vorschule der Ästhetik* [Propaedeutics of Aesthetics]. Leipzig: Breitkopf, 1876.
- Ferrero, Guglielmo. *Les Lois psychologiques du symbolisme* [Psychological Laws of Symbolism]. Paris: Félix Alcan, 1895.
- Hagemester, Michael. "Russian Cosmism in the 1920s and Today." In *The Occult in Russian and Soviet Culture*, edited by Bernice Glatzer Rosenthal. New York: Cornell University Press, 1997.
- Hasan [H. Sanielevici]. "Muzica văzului sau piano cu culori" [Music of Sight, or Piano with Colors]. *Lumea nouă științifică și literară*, no. 11, August 21 (1895).
- Lenin, V.I. *Collected Works*, volume 14, 1908, translated from the Russian by the late Abraham Fineberg, edited by Clemens Dutt. Moscow: Progress Publishers, 1977.
- Lovinescu, Eugen. "D. O. Goga" [Mr. O[ctavian] Goga] (I-V). *Epoca*, no. 289, no. 293, no. 297, no. 300, no. 304 (1905). In Eugen Lovinescu, *Opere*, vol. I [Works], edited by Maria Simionescu and Alexandru George. Bucharest: Editura Minerva, 1982.
- Lovinescu, Eugen. *Poezia nouă* [The New Poetry]. Bucharest: Editura „Ancora”, Alcalay & Calafeteanu, 1923. In Eugen Lovinescu. *Opere*, vol. IX [Works], edited by Maria Simionescu, and Alexandru George. Bucharest: Editura Minerva, 1990.
- Maioreescu, Titu. *Poezia română. Cercetare critică* [Romanian Poetry. Critical Research, 1867]. In Titu Maioreescu. *Opere. I. Critice* [Works. I. Literary Criticism], edited by D. Vatamaniuc, foreword by Eugen Simion. Bucharest: Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, Univers Enciclopedic, 2005.
- Mirowski, Philip. *Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2002.
- Mirowski, Philip. *More Heat than Light: Economics and Social Physics, Physics as Nature's Economics (Historical Perspectives on Modern Economics)*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1989.
- Peckham, Stephen Farnum, and Joseph D Weeks. *Production, Technology, and Uses of Petroleum and Its Products by S.F. Peckham, The Manufacture of Coke by Joseph D. Weeks, Building Stones in the United States, and Statistics of the Quarry Industry for 1880*. Washington: Government Printing Office, 1884.
- Pressavin, Jean-Baptiste. *L'Art de prolonger la vie et de conserver la santé ou Traité d'hygiène. Avec approbation et privilège du roi* [The Art of Prolonging Life and Preserving Health, or Treatise on Hygiene. With King's Approval & Privilege]. Lyon: J.S. Grabit Libraire, Paris, Cuchet Libraire, 1786.
- Pressavin, Jean-Baptiste. *Nouveau traité des vapeurs, ou Traité des maladies des nerfs. Avec Approbation & Privilège du Roi* [New Treatise on Vapours, or Treatise on Diseases of the Nerves. With King's Approval & Privilege]. Lyon: Reguilliat Librairie, 1770.
- Rabinbach, Anson. *The Human Motor: Energy, Fatigue, and the Origins of Modernity*. Oakland: University of California Press, 1992.
- Rabkin, Yakov M. "La Chimie et le pétrole: les débuts d'une liaison" [Chemistry and Oil: the Beginnings of a Relationship]. *Revue d'histoire des sciences*, no. 30-34 (1977).
- Spencer, Herbert. *Philosophy of Style: An Essay* [1852]. New York: D. Appleton Company, 1884.
- Stan, Marius. "Newton's Concepts of Force among the Leibnizians." In *Reading Newton in Early Modern Europe*, edited by Mordechai Feingold and Elisabethanne Boran. Leiden: Brill, 2017.



MARIANA MARIN: FACEREA ȘI DESFACEREA UNUI MIT. POSTURA ETICĂ (II)

Teona FARMATU

Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, Facultatea de Litere
Babeș-Bolyai University of Cluj-Napoca, Faculty of Letters
E-mail: teonafarmatu@gmail.com

MARIANA MARIN: THE MAKING AND THE UNMAKING OF A MYTH. THE ETHICAL POSTURE (II)

Abstract: If Mariana Marin's tragic posture was largely built posthumously by her friends, the ethical one is assumed by the author herself and entitled by a collective ethos in terms of Meizoz. Interdependent, yet with distinct effects, the two categories mentioned – the tragic and the ethical – certify at least two wrong pathways regarding the author's reception. Firstly, the woman poet becomes a romanticized-heroic fiction. Secondly, the ethical posture, is ambiguous because of a misreading: Mariana Marin's so-called dissidence – a fake posture that is constructed for her from outside the country (by the two exiled personalities: Monica Lovinescu and Virgil Ierunca, as well as by the American translator Adam J. Sorkin) – versus a social-political engagement, perfectly valid, but which ends up diverting the hermeneutics of the texts towards the univocality of moral strands. So, being a study of the author and tangentially of her poems, I will also discuss the fictionalization of Mariana Marin within some poems by others.
Keywords: ethical posture, collective ethos, Mariana Marin, Romanian 1980s Generation, dissidence.

Citation suggestion: Farmatu, Teona. “Mariana Marin: facerea și desfacerea unui mit. Postura etică (II).” *Transilvania*, no. 3 (2023): 45-62.
<https://doi.org/10.51391/trva.2023.03.05>.



Postura etică între angajament și disidență

Dacă în cazul posturii tragice, pe care o analizăm într-un articol precedent¹, aceasta a fost configurată, modulată și diseminată de prieteni, postura etică a Marianei Marin nu mai are același statut de „produs” postum, ci e asumată și întreținută ca latură intrinsecă a personalității sale de autoare însăși, nu doar de către prietenii care scriu despre ea. Deși e vorba de o asumare, aceasta nu implică și efortul unei construcții a imaginii de sine, așa cum înțelege, de pildă, teoria franceză conceptul de „postură”², ci mai degrabă de o trăsătură de caracter pe care o consider importantă în economia receptării Marianei Marin ca scriitor în comunismul românesc.

Un termen vehiculat în mărturiile prietenilor este și cel de „disident”, utilizat generic și, de regulă, pentru detenta morală a poetei. În dosarul din 2003 al *Observatorului cultural*, Peter Sragher își structurează textul în jurul unei întâmplări deconcertante, care i-ar

fi schimbat optica (destul de inocentă înainte) asupra poetei, conștientizându-i actele „disidente”. Pe scurt, Mariana Marin trimisese „o scrisoare de susținere a disidenților ieșeni Dan Petrescu și Luca Pițu, critici ai regimului Ceaușescu”³, despre care Peter Sragher află prin transmisiunile Europei Libere⁴. Conștientă de tensiunile pe care le-a stârnit, precum și de pericolul la care se supune, Madi îi cere urgent o întrevvedere bunului ei prieten: „Lucram de vreo oră la traducerile tehnice la serviciu, când o colegă m-a chemat la telefon. Am auzit vocea matinală, dar tulburată a lui Madi. «Trebuie să ne vedem cât mai repede». Vocea era tare serioasă. Timpul nu mai putea să aștepte”⁵. În mod previzibil, actele de curaj ale poetei au repercusiuni în viața privată și profesională a acesteia. Aflăm că tocmai a fost dată afară de la serviciu, fiind vorba, cel mai probabil, de o a doua concediere din cauza activității sale politice⁶. În plus, întâlnirile cu Madi se arată din ce în ce mai riscante pentru prietenii ei. Sragher nu se sfiește să evoce

reținerile pe care le are în ceea ce privește acceptul de a se întâlni cu poeta: „Mama îmi spusese că n-ar fi bine să mă mai văd cu Mariana Marin, căci este, cu siguranță, urmărită. Încă un motiv să mă simt sub presiune, dar îmi dădeam seama că voiam s-o văd, mai ales acum”. Evident, aceasta era deja supravegheată și intimidată de aparatul statal, însă riscurile pe care și le asumă provin, după cum sugerează aceasta, dintr-un spirit civic, moral, solidar, pe care nu și-l poate reprima: „Peter, mă aștept să vină în orice clipă să mă ridice Securitatea, să mă-ntrebe ce mi-a trecut prin capul ăsta reacționar, de oi fi scris ce am scris, scrisoarea aia, știi, dar ție îți spun, nu mai puteam ține în mine, înțelegi, mă înțelegi?!?”⁸.

Acesta este, așadar, contextul care îl determină pe Sragher să îi acorde poetei titlatura de *disident*: „Fără slujbă era o parazită pentru societatea socialistă multilateral dezvoltată. Și dacă nu-i venea de hac Miliția, atunci o putea termina, cu siguranță, Securitatea. O trădătoare de țară. O unealtă a Occidentului. *Abia atunci mi-am dat seama că Madi devenise unul dintre foarte puținii disidenți din țara noastră*”⁹(s.m.). Delimitând-o radical și tendențios deopotrivă de alte „tipuri” de disidenți, autorul textului îi conferă posturii lui Madi un grad înalt de specificitate, sugerând, de fapt, un statut atipic de disident pe care l-ar fi avut: „Nu făcea parte dintre aceia care s-au sprijinit pe renumele lor în străinătate, nici pe susținerea lor din cercurile înalte ale puterii comuniste din țară. N-a dat niciodată din coate, se iasă în față și să profite de pe urma gestului ei, ci a rămas un om care a făcut cu modestie ceea ce i-a dictat conștiința”¹⁰. Desigur, critica pe care o aduce Peter Sragher disidenței românești e problematică, mai ales în lipsa unor exemple care să-i justifice poziția. Operând cu aceste aluzii, însă, generează o imagine de *martir*, înduioșătoare și, în același timp, tranșantă pentru Mariana Marin. Cum remarcă și semnatarul, „Madi devenise o dușmancă a regimului comunist”¹¹, dar rămâne de văzut dacă aceasta a fost, într-adevăr, și o disidentă.

Mult mai temperat și mai nuanțat în afirmații este Florin Iaru. Depistând drept moment-cheie în evoluția existențială și poetică a Marianeii Marin „mișcările sindicale din Valea Jiului, odată cu inițiativa lui Paul Goma”, Iaru își concentrează atenția asupra faptului că Madi a fost mai degrabă o verigă de legătură dintre poezii optzeciști și disidenții din țară¹², decât o disidentă *tel quel*. Nu o dată, Madi e o prezență care înlesnește relații, nerezumându-se la cercul care o consacră.

Fundamental, după părerea mea, în această ecuație e rolul pe care l-au avut evenimentele militante în formarea artistică a poetei. Odată ce se arată interesată de și se implică în astfel de manifestații civice, textele ei capătă un alt suflu, o altă miză, care le e străină celorlalți optzeciști. În această logică, poezia ei devine una politică, contrar perspectivei lui Costi Rogozanu, care, în prefața *Zestrei de aur*, afirmă că „nu e corect să judecăm

politic textele Marianeii Marin”¹³. Or, ceea ce ar putea constitui o eroare este, de fapt, ideologizarea textelor Marianeii Marin, nu politizarea lor, atâta timp cât multe dintre poeme au o miză politică (explicită sau implicită), care nu poate fi trecută cu vederea în favoarea unei lecturi care privilegiază esteticul și anumite atitudini localizate existențial (curaj, demnitate, directete). Până la urmă, este remarcabilă tehnica poetică prin care Mariana Marin își sustrage textele dintr-o direcție precisă și unilaterală, deși temeiul și motorul lor sunt de găsit în zona protestatară. Situația ei ar fi printre nonconformiștii care își apropiază revolta ca mod de viață, de suportare a ei cu tot ceea ce aceasta implică, prin respingerea victimizării și adoptarea conștientă a răzvrătirii riscante, dar prolifică literar. În plus, notabil este primatul conținutului individual (dur nu și apolitic), și nu al celui colectiv în traseul formării poetice: „Dar, spre deosebire de militanții de profesie cu ambiții literare, pentru ea, momentul acela a pus ordine în felul ei de a scrie”¹⁴. Așadar, angajarea politică nu a fost nicicum miza principală, nu a precedat poezia Marianeii Marin. Procesul a fost complet invers: militantismul (înțeles în primul rând ca manifestare o dată, împotriva oprămirilor și constrângerilor de tot felul, și, a doua oară, împotriva minciunii și a imposturii exacerbate în epocă) s-a mulat productiv pe tendințele grave, elegiace și viscerale ale poeziei autoarei, textele câștigând adâncime și complexitate, atâta timp cât nu mai sunt doar (!) niște meditații personale. În sensul acesta e sugestivă remarcă lui Traian T. Coșovei care își începe textul despre Madi cu ideea „unei duble rezistențe: cea în fața modelelor culturale instaurate prin maestri autentici și falși maestri și, deopotrivă, cea morală, cu care poeta a întâmpinat în mod demn și decisiv întunericul dogmatic.”¹⁵ E vorba, deci, despre o neaderență literară și despre, aș spune, o fațășă opoziție (nu doar rezistență) față de contextul represiv autohton. Câteva mărturii ale prietenilor despre consecințele pe care activitatea politică a Marianeii Marin le-a provocat pot dovedi existența caracterului opozitiv pe care nu l-a manifestat doar poetic/textual, ci și în realitatea cotidiană. Spre exemplu, Nora Iuga evocă într-un text din 2009 două experiențe traumatice relatate, se pare, chiar de poetă:

„Madi povestind de un chelner securist, care a pătruns prin efracție la ea în apartament, în timp ce dormea, era sigură că-și lăsase pantofii lângă pat în poziție orizontală și i-a găsit în poziție verticală... Madi povestind cum a fost oprită pe șosea între 2 Mai și Mangalia, urcată cu forța într-o mașină cu pistolul în ceafă și lăsată într-o pădure, lângă o apă, unde era un spânzurat într-un copac, a rățâcit până la ziuă, nu-și amintea cum a ajuns acasă...”¹⁶.

Cu siguranță, abandonarea ei în astfel de circumstanțe morbide viza teroarea unei amenințări cu moartea,



frecvență într-un regim dictatorial, odată manifestate gesturi antagoniste față de unica ideologie. Nu e mai puțin importantă nici obsesia pe care Mariana Marin era imposibil să nu o dezvolte în urma „interesului” stârnit Securității¹⁷.

Ion Bogdan Lefter salută, de asemenea, cu precauție „gesturile de disidență”¹⁸ (s.m.) ale Marianeii Marin, pe care le localizează în 1988-1989, când, într-adevăr, poeta se remarcă drept opozantă. Ce rețin, deocamdată, din textul criticului optzecist e *asumarea* posturii Marianeii Marin de „poetă moralistă și contestatară”¹⁹. Deși eticheta de „moralistă” e discutabilă în ceea ce privește poemele sale, poziționarea etică transpare ca dat firesc în poeme²⁰, odată cu maturizarea conștiinței. E cert că realizările spiritului revoltat și grav nu sunt de găsit doar la nivel textual. Asumarea unei posturi etice în societatea comunistă interceptează, în cazul Marianeii Marin, un *ethos* specific printre colegii optzeciști. Nu doar la nivel intraliterar pot fi sesizate atitudini contestatate, căci, în egală măsură, sunt identificabile o serie de tangențe și *en dehors du texte*, pe care Mariana Marin le stabilește cu alți scriitori ai vremii (la rândul lor, receptivi la represiunea politică și implicați în încercarea de fisurare/dislocare a ordinii comuniste), relaționare care dovedește o atare postură.

În afara grupului ieșean cu care poeta se solidarizează prin scrisoarea trimisă la radio Vocea Americii, alte două figuri, una individuală și una colectivă, sunt reprezentative pentru latura pronunțat angajată a Marianeii Marin: scriitorul disident Dorin Tudoran și poezii germani din România, protagoniști ai Grupului de acțiune Banat (*Aktionsgruppe Banat*). Deși sursele consultate nu atestă o relație directă de prietenie dintre Mariana Marin și Dorin Tudoran, reiese, totuși, existența unei legături de solidaritate create la distanță. În ceea ce privește momentul întâlnirii celor doi, circulă, într-adevăr, o celebră anecdotă, popularizată de Florin Iaru, care o înfățișează pe Madi într-o formă eroi-comică, ușor nerealistă:

„Într-o frumoasă dimineată a lui 1984, Dorin Tudoran, care se afla în plină grevă a foamei, se pomenește că-i sună cineva la ușă. Plictisit, deschide, convins că va mai trage o înjurătură securiștilor care mișunau în jurul casei. Când colo, o față uscată, cu ochii mari și cu un buchet de flori rupte din spațiul verde din jurul blocului. I-l întinde și-i spune: «Dorin Tudoran, te iubesc. Ce vrei să fac pentru tine? Orice!».”²¹

Că a fost sau nu realmente astfel e discutabil. Certe sunt, însă, două aspecte: admirația de sorginte etică, pe care i-a purtat-o Mariana Marin lui Dorin Tudoran și, important pentru parcursul pe care îl urmăresc, faptul că cea dintâi își manifestă prima dată (indiferent dacă în mod zgomotos, așa cum restituie Iaru povestea, sau nu întocmai) interesul pentru eforturile de rezistență politică ale lui Tudoran, figură din ce în ce mai problematică pentru statul comunist. Dincolo de felul în care și-ar fi făcut apariția Mariana Marin chiar la domiciliul acestuia,

arhivele Radio Europa Liberă consemnează, drept efect al urgenței morale, răspunsul solidar al poetei manifestat prin aceeași practică față de situația politică din acel moment. E vorba despre Congresul al XIV-lea al PCR²² din 20-24 noiembrie 1989 (la puțin timp după căderea Zidului Berlinului), în cadrul căruia Nicolae Ceaușescu urma să fie reales în funcția de secretar general. Date fiind condițiile tulburi exterioare și unele lor disruptive percutate la nivel intern, mai mulți scriitori din România se angajează în acte colective de opoziție:

„Începem prin a consemna și noi că disidenta română profesoara Mariana Marin (din București) se găsește în continuare în *greva foamei*, pe care a început-o la 19 noiembrie²³ (s.m.). Doamna Mariana semnase împreună cu Dan Petrescu, Doina Cornea și alții scrisoarea prin care se cerea ca Ceaușescu Nicolae să NU fie reales secretar general al partidului. Greva foamei a declarat-o în semn de protest față de tratamentul la care sunt supuși opozanții și disidenții regimului”²⁴.

În cadrul aceluiași fragmente, Monica Lovinescu²⁵ amintește de scrisoarea pe care Mariana Marin o trimisese în urmă cu câteva luni la radio Vocea Americii, considerându-l un gest contestatar important la nivel intern, cu atât mai mult cu cât, punându-l în balanță cu reacția Securității, repercusiunile se arată destul de aspre: „Înțelegem că textul urmează să fie publicat și în revista de cultură *Agora*, editată în Statele Unite de Dorin Tudoran. Securitatea – suntem informați – a reacționat prompt, intervenind cu duritate în viața personală a poetei Mariana Marin, supunând-o unor șicane și gesturi de intimidare – ni s-a transmis – revoltătoare”²⁶.

Un alt semnal din exterior, care o plasează în mod privilegiat pe Mariana Marin printre colegii de generație tocmai pentru implicațiile etice ale poemelor ei, vine din partea lui Virgil Ierunca. Într-o cronică de întâmpinare la volumul *Aripa secretă*, difuzată la Radio Europa Liberă pe 1 decembrie 1989, acesta o remarcă pe autoare drept „revelația generației '80”²⁷, datorită accentelor de revoltă și rezistență pe care mai ales volumul din 1986 le cimentează:

„S-ar putea ca revelația generației '80 să fie totuși, *pentru noi*, Mariana Marin. Nu vrem prin aceasta să diminuăm întru nimic aura din jurul lui Mircea Cărtărescu, îndreptățită, după cum nu ne gândim nici să adumbrim în vreun fel poezia de accente de multe ori noi a celorlalți optzeciști [...] Dacă preferințele noastre se îndreaptă spre Mariana Marin, este pentru că atât în volumul colectiv *Cinci* (editura Litera, 2011), cât și în primul său volum, *Un război de o sută de ani* (Albatros, 1981), dar mai ales, mai ales în ultimul, *Aripa secretă* (Cartea Românească, 1986), *adevărat «buletin de existență» al autoarei, deslușim o notă aparte, un registru de implicare etică ce conferă poemelor sale un fel de urgență a conștiinței*”²⁸ (s.m.).

Remarc în acest paragraf cu care se deschide cronică lui Ierunca sintagma „pentru noi”, prin care se înțelege dezideratul pe fondul canonului „est-etic”, în cadrul căruia Mariana Marin își are locul poate mai mult decât colegii ei lunedìști prin tensiunea morală exacerbată în volumul *Aripa secretă*. În ciuda „compromisului” din care se naște cartea, ea este receptată adecvat, prin faptul că îi sunt decriptate intertextele cu *Jurnalul* Annei Frank, de mediul extern, consonând cu așteptările celor doi de dincolo de granițe (Ierunca și Lovinescu) în ceea ce privește scriitorii din România. Evident, valoarea poeziei Mariane Marin nu se reduce la criteriul etic, dar păstrez preferința explicită a lui Ierunca pentru autoare, ca fiind reprezentantul major al generației optzeci de poeți, pentru a argumenta felul ușor forțat și radical prin care e configurată postura etică a poetei.

În incipitul prefetei antologiei *Paper Children*, Adam J. Sorkin, coordonatorul cărții și traducătorul majorității textelor Mariane Marin în engleză, poeta apare drept „disidentă”, ceea ce probabil a reprezentat un detaliu important în alegerea ei pentru a fi inclusă în această colecție²⁹: „Silenced for much of the 1980s by the Ceaușescu dictatorship for her *uncompromising dissidence*, Mariana Marin was widely recognized as one of Romania’s most gifted and outspoken poets at the time of her sudden death in March 2003 at the age of forty-seven.”³⁰ (s.m.) [Redusă la tăcere pentru o mare parte a anilor ‘80 de dictatura ceaușistă de pe urma disidenței sale fără compromisuri, Mariana Marin a fost larg recunoscută ca fiind unul dintre cei mai înzestrați și mai direcți poeți ai epocii la momentul morții ei subite în martie 2003, la vârsta de 47 de ani]. Prin paratextul citat, Mariane Marin îi este privilegiată latura angajată, de *disidentă*, lucru care atestă prevalența unei strategii de export a unui autor aproape necunoscut în afara granițelor.

Or, ceea ce am urmărit prin configurarea statutului ei politic dincolo de spațiul autohton și prin consemnările din arhivele radio Europa Liberă e reprezentarea Mariane Marin de către cei din *exterior* drept „disidentă”, aspect care confirmă asumția Annei Komaromi în ceea ce privește rădăcina occidentală a termenului în cauză: „« Dissidents » appeared most often in the Western press as selfless heroes fighting the repressive regime. This constituted an obvious and potentially harmful oversimplification”³¹ [„Disidenții” au apărut în presa occidentală ca eroi altruști, care luptă împotriva regimului represiv. Acest lucru a constituit o evidentă simplificare, cu potențial dăunător; t.m.]. În mod paradoxal, etimologia cuvântului spune tocmai inversul manifestărilor contestatate pe care le aminteam mai sus cu referire la Mariana Marin: „The Latin etymology of the term reveals that *dis-sidere* means literally « to sit apart », a sense employed metaphorically to signify disagreement.”³² [Etimologia latină a termenului dezvăluie faptul că *dis-sidere* înseamnă literal „a sta deoparte”, sens utilizat metaforic pentru a semnifica

dezacordul; t.m.]. Prin urmare, ar fi mult mai adecvat să îi numim disidenți pe Monica Lovinescu și pe Virgil Ierunca, de pildă (deși, stând „de[o]parte”, nu înseamnă și refuzul implicării și al cultivării unei etici colective) decât pe Mariana Marin sau pe Dan Petrescu, fără a fragiliza termenul și a diminua rolul pe care cei doi critici români din Franța l-au avut asupra dinamicii literaturii autohtone. De altfel, nici activitatea așa-zis politică a Mariane Marin nu este mai puțin semnificativă, chiar dacă statutul de „disident”, care i-a fost acordat, nu se potrivește, de fapt, cu realitatea, primind oricum conotații ambigue în cultura română. Inclusiv Mariana Marin mărturisește fără ezitare: „nu pot spune că am fost un disident, mi s-ar părea că aș lua locul unei victime adevărate, care chiar a plătit cu prețul cel mai scump posibil”³³. Nu își asumă, deci, încărcătura gravă, dramatică a termenului, deși, încă de la debutul individual, Mariana Marin își manifestă spiritul refractar și combativ deopotrivă, pe care nu caută să le concilieze, remarcându-se, spre sfârșitul anilor ‘80, prin acte reale de revoltă, cu consecințe pe măsură. În același interviu, poeta descrie succint unul dintre interogatoriile la care e supusă, acesta survenind de pe urma câtorva poezii publicate în străinătate și a legăturii cu grupul ieșean de scriitori:

„M-au interogat pentru că voiau mai înainte de toate să știe cum au fost scoase din țară acele texte publicate în străinătate. Iar, după protestul împotriva realegerii lui Ceaușescu, am avut parte și de o percheziție acasă. Le-am dat voie atunci să scoată și parchetul. În 20 decembrie, m-au luat de acasă împreună cu mama. Nu aveau cum să mă șantajeze altfel, nu aveam copii, nu aveam o familie a mea. A fost un interogatoriu care a început pe la 8-9 dimineața și a ținut până pe la 8-9 seara, când lucrurile au luat o altă întorsătură. Mamei mele îi spuneau să mă potolească [...] Dar pentru mine, lucrurile erau oricum jucate.”³⁴

Pentru ca, la finalul paragrafului, să revină la ideea disidenței: „nu pot spune că am făcut nu știu ce mari acte de disidență. Nu mai puteam suporta pur și simplu, nu mai puteam respira”³⁵. În timp ce postura de *disidentă* este, după cum reiese, un produs al exteriorului, cei din afară forțând actele contestatate ale Mariane Marin, angajamentul etic, înțeles ca imposibilitate aproape organică (de remarcat metafora respirației din ultimul citat) de adevărate la distopia vremii, e o postură asumată, de la care autoarea nu se dezice nici după 1989, păstrându-și intențiile caritabile. Rețin, în această ordine, două idei pe care poeta avea de gând să le materializeze. Mai întâi, invitată de o bună prietenă, Rodica Buzdugan, să lucreze la fundația de binefacere a acesteia, Mariana Marin se arată entuziastă privind „construirea din temelii a unui complex umanitar”³⁶, după cum îi mărturisește Svetlanei Cârstean în interviul acordat. A doua oară, aflăm din evocările unor prieteni (Tudor Jebeleanu, Ion Bogdan Lefter) faptul că se afla pe o listă a Uniunii Scriitorilor pentru a primi o „pensie de merit” și, în ciuda nevoii



stringente a unui sprijin material, Mariana Marin nu ar fi vrut să accepte banii din considerente etice:

„Cum să primesc așa ceva, măi Jebe, de la ăștia?!». ăștia erau chiar «ăștia» de acum... Am încercat să o fac să înțeleagă că banii nu erau dați din buzunarele «ăloră», ci tot din cele ale noastre, ale «ăstorlalți», muritorii de rând. În fine!»³⁷. Ion Bogdan Lefter, amintind de aceeași dilemă a poetei, evocă și soluția pe care i-o dă Marianeii Marin și pe care aceasta o găsește oportună, salvând-o de la un eventual compromis: „Avea inițiative, voia să-și exprime solidaritatea cu generația ei și cu poezii și criticii cei mai tineri. Nu știa dacă să accepte pensia de merit [...] I-am dat ideea să instituie un singur premiu, și anume pentru debut – ceea ce a entuziasmat-o pe loc. Sunt sigur că ar fi făcut-o...”³⁸.

Doveditoare sunt și prietenii strânse pe care Mariana Marin le leagă cu poetul Claudiu Komartin și cu criticul Costi Rogozanu³⁹, foarte tineri la începutul anilor 2000. Amintesc, din nou, în contextul acesta, prietenia cu Virgil Mazilescu, față de care, în afara afinităților destinale și, dintr-un unghi estetic, elegiace, Mariana Marin nutrește admirația pentru verticalitatea lui, cu care se solidarizează și se identifică. De fapt, vorbind despre el, poeta vorbește și despre ea însăși: „Dacă mă întrebați, încă o dată, de imaginea lui Virgil Mazilescu, îl rețin pe acel băiat foarte frumos, cu niște ochi mari, albaștri, care-și iubea colegii, care nu vorbea aproape pe nimeni de rău, și care știa să fie, și în viață, ca și în meserie, același, adică *egal cu sine însuși*”⁴⁰ (s.m.).

În ceea ce privește figura colectivă – poezii germani din România –, Mariana Marin este probabil cea mai atașată (și atașabilă) dintre optzeciști de autorii antologiei *Vânt potrivit până la țare*, coordonată de Peter Motzan și publicată prima dată în 1982. Pentru a configura mai departe *etosul* particular al autoarei, care precedă formarea unei conștiințe poetice în siajul urgenței și al valorilor morale, mă voi referi la două texte semnate de aceasta: poemul *Fără ei* și răspunsul său la o anchetă – „Diferențe și asemănări” – adresată tinerilor autori români, pe marginea unei *Neue Literatur*, printr-un comentariu nuanțat și bine argumentat (în ciuda inapetenței poetei, după cum s-a considerat, pentru texte teoretice) intitulat „Exprimare în limitele firescului”. Ambele scrieri, deși distincte din punctul de vedere al genului de care aparțin, au drept miză *eticul* și racordarea literaturii produse atât de grupul german, cât și de Mariana Marin la realitate prin atitudini morale tranșante. Cu alte cuvinte, „priza la real” se manifestă în cazul acestora (o includ și pe Mariana Marin, pentru că o mare parte dintre poemele ei radiografiază, explicit sau implicit, realitatea obscură a epocii) prin intermediul unei biografii alternative, morale și, în fond, singura adevărată. Chestiunea în jurul căreia este structurat poemul *Fără ei* e una identitară, dar reușita lui estetică provine din faptul că e, paradoxal, un poem

antibiografic, construit împotriva *biografismului* cultivat de alți optzeciști pe urmele influenței lui Frank O’Hara. Dincolo de vizibilul omagiu pe care textul îl aduce scriitorilor germani, Mariana Marin se așază din nou (așa cum o făcea și în cazul textualismului) în contra curentului: nu urmărește să șarjeze subiectivismul eului („Fără prietenii mei – tinerii poeți germani din România –/ subiectivitatea și-ar mai fi supt și acum degetul/ în fața realității”⁴¹), ci, dimpotrivă, să-l extragă dintr-un nesfârșit abis narcisic și perdant pentru a-l acorda la o realitate deloc favorabilă, dar căreia, în virtutea urgenței morale, *trebuie* să i se opună. Biografia individuală e mult mai puțin importantă decât identitatea colectivă, care nu mai e privită ca un „supraeu” fantasmatic, utopic, ci e configurată aprioric, „revelația” (similară unui imbold pentru poetă) răsfrângându-se la timp asupra eului individual ca parte semnificativă, necesară a biografiei colective aflată în destrămare: „Fără ei aș fi fost și mai săracă./ «Ceea ce sunt» ar fi deschis prea târziu ochii/ spre «Ceea ce suntem»”⁴². Interesant este și faptul că asumarea nu e neapărat proiectată în numele tuturor. Ea rămâne în proximitatea individualului, dar ceea ce îi conferă anvergură militantă, centrată asupra unui angajament cântărit, e demnitatea și urgența pe care poemul le are în subtext, neriscând, astfel, să devină un simplu manifest de solidarizare. Cu atât mai mult cu cât e publicat abia în 1990, în *Atelierele*, ar fi putut să își piardă actualitatea.

„Exprimarea în limitele firescului”, text apropiat de o cronică, dezbate, așa cum cere ancheta, consonanțele și disonanțele dintre poezia optzeciștilor români și cea a protagoniștilor antologiei tocmai apărute și pe care Mariana Marin o consideră „evenimentul anului editorial care s-a încheiat”⁴³. Previzibil, constatările autoarei îi exprimă și propriile aderențe sau principii de creație. Vorbind despre similitudinile poetice dintre cele două grupuri, aceasta identifică „o anume onestitate a poetului”, pe care o realizează la „o atitudine morală în afara căreia – spune autoarea – eu nu cred că se poate scrie azi poezie”⁴⁴. Radicală în enunțare, în ciuda bemolului de opinie, Mariana Marin își subînțelege (indiferent dacă în mod voit sau nu) crezul poetic. Același lucru este sugerat și în cazul ironiei, procedeu în jurul căruia poeta distinge particularitatea utilizării lui de către protagoniștii antologiei, exprimând în același timp și un aspect esențial al propriei scriituri: „Atitudinea ironică, de exemplu, prezentă și în poezia tinerilor poeți români, este mai explicită în poezia germană și ei i se alătură o intransigență mult mai rodată de experiență; comparând, aș spune că este o ironie *cu fidelitatea unei operații pe creier*, pe când la poezii români ea seamănă mai degrabă unei operații pe cord.”⁴⁵ (s.m.) Am subliniat această primă metaforă medicală pentru că poate fi aplicată și unora dintre poemele Marianeii Marin. Hiperluciditatea, chiar și atunci când este fisurată de un alint reflexiv, pe alocuri sentimental, nu-și pierde din radicalitatea gravă. De altfel, ironia Marianeii Marin chestionează

întotdeauna „fînța morală” a individului (nu mă refer aici doar într-un sens politic), anihilând potențialul ludic al procedeeului și angrenând un retorism care stârnește mai mult groaza decât surâsul (fie el și amar). Încheierea textului impune drept centru de interes coagulant, chiar mai pregnant decât diferențele expuse, cauza comună, pentru care poeții din ambele grupări scriu o poezie cu accente contestatate, situată discursiv în parametrii angajamentului etic: „avem împreună dreptul de a învinge fie și pentru faptul că iubim și luptăm atât de vizibil pentru tot ceea ce ține de sfera umanului și, mai ales, pentru cea mai înaltă ipostază a sa: libertatea de exprimare a sinelui”⁴⁶. Inevitabil, Mariana Marin își identifică realizările poetice cu felul în care se exprimă poeții germani, chiar dacă, privind panoramic stilurile celorlalți optzeciști, nu se regăsește ca dominantă această manieră de a problematiza represiunea și de a decanta estetic. Se subînțeleg din textul teoretic aderența particulară a Marianeii Marin, simpatia și solidaritatea ei pentru grupul de acțiune Banat, care constituie, în primul rând, un model de comportament moral, de luare în posesie a realității, cu tot ce implică aceasta.

Ultimul text la care mă voi opri și care poate reprezenta din mai multe unghiuri un argument pentru validarea posturii angajate a Marianeii Marin este interviul pe care aceasta îl realizează cu fosta deținută Oana Orlea, publicat în 1991 sub formă de carte cu titlul *Ia-ți boarfele și mișcă!*. Conform declarației din finalul interviului, Mariana Marin se afla în Franța la momentul acela, ceea ce îi și permite întrederea cu Oana Orlea, dar nu și niște condiții sigure (pentru poetă, cel puțin) de apariție a transcrierii conversației dintre cele două, având în vedere că intervievatoarea urma să se reîntoarcă în România, iar contextul nu se arăta deloc prielnic pe fondul Mineriei: „subsemnata Mariana Marin, aflându-mă în Franța, declar că am luat în zilele de 25-26-27-28 iulie 1990 un interviu scriitoarei Oana Orlea, zisă și Maria-Ioana Cantacuzino. Dacă acest text va apărea fără semnătura mea și a Oanei Orlea, va fi un text pirat. Nu de alta, dar eu mă întorc după mineriadă...”⁴⁷. Căsătorită cu editorul francez Samuel Tastet, Mariana Marin pleacă la Paris imediat după prăbușirea regimului comunist, ceea ce permite delimitarea unei așa-numite „perioade franceze”⁴⁸ în biografia acesteia. Deși protagonistă textului este Oana Orlea, care oferă numeroase răspunsuri largi, detaliate, poate fi întrezărită în întrebările Marianeii Marin și o anumită *deschidere participativă* a celei din urmă la experiențele pe care cealaltă le rememorează. Numesc astfel disponibilitatea intervievatoarei și nu o reduc doar la empatie (pe care, de altfel, nu o exclud), pentru că poeta pare să rememoreze și ea, odată cu întrebările adresate, niște experiențe similare. Așadar, în afara interesului Marianeii Marin pentru a discuta și a restitui o reală experiență carcerală – inițiativă care, la rândul ei, demonstrează fibra morală a acesteia –, voi reține câteva scurte intervenții ale sale,

majoritatea la sfârșitul interviului, care pun în lumină încărcătura etică a personalității ei și felul vertical, direct de a problematiza o realitate care nu se lasă explicată și care stârnește controverse chiar și în cazul expunerii ei de către un participant direct (o victimă).

Fără îndoială, traseul politic al Oanei Orlea nu este comparabil cu cel al Marianeii Marin, dar subtextul întrebărilor lasă loc unor aluzii la experiențele personale, pe care, pe de o parte, poeta nu le poate reduce la zero, iar, pe de altă parte, îi sunt de ajutor în formularea subiectelor de discuție, nefiindu-i complet străin conținutul traumatic al unui astfel de parcurs. Din perspectiva aceasta, consider că este improprie acuza de „frivolitate”, pe care, într-o cronică de întâmpinare la volum, i-o aduce Eugen Simion Marianeii Marin pentru fraza dinspre finalul interviului „Eu nu am fost încă arestată...”⁴⁹ (s.m.). În primul rând, consider că interogatoriile și perchezițiile de care a avut parte Mariana Marin nu pot fi trecute cu vederea sau catalogate drept „minore” ori niște simple accidente. Faptul că poeta nu a fost arestată, riscând acest lucru încă din preajma apariției *Aripilor secrete*, nu implică și garanția siguranței, a intimității și a stării de bine în urma actelor sale contestatate. În al doilea rând, interpretez replica Marianeii Marin drept un efect al necesității unei confesiuni, având în vedere că, involuntar, poeta revine și la propriile experiențe, după cum se poate subînțelege din anumite întrebări adresate Oanei Orlea (de pildă, cea despre greva foamei). Prin urmare, nu i-aș imputa scurtul enunț Marianeii Marin, pentru că el este, în fond, rezultatul presiunii din partea Securității și al riscurilor la care autoarea s-a supus. Replica e evident conștientizată și tendențioasă, dar consider că are acoperire, având în vedere experiențele prin care trece poeta, odată ce implicarea ei politică ia amploare. Din altă perspectivă, nu consider un act legitim „măsurarea” experiențelor traumatice în funcție de gravitatea sau tragismul pe care acestea (nu) ajung să le atingă. Totodată, faptul că Mariana Marin nu a fost arestată (deși riscul era realmente crescut) e un rezultat al hazardului, al unor cauze incontrollable de către individ, și nu a faptului că acțiunile ar fi fost neînsemnate. „Frivolă” e mai degrabă judecata de valoare a criticului decât felul în care Mariana Marin conduce discuția, în același timp, fiind nevoită să gestioneze punctele relativ comune de întâlnire ale percepțiilor celor două participante la dialog. Spre exemplu, contextul în care apare această replică incriminată e atunci când poeta readuce în discuție termenul de „discurs”, menționând că pentru ea cuvântul „are o altă conotație”⁵⁰. Probabil e vorba de statutul *textului scris* (în cazul ei, al poemelor sau al scrisorilor de solidarizare) ca act ce urmărește să creeze opoziție, să provoace și să instituie revoltă. Imediat după această remarcă, Mariana Marin e aluzivă în privința nearestării ei, dată fiind și situația incertă din România la momentul acela, poeta urmând să revină în

tară și temându-se de eventuale consecințe. Ce rețin din detalii prezentate e faptul că Mariana Marin, deși conștientizase, încă nu decantase pe deplin pericolul la care o supun propriile texte (indiferent de genul acestora), asumându-și până la capăt, totuși, gesturile angajate politic și poziția primejdioasă în care se găsește.

De-a lungul dialogului, poeta îi propune Oanei Orlea să descrie „codurile” prin care comunicau atât victima cu călăul, cât și deținuții între ei. Drept preambul la acest „joc” în ceea ce privește „codul dintre emițător și receptor”⁵¹, Mariana Marin se raportează la ironie și la rolul privilegiat al acesteia în cadrul generației '80: „Discuția noastră a avut dincolo de tragismul experienței tale și un ton glumeț. Eu nu-mi pot permite o atitudine ironică de data aceasta, deși aparțin unei generații ironice și ironia într-un sistem totalitar este un delict, o conspirație. Îți propun totuși un «joc» lejer...”⁵². Remarc faptul că, sub cupola unei ironii ca trăsătură comună a optzeciștilor, Mariana Marin subînțelege, de fapt, o *ironie gravă*, diferită de suplețea și ludicul acestui procedeu care devine, într-adevăr, un specific generaționist. E vorba, deci, despre particularitatea temperamentului său empiric și liric deopotrivă, care se află în strânsă relație cu emergența eticului în parcursul biografico-artistic al poetei. În aceeași direcție a chestionării grave, care nu poate fi decât produsul unei atitudini similare în fața existenței, se îndreaptă o altă întrebare – la care, după cum arată formularea ei ușor abruptă, Mariana Marin ține în mod expres să revină: „O clipă, Oana. Ia să vedem: cât a fost *joc* al inteligenței și cât a fost *disperare* în gestul tău?”⁵³ (s.m.). Problema asupra căreia intervievatoarea se oprește e „falsa încercare de sinucidere” a Oanei Orlea, pe când se afla la Malmaison, în București. E interesant felul în care Mariana Marin așază gradual cele două aspecte care au susținut gestul deținutei: tactica datorată abilităților minții pare mai puțin importantă decât morbul disperării, cel din urmă mult mai apropiat de cauza acțiunilor contestatate ale poetei și, probabil pentru aceasta, cel *autentic* și pentru care e necesară întrebarea, având în vedere că „gesturile de disidență” ale Marianeii Marin par să se fi născut din același sentiment al sufocării.

Plecăm de la premisa că postura etică nu e atât un construct, cât e o imagine pe care însăși poeta și-a cultivat-o, însă nu ca autopromovare (ori cu titlu de glorie), ci ca distanțare de uniformizări (etice și estetice), ca singură modalitate de raportare la existență și unic răspuns la intruziunea represivă a ideologiei de stat. O primă concluzie majoră a subcapitolului e eroarea utilizării termenului de *disident* în ceea ce o privește pe Mariana Marin, însă lucrul acesta nu lezează angajamentul său politico-existențial. Există destule argumente pentru care poeta este unul dintre scriitorii problematici în perioada „deceniului satanic”⁵⁴ și pentru care postura de scriitor implică obligatoriu și o anumită etică. Faptul că discuțiile din jurul actelor sale cu

încărcătură morală sunt mai degrabă de fond ori puse în paranteză e probabil cauzat de disparitatea acestor detalii și de inexistența unor consemnări autobiografice din partea Marianeii Marin. Rețin faptul că cele două posturi se susțin reciproc, întrucât, în absența celei tragice, fie ea un construct postum, cea etică ar fi lipsită de dimensiunea gravă, viscerală. Totuși, o distincție majoră dintre cele două prinde formă prin prisma *ethosului*: în timp ce postura etică antrenează un *ethos* specific, pe care însăși Mariana Marin îl configurează până în momentul dispariției, postura tragică angrenează, în mod eronat, un alt *ethos colectiv*, cel format din poetele așa-zis „tragice”, pe care cei mai mulți le vehiculează în absența unor analize comparative. Pe primul loc ar fi, de departe, Sylvia Plath, în virtutea tragismului destinal, celebru în anecdotica literaturii universale; apoi Anne Sexton, Elsei Lasker-Schüler, Ingeborg Bachmann sau Emily Dickinson, toate asemănându-se prin această *mantra* a tragismului biografic „feminin”, transferat în textele poetice⁵⁵.

Evident, discuția în jurul *ethosului* specific poetei, care precedă acțiunile contestatate propriu-zise ale acesteia, compune, în termenii unei dialectici ideologice rigide, o poziție *anticomunistă* de scriitor (deși, termenul mai potrivit ar fi *anticeaușistă* sau *antitotalitaristă*), lucru valabil doar dintr-un unghi ce suprapune pernicios politicul, ideologicul și existențialul (și care, eventual, ar valida tezismul de care o acuza Radu G. Țeposu). Deși aceste trei categorii sunt interdependente și ignorarea uneia poate dirija eronat lectura în favoarea alteia, Mariana Marin tinde, în ceea ce privește textele sale, să se raporteze cu predilecție la existențial, instrumentalizând politicul și, în cele din urmă, ideologicul. Anticomunismul ei rămâne, totuși, unul destul de teribilist, în timp ce vocea poetică e una matură, concentrată asupra problematicilor umane (și de dincolo de un context *anume*, căruia i s-ar putea găsi facil niște limite spațio-temporale. Așadar, o a doua concluzie este faptul că, în timp ce, în câmpul literar pre și post '89, poziția Marianeii Marin a fost determinată într-o mare măsură de această postură-artefact (cea tragică), postura etică, de cele mai multe ori radicalizată prin falsa disidență, a atras delimitarea unei poziții *anticomuniste* a autoarei, dar, de data aceasta, în sistemul literar post-'89⁵⁶.

Boema în vremuri de restriște. Despre Mariana Marin ca nume de fată

Trecând de la o imagine postumă – o configurație mentală, unitară, elogioasă și elegiacă a apropiaților – și o postura asumată, de amplitudine mai largă în sfera publică, la o postură eminentamente umană, aflăm că Madi a fost, mai întâi de toate, o prietenă fidelă, apreciată cu precădere pentru generozitatea ei („era de o generozitate năucitoare”⁵⁷). În contrapondere cu postura de factură tragică, favorizată de conexiunile dintre destinul și

textele sale valorificate cu o funcție premonitoare (*i.e.* mitologizant-biografistă), și de vocația etică, imaginea „umanizată”, coborâtă în „strada boemei” din care face parte Madi alături de scriitori din diferite generații, schițează un portret înduioșător, cadrat de feminitate, seducție, exuberanță și de combinația paradoxală a vulnerabilității cu caracterul incisiv, pătimaș al poetei⁵⁸. Zona liminară pe care o identificăm în construcția celei dintâi posturi se mută și în planul pragmatic, doveditor prin statutul aproape constant *precar* ce caracterizează existența poetei. Tragismul idealizant, care, involuntar, o plasează într-o vitrină, se diminuează, luându-i locul o stare *de facto* chestionată grav, cu seriozitate, inclusiv de către prietenii săi, lângă care trăise boem și nemăsurat în logica „eternului artist”, ce își compensează traumele/lipsurile prin excese nefaste.

În ciuda faptului că apropiatii evocă, pe fondul exuberanței sale neobișnuite chiar și în condiții dramatice, reticenta Mariane Marin de a vorbi despre copilăria ei (în genere, despre ea însăși⁵⁹), aflăm din prefața semnată de Adam J. Sorkin faptul că părinții poetei se despărțiseră pe când aceasta avea 3 ani, rămânând alături de mama sa, „țesătoare în cadrul unei cooperative”, și de bunica sa. Mama îi rămâne mult timp un sprijin emoțional fundamental, mai ales în contextul „abaterilor” sale ideologice, după cum însăși poeta mărturisește franc: „Nu știu exact ce s-ar fi întâmplat cu mine, în 1989, dacă nu ar fi fost în viață mama mea. A fost singurul om care m-a oprit de la gesturi definitive. A fost o perioadă foarte grea pentru mine, dar nu pot spune că am făcut nu știu ce mare lucru”⁶⁰. Biografia Mariane Marin se arată, așadar, accidentată încă de la vârsta copilăriei, iar evenimentele marcante din viața personală, deși nu transpar în poeme decât în linii vagi (lucru care o îndepărtează de un model confesiv în scriitură), sunt generatoare de tensiune și forță, rămânând fidele și, în același timp, distante în raport cu activitatea ei de poetă. Consider, fără îndoială, un câștig estetic faptul că autoarea reușește să practice un exercițiu de desprindere față de propria biografie, totuși fără a se autocenzura sau mistifica. În logica „jocului” identitar, pe care îl propuneam în debutul studiului, e dificilă identificarea acestei „Madi” în textele Mariane Marin, îndepărtând-o astfel de poetica Sylviei Plath, ancorată explicit în traumele biografice.

Având un cult al prieteniei care poate fi dedus atât din confesiunile apropiatilor⁶¹, cât și din existența numeroaselor dedicații care însoțesc volumele și poemele acesteia, Madi se distinge deopotrivă prin gesturi tandre, umane, generoase, dar și printr-o franchețe uneori violentă și necruțătoare. În jurul acestui temperament oximoronic – „puternică și, totuși, iremediabil fragilă”⁶² – e schițată și evocarea Adrianei Babeți, care e cu atât mai verosimilă cu cât prozatoarea nu ajunge să o cunoască *tête à tête* pe Mariana Marin decât mai târziu, când alintul poetei devenise deja un

„supraeu” al ei:

„Poate că și alții care vor scrie despre ea, copleșiți de tristețe, își vor intitula rândurile MADI. Numele acesta a purtat-o în spate, i-a semnat trecerea halucinantă prin lume și cărți, ajungând la mine ca o marcă a ceva foarte prețios și diferit de tot ceea ce știam. Madi a venit imediat, Madi a spus, doar Madi a avut curaj, Madi m-a ajutat. Până să o văd de-adevărat, i-am auzit numele, ca o fregată sprintară și demnă, spărgând valuri, banchize și înaintând spre cine știe ce nebănuite țărături”⁶³.

Dincolo de imaginea mediată, care păstrează dominantele unui caracter excepțional, Adriana Babeți se oprește asupra unei călătorii în cadrul căreia Mariana Marin i-ar fi oferit un sprijin real, în ciuda tuberculozei de care suferea⁶⁴: „Madi care, istovită de boală, mi-a dăruit tot ce se putea dărui într-o călătorie ca a noastră: o gură de apă și de mâncare în autocar, la Odessa, un loc mai bun în cabină, la Salonic, un scaun la geam, spre Varna, cuvinte de alinare pe străzile Izmirului, îmbărbătări în portul Constanța”⁶⁵. Prozatoarea restituie un portret emoționant, datorat unor gesturi umane, firești, care contrastează cu construcțiile eroizante și pe alocuri neverosimile de dinaintea întâlnirii reale cu Madi.

Cu toate acestea, în contrast cu felul responsabil de a se raporta la ceilalți, logica existențială a poetei se structurează în jurul *boemei*, pe care, mai mult sau mai puțin voit (de la un moment dat, situația a devenit, se pare, dificil de gestionat) Mariana Marin o practică fidel și nemăsurat. Literalmente, un *topos* al textelor evocatoare semnate de apropiați este apartamentul poetei, spațiu de întâlnire, care ajunsese să fie știut printre optzeciști ca loc permanent deschis, primitiv și propice pentru discuții și dezbateri poetice (în continuarea serilor cenacliste), acompaniate de alcool și țigări. Situat în Balta-Albă (în prezent, cartierul Titan), spre periferia Bucureștiului, apartamentul lui Madi devine un substitut al cenaclului oficial:

„Poate că de prin anii 1980, în orice caz în 1981-82-83, am fost de multe ori la ea acasă. Stătea singură într-un apartament de trei camere, undeva departe, în Balta Albă. [...] Aduceam câte o sticlă de vodcă Wiborowa (poloneză) sau Stalichnaia (rusească), mărcile care se găseau atunci (aveau să dispară și ele din magazine în anii de penurie generală care au urmat), și iarăși discutam despre poezie, despre scriitori, despre lumea literară către care începeam să ieșim. [...] senzații și trăiri parcă desprinse de concretul vieții noastre cotidiene, de tineri care se visau poeți, care citeau mereu poezie, discutau poezie, mâncau poezie pe pâine...”⁶⁶.

Din punct de vedere artistic, e interesantă convergența dintre condițiile unei precarități feroce, în care se formează tinerii optzeciști, și felul poematic de sublimare a lor într-o boemă fructuoasă, însă ceea ce



rețin din această complementaritate e faptul că, pentru Mariana Marin, ecuația rămâne valabilă, în mod nefast, până la sfârșitul vieții. După apariția volumul colectiv *Cinci*, Lefter mărturisește că întâlnirile cu Madi se răresc, cauza fiind tocmai atmosfera probabil exagerat de boemă, degradantă, în care poeta găsisse un climat confortabil și compensatoriu: „Rămăsese mai aproape de partea boemă a lumii noastre literare, pe care eu n-am prea frecventat-o. Nici în anii nebuni de după decembrie 1989 nu ne-am văzut des, deși am fost o vreme colegi de redacție la *Contrapunct*, pe unde – însă – trecea rar”⁶⁷. Și Mircea Cărtărescu se instrăinase de „boema continuă, în care, ca o altă Else Lasker-Schüler, Madi se înfunda”⁶⁸. Mai mult, se pare că tipologia de poetă boemă pe care Madi și-o însușește treptat, dar sigur, ajunge să-i fie reproșată pe motiv că i-ar fi facilitat celebritatea în plan literar. Astfel, malițios, polemic și cu tentă naționalistă, își începe Luminița Marcu o cronică despre *Țestrea de aur*: „Chiar dacă nu e ca Ana Blandiana bine situată în sufletul autohton, chiar dacă nu e un simbol al disidenței culturale, Mariana Marin e o poetă respectată pentru curajul și directetea ei din perioada comunistă”⁶⁹. Observația e una „clasică” deja în receptarea Marianeii Marin, postura etică, minimizată aici de absolutizarea disidenței, cântărește mai mult decât valoarea poemelor, pusă la îndoială printr-un modalizator: „Ea a reușit și o importantă performanță în planul relațiilor literare: ea e pomenită, aplaudată și premiată de toate taberele. Faptul se explică *probabil* în primul rând prin valoarea literară adevărată a celor scrise de ea”⁷⁰ (s.m.). De fapt, Luminița Marcu insinuează că principalul motiv pentru care poeta este apreciată e unul de ordin empiric: „dar mai există și o explicație pământească: Mariana Marin are ceva din fiecare generație literară. Trăiește boem și nepăsător ca histrionii anilor '60, are în poemele ei o intransigență morală asemeni celei anunțate de generația '80, [...], iar acum a știut să se apropie cu naturalețe de tinerii anilor 2000”⁷¹, iar expozeul continuă să șarjeze popularitatea autoarei, privită mai degrabă ca rezultat cu orice preț dorit de Madi, pentru a câștiga simpatia și admirația cât mai multora, ca și cum acesta ar fi fost scopul ei. Forțat și minimal justificabil, Marcu încearcă să traseze un fir roșu transgenerațional, al cărui nod e Mariana Marin. Problema e că introducerea cronicii e contradictorie și ambiguă, Marcu având o tentativă eșuată de a o privi pe autoarea *Țestrei* dintr-o perspectivă sociologică.

În ceea ce privește locurile de muncă pe care le-a avut, traseul profesional al poetei se arată și el violent accidentat, de unde instabilitatea materială constantă și ajutorul financiar pe care îl primește la un moment dat, în urma unei chete, din partea prietenilor apropiați. Pe fondul mărturiilor acestora, pot fi identificate patru joburi pe care Mariana Marin le-a avut de la terminarea studenției (în anul 1980) până la dispariția în 2003: mai întâi, e profesoară la o școală din Bărăgan, apoi primește un post de bibliotecară la Biblioteca Centrală

din București⁷², urmând, probabil după tratarea tuberculozei, să devină membră a redacției revistei *Contrapunct*, unde este jurnalistă, ca, în final, să fie angajată la Muzeul Literaturii Române din capitală⁷³. Dată afară din învățământ în 1986, după consemnarea lui Florin Iaru, prietenii se întrunesc să-i sară în ajutor, reușind să strângă o sumă considerabilă de bani, astfel încât, până la apariția *Aripilor secrete*, să se poată întreține⁷⁴. Comparând strângerea de fonduri restrânsă, rămasă la nivel intern, între prieteni, cu evocarea din *România literară* a Marianeii Constantinescu, ar fi fost vorba și de o a doua chetă, de data aceasta publică și menită să susțină tratamentul Marianeii Marin pentru tuberculoză: „Acum doi ani, am aflat că este bolnavă și că prietenii, scriitorii și artiștii plastici, organizează o expoziție cu vânzare în beneficiul tratamentului ei. M-am grăbit să ajung într-una din sălile de la ArtExpo. Nume de mari pictori formau această ciudată expoziție. La prima strigare, s-au strâns puțini cumpărători. N-am să uit niciodată solidaritatea și tenacitatea cu care Mihai Oroveanu, Florin Iaru, Tudor Jebeleanu, Ioan Groșan, Ivette Fulicea s-au întovărășit ca inițiativa lor să aibă izbândă. Și a avut”⁷⁵.

Fragilitatea firului existențial al poetei contravine, totuși, imaginii din tinerețe, a studentei Madi, pe care prietenii o zugrăvesc, fără excepție, ca fiind însuflețită și exuberantă: Mircea Cărtărescu o amintește pe Madi drept „o tânără femeie frumoasă, brună, plină de viață, dând pe dinafară de viață”⁷⁶, în timp ce Lefter și Ghiu surprind o anumită feminitate a personalității ei, dar care nu-i submina nicidecum fermitatea caracterului:

„Avea un fel a ei de a fi «feminină», un amestec de seriozitate și glumă, șăgălnicie, alint. Mina gravă se destindea mereu într-un zâmbet copilăros, în parte autentic, fiindcă își păstra și chiar își apăra o bună doză de ingenuitate, în rest jucat, folosit ca un soi de mască, o formă de apărare [...] sugera o natură fermă și independentă”⁷⁷; „ea a rămas toată viața feminină. [...] Ea era... și o să spun acum foarte clar... și o persoană foarte erotică. A încercat să-și găsească, într-adevăr, multă vreme perechea... era greu cu ea...era greu de trăit cu Madi în aceste tensiuni, dar era o persoană care iubea să iubească”⁷⁸.

Există un bemol permanent care însoțește portretul acesta juvenil al Marianeii Marin, rămânând „mai degrabă melancolică și serioasă”⁷⁹, marcată fizic și emoțional de viața dezzechilibrată, traumatică, față de care putea fi defensivă prin practicarea, în termenii lui Claudiu Komartin, a unei boeme „ca [ultimă] soluție existențială”. Alcoolismul, recurent în evocările apropiaților, traduce o dependență originară în traiectoriile mutilante, dificil de decantat, în consonanță cu *background*-ul sociopolitic deșertic și primejdios pentru individ. În plus, Mariana Marin își făcuse aproape un scop din a se expune cu voluptate (în ciuda minimei, dacă nu chiar a lipsei totale de apărare) experiențelor liminare (de factură intimă sau

publică), cu un grad crescut de risc⁸⁰. Totuși, egalitatea cu sine (mă refer, *in extenso*, nu doar la opțiunile politice, ci și la temperamentul ei efervescent, neiertător și în același timp extrem uman în relațiile cu cei apropiați) a rămas o constantă a imaginii publice pe care au păstrat-o majoritatea prietenilor sau colegilor și pe care Cosmin Ciotloș o sintetizează expresiv și voit idealizant astfel:

„Fosta elevă de la Neculce de o frumusețe «brâncovenească», disprețuitoare cu carieristii, lehametită de fanfaroni, trăind în apele scrisului ei și în afara instinctului de conservare, Madi pentru prieteni, se preschimbă neanunțat în Mariana Marin. Cea care va publica, nu peste mult, *Un război de o sută de ani, Aripa secretă și Atelierele* și care păstra în tot acest timp intactă, fără nicio sincopă, amintirea fostei eleve de la Neculce, de o frumusețe «brâncovenească», disprețuitoare cu carieristii și a.m.d.”⁸¹.

Ficționalizarea lui Madi

În condițiile în care anunțăm faptul că Mariana Marin nu este o ficțiune, și nici un mit al generației optzeci, voi trece în zona pur livrescă, în cadrul căreia și în continuarea nuanțării identitare pe care o făceam în incipitul studiului, Madi devine un „personaj”, o figură poetică recuperată de câțiva autori (dintre care majoritatea i-au fost aproape) în funcție de propriile gusturi și aderențe. Esențial este că ceea ce se ficționalizează, de fapt, sunt fie anumite pasaje biografice ale poetei, fie posturile ei, tragică ori etică, șarjate de visceralitate, directe și feminitate. Așadar, nu neapărat persoana empirică, ci imaginea Marianeii Marin ca „personaj” interesant, incomod, enigmatic, exploatabil din punct de vedere artistic, este recuperată și dimensionată. Reprezentările devoalează în cele mai multe cazuri niște subterfugii fragmentare din viața poetei, care tind, în mod paradoxal, să fie un contrapunct benefic pentru portretizarea exuberantă și hiperboliza(n)tă a evocărilor care se doreau oneste și verosimile. Chiar dacă, odată cu moartea prematură și cu rezistența ei „poetică” în fața modelor postmodernismului în epocă, Mariana Marin rămâne într-un „con de umbră”⁸², numărul poemelor scrise despre ea sau/și dedicate explicit acesteia este unul semnificativ și grăitor în direcția unui statut pe care, totuși, colegii de generație și prietenii scriitori i-l legitimează mai mult decât o face critica literară. Dincolo de rețeaua colegială, generaționistă, pe care Mariana Marin o creează⁸³ sau în care activează, dat fiind faptul că formarea ei originează în activitatea *Cenaclului de Luni*, figura ei devine un *leitmotiv* printre poeții optzeciști și nu doar. De la Romulus Bucur și Bogdan Ghiu, doi dintre cei care, sub titulatura unui al doilea val al *Cenaclului*, formează volumul colectiv *Cinci*, până la Krista Szöcs, poetă care debutează în 2013, imaginea lui Madi pare să bântuie atât poetica celor din aceeași „tagmă”, cât și a autorilor mai tineri, care o recuperează

emulativ și stimulativ deopotrivă. Mă voi opri în acest ultim subcapitol asupra unor texte poetice care, sub o formă sau alta, o au drept exponent pe Mariana Marin. Nu din întâmplare, aceasta ajunge „o figură de hârtie”: pe de o parte, personalitatea ei efervescentă și dilematică îi conferise deja un statut de personaj, iar, pe de altă parte, multe dintre poemele sale se deschid cu dedicații, prefigurând o întreagă rețea de amicitii și simpatii. Nu e mai puțin important nici faptul că optzeciștii, coagulați drept un grup destul de omogen din punctul de vedere al dezideratelor estetice în *contre-jour* față de șaizeciști, leagă prietenii strânse, care transpar în volumele lor. Dincolo de ficționalizarea efectivă sub *nickname*-uri de tipul *M.M.* sau *madi*, paratextul poemelor – dedicațiile de sub titluri –, precum și intertextele cu versuri ale Marianeii Marin nu doar că o au în prim-plan pe aceasta, însă tind să egalizeze experiența sa poetică cu cea empirică, statuându-i, într-o oarecare măsură, aceeași postură excepțională, dar, așa cum sugeram, mizele nu mai sunt de „punere în vitrină”, ci de relativizare/democratizare a unor episoade din viața poetei, discursivizate uneori într-o dialectică serios-comic, alteori sub aspect caricatural (de pildă, poemul Magdei Cârnelci: *Ana Ipătescu de bloc*).

La antipodul tragismului auroral de care au uzat mai toate evocările postume ale prietenilor, poemul Simonei Popescu, *Râsul lui Madi*, urmărește să redea o imagine autentică și senină prin felul colocvial, sincer, direct, dar nu mai puțin curios, al Marianeii Marin de a se raporta la literatură și existență. Textul e construit din replicile unei conversații telefonice dintre cele două, dialog cu atât mai verosimil reprezentat, cu cât interlocutoarele discută aspecte despre care știm că le tensionează și în afara paginilor. Mariana Marin apare astfel o răzvrătită orgolioasă și dezinhibată: „«Parcă aș fi o poetă bătrână/ mă mai caută doar câțiva» [...] Apoi a mai zis ceva despre/ «porcăria asta cu postmodernismul, bă» [...] / «Băi – zice – eu scriu./ Puțin îmi pasă dacă nu le pasă. Nu-i treaba mea»”⁸⁴. Totuși, miezul textului e altul. Având la bază modelul exuvial, cvasiludic al Simonei Popescu, dispariția neașteptată a lui Madi e miniaturizată de o scenă mediană: având în grijă pentru un timp „o nepoțică”, aceasta din urmă, inspirată de „un film pentru copii on TV”, i se adresează brusc Marianeii Marin cu „TRANSFORMĂ-TE”. Simona Popescu, explicându-i lui Madi dorința fetiței, creează, de fapt, un joc aproape funest de cadre, dacă nu ar miza pe vitalitatea malițioasă a poetei: mai întâi, dezvăluie scena filmică – o metamorfoză șăgalnică („«I WILL TRANSFORM»” sau așa ceva/ și-și schimbă forma uite-așa:/ uuuuuooooaaap! Și gata, Pa!”⁸⁵) –, ca, în final, focalizarea să fie una cât se poate de gravă, păstrând discursivizarea ludică (cu atât mai perplexă, cu cât e vorba despre un aspect de ordin pragmatic) a înmormântării Marianeii Marin: „Și-apoi, în nici 3 zile,/ o mașină micuță și harnică pe care scria Bob cat (Bob cat!)/ a turnat pământ peste ea”⁸⁶. Simona

Popescu revizitează, în cheia „mașscriismului” grupului de la Brașov (întrucât raportarea la Madi e și un prilej de a vorbi despre sine, despre „profa” de la Litere⁸⁵), postura tragică a poetei. Involuntar, se deschide și o polemică față de reconfigurarea destinului Marianeii Marin conform matricei Plath-Schüler-Sexton. În același timp, ce o interesează pe autoare nu e dispariția ca fatalitate, indiferent dacă o propune drept punct terminus în cadrul polifoniei discursive din interiorul textului, ci alte aspecte, ireductibile în raport cu un tragism idealiza(n)t: râsul aparent nonșalant, sarcasmul și tandrețea deopotrivă, integritatea (accentuată prin majuscule) și vulnerabilitatea disimulată („ca și cum s-ar scuza,/ ca și cum i-ar fi frică de ceva/ de propriul ei curaj INTEGRU”⁸⁸). Dincolo de mecanismele creatoare din spatele poemului, Simona Popescu plăsmuiește un *croquis* nici mitizant, nici degradant, reușind să aducă în prim-plan personalitatea incomodă, dificilă a Marianeii Marin: tocmai ceea ce majoritatea evocărilor lasă deoparte, pierzând, de fapt, rădăcina tensiunilor cu adevărat problematice, care o consumau pe Madi.

Interesant e și poemul Magdei Cârnelci, care, deși e însoțit de o dedicație de dorit a fi colectivă („pentru Mariana Marin și poetele optzeciste”), e evident că textul este, în primul rând (dacă nu chiar *doar*) despre cea numită. Rafinat construit pe o structură poetică ginsbergiană⁸⁹, luxuriantă (reflectând imaginarul oriental al conținutului) și integrând compulsiv-ironic o serie de sintagme poetice, care trimit direct la Mariana Marin („sanatoriile din munți”, „o tăcere asurzitoare”, „pictori, poeți”), „Ana Ipătescu de bloc” e, fără îndoială, *aceasta*. Amintite sunt și câteva dintre joburile poetei avute printre reprizele de pauză forțată din cauza concedierilor: „Tu, profesoară, șomeră, muzeografă, ingineră, soră de caritate și/ iar profesoară, între două nave, două autobuze, două stații/ de gară și peroane și vagoane și trenuri”⁹⁰. Conform sporadicelor detalii care nu îi corespund Marianeii Marin (cum e meseria de „ingineră”), poemul ar împlini dedicația care îl însoțește, dar miza lui constă în *imagea-kitsch*, seducătoare, pe care Magda Cârnelci i-o creionează, pe un fond exotic, colegei sale de generație și de cenaclu. Desigur, caracterul relativ general pe care îl câștigă pronumele de persoana a II-a în relație cu dedicația colectivă facilitează o interpretare extrapolată, încercând să propună, de fapt, o imagine deconstruită prin vagi nuanțe feministe a tinerei poete/scriitoare revoluționare, dezabuzate, deși aflată în plină ascensiune, de mediul sordid al României comuniste⁹¹ („În șalvari/ pe ieftine covoare de iută, printre șervețele pătate, resturi/ de pâine și pahare golute cum predica adormită/ în șoaptă, cu vocea ta mică galeșă ca pentru creierul moale/ al unui bărbat, clopoțel de mătase pe grumazul tare al fiarei/ mici revoluții de cameră, răcoale trupești, imaginare revolte/ și alte tandre vedenii, pe când ei se împiedicau de covoare”⁹²). Ce postură este, așadar, parodiată cu precădere? Cea

etică, contestatară, pe care Mariana Marin o asumă și o cultivă. Situând această poziție între frivolitate, ofensivă și feminitate viscerală, Magda Cârnelci apelează, pe de o parte, la o serie de figuri celebre importate în acord cu o estetică „de mâna a doua”: „Ana Ipătescu de bloc” (implicând, alături de un alt vers, trimiterea la locuința arhicunoscută a lui Madi: „în apartamentul tău aproape gol, de la etajul final/ undeva la marginea orașului”⁹³), „elena lipsită de troie”, „ana fără manole” și, ironic, în virtutea autohtonizării, „marie fără noroc”. Pe de altă parte, autoarea dispune de un eclecticism expresiv în portretizarea aluzivă a poetei vizate: „pașoptistă cadână”, „mama răniților”, „sophia unui cârd de poeți”, „șleampătă și totuși fatală”, „vicioasă și totuși copilă” (aluzia la alcoolism și la alintul jucat al poetei), „proorociță de vestiar”, „sperietoare cu tone materne”. Nu doar că Madi se înconjura mai degrabă de băieții optzeciști, și nu de colegele de cenaclu, însă figura „sperietoarei”, proeminentă în imaginarul poetic al Marianeii Marin, apare deja ca suport de parodiare a frumuseții: „-N-am să mai port trupul acesta de sperietoare!/ Am să mă fac frumoasă, frumoasă, frumoasă...”⁹⁴. În concordanță cu un mecanism creator, transferabil tuturor expresiilor citate, Magda Cârnelci stabilizează figura de *sperietoare*, preluând-o fără instrumentalizarea ei din poemul original, ceea ce este, evident, o opțiune menită să producă un portret problematic, inconfortabil, dezinhibat și, cel mai important, prin care, deloc inocent (dimpotrivă, chiar reproșabil), *poziția etică e configurată ca sursă majoră de seducție*, ușor de recunoscut, din perspectiva autoarei, în Mariana Marin, indiferent de pseudointenționalitatea colectivă anunțată imediat sub titlu. Că este sau nu o polemică pe care Magda Cârnelci o deschide în raport cu colega ei, poemul rămâne, totuși, fundamental unul parodiind și intrigant la adresa celei din urmă. De altfel, un alt text, *Poemul înalt*, de data aceasta publicat în 2016 și probabil unui dintre cele mai cunoscute ale Magdei Cârnelci, e construit pe baza unui intertext cu *Limba scrisă sub pleoape*, apărut în *Aripa secretă*. Dacă Mariana Marin își începe scurtisima poezie cu „Vremea poemului înalt, amețitor/ a trecut.”⁹⁵, Magda Cârnelci își deschide poemul cu o fâțișă replică: „Nu, vremea poemului înalt, amețitor n-a trecut.”⁹⁶, încheindu-l la fel, cu mențiunea că: „Vremea lui abia vine”⁹⁷. Detașându-se, astfel, de radicalitatea Marianeii Marin și de preferința ei pentru zonele întunecate, autoarea creează o legătură polemică atât față de personalitatea pe care tinde să i-o caricaturizeze (gratuit, aș spune, deși, calitativ, poemul *Ana Ipătescu de bloc* e foarte bun), cât și față de manifestarea ei poetică gravă, funebră, pe care Magda Cârnelci nu pare să o agreeze.

Romulus Bucur, unul dintre prietenii apropiați ai poetei, publică în *Dragoste & Bravură* (1995) un poem care nu doar că dă titlul cărții, dar e dedicat Marianeii Marin („pentru M.M.”) și cuprinde frânturi dintr-un dialog al acestora. Comparându-l cu textul *in memoriam* pe care

il citasem în celelalte subcapitole („Despre voci. De aici și de dincolo”), se află în poezie reciclate câteva pasaje din conversația care ar fi avut loc în apartamentul lui Madi. În stilul minimalismului-biografist⁹⁸ și parodiind, pe final, convențiile scripturale⁹⁹, Bucur problematizează dihotomia trecut-prezent prin transferul celui dintâi în cadrul unor detalii existențiale, de factură intimă, supralicitându-l ușor dramatic prin aceste subterfugii de viață personală, preponderent axate pe aspecte inconfortabile, negative. În această ecuație intră și replica Marianeii Marin, detașată dintr-un context empiric, tensionat, către unul discursiv coerent, datorită mizei poemului de a maximiza vidul și singurătatea *tel quel* prin chestiuni care, în ciuda contextului perdant sau opresiv, reprezintă, totuși, niște legături umane: „Mi-e frică/ primeam noaptea telefoane anonime/ în definitiv,/ nu sunt decât/ o muiere singură”¹⁰⁰. E vorba, deci, despre efectul nefast, răsfărânt asupra ei în urma gesturilor contra ideologiei de stat, însă postura etică e revizitată mai mult pentru potențialul ei de a conferi un sens existenței, având în vedere strofa imediat următoare, un fel de *quod erat demonstrandum*: „Și e un sentiment atât de/ reconfortant să știi/ să exiști încă undeva,/ că mai trăiești”¹⁰¹. Miza textului e tocmai această schizoidie a subiectului care interceptează chiar și într-un fapt de viață traumatic o dovadă de conexiune umană. Din alt unghi, postura etică a Marianeii Marin e instrumentalizată numai pentru repercusiunile ei, fiindcă, de fapt, greutatea replicii e dată de problema vulnerabilității femeii singure, deci, din nou, de o chestiune existențială, mai importantă decât a fi o „Ana Ipătescu de bloc”. În orice caz, întregul poem al lui Bucur e o mărturie a fidelității obsedante față de ceea ce rămâne dintr-un trecut fastuos, impunător („Nu mai ești caporal/ și nu mai ai douăzeci de ani”¹⁰²), redus nostalgic la manifestări fie aparent banale, fie de evitat (cum e experiența lui Madi), dar semnificative în reconstrucția, relativ de la distanță, a unei traiectorii biografice. Ambiguitatea referentului, dialogismul fragmentat și lucrul cu convenția la vedere disimulează drama subiectului poetic abandonat, singur, dar problematizează identitatea, mult mai autentică, a microistoriei, ficționalizând și experiența marcantă a poetei.

Alte două texte asupra cărora mă voi opri și care au în vedere postura tragică a Marianeii Marin sunt poemul lui Emilian Galaicu-Păun, *M.M.*, și cel al lui Aurel Dumitrașcu, intitulat romantizant (și prefigurând un portret boem al prietenei lui) *POEM*. Deja simptomatic prin subtitlul volumului, *Poemelnic, M.M.* e structurat mimând gestul visceral al rănii cauzate de o lamă („Într-o/ palmă/ strâng/ linia vieții,/ într-alta,/ o lamă/ punând[u-și]/ semnul « = »/ -ității de-a/ curmezișul.”¹⁰³), chestionând apoi identificarea vieții cu moartea: „- Ghici în/ care mână,/ Madi Marin/ (1956-2003)”¹⁰⁴. Dincolo de faptul că automutilarea trimite la posibila sinucidere a poetei, textul e o replică la un poem din

Aripa secretă, care poartă același titlu: „Liniile din palma mea stângă/ seamănă uimitor cu cele din palma mea dreaptă./ Nu știu ce înseamnă pentru chiromanți asta./ E ca și cum aș fi venit pe lume în rugăciune”¹⁰⁵. Remarc, astfel, faptul că textul original, cel al Marianeii Marin, vorbește, printr-o autoinsertie (abrevierea numelui) tipică postmodernismului, despre o existență pusă sub semnul atitudinii pioase (supuse?) și al coerenței conferite de rugăciune, însă în mod invers („de-a curmezișul”), raportat la întregul ciclu de poeme, e gramaticalizat aici un blestem, și nu o binecuvântare. Scris în cheie biografistă, textul-oglină al lui Galaicu-Păun ficționalizează nu doar postura tragică a lui Madi (pe care ea, totuși, nu mizează), ci și cheia de lectură a poemului Marianeii Marin, de unde caracterul profund intertextual, dar, în egală măsură, autentic.

Explicit adresat ei, poezia lui Aurel Dumitrașcu îi modelează nostalgic-idealizant figura pe un fond oniric, reiterând obsedant apelativul ideologizat, evident destructurând postura pe care o capătă, vrând, nevrând, odată cu jobul în învățământ și care nu pare să i se potrivească: „- (doriseam să te revăd)/ dar erai în câmpia română/ nu știu ce făceai tu acolo/ te auzeam și plângând și multe păsări se înecau/ în părul tău lung/ [...]/ *tovarășa profesoară*, dați-mi voie să vă sărut un genunchi!/ *tovarășa profesoară*, dați-mi voie să mor stând/ la pândă când ne predați limba română și/ vă gândiți departe!”¹⁰⁶ (s.m.). Fie că e ilustrată legătura fragilizată dintre cei doi (având în vedere prietenia lor și corespondența reală pe care au ținut-o, aflându-se la o distanță geografică mare), fie că e vorba chiar de finalul unei povești de dragoste, dramatismul textului configurează, în acord cu o estetică neoromantică, imaginea de muză a Marianeii Marin, de femeie intangibilă, întristată, melancolică, o fugară investită cu unicitate („*tovarășa profesoară*, am auzit copacii vorbindu-vă/ în timp ce treceți pe șoseaua națională/ ca o nebună. nu oprea nimeni. nimeni”¹⁰⁷). Cu siguranță, Aurel Dumitrașcu o ficționalizează cel mai liricizat, mizând, dincolo de frumusețea și seducția care transpar din plăsmuirea lui, pe efectele paroxistice¹⁰⁸ cauzate, sub același neoromantism, de absența ei, în jurul căreia e structurat întregul text.

Dacă până acum figura poetei pare că a stârnit tot felul de atitudini printre cei care au și cunoscut-o, având în vedere că autorii la care m-am referit în acest subcapitol, fără excepție, au întâlnit-o, intersectându-li-se traiectoriile bio-bibliografice, în cazul Kristei Szöcs e puțin probabil ca aceasta să fi avut un contact direct cu Mariana Marin. Datorită afinităților vizibile de temperament liric, cea dintâi alege în volumul de debut, *cu genunchii la gură* (2013), ca „madi” să fie, mai mult decât un *alter ego*, o conștiință paralelă, permanent prezentă, alături de „antik”, cealaltă figură proeminentă a volumului. Deși Krista Szöcs rămâne mult prea mult tributară esteticii *noir*-expresioniste a optzecistei, uzând de intertexte care transpar în defavoarea debutantei¹⁰⁹,



rețin faptul că ficționalizarea Marianeii Marin prin celebrul alint e un element fundamental pentru construcția proiectului poetic în cauză. Fără îndoială, e o dovadă a curiozității și a emulației pe care poezia ei le-a stârnit printre tinerii scriitori, însă consider că e și un semn al bulei fascinante care s-a creat în jurul lui Madi, odată ce *nickname*-ul (care, de regulă, era folosit doar între prieteni) a câștigat popularitate mai mult decât autoarea Mariana Marin. Nu e de mirare faptul că tânăra poetă e neglijentă în raport cu dialogul intertextual (date fiind vizibilitatea originilor unor versuri și importul de imaginar care nu creează conținuturi noi), alegând să și-o aproprie pe „madi” drept prietenă ori voce alternativă a conștiinței confesive.

Cele două linii majore în acord cu care am structurat acest articol, tragismul și poziția etică, nu sunt neapărat și cele pe care să și le fi cultivat Mariana Marin. Într-adevăr, angajamentul a fost asumat și substanțial, însă pregnanța lui e dată și de textele evocatoare, postume, cum se întâmplă din plin în cazul posturii tragice. Poemele discutate mai sus, însă, mai ales primele două (semnate de Simona Popescu, respectiv de Magda Cârnelci), deconstruiesc aceste posturi față de care poeta a manifestat predilecție, chestionând și latura mai puțin comodă a ei. Deși aluzii la faptul că Madi avea un temperament dificil și excesiv există printre mărturiile celor apropiați, ei aleg, de regulă, să se raporteze la ea împreunând elogios traiectoria existențială (auto) mutilantă, boemă și conținutul poemelor, care nu

par să capete independență tocmai pentru că sunt citite în acord cu cele două dimensiuni șarjate. Astfel, e simptomatică și importantă mărturia lui Romulus Bucur, care, în pofida manierei tragice prin care îi configurase kolegei sale imaginea¹⁰, într-un interviu recent, îi revendică Marianeii Marin și latura optimistă, amintind acest aspect independent (!) față de poemele ei: „În ceea ce privește voluptatea morții aș avea rezerve: știa să fie și o ființă vitală, să se bucure de viață, de nimicuri, să rîdă. Viața a fost nedreaptă cu ea: i-a luat rîsul, apoi zîmbetul, bucuria. Avea naivități de copil. Sau de adolescent. Stăteam pe culoar în pauza unui curs, cu ea și cu Nino Stratan. Odată o vedem dînd ochii peste cap și recitînd transfigurată ceva despre pasărea care depune un ou în zbor, o chestie foooarte lirică. La care eu și cu Nino (care încă-i mai păstra amintirea iubirii) ne-am privit scurt și am recitat în cor *Nu moare lebăda, ci cîntă* (vers din Radu Călin Cristea, recent publicat într-o revistă studentească). Dar era, la ea, un patos sincer”¹¹. Mariana Marin nu a fost, deci, o Electră sau o a doua Plath, dincolo de presupusa admirație pe care ar fi avut-o față de scriitoare a căror nefericire, în relație cu conștiința artistică, a dat roade excelente. Rămâne să îi fie (re)descoperită poezia în afara mitologiei, complexă și seducătoare, fără îndoială, dar care „a fabricat” o Mariana Marin după chipul și asemănarea fascinației pe care a provocat-o atât printre cei apropiați, cât și printre cei care doar au întîlnit-o în anumite conjuncturi.

Note

1. Vezi Teona Farmatu, „Mariana Marin: facerea și desfacerea unui mit. Postura tragică (I)”, *Transilvania*, nr. 2 (2023): 42–55. <https://doi.org/10.51391/trva.2023.02.04>.
2. Operez și în cazul celei de-a doua dominante a imaginii Marianeii Marin cu termenul de „postură” într-un sens mai larg, instrumentat în analiza mecanismelor de construcție a portretului scriitoarei, și nu neapărat cu sensul pe care îl oferă, de pildă, Meizoz: „J’entends par ce terme simultanément le travail de figuration d’un auteur en situation officielle et l’image de l’auteur construite par ses textes autobiographiques”, Jérôme Meizoz, „Ethos, champ et facture des œuvres : recherche sur la « posture »”, *Pratiques: linguistique, littérature, didactique*, nr. 117–118 (2003): 241. Cu atât mai mult nu preiau această accepție, cu cât Mariana Marin nu a cochetat cu aparițiile publice după 1989 (înainte neputînd fi vorba decât de actele ei solidare și militante riscante oricum pentru imaginea sa și fără vreo legătură cu autopromovarea) și nici nu a lăsat texte autobiografice, cu excepția unor interviuri. De asemenea, o mare parte dintre argumentele pe care le utilizez pentru reliefaarea acestei posturi etice provin *mediat*, prin textele scrise de alții despre Mariana Marin.
3. Peter Sragher, „Madi – omul curajos”, în *Observator cultural*, nr. 163, 8 aprilie 2003, <https://www.observatorcultural.ro/articol/in-memoriu-mariana-marin/>. Pentru o analiză a disidenței ieșene vezi și Doris Mironescu, „The Geolocation of Literary Dissidence: Vernacular Cosmopolitanism, Highbrow Subculture and Conviviality in the Iași Group (1975–1989)”, în *Beyond the Iron Curtain: Revisiting the Literary System of Communist Romania*, ed. Ștefan Baghiu, Ovio Olaru, Andrei Terian (Berlin: Peter Lang, 2021), 113–132.
4. Dat fiind faptul că Daniel Puia-Dumitrescu se referă în volumul său la câteva „fragmente din scrisoarea de răspuns a poetei Mariana Marin către prietenii săi de la Iași, difuzate vineri 7.04.1989, la postul de radio VOCEA AMERICII”, se poate deduce că e vorba despre aceeași scrisoare, care are ecouri, se pare, abia în luna mai, Daniel Puia-Dumitrescu, *O istorie a Cenacului de Luni* (București: Cartea Românească, 2015), 120.

5. Peter Sragher, „Madi – omul curajos”.
6. Florin Iaru precizează că Mariana Marin e dată afară din învățământ în 1986 („pe când venea la Editura Cartea Românească, unde eram gestionar, să discute cu Florin Mugur modificările de la volumul *Aripa secretă*. Nu mai avea niciun venit. Era săracă lipită pământului...”, Florin Iaru, „Madi a mea”, în Mariana Marin, *Scrisoare deschisă sau. Nu mă mai așteptați la ore mici* (București: Editura Casa Radio, 2014), 125. Așadar, cu trei ani înainte să-și piardă din nou jobul pe care îl avea în 1989, când trimite la radio scrisoarea de solidaritate.
7. Peter Sragher, „Madi – omul curajos”.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. „Mai târziu, a stabilit legături cu toți disidenții tineri din țară și ne-a tras după ea. Ce vremuri! Ce beții!”. „In memoriam Mariana Marin”, în *România literară*, nr.14 (2003): 4-5.
13. C. Rogozanu, „Prefață fără citate”, în Mariana Marin, *Țestrea de aur* (București: Editura Muzeul Literaturii Române), 2002.
14. Florin Iaru în dosarul din *România literară*, nr.14 (2003): 4.
15. Traian T. Coșovei, „Mariana Marin sau «victorioasa amintire a morților»”, în *Observator cultural*, nr. 163, 8 aprilie 2003.
16. Nora Iuga, „Ultimul cadou de la Madi a fost un ruj”, în *Observator cultural. Supliment*, nr. 236 (2009): IV.
17. „Se vedea, ea era urmărită, era obsedată că este urmărită și probabil că era cea mai urmărită dintre noi, pentru că era și cea mai provocatoare. [...] Ea vorbea, ea lua în serios această dramă [faptul că ei, optzeciștii, deveniseră suspecti], pe care noi, o bagatelizam... ea își învârtea cuțitul în rană, ca să zic așa... ținea de structura ei morală și de structura ei de ființă care se expune riscului”. Angelica Stoica, „Vatra–dialog cu Bogdan Ghiu: Despre Mariana Marin și altele...”, *Vatra*, nr. 1-2 (2016). <https://revistavatra.org/2016/02/23/vatra-dialog-cu-bogdan-ghiu-despre-mariana-marin-si-altele/>.
18. Ion Bogdan Lefter, „Vocea/vocile lui Madi în 33 de minute și 56 de secunde”, în Mariana Marin, *Scrisoare deschisă*, 130.
19. Ibid.
20. Vezi capitolul „Poezie și adevăr”, în Radu Vancu, *Poezie și individualitate* (București: Tracus Arte, 2014) și Teona Farmatu, „(De) limitări (est)etice: Cazul Mariana Marin”, în *Steaua*, nr. 5 (2021): 33-35.
21. Florin Iaru, „Moștenitorul sălbatic”, *Catavencii*, 12 decembrie 2014. <https://www.catavencii.ro/mostenitorul-salbatic/>.
22. În interviul pe care i-l acordă Svetlanei Cârstean, Mariana Marin vorbește despre Congresul al XIII-lea. Probabil este o eroare (fie survenită odată cu transcrierea interviului, fie e o dată reamintită eronat de către poetă), având în vedere că gesturile contestate ale Marianeii Marin sunt localizate în 1988-1989, iar Congresul al XIV-lea are loc în 1989, prin urmare nu poate fi vorba despre congresul anterior, din 19-22 noiembrie 1984. De altfel, aflăm dintr-o consemnare diaristică a Monicăi Lovinescu, datată în 26 noiembrie 1989, faptul că e vorba despre Congresul al XIV-lea: „Despre al XIV-lea Congres (va fi ultimul?), o pagină în *Le Monde*, articole în *L'Express*, *Le Quotidien*, *Libération* (opt pagini!) și chiar *L'Humanité*.”, urmată de o consemnare din 27 noiembrie 1989, despre greva foamei în care intraseră mai mulți scriitori în România, printre care și Mariana Marin: „Mihnea mă înștiințează că Doina Cornea și-a încetat greva foamei (din moment ce Dan P. e din nou acasă). Hurezeanu a vorbit cu Mariana Marin – și ea în greva foamei: au mai semnat petiția împotriva realegerii lui Ceaușescu: Liviu Ioan Stoiciu, Petru Ilieș și Liliانا Prager (traducătoare)”. Monica Lovinescu, *Pragul. Unde scurte*, V (București: Humanitas, 1995), 232-233.
23. Având în vedere condițiile externe și interne succint prezentate, e vorba, cu siguranță, de anul 1989, când, în ciuda comunicatului de la radio care îi recunoaște încă Marianeii Marin statutul de profesor, aceasta fusese deja eliminată din învățământ cel mai probabil în luna mai a aceluiași an, în urma scrisorii de susținere a grupului ieșean, pe care o trimite la radio *Vocea Americii*.
24. „În România se intensifică rezistența față de regimul Ceaușescu”, fragmente din Arhiva Open Society (Budapesta), Institutul de Cercetare al Radio Europa Liberă, secția română, disponibile pe: <https://jurnalul.ro/scinteia/aici-radio-europa-libera/in-romania-se-intensifica-rezistenta-fata-de-regimul-ceausescu-529029.html>.
25. Deși nu există detalii în ceea ce privește conținutul conversațiilor pe care Mariana Marin le-a purtat cu Monica Lovinescu, cea din urmă consemnează în jurnalul său faptul că a ținut legătura cu poeta. De altfel, Cosmin Ciotloș observă că Monica Lovinescu o menționează pe Marina Marin în volumele IV, V și VI ale jurnalului său „mai bine de douăzeci de ori”. Cosmin Ciotloș, *Cenacul de Luni. Viața și opera* (București: Pandora M, 2021), 177.
26. „În România se intensifică rezistența față de regimul Ceaușescu”.
27. „Virgil Ierunca despre poezia Marianeii Marin [1 decembrie 1989]”, 18 august 2020. <https://romania.europalibera.org/a/virgil-ierunca-despre-poezia-marianei-marin-arhiva-podcast-radio-europa-libera/30789952.html>.
28. Ibidem.
29. Antologia face parte dintr-o colecție americană dedicată scriitorilor din Estul Europei.
30. Mariana Marin, *Paper Children*, trad. Adam J. Sorkin, Irma Giannetti, Angela Jianu, Mia Nazarie și Liana Vrăjitoru, col. Eastern European Poets, nr. 14 (Brooklyn, NY: Ugly Duckling Presse, 2006), xi.
31. Ann Komaromi, *Uncensored: Samizdat Novels and the Quest for Autonomy in Soviet Dissidence* (Evanston, Illinois: Northwestern



- University Press, 2015), 8.
32. Ibid.
33. Cârstean, „Cuvintele atrag realitatea». Interviu cu Mariana Marin”.
34. Ibid.
35. Ibid.
36. Ibid.
37. Jebeleanu, „Copilu’ Marin”.
38. Ion Bogdan Lefter, „Imagini cu Madi”, în *Observator cultural*, nr. 163 (2003), 8 aprilie.
39. Nora Iuga amintește, la rândul ei, deschiderea pe care Madi o avea față de tânăra generație (cei care vor deveni, mai târziu, „douămiiștii”): „Când o văd întâmplător, îmi vorbește mult de un critic tânăr și remarcabil pe care nu îl cunosc: Rogozanu”, în *Observator cultural. Supliment*, nr. 236 (2009): IV.
40. Fragmentul citat este o parte din răspunsul pe care Mariana Marin îl dă într-o înregistrare din ianuarie 1995, făcută de Anca Mateescu și difuzată la Radio România Cultural, disponibilă pe CD-ul antologiei deja citate, *Scrisoare deschisă sau Nu mă mai așteptați la ore mici*. O parte din cuvintele înregistrate sunt transcrise în dosarul *In memoriam* din 2009 realizat de revista *Observator cultural*, VIII.
41. Mariana Marin, *Scrisoare deschisă*, (București: Muzeul Literaturii Române, 2002), 157.
42. Ibid.
43. Mariana Marin, „Exprimare în limitele firescului”, în Peter Motzan (coord.), *Vânt potrivit până la tare*, trad. Ioan Mușlea, ediția a II-a, cu o postfață de Ion Bogdan Lefter (București, Tracus Arte: 2012), 248.
44. Ibid.
45. Ibid., 249.
46. Ibid., 250.
47. Oana Orlea, *Ia-ți boarfele și mișcă!*, interviu realizat de Mariana Marin (București: Cartea Românească, 1991), 122.
48. Ion Bogdan Lefter localizează temporal perioada Marianeii Marin petrecută în Franța în 1990-1992: „E în perioada ei franceză, pe când locuia la Paris, împreună cu Samuel Tastet, tânăr artist, fotograf și editor excentric, care-i publicase placheta de versuri traduse sub un titlu din *Un război de o sută de ani*, cartea ei de debut (1981): *Au carrefour des grandes routes commerciales* (1990). Samuel ținea o mică editură idealistă, EST (prescurtare după Éditions Samuel Tastet), cu operațiuni de mai mare anvergură abia în anii în care avea să se mute el în România și când legătura cu Madi avea să se desfacă”. Lefter, „Vocea/vocile lui Madi în 33 de minute și 56 de secunde”, în Mariana Marin, *Scrisoare deschisă*, 128.
49. „Meritul Marianeii Marin este considerabil. Ea a știut să-și pună interlocutoarea în starea de a povesti și a se povesti. Nu-i ușor. Nu i-aș reproșa decât frivolitatea din final: «Eu nu am fost încă arestată...». După ce a fost martora unei tragedii și a scris-o la propriu, ea dă replică scoasă, se pare, dintr-o operetă proastă”. Eugen Simion, *Genurile biograficului* (București: Univers Enciclopedic, 2002), 144.
50. Distincția dintre conotații provine din faptul că, pentru fosta deținută, „discursul” avea o încărcătură negativă, fiind vorba despre „lecția care [li] se servea după ziua de muncă de șeful închisorii”, așadar un act de „dresaj” prin cuvânt, de „spălare a creierului” (în termenii Oanei Orlea), și nu de fisurare a doctrinei, cum e în cazul Marianeii Marin. Orlea, *Ia-ți boarfele*, 121.
51. Ibid., 118.
52. Ibid.
53. Ibid., 104.
54. Mircea Zăciu, *Țurnal*, vol. 1 (Cluj-Napoca: Dacia, 1993), 7.
55. În genere, acest ethos colectiv de factură tragică e legitimat printr-o elegie a Marianeii Marin, în care apar câteva dintre poetele amintite și pe care Ruxandra Cesereanu le numește „surori penitente”, Ruxandra Cesereanu, „Disperarea învinge teama de moarte?”, în *Steaua*, nr. 10 (2016): 20.
56. Vezi capitolul despre Mariana Marin din *Istoria literaturii române contemporane 1990-2020* de Mihai Iovănel: „Însă poezia ca atare a Marianeii Marin își pierde după 1989 pârghia prin care încearcă să răstoarne lumea – rezistența la un sistem opresiv”. Mihai Iovănel, *Istoria literaturii române contemporane 1990-2020* (Iași: Polirom, 2020), 545.
57. Jebeleanu, „Copilu’ Marin”.
58. „puternică și totuși iremediabil fragilă”. Lefter, „Imagini cu Madi”, în *Observator cultural*, nr. 163 (2003).
59. „Cu Madi nu puteai vorbi despre lucrurile serioase. Nici despre propria ei singurătate. Nici despre copilăria ei. Îi era teamă de orice intimitate personală [...] Singura ei pudoare era aceea a propriilor manuscrise”. Gheorghe Crăciun, „Madi...”, în *Observator cultural*, nr. 163 (2003).
60. Svetlana Cârstean, „Cuvintele atrag realitatea». Interviu cu Mariana Marin”.
61. „Și-a adorat prietenii (pentru Mircea Cărtărescu avea un adevărat cult), era întotdeauna gata, la timpul și locul potrivit, să le ia apărarea, vehement și irevocabil, dar putea la fel de bine să-i și chelfanească de să le meargă fulgii, să-i readucă, la nevoie, cu picioarele pe pământ. Și nu de puține ori, am văzut-o cum, zâmbind ironic, mi ți-i trimitea spre bibliotecă.” Tudor Jebeleanu, „Copilu’ Marin”; „Departate de a fi fost tiranică, prietenia Marianeii Marin te cuprindea ca un năvod luminos, și se

- cerea respectată cu sânge și suflet. De la ea îți era permis să pretinzi totul, dar, odată ce acceptai acest lucru, nu mai era loc pentru jumătăți de măsură”. Claudiu Komartin, în *România literară*, nr. 14 (2003): 6.
62. Lefter, „Imagini cu Madi”.
63. Adriana Babeți, în *România literară*, nr. 14 (2003): 4.
64. Întrucât călătoria nu e datată, posibile ar putea fi ambele variante: fie a avut loc înaintea perioadei de spitalizare a Marianeii Marin la sanatoriul din Moroieni, fie după externare, când efectele bolii se resimțeau încă.
65. Adriana Babeți, Art. cit.
66. Lefter, „Imagini cu Madi”.
67. Ibid.
68. Cărtărescu, *Creionul de tâmplărie* (București: Humanitas: 2020), 90.
69. Luminița Marcu, „Integrala poeziei Marianeii Marin”, în *România literară*, 24-30 iunie (2002): 6.
70. Ibid.
71. Ibid.
72. Informațiile reies dintr-un interviu personal, pe care mi l-a acordat Romulus Bucur în 5.05.2021, încă nepublicat: „La DorMărunt (cred că așa se scrie), în Bărăgan din câte-mi amintesc. Cu o navetă infernală, cu un director de școală abuziv (cam așa era oricum criteriul de selecție al celor puși în funcții de conducere). Apoi, la BCU de unde s-a ales cu o boală profesională, o alergie la praf, acarieni, mucegai, lucruri care inevitabil se regăsesc împreună cu cărțile”.
73. „Apoi, ultimul job, la Muzeul Literaturii Române, un loc destul de comod, unde erai lăsat de capul tău, e drept, pe bani puțini. Altfel, nu știi când și cum scria. Îmi arăta câte o poezie scrisă de mână (în studentie), presupun că transcrisă”. Ibid.
74. „Nu mai avea niciun venit. Era săracă lipită pământului și, firește, fâlăia în preajma ei aripa amenințătoare a parazitismului social, incriminat de lege. Așa am organizat o chetă mică, printre prieteni. Cu aproximativ 1300 de lei, Madi a mai supraviețuit câteva luni. Apoi a ieșit volumul și situația ei s-a stabilizat o perioadă.”, Florin Iaru, „Madi a mea”. în Mariana Marin, *Scrisoare deschisă*, 125.
75. Marina Constantinescu, în *România literară*, nr. 14 (2003), 5.
76. Cărtărescu, „Vocea finală”, în Mariana Marin, *Scrisoare deschisă*, 120.
77. Lefter, „Imagini cu Madi”.
78. Stoica, „Vatra-dialog cu Bogdan Ghiu: Despre Mariana Marin și altele...”.
79. Ibid.
80. Discutând despre raportul dintre experiența reală a suferinței individuale (dublă de una colectivă) și felul în care aceasta e transfigurată în text, astfel încât să nu producă un efect de patetism (cu alte cuvinte, relația sinceritate/autenticitate-tehnică), Bogdan Ghiu localizează drama Marianeii Marin în această zonă: „Ea era într-un punct-limită, dar foarte sensibilă [...] Cum continui să rămâi poet, când tu, de fapt, ești pe culmile disperării? Când pentru tine lucrurile sunt clare, când protestul este atât de mare... și în același timp să rămâi om și poet? Ea știa, poate, printr-o înțelepciune non-discursivă, că pozițiile-limită politice sau etice riscă săucidă. Și-atunci cum faci să rămâi și etic, relevant, treaz și estetic funcțional? Ea a încercat, uneori îi iese, alteori nu-i iese... e pe muchie de cuțit, dar ea nu evită jocul acesta, ea nu se face că această tensiune nu există [...] pentru că ea trăia foarte expus, prin atitudinea dreaptă. Era un om care se expunea, și-atunci poemele nu puteau să avanseze, să meargă mai departe”. Ibid.
81. Ciotloș, *Cenaclul de Luni*, 191.
82. Expresia îi aparține lui Cosmin Ciotloș și e utilizată în episodul difuzat pe site-ul Muzeului Național al Literaturii Române din București, pe care l-am citat mai sus.
83. După cum observam de-a lungul acestui subcapitol, Mariana Marin devine un fel de nod rețelar, legând prietenii atât în interiorul grupului în care se formează – lunediștii – cât și în afara lui. Reamintesc pentru al doilea caz grupul ieșean de scriitori (Dan Petrescu, Dan Alexe, Liviu Antonesei, Tereza Culiianu, Luca Pitu etc.), tot din zona Moldovei poetul Aurel Dumitrașcu, iar din zona Ardealului Ion Mureșan, apoi grupul german de poeți și, mai târziu, câțiva protagoniști ai generației 2000 (Claudiu Komartin, Costi Rogozanu).
84. „Râsul lui Madi”, în Simona Popescu, *Lucrări în verde sau Pledoaria mea pentru poezie* (București: Cartea Românească, 2006), 135.
85. Ibid.
86. Ibid., 136.
87. „și ea m-a întrebat ce mai fac și eu am răspuns: «Știi, țin un fel de/ cursuri despre poezia contemporană la Litere și/ e îngrozitor./ că eu îi văd./ Mai bine de tine, Madi,/ că nu-i vezi/ că nu vezi».”, Ibid., 135.
88. Ibid., 135-136.
89. Despre importul poeziei americane în optezicismul poetic românesc vezi Teodora Dumitru, „Gaming the World-System: Creativity, Politics, and Beat Influence in the Poetry of the 1980s Generation”, în *Romanian Literature as World Literature*, ed. Mircea Martin, Christian Moraru, Andrei Terian (New-York-London: Bloomsbury, 2018), 271-287; și Teona Farmatu, „Network Temporalities and North American Influence in the Romanian Poetry of the Early 1980s”, în *Transilvania*, nr. 3 (2022): 48-56.



90. Magda Cârnelci, *Opera poetică*, prefață de Ion Bogdan Lefter (București: Cartea Românească, 2017), 151.
91. Deși volumul *Haosmos*, în care se află poemul, apare în 1992, Magda Cârnelci datează textele ca fiind scrise între 1985-1989.
92. Cârnelci, *Opera poetică*, 150.
93. Ibid., 151.
94. „Istorie murdară”, în Mariana Marin, *Țestrea de aur*, 48.
95. „Limba scrisă sub pleoape”, Ibid., 114.
96. Cârnelci, *Opera poetică*, 279.
97. Ibid., 280.
98. Mihai Iovănel îl propune pe Romulus Bucur drept unul dintre reprezentanții majori ai acestei direcții. Vezi Iovănel, *Istoria literaturii române contemporane 1990-2020*, 572.
99. „(Există ambiguități/ în ultima frază – emițătorul./ identitatea persoanei a doua/ a celor trei verbe/ dar nu ți-ai propus/ să le rezolvi, preocupat/ de un final de efect)”, Romulus Bucur, *Opera poetică*, prefață de Emanuela Ilie, (București: Cartea Românească, 2017, 100).
100. Ibid.
101. Ibid.
102. Ibid., 99.
103. Emilian Galaicu-Păun, *Apa. 3D. Poemelnic* (Chișinău: Cartier, 2019, 25).
104. Ibid.
105. „M.M.”, în Mariana Marin, *Țestrea de aur*, 115.
106. Aurel Dumitrașcu, *Cine merge în Paradis*, ediție îngrijită de Adrian Alui Gheorghe și prefață de Antonio Patraș (Piatra-Neamț: Conta, 2010, 82).
107. Ibid.
108. „(apoi) s-a făcut dimineață. și am rupt toate/ scrisorile. și m-am dus pe câmp să văd/ cum se împerechează broaștele/ detestabil anotimp/ o haită de lupi (între îngeri) într-o casă de îngeri/ [...] Totul devine gips acum. în viață.”, Ibidem.
109. În afara *motto*-ului dintr-un poem de Mariana Marin, care precedă textele, titlul volumului își are rădăcina într-un vers din *Judecătorul-penitent* al optzecistei, „îmi duc genunchii la gura desfrânată și tremur”. Apoi, versul Kristei Szöcs, „în spatele meu se vorbește într-o limbă necunoscută”, e ușor identificabil în „Limba în care gândesc eu cuvântul moarte/ nu este și limba în care gândești tu cuvântul iubire” (*Elegie XII*); „nu îndrăznesc să mai cer nimic” e din același aluat cu „Nu-i mai cer acestei lumi/ decât dreptul de a fi eu însămi” (*Anul acesta cireșele*).
110. E vorba de textul *in memoriam* „Despre voci. De aici și de dincolo” citat de mai multe ori în studiul de față.
111. Interviu realizat cu Romulus Bucur în 5 mai 2021, încă nepublicat.

Bibliography

- “In memoriam Mariana Marin” [In memoriam Mariana Marin]. *Observator cultural*, no. 163, 2003. <https://www.observatorcultural.ro/articol/in-memoriam-mariana-marin/>.
- “In memoriam Mariana Marin” [In memoriam Mariana Marin]. *România literară*, no. 14, 2003.
- “În România se intensifică rezistența față de regimul Ceaușescu” [Resistance to the Ceaușescu Regime is Growing in Romania], fragmente din Arhiva Open Society (Budapesta), Institutul de Cercetare al Radio Europa Liberă, secția română. <https://jurnalul.ro/scinteia/aici-radio-europa-libera/in-romania-se-intensifica-rezistenta-fata-de-regimul-ceausescu-529029.html>.
- “Supliment Mariana Marin” [Mariana Marin Supplement]. *Observator cultural*, no. 236 (494), 2009.
- “Virgil Ierunca despre poezia Marianeii Marin [1 decembrie 1989]” [Virgil Ierunca about Mariana Marin’s poetry, 1st December 1989], August 18 2020. <https://romania.europalibera.org/a/virgil-ierunca-despre-poezia-marianei-marin-arhiva-podcast-radio-europa-libera/30789952.html>.
- Amossy, Ruth, ed. *Images de soi dans le discours. La construction de l’ethos* [Self-images in discourse. The construction of ethos]. Lausanne-Paris: Delachaux & Niestlé, 1999.
- Bucur, Romulus, Bogdan Ghiu, Ion Bogdan Lefter, Mariana Marin, and Alexandru Mușina. *Cinci* [Five]. Bucharest: Litera, 2011.
- Bucur, Romulus. *Opera poetică* [Collected Poems], foreword by Emanuela Ilie. Bucharest: Cartea Românească, 2017.
- Cărtărescu, Mircea. *Creionul de tâmplărie* [The Carpentry Pencil]. Bucharest: Humanitas, 2020.
- Cârnelci, Magda. *Opera poetică* [Collected Poems], foreword by Ion Bogdan Lefter. Bucharest: Cartea Românească, 2017.
- Cârstean, Svetlana. “Cuvintele atrag realitatea: Interviu cu Mariana Marin” [Words Attract Reality. Interview with Mariana Marin]. *Observator cultural*, no. 89, 2016. <https://www.observatorcultural.ro/articol/cuvintele-atrag-realitatea-interviu-cu-mariana-marin/>.
- Cesereanu, Ruxandra. “Disperarea învinge teama de moarte?” [Does Desperation Overcome Fear of Death?]. *Steaua*, no. 10 (2016): 19-20.
- Ciotloș, Cosmin. *Cenacul de Luni. Viața și opera* [The Monday Literary Circle. The Life and the Work]. Bucharest: Pandora M,

- 2021.
- Dumitrașcu, Aurel. *Cine merge în Paradis* [Who Goes to Paradise], edited by Adrian Alui Gheorghe, foreword by Antonio Patraș. Piatra-Neamț: Conta, 2010.
- Dumitru, Teodora. "Gaming the World-System: Creativity, Politics, and Beat Influence in the Poetry of the 1980s Generation." In *Romanian Literature as World Literature*, edited by Mircea Martin, Christian Moraru, and Andrei Terian, 271–287. New York: Bloomsbury, 2018.
- Farmatu, Teona. "Mariana Marin: facerea și desfacerea unui mit. Postura tragică (I)" [Mariana Marin: The Making and the Unmaking of a Myth. The tragic Posture (I)]. *Transilvania*, no. 2 (2023): 42–55. <https://doi.org/10.51391/trva.2023.02.04>.
- Farmatu, Teona. "Network Temporalities and North American Influence in the Romanian Poetry of the Early 1980s." *Transilvania*, no. 3 (2022): 48–56. <https://doi.org/10.51391/trva.2022.03.06>.
- Farmatu, Teona. "(De)limitări (est)etice: Cazul Mariana Marin" [Aesthetic and Ethical Boundaries: The Case of Mariana Marin]. *Steaua*, no. 5 (2021): 33–35.
- Galaicu-Păun, Emilian. *Apa. 3D. Poemelnic* [Water. 3D. Poemelnic]. Chișinău: Cartier, 2019.
- Iaru, Florin. "Moștenitorul sălbatic" [The Wild Inheritor]. *Cațavencii*, December 12, 2014. <https://www.catavencii.ro/mostenitorul-salbatic/>.
- Iovănel, Mihai. *Istoria literaturii române contemporane 1990–2020* [The History of the Romanian Contemporary Literature: 1990–2020]. Iași: Polirom, 2021.
- Komaromi, Ann. *Uncensored: Samizdat Novels and the Quest for Autonomy in Soviet Dissidence*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2015.
- Lefter, Ion Bogdan, and Călin Vlasie, eds. *Cenacul de Luni – 40* [Monday Literary Circle – 40]. Bucharest: Cartea Românească, 2017.
- Lefter, Ion Bogdan. *Flashback 1985: Începuturile „noii poezii”* [Flashback 1985: The Beginnings of the 'New Poetry']. Bucharest: Paralela 45, 2005.
- Lovinescu, Monica. *Pragul. Unde scurte, V* [The Threshold. Short Beams, V]. Bucharest: Humanitas, 1995.
- Marcu, Luminița. "Integrala poeziei Mariane Marin" [Collected poems of Mariana Marin]. *România literară*, June 24–30, 2002.
- Marin, Mariana. *Paper Children*, translated by Adam J. Sorkin, Irina Giannetti, Angela Jianu, Mia Nazarie, and Liana Vrăjitoru, foreword by Nina Cassian and Adam J. Sorkin. Brooklyn NY: Ugly Duckling Presse, 2006.
- Marin, Mariana. *Scrisoare deschisă sau Nu mă mai așteptați la ore mici* [Open Letter or Don't Wait for Me in the Small Hours], foreword by Nicolae Manolescu, graphic design by de Tudor Jebeleanu. Bucharest: Casa Radio, 2014.
- Marin, Mariana. *Țestrea de aur* [The Golden Dowry], foreword by Costi Rogozanu. Bucharest: Muzeul Literaturii Române, 2002.
- Meizoz, Jérôme. "Ethos, champ et facture des oeuvres : recherche sur la « posture »" [Ethos, Field and Invoice's Works: Research on Posture]. *Pratiques : linguistique, littérature, didactique*, no. 117–118 (2003): 241–250.
- Mironescu, Doris. "The Geolocation of Literary Dissidence: Vernacular Cosmopolitanism, Highbrow Subculture and Conviviality in the Iași Group (1975–1989)." In *Beyond the Iron Curtain: Revisiting the Literary System of Communist Romania*, edited by Ștefan Baghiu, Ovio Olaru, and Andrei Terian, 113–132. Berlin: Peter Lang, 2021.
- Motzan, Peter, ed. *Vânt potrivit până la tare* [Moderate to Strong Wind], translated by Ioan Mușlea, afterword by Ion Bogdan Lefter. Bucharest: Tracus Arte, 2012.
- Orlea, Oana. *Ia-ți boarfele și mișcă!* [Get Your Stuff and Move!], interview by Mariana Marin. Bucharest: Cartea Românească, 1991.
- Popescu, Simona. *Lucrări în verde sau Pledoaria mea pentru poezie* [Works in Green or My Plea for Poetry]. Bucharest: Cartea Românească, 2006.
- Puia-Dumitrescu, Daniel. *O istorie a Cenacului de Luni* [A History of Monday Literary Circle]. Bucharest: Cartea Românească, 2015.
- Simion, Eugen. *Genurile biograficului* [Genres of Biographical Writings]. Bucharest: Univers Enciclopedic, 2002.
- Stoica, Angelica. "Vatra–dialog cu Bogdan Ghiu: Despre Mariana Marin și altele..." [Vatra–dialogue with Bogdan Ghiu: On Mariana Marin and other things...]. *Vatra*, no. 1–2 (2016). <https://revistavatra.org/2016/02/23/vatra-dialog-cu-bogdan-ghiu-despre-mariana-marin-si-altele/>.
- Szöcs, Krista. *cu genunchii la gură* [With Your Knees at Mouth]. Bistrița: Charmides, 2013.
- Vancu, Radu. *Poezie și individualitate* [Poetry and Individuation]. Bucharest: Tracus Arte, 2014.
- Zaciu, Mircea. *Țurnal* [Diary], volume 1. Cluj-Napoca: Dacia, 1993.



COLONISTS, RULERS, SAVIORS: PHILO-GERMANISM WITHOUT GERMANS

Ovio OLARU

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Litere și Arte
Lucian Blaga University of Sibiu, Faculty of Letters and Arts
E-mail: ovio.olaru@ulbsibiu.ro

COLONISTS, RULERS, SAVIORS: PHILO-GERMANISM WITHOUT GERMANS

Abstract: Drawing on Cristian Cercel’s 2019 contribution *Romania and the Quest for European Identity: Philo-Germanism without Germans*, the present article pursues the creation of Romanian philo-Germanism following the 1989 Romanian Revolution in the paradoxical absence of the German minority, which all but disappeared during the early ‘90s; the arguments follow an ethnic group which evolved from being an agent of colonial power in the late Middle Ages to becoming an agent of transnational capital in postcommunist times. Additionally, the article discusses the inflated importance of the German civilizational model as a cure for the perceived shortcomings of a semi-peripheral nation for which self-colonialism, imitative capitalism, brain drain, and labor extractivism were seen as the only conceivable ways of preventing demotion to the status of periphery following the revolution. Lastly, the different manifestations of this cultural stance are represented, as well as how sympathy towards one minority was gradually institutionalized and practiced on a large scale to the detriment of others, chiefly the Hungarians and the Roma, in a case of revived nationalism and ethnocentrism *on behalf* of the vanishing Germans.

Keywords: philo-Germanism, ethnocentrism, *Ostsiedlung*, European identity

Citation suggestion: Olaru, Ovio. “Colonists, Rulers, Saviors: Philo-Germanism without Germans.” *Transilvania*, no. 3 (2023): 63-69.
<https://doi.org/10.51391/trva.2023.03.06>.



The German presence in Romania has always represented a controversial topic in Romanian historiography. Seemingly light-years away in terms of cultural building blocks, the German model – through all its renditions: the Saxon, the Swabian, the Zipser, the Landler¹ – occupies a significant position in Romanian imagology, having managed to outlive even the French model, which during the 19th century seemed it will forever shape the way in which the young Romanian state accessed and partook in European culture.

A recent volume dealing with the topic is Cristian Cercel’s *Romania and the Quest for European Identity. Philo-Germanism without Germans*.² The 2019 contribution to the field of Southeast European studies occasions a very fertile discussion about the seemingly paradoxical Romanian sympathy for its German minority and undertakes a historical analysis

of the Romanian-German relationships and the shifting status of the German minority in Romania. The book consists of seven chapters, but their succession allows for possible permutations, in that they function both within the overall structure and internal logic of the book *and* as independent contributions. This is why my arguments will sway back and forth, engaging with the different topics addressed in the book as an attempt to convey the gist of it and elaborate on each particular subtopic rather than to dryly summarize its contents. After an introductory chapter focusing on present-day manifestations of philo-Germanism – to which I will return in due time –, chapters two and three focus on the early historical developments and the role of German “colonists” sent to the furthest reaches of Europe in the 12th century – the so-called *Ostsiedlung* –, namely Transylvania, Bukovina, Dobruja, and Wallachia, in order

to instate a strong work ethic, to protect the civilized West from barbaric attacks, and ultimately to civilize the East itself.³ Hence the building of fortified churches or *Burgkirchen*, a symbol for everything the German colonists would come to encapsulate in the Romanian collective memory: a protestant penchant for resilience, communitarian spirit, and not least sacrifice for the greater good, kindly rewarded with tax exempts and political privileges. The latter translated into a particular stance taken in regard to the surrounding Romanian population, for which the German minority was, de facto, a form of provincial aristocracy: a world within a world, intangible and seemingly vastly superior. Unsurprisingly, for most of the history of living on common grounds, the Romanian population was not politically represented, as the Hungarian and German ethnics in Transylvania took precedence. But the question of political priorities and political consciousness in the region took shape during the early 19th century, as the Ottoman and the Russian Empire grew in political relevance and military power and represented a real threat to the very European ideal. The renewed protective role played by Saxons as flagbearers of European culture found expression in their discourse about the self and as a form of contempt for the neighboring Other. As Cercel notes, “Saxon authors tended to play up ‘the importance of Saxons in Transylvania’ while also asserting Saxon superiority over the other ‘nations’ in Transylvania and particularly over the Wallachs, who were in effect not a legally recognized ‘nation.’”⁴

This repeated discourse of supposed Saxon superiority ultimately seeped into the self-discourse of Romanians as well, ending up as a form of “self-Orientalism.”⁵ The second-class Romanians developed a sense of inherent inferiority, which they ultimately accepted as the natural order of things. This is how the causal relationship between colonization and underdevelopment came to be known, in that the colonists presumably stumbled upon an utterly barren landscape, and it was only their positive influence that turned things around. In this regard, Friedrich Engels unwillingly gave voice to a peculiar paradox and a classic “chicken and egg” situation in 1848, when talking about how “[t]he Germans in Poland have obstructed the formation of Polish cities with a Polish bourgeoisie; they have burdened the centralization efforts, the most powerful political instrument for the rapid development of a nation, through their foreign language, through their isolation from the Polish population, through their thousand various privileges and municipal constitutions.”⁶ Read “Transylvanian” in lieu of “Polish” and the truth value of Engels’ quote is not significantly altered. The historical distance and the sources’ bias in favor of the civilizing mission begs the question as to what was first: the Romanian underdevelopment or the colonists declaring it. An overbearing cultural presence with its own bureaucratic

ethos, much like the observer of quantum particles, cannot possibly *not* influence the observation of reality. So that this deprecating rhetoric cladding the form of self-Orientalism is a self-fulfilling prophecy, especially since in 1848, as Transylvanian serfdom was abolished, it was not followed by impropropriation and redistribution of land assets,⁷ so that the impoverished peasants could not compete with their former lords, the wealthy land-grabbing elite, despite being technically free; in a paradoxical twist, serfdom seemed to be less exploitative than the free market, as noted by Manuela Boatcă and Ioana Parvulescu:

“In Transylvania, the agrarian reforms of 1848 were followed by the patents of 1854, which abolished serfdom and confirmed peasants’ property rights by offering former serfs small parcels of land. But the reforms had limited effects. Peasants who had not been serfs were excluded from the land offerings, and those who did receive land often could not sustain themselves of the small plots they owned and continued to work as hired hands for landowning nobles or wealthy peasants. The land owned by emancipated serfs was also generally too fragmented to be used efficiently.”⁸

The similarities with contemporary discourses regarding the importance of German investors are uncanny, as we shall see further, when discontent with the status quo is framed as maladjustment to the new socio-economic realities.

After a long, winding, but absolutely necessary historical preamble, Cercel then comes nearer to the present time in investigating the manner in which, during the 19th century, “the liminality and in-betweenness”⁹ of the Romanian Principalities was resolved through a fundamental choice that would reverberate over the entire ensuing history of Romania. The struggle for independence from the Ottoman Empire through the Russo-Turkish War (the War of Independence of 1877–78, as it is better known in Romanian historiography) was followed by German rule in the two Principalities of Wallachia and Bessarabia, leading to a form of German imperialism in Southeastern Europe, which started with the rule of Prince Karl of Hohenzollern-Sigmaringen (later King Carol I of Romania) and effectively ended as Michael I was removed from power at the conclusion of the Second World War.

During the late 19th and early 20th century, the relationship followed the same dichotomy, whereby Romanians were depicted in their clear inferiority to the Saxons. Even political representatives meant to preserve a high degree of interethnic and interfaith diplomacy, such as Friedrich Müller-Langenthal, the bishop of the Evangelical Church of Transylvania, fell victim to the same representations. This led to the formation of a sort of argument regarding “the greater good of German influence,” used successfully as early as the 19th century



in order to combat what was perceived as the overbearing influence of French culture, as Andrei Terian shows.¹⁰ In much the same vein, in Bessarabia, the German argument was used in order to fight Bolshevism during the 1920s;¹¹ an alliance with the German minority was seen as capable of opposing Socialism, and the German capitalist ethos presumably provided a higher level of wellbeing as communism.¹²

Political commentary aside, not even literature was spared these underlying stances but rather took on a more pronounced note while hiding under the pretext of literary convention. Cristian Cercel dedicates an entire chapter, “The Self and the Other,” to comparative ethnic representations throughout Romanian-German literary production, chiefly drawing on Adolf Meschendörfer’s and Heinrich Zillich’s works. Cercel illustrates the depth of these positions by discussing Adolf Meschendörfer’s 1931 *Die Stadt im Osten*, which is filled with exoticizing and Orientalizing tropes regarding Romanians, who are depicted as downright barbarians and “appear only as exotic and marginal figures, who threaten the Transylvanian Saxon high culture and civilization of Kronstadt.”¹³ Unsurprisingly, both Adolf Meschendörfer and Heinrich Zillich, respected interwar German authors in Romania, had clear and substantiated connections with right-wing institutions. Immediately after the war, the communist regime took retaliatory measures for the de-Nazification of cultural institutions and of the entire cultural environment. However, the end of the war brought new conservative impetus within the German minority groups in Romania, as proven by the establishment of *Landmannschaften* – homeland associations, breeding conservative, ethnocentric stances under the guise of anti-communism, since communism was depicted as an oriental, barbaric invention. On the basis of the postwar deportation of German ethnics to labor camps in Siberia and other locations in the Soviet Union, the initial function fulfilled by the colonists in the 12th century onwards, that of presumably holding off against barbarity, was reactivated, prompting authors such as Hans Bergel to bemoan “the increasingly more evident loss of the genotypical feature of Saxons, namely the Western European-Occidental component, that is gradually disappearing in favor of the Eastern European-Balkan [sic.] one.”¹⁴

There are three discernible strategies in the development of postwar Romanian-German identity. The first one consists of defending Germanness against the barbarity of this “Balkan genotype,” the second is to flee it by leaving to Germany – as Hans Bergel himself did – and to express conservative positions with ease against the backdrop of West-German freedom of speech, and the third one is, of course, to reconstruct the Romanian-German identity from scratch, while taking into account the shifted political circumstances and taking a stance against the “German frog”¹⁵ of ethnocentrism and against

völkisch representations; this latter position was mostly adopted by left-leaning members of the *Aktionsgruppe Banat*.¹⁶ Whereas the first discursive strategy is by no means defensible, even by the most philo-German of intellectuals, the second one, involving the act of leaving Romania during the communist period, has been intensely ideologized following the revolution and mostly used to further an anticommunist agenda. Cercel deconstructs the entire hypocrisy imbedded in framing the pre-89 migration to Germany as a heroic subversion driven solely by abstract aspirations towards freedom and the wish to escape state socialism. He shows how this policy has repeatedly been portrayed as morally degrading “human trafficking” enacted by the socialist state which, in exchange for each Romanian citizen of German ethnicity allowed to exit the country, received financial compensation from West Germany. No mention whatsoever, remarks Cercel dryly, of Romanian citizens who did not enjoy the opportunity of being “trafficked” in the name of freedom and human rights. In other words, a specifically German privilege was framed as an instance of victimhood.

But the real extent of the philo-Germanism without Germans is visible only following the Romanian Revolution of 1989 and the ensuing policies regarding national minorities. Cercel investigates, in comparative manner, the fate of three ethnic minorities with a significant cultural and symbolic signature on Romanian public space, namely the Roma, the Hungarian, and ultimately the German minority. 1990 saw the establishment of the Democratic Forum of Germans in Romania [Demokratisches Forum der Deutschen in Rumänien], the representative body of the German minority, whose initial role was that of representing the interests of individual German ethnics in the region. But in the first two years after the revolution, 150.000 German ethnics left for Germany. The Forum was initially meant to represent them domestically instead of helping them emigrate and was not designed to mitigate the bestowal of visas but to help protect the rights of those remaining.¹⁷ Repeated political rhetoric during the 1990s emphasized the importance of progressive policies in regard to Romanian national minorities in trying to paint the picture of a tolerant, all-inclusive, truly European nation abroad, but this promise was never actually fulfilled. The reassessment of national identity following the revolution brought with itself extensive debates on the role of minorities and the hypothetical “threat” they posed to national sovereignty. An anti-Hungarian paranoia in response to in-existent separatist claims on Transylvania and, at the same time – and similar to the Polish rendition of “antisemitism without Jews”¹⁸ – the “philo-Germanism without Germans” took shape, most clearly seen in the varying degree of openness towards representative bodies for different national minorities: “the German

state opened consulates in Sibiu and Timișoara as early as 1990, whereas the Hungarian consulate in Cluj-Napoca opened only in 1996,”¹⁹ informs Cercel. Postponing the establishment of a Hungarian embassy is either attributable to anti-Hungarian positions in regional politics (the rampant nationalism of Gheorghe Funar, who served as Cluj-Napoca’s mayor between 1992 and 2004, is engrained in collective memory) or helps show how the representation of Hungarians was deprioritized in comparison to that of Germans, or that both nationalism and philo-Germanism were at play. In any case, the contrast in the behavior of Romanian authorities towards German and Hungarian minorities is even more striking given that the Hungarian ethnic group in Cluj-Napoca was significantly larger than the Saxon minority in Sibiu or Timișoara during the ‘90s.

In the post-89 history of “othering” minorities, the good Other was the civilizing German, while the bad Other was the oriental Roma, whose century-long slavery was ignored and downplayed even after 1989, as a historical reckoning seemed inevitable.²⁰ The last chapter of the book, borrowing its title from a newspaper article from that time, “The Rich Villages around Sibiu and Brașov Have Been Invaded by the Gypsy Migration,” is illustrative of how the migration of ethnic Germans gave rise to anxiety regarding their possible replacement through the Roma, an extremely racist assumption meant to emphasize the superiority of one ethnicity – embodying the civilized West – over the Orientalized Other. Their juxtaposition shows how “anti-Gypsism is often a key component of Romanian philo-Germanism and of Romanian attempts to assert a European identity.”²¹ Another aspect is that Romanian migration to the West, unlike the German one, was widely regarded as a migration of Roma beggars, thieves, the Lumpenproletariat, etc., who supposedly gave Romanians a bad reputation; this state of affairs could be amended only by strengthening Romanian-German economic relationships and fighting against this issue together. Similarly, the emigration of Saxons during the communist time and the question of how to deal with their lodgings brought about, following the Revolution, an entire discourse drawing on ethnic hierarchies among Romanian minorities, whereby the Roma’s relocation to Saxon dwellings was seen as a measure taken in the name of poorly understood equality and wrongful administration of the German cultural heritage by the communist authorities, meant, in fact, to annihilate German identity, as “Germans allegedly Europeanize and Occidentalize Romania; Roma de-Europeanize and Orientalize it.”²²

Establishing German embassies across Romania was not the only political statement meant to institutionalize the sympathy of Romanian authorities towards their German minority and towards the German state. The German-Romanian Treaty on Friendly Cooperation of

1992 in effect portrayed the German minority as “a both historical and contemporary (collective) subject capable of actively bringing a positive contribution to Romanian society, as long as the necessary conditions are created,”²³ as Cercel argues. And which seem to be these necessary conditions? Well, not unlike in the distant, “colonizing” past, it would seem that this positive contribution is unlikely to take place without the help and support of local authorities, which mustn’t necessarily translate to downright fiscal incentives, but to an unquestioned trust in the benevolence of German corporations. Within this context, the success of German- and Austrian-owned businesses in Romania has often taken on the form of exploitation, land grabbing,²⁴ and labor extractivism, as nearly all labor conflicts were framed as a refusal to acknowledge the invariably positive, visionary, progressive, good-natured entrepreneurship of foreign investors. The German businesspeople presumably strive towards the implementation of a civilizing capitalism in an economic system they deem flawed due to state control, corrupt administration, and a penchant for strikes.

Cercel then goes on to show how, under the guise of preserving the German heritage in the Transylvanian region, the lobby in favor of German-language education in Romania – since mastering German is seen as a status symbol more than the ubiquitous English or the waning French – actually aims at maintaining a sufficient pool of qualified German speakers who can be employed locally by German businesses at a fraction of the cost, regardless of ethnicity. The underlying message of the Friendship Treaty, made possible by The Democratic Forum of Germans in Romania, was that the encouragement of German entrepreneurship in Romania would aid Romanian integration efforts into the European Union and that Germans in Romania are intrinsically closer to Europe and to the ideals embodied by the European project than Romanians are. The takeaway is, as Cercel puts it, that “contemporary Romanian philo-Germanism is a self-Orientalized and self-colonized assertion of a yearning for Europe.”²⁵ The author goes deeper in analyzing the media discourse regarding the presence and impact of the German community on Romanian public life in recent years and mentions several of the success stories presented in the national press regarding the remaining Saxon or Swabian ethnics, who opened businesses and thus were said to provide models for their Romanian counterparts, usually in conjunction with the preservation and touristification of German heritage under “the guise of authentic Saxonness, which is actually reinvented for the sake of a specific touristic market,”²⁶ at the same time contributing to gentrification, commodification, and unequal access to cultural patrimony. The intensively desired German return to Romania is seen as a panacea for Romanian economic backwardness while signaling



a traditional capitalist encroachment, hence the title of one of Cercel's chapters, drawing on and adapting a common Romanian saying, "They who have no Germans, should buy some."

In conjunction to this philo-German discourse driven by economic interests, another one was taking shape in the public sphere, one regarding the victimhood of Romanian German ethnics during the communist regime and especially in its early stages, as they were deported to Soviet labor camps for the "reconstruction" of the Soviet Union under the pretext of collective guilt. The president of the German Forum, Paul Philippi, addressed this victimhood in 1995 without making any reference to the convoluted history of the support of Romanian Germans for Nazism, nor to the persecution of Jews and the Roma, even going as far as to claim that "Romanian Germans who served in the SS and those who were deported to the Soviet Union should also be regarded as 'victims of National Socialism.'"²⁷ This outlandish claim, corroborated with the accusation of "human trafficking," constructs a narrative not only of resistance and stoic heroism, but also of a victimhood deserving of symbolic compensation in the form of generalized esteem, institutional support, and not least the acknowledgement of the Germans' civilizing role in Romania's history.

This brings us back to the book's first chapter, "Only another German can jolt us out of our eternal boycotting of history," where Cercel opens his philo-German argument with the historical moment when a "foreigner," i.e., somebody belonging to an ethnic minority, managed to enter the highest circles of Romanian politics and become president. In 2014, the former mayor of Sibiu, Klaus Iohannis, an ethnic German, became a candidate in the presidential election on behalf of the National Liberal Party – after having represented the German Forum for his entire career as mayor – and won against Victor Ponta, a member of the Social Democratic Party. The sympathy amassed by Iohannis prior to his initial election, as well as his subsequent reelection in 2019 – as he was faced against yet another representative of the Social Democratic Party, Viorica Dăncilă – owed partly to his symbolic capital amassed as longstanding mayor of Sibiu, seen as a beacon of German identity in Transylvania, but also to his cultural standing as member of the Saxon community. He embodied the ideal of a politician who is as clean from politics as possible, i.e., from *Romanian* politics, and whose talent was channeled into administration as an *apolitical* field. His ability as so-called technocrat had been substantiated in 2007, as Sibiu was awarded the title of European cultural capital and its popularity skyrocketed, especially since 2007 was

also the moment when Romania entered the European Union. On the other hand, Iohannis' credentials shone brighter against those of his opponents. The 2000s and early 2010s were riddled with distrust, disdain, and downright hatred towards the Social Democratic Party, seen as responsible for everything gone amiss in Romanian society and an example of Balkan politics at its worst, representing "everything Iohannis and Romanian German elites present themselves as being the opposite of: corruption, mismanagement of funds, politicking and politics."²⁸ This period saw the convergence of several interlinking phenomena, the most visible of which was gerontophobia, as the older generations were regarded as harvesting a "communist"²⁹ mindset reluctant to progress and voting with the Social Democrats. The second one, arguably the most socially impactful, was anti-statism, corroborated with a distaste for social protection policies, as the state was seen as "the 'fattie' of national economy [...] who needs to lose weight,"³⁰ in the infamous words of former Romanian president Traian Băsescu, who effectively enacted severe cuts in the state budget in the aftermath of the 2008 financial crisis. All things considered, the very fact that the political opponents of Klaus Iohannis were associated with this party made a comparison between the two ways of doing politics inevitable, and with it a comparison between the presumably European, civilized, dignified, etc. Saxon candidate Iohannis and the "petty," "Balkan" "upstarts" Ponta and Dăncilă.

From a distance, it seems that the German settlers from the present-day territory of Romania have come full circle: from distant "colonizers" to vilified Nazis and ultimately to colonizers again, sent not from the centrality of Empire, but returning from the Germany to which they left shortly after 1989 and, as Cercel shows, bringing with them the enlightened, civilizing capitalism the Romanian periphery so urgently needs. I will conclude by citing what I consider to be one of the clearest articulations of contemporary philo-Germanism, namely that, more than just a simple yearning for Europe,³¹ "Romanian philo-Germanism looks like the expression of the anti-communist liberal-conservative marriage underlying contemporary understandings of European identity that either tend to belittle fascism while scapegoating communism as the root of all evil or tend to put the equal sign between the two."³²

Acknowledgement: This work was supported by a grant of the Romanian Ministry of Education and Research, CNCS/CCCDI - UEFISCDI, project number PN-III-P3-3.6-H2020-2020-0160, contract no. 55/2021.

Notes

1. Which is not dismiss the different ethnic denominations as indistinguishable, but rather to point out their relative evenness in terms of how they are perceived by the Romanian population.
2. Cristian Cercel, *Romania and the Quest for European Identity: Philo-Germanism without Germans* (London & New York: Routledge, 2019).
3. Christian Lübke, "Ostkolonisation, Ostsiedlung, Landesausbau im Mittelalter. Der ethnische und strukturelle Wandel östlich von Elbe und Saale im Blick der Neuzeit," in *Ostsiedlung und Landesausbau in Sachsen. Die Kührener Urkunde von 1154 und ihr historisches Umfeld*, ed. Enno Bünz (Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2008), 467-484, 469.
4. Cercel, *Philo-Germanism*, 37.
5. Infesting different generations and intellectuals with different pedigrees, from Ienăchiță Văcărescu and Dinicu Golescu to Nicolae Iorga. Cercel, *Philo-Germanism*, 39. Although the concept of "Self-Orientalism" sits close to that of the "self-colonizing metaphor," formulated by Alexander Kiossev, it is preponderantly employed in conjunction to the far East in describing how cultures such as Japan and China transform Orientalism into a form of marketing capital. The closest geographical anchoring of the concept referred to the relationship between the Austro-Hungarian Empire and Bosnia and Herzegovina. See Haris Dervišević, "From Orientalism to Self-Orientalism in the Bosnian Context," *Žnakovi vremena - Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu* 89/90 (2021):139-155. Whereby self-Orientalism was a byproduct of Orientalism imposed by the Empire unto its colony rather than a consciously curated cultural export.
6. "Dafür haben die Deutschen in Polen die Bildung polnischer Städte mit polnischer Bourgeoisie verhindert; sie haben die Zentralisation, das gewaltigste politische Mittel zur raschen Entwicklung eines Landes, durch ihre verschiedene Sprache, durch ihr Ab-schließen von der polnischen Bevölkerung, durch ihre tausendfach verschiedenen Privilegien und städtischen Rechtsverfassungen erschwert." Friedrich Engels, "Die Polendebatte in Frankfurt. From 'Neue Rheinische Zeitung,' Nr. 70/ August 9, 1848," in *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke Band 5*, ed. The Institute for Marxism-Leninism at the Central Committee of the CPSU (Berlin: Dietz Verlag, 1959), 319-363, 321.
7. David Prodan and Katherine Verdery, "The origins of serfdom in Transylvania," *Slavic Review* 49.1 (1990): 1-18, 12.
8. Manuela Boatcă and Anca Parvulescu, *Creolizing the Modern: Transylvania across Empires* (New York: Cornell University Press, 2022), 30. See also Cornel Ban, "Inter-imperiality: A Political Economy Reading," *Transilvania*, no. 10 (2022): 15-22. <https://doi.org/10.51391/trva.2022.10.02>.
9. Cercel, *Philo-Germanism*, 44. This is a concept anticipating Manuela Boatcă's and Ioana Parvulescu's use of "interimperiality," designating "the constant tension between Habsburg, Ottoman, Austro-Hungarian, and Russian imperial formations as inter-imperial rivalries" (Boatcă and Parvulescu, *Creolizing the Modern*, 10.) in the historical region of Transylvania, a concept borrowed, in turn, from Laura Doyle. See Laura Doyle, *Inter-imperiality: Vying Empires, gendered labor, and the literary arts of alliance* (Durham: Duke University Press, 2020).
10. Andrei Terian, "National Literature, World Literatures, and Universality in Romanian Cultural Criticism 1867-1947." *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 15.5 (2013): 11.
11. As the Bolsheviks' rise to power overturned all the privileges of the German colonists in the newly established Soviet Union and even occasioned anti-German excesses in certain regions. Ingeborg Fleischhauer, *Das Dritte Reich und die Deutschen in der Sowjetunion*, vol. 46 (Berlin: Walter de Gruyter, 2010), 30.
12. Cercel, *Philo-Germanism*, 58.
13. *Ibid.*, 55.
14. *Ibid.*, 64.
15. The expression was used to designate the social pressures enacted on the individual within the ethnically homogenous and socially self-sufficient Swabian communities depicted in Herta Müller's works. Thomas Cooper, "Herta Müller: Between myths of belonging," in *The exile and return of writers from East-Central Europe: A compendium*, eds. John Neubauer and Borbála Zsuzsanna Török (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 475-496, 480.
16. Ovio Olaru, "Ethnocentrism by Proxy. The Ideological Triangulation of Romanian-German Literature," in *Beyond the Iron Curtain. Revisiting the Literary System of Communist Romania*, eds. Ovio Olaru, Ștefan Baghiu, and Andrei Terian, (Berlin: Peter Lang, 2021), 193-214, 203-204.
17. Cercel, *Philo-Germanism*, 78.
18. Alina Căla, "Antisemitism Without Jews and Without Antisemites," in *Jewish Studies at the Central European University 2002-2003*, eds. Eszter Andor and András Kovács (Budapest: Central European University Press, 2003), 39-51. <https://archive.jpr.org.uk/object-857>
19. Cercel, *Philo-Germanism*, 82.
20. One of the obstacles was, of course, the fact that the Romanian Orthodox Church itself had been a slave-owning institution in the past; this, coupled with the overwhelming public trust in the Church, meant that addressing this issue publicly could bring about political disapproval.



21. Cercel, *Philo-Germanism*, 148.
22. *Ibid.*, 150.
23. *Ibid.*, 83.
24. For case studies on land grabbing practices in Romania, including that of the infamous Austrian companies Holzindustrie Schweighofer and Bardeau Holding GmbH, see Constantin Ciutacu, Luminița Chivu, and Vasile Jean Andrei, “Land grabbing: A review of extent and possible consequences in Romania,” *Land Use Policy* 62 (2017): 143–150.
25. Cercel, *Philo-Germanism*, 40–41.
26. *Ibid.*, 142.
27. *Ibid.*, 105.
28. *Ibid.*, 90.
29. A result of Russophobia and unnuanced anticommunism following the 1989 Romanian revolution.
30. ***, “Traian Băsescu: ‘Omul gras’ din sectorul bugetar trebuie să slăbească în continuare,” *Stirile ProTV*, 27.04.2013, <https://stirileprotv.ro/stiri/politic/traian-basescu-omul-gras-din-sectorul-bugetar-trebuie-sa-slabeasca-in-continuare.html> [15.03.2023]. See also Cristian Cercel, “Romania under Basescu: Aspirations, achievements, and frustrations during his first presidential term,” *Europe-Asia Studies* 64, no. 6 (2012): 1138–1140.
31. Which could easily be fulfilled by mimicking closer models; there is a very valid question here regarding the failure of the French model to garner an esteem similar to the German one after the Romanian revolution.
32. Cercel, *Philo-Germanism*, 169.

Bibliography

- “Traian Băsescu: ‘Omul gras’ din sectorul bugetar trebuie să slăbească în continuare.” *Stirile ProTV*, April 27, 2013., <https://stirileprotv.ro/stiri/politic/traian-basescu-omul-gras-din-sectorul-bugetar-trebuie-sa-slabeasca-in-continuare.html> [15.03.2023].
- Ban, Cornel. “Inter-imperiality: A Political Economy Reading.” *Transilvania*, no. 10 (2022): 15–22. <https://doi.org/10.51391/trva.2022.10.02>.
- Baghiu, Ștefan, Ovio Olaru, and Andrei Terian, eds. *Beyond the Iron Curtain: Revisiting the Literary System of Communist Romania*. Berlin: Peter Lang, 2021.
- Boacă, Manuela, and Anca Parvulescu. *Creolizing the Modern: Transylvania across Empires*. Ithaca & London: Cornell University Press, 2022.
- Cața, Alina. “Antisemitism Without Jews and Without Antisemites.” In *Jewish Studies at the Central European University 2002–2003*, edited by Eszter Andor and András Kovács. Budapest: Central European University Press, 2003.
- Cercel, Cristian. *Romania and the Quest for European Identity. Philo-Germanism without Germans*. London, New York: Routledge, 2019.
- Cercel, Cristian. “Postwar (West) German–Romanian Relations: Expanding Brubaker’s Analytic Triad.” *Nationalism and Ethnic Politics* 23, no. 3 (2017): 297–317.
- Cercel, Cristian. “Transylvanian Saxon symbolic geographies.” *Civilisations* 60, no. 2 (2012): 83–101.
- Cercel, Cristian. “Romania under Basescu: Aspirations, achievements, and frustrations during his first presidential term.” *Europe-Asia Studies* 64, no. 6 (2012): 1138–1140.
- Ciutacu, Constantin, Luminița Chivu, and Vasile Jean Andrei. “Land grabbing: A review of extent and possible consequences in Romania.” *Land Use Policy* 62 (2017): 143–150.
- Cooper, Thomas. “Herta Müller: Between myths of belonging.” In *The exile and return of writers from East-Central Europe: A compendium*, edited by John Neubauer and Borbála Zsuzsanna Török, 475–496. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.
- Dervišević, Haris. “From Orientalism to Self-Orientalism in the Bosnian Context.” *Žnakovi vremena - Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu* 89–90 (2021): 139–155.
- Doyle, Laura. *Inter-imperiality: Vying Empires, gendered labor, and the literary arts of alliance*. Durham: Duke University Press, 2020.
- Engels, Friedrich. “Die Polendebatte in Frankfurt. From ‘Neue Rheinische Zeitung’, Nr. 70/ August 9, 1848.” In *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke Band 5*, edited by the Institute for Marxism-Leninism at the Central Committee of the CPSU, 319–363. Berlin: Dietz Verlag, 1959.
- Fleischhauer, Ingeborg. *Das Dritte Reich und die Deutschen in der Sowjetunion*. Vol. 46. Berlin: Walter de Gruyter, 2010.
- Kiossev, Alexander. “Notes on Self-colonising Cultures.” In *Cultural Aspects of the Modernisation Process*, edited by Dimitri Ginev, Francis Sejersted, and Kostadinka Simeonova. Oslo: TMV-Senteret, 1995.
- Lübke, Christian. “Ostkolonisation, Ostsiedlung, Landesausbau im Mittelalter. Der ethnische und strukturelle Wandel östlich von Elbe und Saale im Blick der Neuzeit.” In *Ostsiedlung und Landesausbau in Sachsen. Die Kührener Urkunde von 1154 und ihr historisches Umfeld*, edited by Enno Bünz, 467–484. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2008.
- Olaru, Ovio. “Ethnocentrism by Proxy: The Ideological Triangulation of Romanian–German Literature.” In *Beyond the Iron Curtain: Revisiting the Literary System of Communist Romania*, edited by Ștefan Baghiu, Ovio Olaru, and Andrei Terian, 193–214. Berlin: Peter Lang, 2021.
- Prodan, David, and Katherine Verdery. “The origins of serfdom in Transylvania.” *Slavic Review* 49, no. 1 (1990): 1–18.
- Terian, Andrei. “National Literature, World Literatures, and Universality in Romanian Cultural Criticism 1867–1947.” *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 15, no. 5 (2013): 11.

REVIEW: STEFAN SIENERTH, BESPITZELT UND BEDRÄNGT – VERHAFTET UND VERSTRICKT. RUMÄNIENDEUTSCHE SCHRIFTSTELLER UND GEISTESWISSENSCHAFTLER IM BLICKFELD DER SECURITATE. STUDIEN UND AUFSÄTZES

Maria SASS

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Litere și Arte
Lucian Blaga University of Sibiu, Faculty of Letters and Arts
E-mail: maria.sass@ulbsibiu.ro

VICTIMS AND EXECUTIONERS: GERMAN INTELLECTUALS PURSUED OR EMPLOYED
BY THE COMMUNIST SECRET SECURITY

Abstract: The present volume, German Writers and Scholars from Romania in the eyes of the State Security [Securitate], paints a picture of Romanian society during the communist period by looking at the relationship of some German writers from Romania with the Secret Police. Stefan Sienerth's volume consists of fifteen extensive studies that provide profiles of cynical and abject members of the State Security but also of some of the writers' informants, who were blackmailed into collaborating under threat of being arrested. All studies are based on empirical research and on analysing documents from the CNSAS Security Archive, and describe an absurd world dominated by anxiety, fear, betrayal, blackmail, as well as the unscrupulous and cynical operating methods employed by the State Security. These are very rich in information and explicit, with clear statements and very precise terminology, revealing a very experienced researcher, as well as characterizing an era through the prism of a network of destinies, some of which are implacable.

Keywords: Communist State Security, National Council for the Study of Security Files, surveillance file

Citation suggestion: Sass, Maria. "REVIEW: Stefan Sienerth, Bespitzelt und bedrängt – verhaftet und verstrickt. Rumäniendeutsche Schriftsteller und Geisteswissenschaftler im Blickfeld der Securitate. Studien und Aufsätze." *Transilvania*, no. 3 (2023): 70-75.
<https://doi.org/10.51391/trva.2023.03.07>.



Victime și călăi: Intelectuali germani urmăriți sau urmăritori ai Securității comuniste

„Nici un alt germanist transilvănean nu și-a pus amprenta asupra dezbaterilor științifice germanistice asemenea lui Stefan Sienerth”, scria Iulia-Karin Pătruț

în 2018 la decernarea titlului *doctor honoris causa*² al Universității „Lucian Blaga” din Sibiu profesorului universitar, criticului și istoricului literar Stefan Sienerth. Cu această ocazie Pătruț scotea în evidență meritele neobositului cercetător care a reușit să inițieze o schimbare de paradigmă în abordarea literaturii



germane din sud-estul Europei, implicit și a celei de pe țărâm românesc. Profesor universitar și cercetător al Germanisticii sibiene, emigrat în 1990, Stefan Sienerth a introdus - mai întâi doar ca cercetător al Institutului pentru Cultură și Istorie Germană din sud-estul Europei, de pe lângă Universitatea „Ludwig Maximilians” din München (IKGS), apoi și ca director al acestuia (2005-2013) -, această literatură, tratată anterior doar marginal, într-un context mai larg al dezbaterilor științifice din domeniul literar și cultural actual și a stabilit noi standarde în abordare. Într-un număr impresionant de studii și articole, monografii, istorii literare, antologii, volume tematice ca autor și (co) editor a adus în prim-plan o literatură și cultură ascunse în spatele Cortinei de fier, tematica preponderentă fiind din literatura de expresie germană din România. Iar în cadrul acesteia Stefan Sienerth n-a scăpat niciodată din vedere faptul că etnia din care el însuși face parte purta, pe de o parte tarele național-socialismului, pe de altă parte cele legate de sistemul socialist, niciuna din cele două plăgi n-a fost cercetată integral, nici măcar până în momentul de față. Era nevoie de integritate socială și științifică, pentru tratarea unor astfel de teme, și recunoașterea că etnia germană sud-est-europeană se hrănește adesea cu narative ale eroismului propriu ori ale suferințelor trăite după cel de-al Doilea Război Mondial, omițându-se faptul că pe lângă opresiune și-au făcut prezența și complacerea ori colaborarea adesea în cel mai abject mod cu regimul totalitar. Probabil că în astfel de considerente își au punctul de plecare interesele istoricului literar Stefan Sienerth pentru problematica trecutului comunist al scriitorilor și cărturarilor germani din România, preocupări care își găsesc expresia imediat după căderea dictaturii comuniste românești într-un volum³ despre Procesul scriitorilor germani de la Brașov (1959), publicat împreună cu Peter Motzan.

Sienerth a continuat cercetarea tematicii trecutului comunist într-un proiect de anvergură al IKGS care s-a concretizat în organizarea mai multor manifestări științifice (începând cu 2009) și publicarea ulterioară în 2015 a unui alt volum⁴ cuprinzător. Obiectivul primordial al proiectului nu a reprezentat atât deconspirarea denunțătorilor și colaboratorilor poliției politice, ci mai degrabă reabilitarea unor personalități importante ale culturii germane de pe țărâm românesc, căci în toate etapele proiectului și implicit în studiile publicate se află în prim-plan intelectuali germani din România, dintre care mulți au fost condamnați în închisorile comuniste.

Prezentul volum *Scriitori și cărturari germani din România în vizorul Securității* cuprinde cinsprezece studii bazate pe o cercetare fundamentată empiric, bogate în informații, realizate cu multă perspicacitate și acribie. Pe parcursul întregului volum poate fi urmărită analiza minuțioasă a relației avute de unii scriitori sau cercetători umaniști germani cu Securitatea comunistă.

În *Cuvânt înainte* Stefan Sienerth explică anvergura

proiectului privind studierea dosarelor intelectualilor germani și accentuează necesitatea unei cercetări corecte, fără compromisuri - cum de altfel ilustrează și prezentul volum - care să aducă la suprafață adevărul istoric privind una dintre cele mai perfide dictaturi din întreg blocul răsăritean.

Cuprinzătorul volum tematic (peste 700 de pagini) este structurat în patru segmente⁵: Prima parte este alcătuită din cinci studii cuprinzătoare (în total 240 de pagini): „Mi-e teamă de povești neinventate.”⁶ *Oskar Pastior în mrejele Securității; Confuzia ca mod de viață.*⁷ *Urmărirea, arestarea și suicidul poetului Georg Hoprich; Paul Schuster, Moses Rosenkranz și denunțatorii lor; Activitatea de agent a istoricului literar Heinz Stănescu.*

De un spațiu extins în prezentul volum beneficiază poetul originar din Sibiu Oskar Pastior (1927-2006), două studii din prima parte și un interviu din anexă fac referire la el. Și nu întâmplător, căci Pastior este un caz care a suscitat numeroase dezbateri privind colaborarea sa cu Securitatea.

Oskar Pastior, unul dintre cei mai importanți poeți germani contemporani, căruia i-a fost decernat premiul „Georg Büchner”, a devenit foarte cunoscut prin colaborarea cu Herta Müller la documentarea romanului *Atemschaukel* [Leagănul respirației], roman pentru care Hertei Müller i-a fost decernat Premiul Nobel pentru literatură în anul 2009. Protagonistul romanului *Atemschaukel*, Leo Auberg, a fost construit pe baza experienței trăite de Pastior în lagărele sovietice, fiind deportat în ianuarie 1945. Când tânărul care efectuase muncă silnică în reconstruirea URSS-ului a fost șantajat și amenințat cu detenția, cuprins de panică, a semnat un angajament cu Securitatea, devenind o perioadă colaborator al acesteia și semnând rapoarte cu numele de cod „Stein Otto.”

Stefan Sienerth îi dedică poetului o analiza exemplară, sunt evocate și descrise detaliat toate etapele vieții acestuia, cu greșelile inerente, inclusiv cea de colaborator al Securității. Autorul este însă destul de reticent în aprecierile asupra lui Pastior ca agent securist, dar într-un interviu aflat în anexă la finele volumului este de acord cu revizuirea omului Pastior, dar nu și cu cea a poetului.

Al doilea studiu focusat pe Oskar Pastior aduce în prim-plan cercul creat la București în jurul lui, format din studenți germaniști (Richard Adleff, Georg Hoprich, Dieter Fuhrmann, Dieter Schlesak, Ingmar Brantsch, Dieter Roth ș.a.), precum și relația acestora cu scriitorii mai vârstnici germani, bunăoară cu Oscar Walter Cisek sau cu cei evrei, cum ar fi Alfred Margul-Sperber. Căci Stefan Sienerth nu se limitează la descrierea seacă a documentelor din dosare, ca bun cunoscător al literaturii germane, completează cu informații suplimentare scena acestei literaturi în anii 1950-1960 și, bazat pe dosarele cercetate, arată că Pastior a semnat rapoarte până în 1968 când, după o călătorie în Austria, nu se mai întoarce în țară.

Din cercul bucureștean de prieteni ai lui Pastior,

facea parte și poetul Georg Hoprich (1938-1969) – „un poet talentat care, în concepțiile sale anticomuniste, a fost cel mai îndrăzneț și consecvent”⁸ – acesta a fost arestat în perioada studenției pentru scrierea unor poezii nonconformiste. Tânărul poet transilvănean, Georg Hoprich, ilustrează în cel mai tragic mod trauma închisorilor comuniste, căci după detenție acesta n-a reușit să-și mai revină și zdruncinat psihic se sinucide.

Unul din studiile primei părți este centrat pe un agent securist înrăit, fost ofițer de Securitate și devenit conferențiar la Germanistica din București, Heinz Stănescu (1921-1994). Acesta are la CNSAS „dosar de rețea”⁹, patru volume cu mai mult de 1100 de pagini, care aduc lumină în etapele biografice ale acestuia și scot în evidență activitatea sa de spionaj în care s-a dovedit pasional și plin de zel, operând adesea cu ură și cinism.

Într-o incursiune foarte detaliată, bazată pe studierea integrală a dosarului său, Stefan Sienerth îl caracterizează pe Heinz Stănescu drept unul dintre cei mai aprigi agenți ai Securității comuniste din România, implicat în urmărirea umaniștilor germani, iar rapoartele întocmite și semnate de el au adus prejudicii semnificative intelectualilor aflați în urmărirea sa. A operat cu numele de cod *Silviu* și *Traian*, iar când a semnat angajamentul cu Securitatea avea în obiectiv ascensiunea în carieră. Pe de altă parte însă în biografia lui Heinz Stănescu erau mai multe aspecte datorită cărora putea fi șantajat, dintre cele mai importante fiind homosexualitatea care, în acea perioadă constituia un delict moral și social nepermis, fiind condamnat cu închisoarea, și pentru care acesta fusese exclus din Partidul Muncitoresc Român.

În studiul său Sienerth îl prezintă pe Stănescu ca pe un personaj cu reale trăsături de delator, urmărind asiduu scriitorii și jurnaliștii germani (ex. Andreas Lillin, redactorul șef al *Neue Literatur* în perioada 1957-1958), face rău victimelor voluntar, chiar scriitorilor mai vârstnici (de expl. Erwin Wittstock, Harald Krasser, Hans și Erich Bergel), dar și celor tineri precum Georg Hoprich, Oskar Pastior, Richard Adleff ș.a. În studiul său referitor la Heinz Stănescu Sienerth realizează profilul denunțatorului plin de ură, lipsit scrupule care a avut numeroase destine pe conștiință. Chiar și prin activitatea sa de germanist și publicațiile de istorie literară, subordonate în cel mai înalt grad prescripțiilor teoriei literare ideologic-dogmatice, Stănescu a avut o influență distructivă asupra literaturii germane din România.

Toate studiile primei părți cuprind explicații exemplare, dublate de obiectivitate științifică, privind latura biografică și a operei scriitorilor studiați, însă evaluările privind activitatea de agenți ai Securității sunt destul de rezervate. Acest mod de lucru nu reprezintă o carență a analizelor, căci Stefan Sienerth lasă documentele să vorbească, prin urmare indică în note de subsol toate sursele (note informative, procese verbale ori rapoarte scrise) – care documentează și exemplifică faptele. O astfel de abordare oferă credibilitate

prezentelor studii, căci autorul nu lasă cititorului deloc impresia că ar urmări să incrimineze vreo personalitate inclusă în prezentul volum.

A doua parte a volumului¹⁰ însumează șase studii ample, unul documentează aspecte ale Procesului scriitorilor germani (Brașov 1959), celelalte reprezintă studii de caz.

Acest segment amplu al volumului descrie înscenarea de procese intelectualilor. În contextul Revoltei anticomuniste din Ungaria (Budapesta, 1956), Securitatea urmărea prevenirea unei mișcări anticomuniste în România, aducerea la tăcere a intelectualilor și acceptarea de către aceștia, dar și de societate în general a tuturor deciziilor puterii.

În cadrul procesului înscenat scriitorilor germani au fost judecați și condamnați cinci autori – Andreas Birkner (1911-2012), Wolf von Aichelburg (1912-1994), Hans Bergel (1925-2022), Georg Scherg (1917-2002), Harald Siegmund (1930-2012) de un Tribunal Militar din Brașov la un total de 95 de ani de detenție și muncă silnică. Cred că nu este lipsit de interes faptul că scriitorul Eginald Schlattner a fost martorul cheie al acușării în acest proces, iar romanul *Rote Handschuhe/Mănușile roșii* tematizează această perioadă. După cum aminteam în introducere, Stefan Sienerth a publicat deja la începutul anilor 1990 un volum¹¹ care caracterizează întreaga perioadă social-politică, procesul în sine, cuprinde dezbateri și interviuri cu scriitorii implicați.

Studiile de caz cuprind analize referitoare la Erwin Wittstock¹² (1899-1962), Harald Krasser¹³ (19006-1981), Hermine Pilder-Klein¹⁴(1901-1998), Wolf von Aichelburg¹⁵ și la istoricul Carl Göllner, ultimul fiind un informator viclean și plin de zel.

În studiile de caz Sienerth îmbină analiza etapelor biografice ale scriitorilor – din care nu lipsesc referințe la creații și problematica receptării – cu șicanarea din partea organelor de supraveghere ale statului, precum percheziții domiciliare, confiscări de manuscrise, violarea corespondenței, instalarea de microfoane în locuințe pentru supraveghere permanentă etc. Astfel sunt conturate destine tragice ale unei epoci înfricoșătoare, motivele intrării în vizorul poliției politice fiind variate, inclusiv deciziile unora de a colabora ori ale altora de a opune rezistență. Bunăoară Hermine Pilder-Klein – lingvist și traducător –, sora profesorului universitar și cercetătorului dr. Karl-Kurt Klein, a fost arestată și condamnată la închisoare, deoarece popularizase în Transilvania un discurs ținut de fratele ei în Germania. Lui Harald Krasser, unul dintre cei mai importanți umaniști sași ai secolului al 20-lea, profesor universitar și șef al Catedrei de Germanistică de la Universitatea din Cluj, i se imputa că semnase în perioada războiului o cerere de adeziune la partidul național-socialist, la care nu primise răspuns decât la 23 august 1944. Krasser a fost arestat în 1959 și, probabil pentru că urmărea scăparea de detenție, a semnat un angajament de colaborare,



fără însă a se achita cu conștiinciozitate de obligațiile care îi reveneau în acest sens. Acest fapt a condus la renunțarea din partea Securității la serviciile sale, însă după eliberare n-a mai primit postul de șef de catedră și a lucrat exclusiv în cercetare, dar a refuzat să se ocupe de poezi germani proletcultiști, preferând să scrie studii despre poezia populară.

În ceea ce-l privește pe mai vârstnicul scriitor Erwin Wittstock, probabil cel mai bun prozator de expresia germană din România al secolului 20, acesta a fost urmărit, persecutat și a avut interdicție de publicare, datorită activității literare avute în perioada războiului și cea de coordonare a Cercului literar de la Brașov în anii 1950.

Dintr-o altă perspectivă trebuie văzut Wolf von Aichelburg, care fusese încarcerat de două ori: mai întâi primind domiciliu forțat în Măicănești pentru tentativă de trecere ilegală a frontierei, apoi condamnat în 1959 în procesul de la Brașov. Însă cel mai grav delict pentru acea epocă, care a fost folosit drept motiv de șantaj pentru a fi convins să colaboreze cu Securitatea, au fost înclinațiile homosexuale. Prin urmare Aichelburg semnează note informative cu numele de cod „Cațavencu” din 1974 până în 1981, când a emigrat în Germania.

Ultimul studiu al părții secunde creionează, sub masca cunoscutului istoric transilvănean Carl Göllner (1911-1995), profilul unui zelos informator al Securității, numit în arhivele CNSAS „agentul Göllner Carl conspirativ, Florescu”¹⁶, un agent de cursă lungă, colaborator foarte mulți ani ai Securității. În profilul realizat de el, Stefan Sienerth face referire la toate etapele biografice și scrierile de specialitate ale lui Göllner, însă nefiind istoric, nu emite judecăți de valoare asupra calității acestora. Dar autorul nu trece cu vederea și semnaleză aspecte nebuloase din biografia istoricului sibian care au condus la convocarea acestuia la Centrala Securității din București și ulterior la semnarea unui angajament¹⁷ de colaborator. Sarcina lui Carl Göllner trebuia îndeplinită mai ales în străinătate, deoarece urma să spioneze îndeobște cunoscuții emigrați și să descopere posibilități de contactare a lor. Din dosarul său reiese că în Paris a supravegheat pe Emil Cioran (1911-1995), iar în țară a spionat mai ales clerici evanghelici și catolici din Sibiu, dar a semnat și mai multe rapoarte despre Harald Krasser. În 1971 Göllner a primit aprobare de călătorie în mai multe orașe din Germania unde, cu numele de cod *Gunther*, a urmărit mai multe persoane, dar aici a fost el însuși pus sub supraveghere.

Deși dosarul lui Carl Göllner este foarte voluminos, Stefan Sienerth presupune că la modul productiv și agresiv de operare al acestuia ar fi foarte plauzibil să fi semnat și alte rapoarte, nedepistate până în prezent.

În partea a treia¹⁸ Stefan Sienerth contextualizează propria cercetare axată de-a lungul carierei preponderent pe minoritatea germană din România (Transilvania, Banat și Bucovina) și prezintă Securitatea ca instituție de

asigurare și consolidare a puterii din dictura comunistă. În altă ordine de idei, Stefan Sienerth face considerații asupra veridicității documentelor adunate de Securitate în arhivă și concluzionează că acestea reprezintă, pe de o parte izvoare importante pentru aflarea adevărului istoric asupra acelei epoci întunecate, pe de altă parte sunt cuprinse date semnificative de istoria culturii și literaturii germane.

Ultima parte, reprezentată de o Anexă (p. 673-683), cuprinde o notificare de explicare a proiectului IKGS, privind cercetarea istoriei literaturii germane din România comunistă (1948-1989) prin prisma documentelor din arhiva CNSAS. Deși studiile realizate pe această problematică se întind de-a lungul unui deceniu, Stefan Sienerth consideră cercetarea sa doar ca etapă intermediară, prin urmare încă nici pe departe încheiată, și-și exprimă speranța că istorici mai tineri vor avea curiozitatea să se dedice cercetării izvoarelor încă neexplorate. Căci trecutul nu prea îndepărtat al minorității germane din România, astfel opinează autorul, trebuie adus la lumină și asumat. De acest trecut țin și părțile umbrite de angajamentele încheiate și fraternizarea cu Securitatea, nu doar cele bune și pozitive: „[...] căci trecutul n-a fost alcătuit doar din fapte eroice și suferință, de care au avut parte germanii din România, după încheierea celui de-al Doilea Război Mondial. Desigur că a existat deportare, naționalizare, opresiune, excludere ori expulzare, dar a existat și opoziție și revoltă împotriva sistemului comunist. Totodată însă a existat tăcere, adaptare, consimțământ, colaborare și complicitate.”¹⁹

În anexă mai sunt cuprinse două interviuri ale lui Stefan Sienerth, unul legat de tematică, altul cu referire la poetul Oskar Pastior, după ce acesta fusese deconspirat drept colaborator al Securității.

Volumul se încheie cu prezentarea izvoarelor respectiv a indicațiilor bibliografice exacte unde au apărut studiile pe parcursul redactării lor și cu un indice de autori întocmit acribic.

Privit în ansamblul său volumul *Scriitori și cărturari germani din România în vizorul Securității*, deși focusat pe umaniștii etnici germani, caracterizează o întreagă epocă respectiv dictatura comunistă.

Stefan Sienerth care în acest an împlinește venerabila vârstă de 75 de ani a trăit el însuși patru decenii în România și în realitatea descrisă a acelei perioade și-și motivează întreprinderea cercetării în acest domeniu cu convingerea că „elucidarea trecutului deține drept componentă intrinsecă prevenirea unor perverse ispite viitoare.”²⁰ În demersul său analitic autorul abordează sursele cercetate (rapoarte, procese verbale de interogare etc.) fără prejudecăți, cu scopul dezvăluirii adevărului istoric și a realității societății, în care mulți dintre noi am trăit o perioadă semnificativă a vieții noastre. Dar dincolo de caracterizarea realității din spatele Cortinei de Fier prin prezentarea detaliată

a proceselor de urmărire, bazate pe documente din dosarele scriitorilor, Stefan Sienerth aduce în prim plan aspecte ce țin de procesul de creație, de opere, de concepția despre viață a celor urmăriți. Bunăoară este evidențiată activitatea de intermediere interculturală a trei importanți traducători de literatură română: Wolf von Aichelburg a tradus Vasile Voiculescu proză (*Magische Liebe* 1970), poezii de George Bacovia (1972), basme de Eminescu (1972), poezii de Blaga, Ștefan Augustin Doinaș, Ion Pillat, Radu Stanca și poezie populară românească. Hermine Pilder-Klein a transpus în limba germană romanele istorice ale lui Mihail Sadoveanu, a tradus din Caragiale, Creangă și Liviu Rebreanu (*Pădurea spânzuraților* [*Der Wald der Gehenkten*], 1924). Harald Krasser a avut de asemenea o prodigioasă activitate de traducător din literatura română în limba germană. A tradus M. Sadoveanu (*Baltagul* [*Nechifor Lipans Weib*], 1936), Ion Creangă (*Amintiri din copilărie* [*Erinnerungen aus der Kindheit*], 1950), poezie de Ion Pillat, Adrian Maniu, Nichifor Crainic, Vasile Voiculescu (*Herzschlag der Erde. Rumänische Lyrik*, 1942), povestiri și nuvele de Gala Galaction (*Am Ufer der Vodislawa* 1962), povestiri de Ion Agârbiceanu (*Fefelega und die Mähre. Geschichten aus dem rumänischen Erzgebirge*, 1965) și George Călinescu (*Viața lui Mihai Eminescu* [*Das Leben Mihai Eminescus*], 1967).

Studiile prezentului volum sunt foarte bogate în informații și explicite, cu enunțuri clare și terminologie foarte exacte, în marea lor majoritate informațiile de istorie literară ori traduceri corespund realității, chiar

dacă, după cum afirmă Stefan Sienerth, există și dosare contrafăcute care conțin informații false despre câte un scriitor sau altul.

Studiind cazurile prezentate în integralitatea lor și reflectând la profunzimea acestora suntem transpuși într-o lume absurdă, dominată de anxietate, frică, trădare, șantaj – pentru a aminti doar câteva din sentimentele trăite de cei urmăriți în comunism –, iar cei considerați vinovați nu aveau nici o posibilitate de apărare. Volumul lui Sienerth dezvăluie rezistență și suferință și scoate în evidență aspecte sensibile, cum este bunăoară homosexualitatea (Pastior, Aichelburg, Stănescu),

care au condus la șantaj pentru a colabora. Totodată trebuie spus că rețeaua securistică era atât de complexă, încât era foarte dificil de a scăpa neatins de tentaculele acesteia. În acest sens, scriitorul Joachim Wittstock scria în cazul Harald Krasser: „Existența unui intelectual în democrația populară, care se pretindea umană și progresivă, nu putea fi total lipsită de compromisuri și de adaptare la represiunea necruțătoare din partea unor organisme de putere.”²¹

Volumul lui Stefan Sienerth nu aduce cititorilor săi doar o documentare acribică și o analiză competentă, adresată exclusiv cititorilor avizați, ci reprezintă deopotrivă un avertisment constant care să ne imprime în memorie plaga comunistă, astfel încât asemenea lucruri să nu se mai repete. Prin urmare studiile lui Sienerth ar trebui citite de toată lumea, căci ele caracterizează o epocă, o rețea de destine, unele dintre acestea fiind implacabile.

Note

1. Iulia-Karin Pătrut, prof. univ. germanist la Universitatea „Europa” din Flensburg, critic și istoric literar.
2. Maria Sass, „LAUDATIO – la decernarea titlului *doctor honoris causa* al Universității «Lucian Blaga» din Sibiu – domnului prof. h. c. dr. Stefan Sienerth”, *Transilvania*, nr. 7 (2018): 1-5.
3. Peter Motzan, Stefan Sienerth, ed., *Worte als Gefahr und Gefährdung. Fünf deutsche Schriftsteller vor Gericht* (München: IKGS 1993).
4. Gerhardt Csejka, Stefan Sienerth, ed., *Vexierspiegel Securitate. Rumäniendeutsche Autoren im Visier des kommunistischen Geheimdienstes*. Regensburg, 2015.
5. I. Oskar Pastior – sein Kreis und seine Generation (p. 23-244).
6. „Ich habe Angst von unerfundenen Geschichten”. *Oskar Pastiors Verfolgung und Verstrickung* (p. 23-78). O varianta a acestui studiu a apărut în limba română, în: *Transilvania* nr. 6-7 (2011): 53-58; nr. 8 (2011): 66-71; nr. 9 (2011): 1-8; nr. 12 (2011): 51-57. Trad. Maria Sass.
7. „Die Wirrnis wurde Lebenslauf”. Georg Hoprich im Spannungsfeld zwischen Bespitzelung, Verhaftung und Selbstmord. (p. 79-131). O varianta a acestui studiu a apărut în limba română, în: *Transilvania*, nr. 7 (2012): 53-60; nr. 3 (2013): 52- 66; nr.4 (2013): 13-16; nr.7 (2013): 13-16. Trad. Maria Sass.
8. Sienerth, Stefan: *Bespitzelt und bedrängt – verhaftet und verstrickt. Rumäniendeutsche Schriftsteller und Geisteswissenschaftler im Blickfeld der Securitate. Studien und Aufsätze*. Berlin: Frank & Timme 2022, p. 81.
9. Idem, p. 209.
10. Partea a II-a: *Im Umkreis des Kronstädter Schriftstellerprozesses aus dem Jahr 1959* (p.247-610).
11. Idem, nota 3.
12. *Erzwungene Einfügung in gewandelte Verhältnisse. Ein Beitrag zur Familiengeschichte Erwin Wittstocks*, 267-357.



13. Stefan Sienerth, „Interkulturelle Vermittlungstätigkeit während zweier Diktaturen. Neue Erkenntnisse zur Biografie und zum Werk von Harald Krasser”, în *In honorem Vasile Ciobanu: Studii privind minoritatea germană din România în secolul XX*, 359-405. Sibiu: Editura Honterus, 2017. (Varianta în limba română semnată de Maria Sass)
14. *Eine Festrede und ihre Folgen. Die Übersetzerin Hermine Pilder-Klein – verfolgt, verhöhnt, verhaftet*, 407-431. O varianta a acestui studiu a apărut în limba română, în: *Transilvania* nr. 8 (2014): 8-16. Trad. Maria Sass.
15. *Geheftet an die wirre Schrift der Zeit. Zur Lebens- und Werkgeschichte des Dichters und Übersetzers Wolf von Aichelburg*, 433-543.
16. *Ibid.*, 545 [nota 8].
17. „Raport cu privire la discuțiile purtate cu agentul «Florescu»”, 546.
18. *Im Umkreis des Kronstädter Schriftstellerprozesses aus dem Jahr 1959*, 247-610.
19. Sienerth, *Geheftet an die wirre Schrift der Zeit*, 18.
20. *Ibid.*, 19.
21. *Ibid.*, 368.

Bibliography

- Csejka, Gerhardt, and Stefan Sienerth, eds. *Vexierspiegel Securitate. Rumäniendeutsche Autoren im Visier des kommunistischen Geheimdienstes* [Romanian-German Authors Targeted by the Communist Secret Service]. Regensburg, 2015.
- Kührer-Wielach, Florian, and Michaela Nowotnick, eds. *Aus den Giftschränken des Kommunismus* [From the Communist Poison Cupboards]. Regensburg, 2018.
- Motzan, Peter, and Stefan Sienerth, eds. *Worte als Gefahr und Gefährdung. Fünf deutsche Schriftsteller vor Gericht* [Words as Danger and Endangerment. Five German Writers in Court]. München: IKGS 1993.
- Sienerth, Stefan. *Bespitzelt und bedrängt – verhaftet und verstrickt. Rumäniendeutsche Schriftsteller und Geisteswissenschaftler im Blickfeld der Securitate Studien und Aufsätze*. [Romanian-German Writers and Scholars under Surveillance by the State Security. Studies and Essays]. Frankfurt&Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur 2022.
- Sienerth, Stefan. “Activitatea de mediere interculturală sub semnul a două dictaturi. Date noi referitoare la biografia și opera lui Harald Krasser,” translated by Maria Sass. In *In honorem Vasile Ciobanu: Studii privind minoritatea germană din România în secolul XX*. [Intercultural Mediation under Two Dictatorships]. *New Data on the Biography and Work of Harald Krasser*, 327-360. Editura Honterus Sibiu 2017.

APUNTES SOBRE LA SUPERSTICIÓN Y LA RECEPCIÓN DE LAS LITERATURAS CLÁSICAS EN LA CELESTINA I

Carles PADILLA-CARMONA

Universitat de València
Grup d'Investigació en la Recepció de les Literatures Clàssiques (GIRLC)
E-mail: carles.padilla@uv.es

NOTES ON SUPERSTITION AND THE RECEPTION OF CLASSICAL LITERATURES IN LA CELESTINA

Abstract: La Celestina is influenced by ideological and aesthetic aspects of its time, such as moralising literature, the new lyrical currents coming from Italy and the emergence of new literary genres. However, it is emphasised that the author was directly or indirectly familiar with the main classical authors and uses them to reinforce the didactic and moralising character of the work. Already at the beginning of the Prologue, Heraclitus, Petrarch, Aristotle, Pliny, and Lucan are mentioned in order to highlight how the struggles between masters and slaves, between pleasure and virtue, between the earthly and the heavenly world are the backbone of the play's plot. In this context, the cultivation of sorcery cannot be absent. In La Celestina, we see techniques of sympathetic magic, such as the nomen omen and the possession of another person's will through objects. The passage of Celestina's incantation, as well as the possession of Melibea's cord, are examples of this. Apuleius' *Metamorphoses* may have been a source of inspiration for the author of the Tragicomedy. Along with the techniques of witchcraft, we observe in the work an almost parodic distortion of Christian discourse to justify certain behaviours. Magic and enchantment were considered dangerous and related to the devil and witchcraft, and those accused of practising magic could be persecuted and severely punished. La Celestina is an example of how superstition in a broad sense (magic and religion) is used to give an irrational explanation to phenomena, such as Calisto's amorous obsession.

Keywords: medieval Spanish literature, La Celestina, tragicomedy, Calisto, Melibea, magic, religion, superstition

Citation suggestion: Padilla-Carmona, Carles. "Apuntes sobre la superstición y la recepción de las literaturas clásicas en La Celestina." *Transilvania*, no. 3 (2023): 76-82.
<https://doi.org/10.51391/trva.2023.03.08>.



Introducción

Considerada desde un punto de vista diacrónico, siempre necesario para cualquier estudio literario y aún más a medida que nos adentramos en épocas pasadas, resulta evidente que una obra tan singular como la *Tragicomedia de Calisto y Melibea* no puede haber surgido de un impulso creativo extemporáneo, autónomo y aislado, sino que ha de obedecer a unas mecánicas de composición, tanto ideológicas como estéticas, que no topan con las establecidas en la época. En el caso de nuestra obra, aspectos como la influencia de la literatura moralizante, de origen eclesiástico o seglar, la atención a las nuevas corrientes líricas llegadas de Italia, y el

reflejo de la aparición de géneros literarios nuevos, como la novela o la narrativa epistolar, tenían una alta probabilidad de hallar un eco en el texto atribuido a Rojas. Un problema aparte es el del conocimiento de las traducciones, progresivamente más numerosas y literales, de los autores clásicos griegos y romanos que circulaban entonces.¹

La naturaleza de la *Tragicomedia* parece excluir otro tipo de influencias, en concreto las de la literatura oral –excepción hecha de dos capítulos muy vinculados entre sí, los de la paremiología y la fraseología– y de la dramaturgia. Aun siendo la obra un interesantísimo documento sobre el castellano hablado a finales del siglo XV, su composición se inscribe plenamente en el marco

de la literatura narrativa, si bien la mayor parte del texto recurre al diálogo como expediente narrativo, punto de contacto este con la aparición de la novela moderna. Por otro lado, y aun contando la literatura castellana de la época con una incipiente tradición dramática, personificada en las figuras del portugués Gil Vicente (1465-1536?) y el castellano Juan del Enzina (1468-1529), la primera edición de la *Comedia* (1500) se adelanta al éxito de las obras de ambos dramaturgos, por lo que de haber habido una influencia se trataría de la de la comedia humanística, que se caracterizaba por su temática cotidiana, dirigida a las clases humildes, e incluía elementos de sátira y humor para describir la sociedad de la época de forma crítica y realista. Esta es la vía seguida precisamente por J.L. Canet para su interpretación de la obra². Menéndez y Pelayo³ ya relacionaba la obra con la comedia humanística *Paulus comoedia ad iuvenum mores coercendos*, de Pedro Pablo Vergerio, escrita en el siglo XIV. No obstante, tampoco sería desdeñable que nuestro autor conociera las obras italianas de temática amorosa escritas en latín, entre las que destacaríamos la *Historia de duobus amantibus*, de Eneas Silvio Piccolomini, quien posteriormente sería el papa Pío II, y cuya primera edición se publicó Colonia entre el 1467 y el 1470.

Por otro lado, lo que resulta evidente es que el autor de la *Celestina* conocía perfectamente a los principales autores clásicos y que se vale de ellos tanto para reproducir viejas diatribas como para expresar pequeños detalles de la mano de sus personajes, que en gran medida pueden considerarse arquetípicos y que provienen también de una tradición conocida para el lector actual, aunque tal vez no tanto para muchos de los lectores de su época. Estos autores clásicos le servían de *auctoritates* para reforzar el carácter didáctico y moralizante que permea toda la obra, *la cual contiene, demás de su agradable y dulce estilo, muchas sentencias filosóficas y avisos muy necesarios para mancebos, mostrándoles los engaños que están encerrados en sirvientes y alcahuetas*, según nos advierte ya en el prefacio.⁴

En el inicio del Prólogo⁵ aparece una curiosa cita: *todas las cosas ser criadas a manera de contienda o batalla dize aquel gran sabio Eráclito en este modo: omnia secundum litem fiunt*. Las luchas entre amos y esclavos, entre el placer y la virtud, entre el mundo terrenal y el celestial vertebran el argumento de la *Celestina*. Le siguen sentencias similares de Petrarca: *sine lite atque ofensione nil genuit natura parens* «sin lid y ofensión ninguna cosa engendró la natura, madre de todo»⁶ y otras, relacionadas con las anteriores, de Aristóteles, Plinio y Lucano, citando expresamente los nombres de los autores. Es curioso que no aparece Séneca, de quien encontraremos a lo largo de la obra hasta 41 citas directas o indirectas, 18 de ellas en el acto primero.

¿Estas frecuentes “sentencias filosóficas” y estos “avisos muy necesarios para mancebos” estarían exclusivamente dirigidos a los jóvenes casaderos? Podríamos fácilmente

deducir que la enseñanza es diferente dependiendo del lector: por un lado, los hombres deben alejarse de las alcahuetas, que serán capaces de cualquier fechoría a fin de alcanzar sus metas, y la correspondiente recompensa; por otro lado, se advierte a las jóvenes doncellas que no se deben dejar llevar por la pasión amorosa y el deseo carnal, puesto que su virtud, e incluso su vida, corren un grave peligro. Siempre hay un culpable, siempre hay una víctima, siempre hay un castigo cuando se transgreden las normas. La obra continúa así con una tradición altamente misógina de la educación femenina que ya apreciamos en los albores del cristianismo, al predicar para las mujeres una sumisión total. Así ordena San Pablo en la *Primera Carta a los Corintios*: “Las mujeres callen en las asambleas pues no les está permitido hablar, sino que se muestren sumisas... y si quieren aprender algo que lo pregunten a sus maridos en casa”⁷. Boccaccio con sus famosos *Decameron* y *Corbaccio* continúan esta tradición que se manifiesta abiertamente en *Lo somni* de Bernat Metge (1398) o en *Corbacho* (o la *Reprobación del amor mundano*), del Arcipreste de Talavera (1438).

Como veremos a continuación, los textos y autores clásicos le sirven de ejemplos, aunque en alguna ocasión se burlará de ellos o los parodiará, como hace con las referencias a los textos cristianos. Se resiste a renunciar al carácter de comedia que le hará llegar a un público mayor, aunque el adoctrinamiento subyazga en toda la obra y la tragedia la concluya. ¿Qué autor comienza un prólogo con una cita en latín? Más aun: esta primera cita es una recreación de Heráclito, frg. 53 DK (*πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους*), pensador cuyo ideario se ve también reflejado en la imagen de la serpiente que se muerde la cola⁸. Pero hay al menos dos consideraciones de importancia que conviene hacer: en primer lugar, la modernidad del autor, capaz de citar a un Heráclito latinizado; la segunda, el empleo de una sintaxis latinizante con un infinitivo que en castellano habría exigido un verbo en forma personal en la frase *todas las cosas ser criadas*. Este segundo aspecto ya nos habla de un autor sensible a usos humanísticos, pero podría argüirse que se habría limitado a copiar o todo lo más a traducir. El primer aspecto resulta de mayor interés, ya que sitúa a nuestro autor en el seno de una tradición mejor conocida: ya tiempo atrás Françon y Post establecieron cómo Petrarca conocía las teorías de Heráclito a través de Séneca, Cicerón y Diógenes Laercio⁹. Deyermond llamó la atención sobre el nexo del prólogo con el ensayo *De remediis utriusque fortune* de Petrarca¹⁰, y Seidenspinner-Núñez, por su parte, ha mostrado cómo el prólogo de la *Tragicomedia* es en una buena mitad una mera traducción de esa obra del humanista italiano¹¹. Se ha aludido al carácter converso del autor de la *Celestina*¹², y una de las presuntas pruebas sería la familiaridad con el tratado *De remediis*.

Por otro lado, la obra reconoce y refleja la primacía

de Séneca como autor entronizado por la crítica de la época: *the fifteenth century in Spain was a truly Senecan age*¹³. Del siglo XV conocemos las antologías de Séneca de Pedro Díaz de Toledo, *Proverbios de Séneca*, Zamora 1482; Alonso de Cartagena, *Los cinco libros de Séneca*, Sevilla 1491; anon. *Epístolas de Séneca*, Zaragoza 1496. En esta última edición, la carta 48 reproduce la epístola XLVIII de Séneca, sobre el trato entre amos y esclavos, de los que un ejemplo nos aporta el nombre del esclavo Calisto (*Callistus*, en Séneca). No nos extenderemos ahora persiguiendo la evidente huella de Séneca, que ya hemos señalado anteriormente en otro trabajo¹⁴, sino que vamos a ahondar un poco más en las posibles fuentes del pasaje del conjuro y en la parodia de la religión, como muestras ambas de la irreverencia y la provocación que quiere mostrar el autor de *La Celestina* para ganar popularidad entre las clases bajas.

Celestina hechicera

La primera mitad del siglo XVI conoció en todo su apogeo el cultivo de la hechicería, práctica que perseguirían con ahínco tanto calvinistas y luteranos en Suiza, Alemania y Francia, como católicos en los países de su dominio. En 1529, a encomienda de Alonso de Castilla, obispo de Calahorra, Martín de Castañega publicó en Logroño una obra titulada *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizerías y vanos conjuros y abusiones, y de la posibilidad y remedio dellas*. El tratado no gozó de un gran éxito ni académico ni comercial; como prueba diremos que tuvieron que pasar cuatro siglos para su reedición. Pero un año después, en 1530, apareció la *Reprouacion de las supersticiones y hechizerías* del profesor Pedro Ciruelo, que lo fue en Alcalá y en Salamanca. La obra fue reimpressa con frecuencia, ya que en ese siglo XVI se hicieron ediciones en los años 1538, 1540, 1541, 1547 – hasta tres –, 1548, 1551 y 1556¹⁵. Algunos pasajes nos ayudarán a entender mejor el ámbito de la hechicería y la magia en *La Celestina*. Sobre la técnica del *nomen omen*, conocida por lo menos desde la magia egipcia, véase el siguiente comentario de Ciruelo:

“Algunos mundanos hombres y muergeres con desordenados desseos de auer bienes en este mundo hazen ciertas supersticiones vanas. Conuiene a saber cedula escriptas en no se que materia de papel, o en pargamino virgen, o en otras materias. (...) Otros traen consigo cedula pintadas de algunas figuras y caracteres escriptos de la arte magica o de la astrologia para tener gracia y fauor con algunos señores para medrar por allí.”¹⁶

En la *Tragicomedia* este es el famoso pasaje del conjuro de la tercera: “Yo, Celestina, tu más conocida cliéntula, te conjuro por la virtud y fuerça destas bermejas letras, por la sangre de aquella nocturna ave con que están escritas, por la gravedad de aquestos nombres y signos que en

este papel se contienen” etc.¹⁷

La posesión de la voluntad de otra persona no sólo se consigue por medio del sometimiento de su nombre, sino también mediante la apropiación de algún objeto:

“No solamente quedan reprobados ensalmos y nominas, más aún otras especies y maneras de hechizerias que se hazen para sanar del mal de ojo. Para sacar el sol de la cabeça y otros que para sanar las fiebres escriuen ciertas palabras en unas hostias, o en el pan de comer, otros miden la cinta del enfermo para lo mesmo”¹⁸.

Compárese con el empleo del cordón que Celestina obtiene de Melibea: “¡Ay cordón, cordón, yo te haré traer por fuerça, si bivo, a la que no quiso darme su buena habla de grado!”¹⁹

Esta magia simpática opera por *contaminatio*, y en el ámbito de la literatura amorosa la hallamos ya desde Ovidio. El autor de la *Tragicomedia* sin duda conocía preceptos como el siguiente de la *Ars amatoria*, I 575-576:²⁰

“Fac primus rapias illius tacta labellis
pocula, quaque bibet parte puella, bibas”
(*Arrebata rápidamente la copa rozada por sus labios
y bebe por la parte por donde ella beba*)

Este tipo de magia se registra en la obra a propósito del cordón que representa y a la vez tiene presa a Melibea, como se ve en el siguiente pasaje:

“¡Oh nuevo huésped! ¡Oh bienaventurado cordón, que tanto poder y merecimiento toviste de ceñir aquel cuerpo que yo no soy digno de servir! ¡Oh ñudos de mi pasión, vosotros enlazastes mis desseos! Dezidme si os fallastes presentes en la desconsolada respuesta de aquella a quien vosotros servís y yo adoro, y por más que trabajo noches y días, no me vale ni aprovecha.”²¹

Otra posible fuente que no se suele tener en cuenta son las *Metamorfosis* de Apuleyo, una novedad literaria de la época. Véase p.e. Apul. *Metamorphoses* II 28-30:

“Ergo igitur senex ille: ‘Veritatis arbitrium in divinam providentiam reponamus. Zatchlas adest Aegyptius, propheta primarius, qui mecum iamdudum grandi praemio pepigit reducere paulisper ab inferis spiritum corpusque istud postliminio mortis animare’; et cum dicto iuvenem quempiam linteis amiculis iniectum pedesque palmeis baxeis inductum et adusque deraso capite producit in medium. Huius diu manus deosculatus, et ipsa genua contingens, ‘Miserere’ ait ‘sacerdos, miserere, per caelestia, sidera, per inferna numina, per naturalia elementa, per nocturna silentia, et adyta Coptica, et per incrementa Nilotica, et arcana Memphitica, et sinistra Phariaca, da brevem solis usuram et in aeternum conditis oculis modicam lucem infunde. Non obnitimur, nec terrae rem suam denegamus, sed ad ultionis solacium exiguum vitae spatium deprecamur.’// Propheta sic propitiatus herbulam



quampiam ob os corporis et aliam pectori eius imponit. Tunc orientem obversus incrementa solis augusti tacitus imprecatus venerabilis scaenae facie studia praesentium ad miraculum tantum certatim arrexit.”

Traducción:

“Por lo tanto, el anciano dijo: ‘Dejemos el juicio de la verdad en la providencia divina. Zatchlas, un egipcio y profeta principal, está aquí y acordó conmigo hace mucho tiempo que por una gran recompensa me devolvería temporalmente del mundo de los muertos mi espíritu y mi cuerpo para animarlo de nuevo después de la muerte’. Y tras decir esto, sacó a un joven cubierto con telas y con los pies descalzos y las palmas de las manos hacia arriba y con la cabeza afeitada, y lo llevó hasta el centro. Después de besarle las manos por un tiempo, tocando incluso sus rodillas, dijo: ‘Ten piedad, oh sacerdote, ten piedad, por los cielos, las estrellas, los dioses del inframundo, los elementos naturales, el silencio nocturno, los santuarios coptos, el Nilo creciente, los misterios de Menfis y los sistros de Faros; dame un breve disfrute del sol y derrama un poco de luz en mis ojos cerrados por toda la eternidad. No nos oponemos ni negamos la voluntad de la tierra, sino que pedimos un breve momento de vida para consolarnos en nuestra venganza’. // El profeta puso ciertas hierbas en su boca y otras en su pecho. Entonces, mirando hacia el este y maldiciendo en silencio el creciente sol de agosto, con una expresión reverencial en su rostro, se esforzó por realizar este asombroso milagro ante los ojos de los presentes.”

Molinos Tejada y García Teijeiro se decantan por la *Farsalia* de Lucano (Luc. *Phars.* VI 695-718) a través de la recreación de Mena (*Laberinto* vv. 1969-1984), si bien las evidencias intertextuales resultan escasas²². Pero el autor de *La Celestina* sin duda tuvo noticia de las *Metamorfosis* de Apuleyo, cuya *editio princeps* había aparecido en Roma en 1469 y había conocido frecuentes ediciones posteriores: en Roma en los años 1472 y 1499, en Venecia en 1488 y 1493, etc. En las ediciones de Burgos y Toledo el autor de *La Celestina* no alcanzaría a conocer el comentario latino de Filippo Beroaldo, impreso en Bolonia en 1499 ó 1500), y habría que esperar a la edición de Valencia de 1514 para comprobar si hay en ella reflejos de la traducción castellana de Diego López de Cortegana, supuestamente editada en Sevilla hacia 1513²³, y única completa en lengua románica frente a las parciales de Boiardo, Firenzuola y Michel. El conjuro de las *Metamorfosis*, que hemos citado y traducido más arriba, y cuyo elemento lingüístico principal es una extensa invocación es mucho más parecido al que dedica Celestina a Plutón:

“Conjúrote, triste Plutón, señor de la profundidad infernal, emperador de la corte dañada, capitán soberbio de los condenados ángeles, señor de los sulfúreos fuegos que los hirvientes, étnicos montes manan, gobernador y veedor

de los tormentos y los atormentadores de las pecadoras ánimas, regidor de las tres furias, Tesífone, Megera y Aletto, administrador de todas las cosas negras del reino, de Estigie y Dite, con todas sus lagunas y sombras infernales y litigioso caos, mantenedor de las volantes arpías, con toda la otra compañía de espantables y pavorosas hidras. Yo, Celestina, tu más conocida cliéntula, te conjuro por la virtud y fuerza de estas bermejas letras, por la sangre de aquella nocturna ave con que están escritas, por la gravedad de aquestos nombres y signos que en este papel se contienen, por la áspera ponzoña de las víboras de que este aceite fue hecho, con el cual unto este hilado.”

Si las *Metamorfosis* de Apuleyo han servido de modelo, ha debido ser el original latino y no la traducción castellana, a no ser que admitamos que esta es del siglo XV. Para la breve invocación ha tenido en cuenta el *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena: *Conjuro, / Plutón, a ti, triste, e a ti, Proserpina* (estrofa 247, vv. 1969-1970). Por contraposición, esta tipología de conjuro se corresponde bien con las de la magia antigua, aspecto en que coincidimos plenamente con Arsentieva.²⁴

Junto al aspecto formal del conjuro hay que hablar también de su aspecto material. La magia de Celestina depende de un elemento substancial, el hilado, sobre el que Molinos Tejada y García Teijeiro subrayan que se trata de una *única mención a una acción ritual*²⁵. El modelo de este elemento clave, como proponemos en otro trabajo²⁶ podría estar en el *Satiricón* de Petronio, en la escena de un conjuro practicado por una anciana hechicera: Petr. *Sat.* 131, 4: *Illa de sinu licium prolulit varii coloris filis intortum, cervicemque vinxit meam* (‘la vieja sacó de su seno una red tejida con hilos de varios colores y me la echó al cuello’, trad. L. Rubio). El pasaje presenta alguna dificultad interpretativa, bien resuelta por Setaioli en un comentario preciso.²⁷

La parodia del discurso cristiano

El empleo de técnicas de brujería corre en la *Tragicomedia* en paralelo al de una tergiversación del discurso cristiano, estrategia esta que se articula por medio de citas provistas de un diferente sentido, situaciones imitadas y encaminadas a un fin opuesto al del original bíblico. También en el *Satiricón* Petronio ofrecía un ejemplo de uso demoníaco de una práctica taumatúrgica de Jesús: este escupe al suelo y forma con la mezcla de tierra y saliva un unguento con el que cura a un ciego de nacimiento (Jó. IX 6 ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος, καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς... (Después de decir estas cosas, escupió en el suelo e hizo barro con la saliva, y le aplicó el barro a los ojos...); la hechicera del *Satiricón* igualmente mezclaba su saliva con el polvo del suelo y con esa mezcla protegía con un signo mágico al enfermo marcándolo en la frente: *Mox turbatum sputo pulverem medio sustulit digito,*

frontemque repugnantis signavit (Petr. Sat. 131, 1). En la Europa medieval, la magia era vista como algo peligroso y sospechoso por la iglesia y la sociedad, considerada como una práctica oculta y perniciosa, relacionada con el diablo y la brujería. Si bien las creencias en la magia y los hechizos eran comunes entre la población, su práctica estaba totalmente prohibida, y aquellos acusados de practicar magia podían ser perseguidos y castigados severamente, incluso con la muerte. Estos paralelismos entre las fuentes clásicas y la literatura cristiana nos hacen pensar en un sustrato mediterráneo mucho más antiguo que ha trascendido a los siglos y a las creencias religiosas.

Si entendemos la superstición en un sentido amplio, como una creencia o práctica que no está basada en la ciencia o la razón, es fácil asociar las tradiciones religiosas con la magia. Las supersticiones suelen implicar un pensamiento mágico o ilógico y sirven para dar una explicación irracional a los fenómenos.

Vemos esto mismo en *La Celestina* una vez más. En el primer acto Calisto afirma su fe en Melibea, a la que profesa un auténtico culto, como si de una diosa se tratara: *¿Que burlo? Por Dios la creo, por Dios la confieso, y no creo que hay otro soberano en el cielo, aunque entre nosotros mora*. Y este es el aparte que pronuncia Sempronio: *¡Ha, ha, ha! ¿Oístes qué blasfemia? ¿Vistes qué ceguedad?* Al caracterizar de blasfemia las palabras de su amo, Sempronio nos da la pista de lo que se oculta tras la frase de Calisto: una sutil alusión a *ἴθ. XIV 17 ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῶν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται* (el espíritu de verdad, al cual el mundo no puede recibir, porque no le ve, ni le conoce; pero *vosotros lo conocéis, porque mora con vosotros, y estará en vosotros*). A continuación citamos uno de los pasajes más recordados de la obra:

SEMPRONIO.- *¡Algo es lo que digo! ¡A más ha de ir este hecho! No basta loco, sino hereje.*

CALISTO.- *¿No te digo que hables alto cuando hablores? ¿Qué dices?*

SEMPRONIO.- *Digo que nunca Dios quiera tal, que es especie de herejía lo que ahora dijiste.*

CALISTO.- *¿Por qué?*

SEMPRONIO.- *Porque lo que dices contradice la cristiana religión.*

CALISTO.- *¿Qué a mí?*

SEMPRONIO.- *¿Tú no eres cristiano?*

CALISTO.- *¿Yó? Melibeo soy y a Melibea adoro, y en Melibea creo y a Melibea amo.*

“*No basta loco, sino hereje*”, dice Sempronio en un aparte. Esta locura de Calisto simboliza el poder de la pasión obsesiva sobre la razón y el juicio, y será el desencadenante de todos los acontecimientos posteriores. Sempronio es descrito a lo largo de la obra como un personaje astuto y engañoso, dispuesto a todo para conseguir sus propios objetivos, incluso a traicionar a sus amigos. El otro

criado, Pármeno, en cambio, se muestra inicialmente leal y preocupado por el bienestar de su amo, si bien después se deja arrastrar por la codicia y las promesas de Celestina. Conviene recordar en este punto que Parmenio (o Parmenión, Παρμενίων 400-330 aC) fue un general y amigo íntimo de Alejandro Magno que sirvió como segundo al mando durante las campañas de Persia y era conocido por su lealtad y sus tácticas militares, y que, a pesar de su contribución a los éxitos de Alejandro, acabó ejecutado por orden de este.

Otra evidente parodia de la Biblia se da en el undécimo auto (habla Celestina): (...) *que te haría llanas las peñas para andar, que te haría las más crecidas aguas corrientes pasar sin mojarle...* en alusión al caminar sobre las aguas de Jesucristo (Mateo 14: 22-33). López-Ríos²⁸ estudia otras parodias religiosas en la obra, pero opinamos que ninguna es tan expresiva como las palabras de Calisto “*Melibeo soy y a Melibea adoro, y en Melibea creo y a Melibea amo*”. El autor de la *Celestina* (seguramente él y no Calisto) está poniendo en un mismo nivel el amor ciego hacia una persona y la fe ciega en Dios; ambos sentimientos o creencias se alejan de la razón y son, por tanto, peligrosos. La credulidad convierte a las personas en dóciles, frágiles y vulnerables y el final trágico de la obra se encargará de demostrarlo.

Conclusión

Volviendo al inicio de este trabajo, hemos visto cómo ahondar un poco más en las posibles fuentes del pasaje del conjuro y en la parodia de la religión, nos permite entender mejor la irreverencia y la provocación que quiere mostrar el autor de *La Celestina* para ganar popularidad entre las clases bajas y para que sirvieran de enseñanza ante la sinrazón. La gente de entonces creía en una gran variedad de supersticiones, como la existencia de brujas y hechiceros, la influencia de los astros en los acontecimientos terrenales, la existencia de señales y presagios, y la efectividad de amuletos para protegerse de la mala suerte. La iglesia católica también tenía un papel importante en la promoción y difusión de ciertas supersticiones, como la veneración de santos y reliquias. Frente a esto, había una fuerte corriente de pensamiento racional y crítico que cuestionaba estas creencias y buscaba una explicación científica de los fenómenos naturales. El autor de *La Celestina* se debía encontrar entre los seguidores de esta segunda corriente y era, además, un gran conocedor de los clásicos. Es más que probable que el autor fuera capaz de conocer el *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena y, de manera indirecta, la epistolografía de Séneca, las *Metamorfosis* de Apuleyo y el *Satiricón* de Petronio. Desde luego que el bueno de Fernando de Rojas, con su modesta y decente biblioteca jurídica, no parece corresponderse con el autor sugerido. Un profesor de latinidad sí estaría en mejor disposición de ajustarse al patrón propuesto.



Notes

1. No entramos en temas hasta cierto punto extraliterarios como son los de la identificación de la ciudad donde se desarrolla la obra, y que no puede ser Salamanca porque, como se dice en el auto XX, desde las azoteas de las casas se disfruta la deleitosa vista de los navíos (pág. 202). Tampoco nos ocupamos de la patria del autor, para quien con buenos argumentos de diversa índole García Valdecasas (2000, 276-301) ha propuesto que era aragonés.
2. Las citas a la obra de Rojas que presentamos son de la edición de J.L. Canet Vallés, Valencia 2020, la lectura de cuya 'Introducción' recomendamos encarecidamente.
3. Orígenes de la Novela, III (Madrid, 1915).
4. Canet 2020a, 9.
5. Canet 2020a, 15.
6. Cf. Petrarca, De remediis, II, Praefatio, A, 2-3
7. Martí 2010, 17.
8. Muestra bien la relación con la filosofía heraclítica N. Arsentieva, "La filosofía del eros, alcahuetería y magia en La Celestina y El caballero de Olmedo", in Dueñas, cortesanas y alcahuetas: Libro de buen amor, La Celestina y La lozana andaluza, ed. F. Toro Ceballos (Alcalá la Real, 2017), 25; (...) su idea de la unidad de contrarios que a continuación queda ilustrada con la imagen del círculo urobórico.
9. M. Françon, "Petrarch, Disciple of Heraclitus", *Speculum* 11 (1936): 265-271; G. Post, "Petrarch and Heraclitus Once More", *Speculum* 12 (1937): 343-350.
10. S. Gilman, *La Celestina: Arte y Estructura* (Wisconsin, 1956 [Madrid 1974]), 235; A. Deyermund, *The Petrarchan Sources of La Celestina*, Connecticut 1975, pág. 112.
11. D. Seidenspinner-Núñez, "Omnia secundum litem fiunt: The Rethoric of Conflict in the Tragicomedia", in *Actas del Simposio Internacional 1502-2002: Five Hundred Years of Fernando de Rojas' Tragicomedia de Calisto y Melibea*, ed. Juan Carlos Conde (Nueva York, 2007), 262-265.
12. A. Aronson-Friedman, "Identifying the Converso Voice in Fernando de Rojas' *La Celestina*", *Mediterranean Studies* 13 (2004): 77-105.
13. L. Fothergill-Payne, *Seneca and Celestine* (Cambridge, 1988), 1; de la misma autora, véase "La Celestina, un libro hondamente senequista", in *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, eds. A.D. Kossoff, J. Amor y Vázquez, R.H. Kossoff & G.W. Ribbans (Madrid, 1986), 533-540.
14. Padilla, 2013.
15. "Pedro Ciruelo y su Reprobación de hechicerías", *Nueva Revista de Filología Hispánica* 16 (1962): 430-437, pág. 431.
16. A.E. Ebersole, ed., *Pedro Ciruelo. Reprouacion de las supersticiones y hechizarias*, (València, 1978), 77.
17. Canet, 2020a, 60.
18. Ebersole, *Pedro Ciruelo*, 93.
19. Canet, 2020a, 80.
20. Sobre la influencia del *Ars amatoria* en *La Celestina*, véase M. Marcos Celestino, "Tradicción clásica y ecos literarios de Grecia y Roma en *La Celestina*", *Estudios Humanísticos. Filología* 28 (2006): 75-120, pp. 107-108.
21. Canet, 2020a, 90.
22. M.T. Molinos Tejada & M. García Teijeiro, "Modelos y precedentes clásicos del conjuro en el Acto III de *La Celestina*", *Faventia* 31 (2009): 179-188. La invocación a Plutón está en Juan de Mena, pero no en Lucano.
23. En una edición de 1890, impresa en la LIBRERÍA DE LA VIUDA DE HERNANDO Y C.^a, el subtítulo reza "Versión castellana hecha à fines del siglo xv". En el Prólogo añadía: "El arcediano de Sevilla Diego López de Cortegana, escribía a fines del siglo xv, al frente de su traducción de *El asno de oro*, las siguientes noticias biográficas del autor de esta novela latina..."
24. N. Arsentieva, *op. cit.*, donde subraya el sincretismo de la figura de Plutón, al estilo de los grandes dioses de la teología popular de época tardoantigua (nosotros pensamos en Isis, p.e.); la sujeción de la persona objeto del conjuro a aquellos resultados que el conjurante invoca; el carácter obligatorio de la fórmula, que exige al dios el cumplimiento del conjuro; y la relación de poder de la hechicera sobre la divinidad, y no al revés al estilo de las posesiones demoníacas.
25. Molinos Tejada, García Teijeiro, "Modelos", 184.
26. Padilla, 2017.
27. A. Setaioli, "La scena di magia in Petr. Sat. 131.4-6", *Prometheus* 26 (2000): 159-172.
28. "Señor, por holgar en el cordón no querrás gozar de Melibea". La parodia al culto a las reliquias en *La Celestina*, *MLN* 127 (2012): 190-207.

Bibliography

- Arsentieva, N. "La filosofía del eros, alcahuetería y magia en La Celestina y El caballero de Olmedo." In *Dueñas, cortesanas y alcahuetas: Libro de buen amor, La Celestina y La lozana andaluza*, edited by F. Toro Ceballos, 25-34. Alcalá la Real: Ayuntamiento de Alcalá la Real, 2017.
- Beltrán, R., and J.L. Canet, eds. *Cinco siglos de Celestina: aportaciones interpretativas*. Valencia: Universitat de València, 1997.
- Bizzari, H.O. "Celestina y la 'copia de sentencias entretejidas.'" *Celestinesca*, no. 32 (2008): 51-67.
- Blüher, K.A. *Séneca en España*. Madrid: Gredos, 1983.
- Blüher, K.A. *Seneca in Spanien*. Munich: Francke, 1969.
- Botta, P. "La magia en La Celestina." *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica*, no. 12 (1994): 37-67.
- Canet Vallés, J.L. *Estudios sobre Celestina: de la 'sotil invención' a la imprenta. Con glosas nuevamente añadidas*. Valencia: M. Haro Cortés, 2020.
- Dubno, B.R., and J.K. Walsh. "Pero Díaz de Toledo's Proverbs of Seneca and the Composition of Celestina." *Celestinesca* 11 (1987): 3-12.
- García Valdecasas, J.G. *La adulteración de La Celestina*. Madrid: Castalia ediciones, 2000.
- Fothergill-Payne, L. "La Celestina: un libro hondamente senequista." In *Actas del III Congreso Internacional de Hispanistas (México, 1986)*, edited by Carlos H. Magis, 533-540. México: El Colegio de México, 1986.
- Fothergill-Payne, L. *Seneca and Celestine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Fothergill-Payne. "Séneca y La Celestina." In *Estudios sobre La Celestina*, edited by S. López-Ríos, 128-136. Madrid: Istmo, 2001.
- Fraker, C.F. "Argument in the Celestina and in its predecessors." *Homenaje a Stephen Gilman, Revista de Estudios Hispánicos*, no. 9 (1982): 81-86.
- López-Ríos, S. "'Señor, por holgar en el cordón no querrás gozar de Melibea': La parodia al culto a las reliquias en La Celestina." *MLN* 127 (2012): 190-207.
- Malkiel, M.R.L. de. *La originalidad artística de La Celestina*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.
- Malkiel, M.R.L. de. "Las Fuentes petrarquestas de La Celestina." In *Estudios sobre La Celestina*, edited by S. López-Ríos, 105-127. Madrid: Istmo, 2001.
- Marcos Celestino, M. "Tradición clásica y ecos literarios de Grecia y Roma en La Celestina." *Estudios Humanísticos. Filología*, no. 28 (2006): 75-120.
- Martí Vallbona, S. *Lo que nuestros clásicos escriben de las mujeres. Una incursión crítica por la literatura española*. Madrid: Luarna Ediciones, 2010.
- Menéndez y Pelayo, M. *Orígenes de la Novela, III*. Madrid: Bailly/Bailliére e Hijos, 1915.
- Molinos Tejada, M.T., and M. García Teijeiro. "Modelos y precedentes clásicos del conjuro en el Acto III de La Celestina." *Faventia* 31 (2009): 179-188.
- Padilla Carmona, C. "Sobre algunes fonts de La Celestina". In *Misogínia, religió i pensament a la literatura del món antic i la seua recepció*, edited by J.J. Pomer Monferrer, J. Redondo and R. Torné i Teixidó, 143-153. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 2013.
- Padilla Carmona, C. "Precedentes clásicos del conjuro del acto tercero de La Celestina." *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, no. 36 (2017): 231-240.
- Setaioli, A. "La scena di magia in Petr. Sat. 131.4-6." *Prometheus*, no. 26 (2000): 159-172.
- Severin, D.S., ed. *La Celestina*. Madrid: Cátedra, 1988.



PAUL B. PRECIADO ȘI CONCEPTUL DE IDENTITATE CA ARMĂ A REGIMULUI FARMACOPORNOGRAFIC

Cristina Măriuca GRIGORE

Universitatea din București, Facultatea de Filosofie
University of Bucharest, Faculty of Philosophy
E-mail: daniel.grigore156@gmail.com

PAUL B. PRECIADO AND THE CONCEPT OF IDENTITY AS A WEAPON
OF THE PHARMACOPORNOGRAPHIC REGIME

Abstract: This paper represents a review article of Paul B Preciado's major work, *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*, recently translated by Daniel Clinci at frACTalia. I will proceed to do so by offering a short contextualization of Preciado's academic formation and activity, followed by a tackling of the main concepts he borrows from post-structuralist thought. Given Preciado's fragmented manner of writing this text, which brings together theory and auto-biographical fiction, I will also engage in a type of media analysis that the reader might find atypical for a review, whose main focus is to draw on some cinematic parallels, in order to extract an account for the new emerging kind of subjectivity that the pharmacopornographic regime creates. I will present Preciado's analysis of the pharmacopornographic regime by following three main concepts that consolidate his body of work: the deconstruction of sex, the economic analysis of *potentia gaudendi* (orgasmic force) and the political construction of categories. At the same time, I will evaluate Preciado's materialist turn by offering a critique of consistency. Lastly, I will emphasize the importance of this book in intersectional analysis while criticizing some points that Preciado either fails to consider, or whose dangers he minimizes while proposing a praxis for political dissidence.

Keywords: Paul B Preciado, pharmacopornographic regime, identity, hegemony, gender, sexuality, biopolitics.

Citation suggestion: Grigore, Cristina Măriuca. "Paul B. Preciado și conceptul de identitate ca armă a regimului farmacopornografic." *Transilvania*, no. 3 (2023): 83-96.
<https://doi.org/10.51391/trva.2023.03.09>.



Paul B. Preciado reprezintă o figură eclectică din numeroase aspecte. Născut la 11 septembrie 1970 în Burgos, Spania, Preciado a crescut înconjurat de efectele imediate ale trecerii de la capitalismul fordist la capitalismul post-fordist, când, după începutul decăderii industriei de cărămidă în 1975, tatăl său a fost nevoit să-și vândă colecția de mașini clasice pentru a contrabalansa pierderile cauzate de investițiile pe care le-a făcut în această industrie. Preciado identifică în acest moment un proces de tranziție de la un mod de producție și de consum bazat pe discontinuitatea om-mașină, sintetizat într-o „estetică policromă a obiectului inanimat”¹ la o nouă paradigmă care plasează în centrul său corpul și plăcerea, gestionarea acestora fiind

facilitată de evoluția tehnocapitalismului, procesul de globalizare și de dezvoltarea biotehnologiilor. Preciado a transpus această dinamică a transformării în experiența sa particulară în 2004, când a început procesul de tranziție hormonală prin administrarea de Testogel. Trăindu-și mare parte din viață ca o lesbiană masculină și având parte de o educație catolică, a ales să studieze un master în filosofie la The New School în New York, cu Jacques Derrida și Agnes Heller, ca mai apoi să obțină un doctorat în filosofie și teoria arhitecturii la Princeton.

Gânditor, eseist și curator de artă care explorează probleme privitoare la politici și experiențe queer, Preciado și-a făcut intrarea în lumea cinematografică pe data de 18 februarie a acestui an, lansând în cadrul

Festivalului Internațional de Film de la Berlin filmul „Orlando: My Political Biography”. Proiectul filmografic al lui Preciado este unul ambițios, care încearcă să dezvolte o metaforă estetică a experienței universale a persoanelor care își trăiesc viața într-o luptă constantă cu normele de gen. El îmbină cinematografia, filosofia și literatura, avându-și drept nucleu opera din 1928 a Virginiei Woolf, *Orlando* – roman în cadrul căruia personajul principal trece printr-o schimbare de sex pe parcursul mai multor secole, întâlnind diverse personalități din istoria literaturii engleze. Intenția lui Preciado a fost aceea de a oferi o reprezentare pozitivă a procesului de cunoaștere de sine și de celălalt pe care iubirea ca demers metaforologic și navigarea dincolo de barierele genului și ale sexualității le oferă, în opoziție cu tendința generală din cinema contemporan de a portretiza experiențele trans ca fiind inerent sortite violenței, suferinței și tragediei.² Voi elabora acest aspect legat de portretizarea violenței a transformărilor pe care tehnologia le aduce asupra corpului într-o secțiune posterioară. Lansarea „Orlando: My Political Biography” este, în orice caz, un eveniment important atât prin prisma noutății metodei de realizare a filmului, cât și prin faptul că ea întărește poziția lui Preciado referitoare la caracterul inerent politic al artei, precum și direcția orientată pe vizibilitate și reprezentare a activismului său.

Cartea lui Preciado, publicată inițial în spaniolă în 2008 sub titlul *Testo yonqui*, și tradusă în română din engleză în 2021 prin *Testo Junkie: Sex, droguri și biopolitică în epoca farmacopornografică* de către Daniel Clineci la editura frACTalia, reprezintă în aceeași manieră un conglomerat de proză și eseu prin care autorul documentează schimbările la scară largă generate de regimul farmacopornografic al capitalismului târziu, simultan cu schimbările la nivel individual generate de administrarea de testosteron, în calitate de subiect al acestui regim. „Testo Junkie” este prima carte scrisă de Paul Preciado care a fost tradusă în limba română, reprezentând o oportunitate în premieră pentru publicul român de a intra în contact direct cu opera sa. Gândirea lui Preciado a fost introdusă inițial în spațiul românesc prin intermediul eseului lui McKenzie Wark, „Corpul politic farma-porno”, tradus tot de Daniel Clineci în 2018, în volumul *Intelecte Generale* la editura Tracus Arte. Deși nu are o popularitate notabilă în România, Preciado are toate șansele să devină un autor de bază în cadrul sferei românești de teorie queer datorită actualității ideilor sale, mai ales în contextul în care filmul său ar putea atrage atenția pe piața românească.

Aspectele autobiografice ale cărții sunt legate de asemenea de prietenia lui Preciado cu scriitorul gay Guillaume Dustan, până la moartea acestuia din urmă în 2005, respectiv relația sa cu scriitoarea și cineasta Virginie Despentes, regizoare a „Baise-moi”. Respingând totuși ideea de a cataloga *Testo Junkie* drept o autoficțiune sau o autobiografie, autorul propune experiența textului său sub forma unui corp-eseu³, ca o modalitate de a reda

în mod nemijlocit aplicarea conceptului de autocobai despre care Peter Sloterdijk vorbește într-un interviu cu Hans-Jürgen Heinrichs: „Dacă cititorul vede acest text ca pe o serie neîntreruptă de reflecții filosofice, povești despre administrarea de hormoni și înregistrări detaliate ale practicilor sexuale fără soluțiile oferite de continuitate, acest lucru se întâmplă din cauza faptului că subiectivitatea se construiește și se deconstruiește în felul acesta”⁴. *Testo Junkie* dezvoltă o analiză centrată pe trei direcții generale caracteristice etapei curente a capitalismului: 1) deconstrucția corpului ca tehnologie a epistemeului heterocapitalist; 2) echivalarea capitalului cu forța orgasmică în forma de economie actuală, despre care Preciado argumentează că a transformat forța reproductivă în mijloc de producție; și de asemenea 3) instrumentalizarea limbajului pentru a contracara paradigma epistemică actuală prin construirea unor noi categorii care să reconfigureze ideea de sexualitate binară proiectată pe corpul uman. Ținând cont de aceste trei direcții, mă voi angaja într-o analiză a aspectelor de materialism *queer* pe care Preciado le introduce în această lucrare, comparând demersul său cu teoriile genului antecedente și urmărind coerența acestor aspecte pe parcursul operei.

Instrumentele lui Preciado

În demersul său de disecție conceptuală a regimul farmacopornografic, Preciado împrumută o serie de metode care se revendică dinspre blocul de gândire post-structuralist, integrând însă anumite elemente materiale în analiza sa. Așadar, îmbină deconstrucționismul preluat de la profesorul său, Derrida, cu schizoanaliza dezvoltată de Deleuze și Guattari, angajând de asemenea o serie de concepte preluate de la Foucault, Monique Wittig, Judith Butler, Antonio Negri, Michael Hardt și Peter Sloterdijk. Poate că cea mai distantă influență notabilă asupra lui Preciado o deține Nietzsche, prin asumarea proiectului de regândire a categoriilor dominante în epistemologia occidentală actuală. În această secțiune voi contextualiza pe scurt influența lui Foucault, a lui Butler și a lui Wittig, arătând cum Preciado instrumentalizează o serie de concepte proprii corpurilor lor de gândire, urmând ca mai apoi să dezvolt o secțiune separată unde voi arăta cum conceptul de autocobai preluat de la Sloterdijk funcționează ca un instrument politic în lupta contra regimului farmacopornografic.

Un concept central în jurul căruia Preciado își dezvoltă teoria asupra fazei târzii a capitalismului este conceptul de biopolitică, pe care îl preia din Michel Foucault. Foucault definește biopolitica astfel: „desemnăm prin termenul «bio-politică» ceea ce face să intre viața și mecanismele sale în domeniul calculelor explicite și face din puterea-cunoaștere un agent de transformare a vieții umane”⁵. Acesta leagă puternic conceptul de biopolitică de instrumentalizarea sexualității în calitate



de tehnică de putere, pe care o încadrează în sistemul societății disciplinare. Preciado preia conceptul de sexualitate ca tehnică de putere și îl plasează în nucleul generativ al regimului farmacopornografic, astfel încât evoluția capitalismului înspre un stadiu centrat pe producția și controlul plăcerii se fundamentează în instrumentalizarea și naturalizarea sexului: „Sexul a devenit parte din planurile puterii în asemenea măsură încât discursul despre masculinitate și feminitate, dar și tehnicile de normalizare a identității sexuale s-au transformat în agenți guvernamentali ai controlului și standardizării vieții”⁶. Preciado depășește teoria lui Foucault prin faptul că transformă relațiile de putere specifice societății disciplinare într-o formă de raport de sine cu sine a subiectului. Raportul nu este unul explicit, în care o autoritate exterioară modelează comportamentul individului, ci de fapt această autoritate camuflată generează anumite coduri biocomportamentale pe care individul le internalizează și le reproduce de unul singur. Specia ca specie este gestionată prin conservarea și perpetuarea acestor așa-zise lanțuri de coduri, prin factori externi de normare și corectare, dar și prin intermediul unor factori interni, în măsura în care anumite reacții afective și nevoi ar reprezenta de fapt niște răspunsuri la substanțele (farma-) și semnele (porno-) cu care interacționăm constant. În același timp, Preciado ilustrează o continuitate a anatomopoliticii, o formă premergătoare a biopoliticii ce presupune disciplinarea directă a corpului, în anumite proiecte politice contemporane, cum ar fi discursul generat de fostul președinte al Franței, Nicolas Sarkozy, în jurul posibilității adoptării castrării chimice ca pedeapsă pentru ofensele sexuale.⁷

McKenzie Wark îi pune pe Foucault și pe Preciado în opoziție prin intermediul unui cuplu de termeni pe care îl introduce în „Corpul politic farma-porno”: teorie înaltă, sau *high theory*, respectiv teorie joasă, sau *low theory*.⁸ Prin teorie înaltă, Wark înțelege tipul de teorie care menține standardele academice la un nivel înalt, iar tocmai prin această distanțare față de experiența trăită, rămâne într-o izolare intelectuală care nu reușește să nască un răspuns sub forma *praxisului*. De cealaltă parte, teoria joasă împrumută elemente de metodologie din spațiul academic, dar în același timp actualizează aceste aspecte la realitatea socială în care se dezvoltă. Diferența fundamentală dintre Foucault și Preciado ar consta în modalitățile prin care Preciado preia o serie de concepte dezvoltate de Foucault și le adaptează la condițiile materiale aflate în plină schimbare, adăugând de asemenea o dimensiune practică prin posibilitatea dizidenței. Wark a fost inspirată de Debord în dezvoltarea acestei distincții, însă substanțialitatea sa este totuși chestionabilă. Urmând îndemnul la *détournement* prezent în *Societatea spectacolului*⁹, Wark pare totuși să scape din vedere fundamentul acestui proces de deturnare a adevărilor general acceptate

din filosofie și științele umaniste, care rezidă de fapt în puterea negativului de a revitaliza dimensiunea conceptuală. Debord nu presupune în mod esențial că ar exista un anumit tip de teorie predispusă la comodificare sau care să se substragă întru totul acesteia, ci în realitate orice muncă teoretică poate fi integrată în corpul de teorie consacrată. Importanța procesului de *détournement* constă însăși în potențialul de a angaja orice text, indiferent de statutul său academic, într-un proces de chestionare sistematică și reapropiere fertilă a conceptelor fundamentale care rezidă în el. Din acest motiv, ceea ce Wark ar identifica drept teorie joasă poate, în aceeași măsură ca marile opere ale teoriei critice, să ajungă să acapareze anumite zone de discurs până în punctul în care să nască anumite premise care mai degrabă îngustează perspectiva filosofică, decât să o deschidă spre un dialog activ cu vocile minoritare.

Proiectul de deconstrucție a sexului biologic vine dinspre Monique Wittig, care abordează tema desexualizării corpului uman dintr-o perspectivă feminist materialistă, atât în scrierile ei ficționale, cât și în cele non-ficționale. În *The Straight Mind*, Wittig afirmă că lesbienele nu sunt femei, afirmație menită să sustragă corpul feminin din epistemologia dihotomică ranforsată de hegemonia culturală a heterosexismului. Pentru Wittig, nu există două sexe sub forma unor categorii naturale care au o dinamică de putere ce se stabilește între ele pe baza unor considerente biologice, ci este însuși raportul de putere cel care generează conceptul de sex. Prin analogie cu dialectica stăpân-sclav, Wittig conchide că noțiunea de „femeie” are sens doar prin filtrul heterosexualității naturalizate: „...ar fi incorect să zicem că lesbienele se asociază, fac dragoste, trăiesc cu femei, din moment ce «femeie» are sens doar în sisteme de gândire heterosexuale și în sisteme economice heterosexuale. Lesbienele nu sunt femei”¹⁰. Preciado preia din corpul de gândire al lui Wittig conceptul de „minte *straight*” pentru a explica originea hegemonică a diviziunii dintre sexe în cadrul regimului heterocapitalist, care exclude anumite organe cum ar fi anusul, mâna sau gura din circuitul sexual redus la o teleologie reproductivă.¹¹

Un alt corp de gândire dinspre care analiza lui Preciado asupra ideologiei cisheteronormative se revendică este cel al lui Judith Butler, care dezvoltă conceptul propriu de performativitate a genului. Pentru Butler, genul nu poate fi echivalat cu o identitate ancorată într-o realitate biologică sau socială determinată, ci presupune în fapt angajarea într-o serie de practici situate sub o anumită categorie construită în mod pozitiv prin intermediul matrixului heterosexual și repetarea lor: „Repetiția parodică a genului reliefează de asemenea iluzia identității de gen ca o adâncime intractabilă și o substanță proprie”¹². Genul ca performativitate reprezintă un concept inspirat de teoria lui J.L. Austin asupra limbajului ca act de vorbire, care presupune că în afara conținutului lor semantic, propozițiile au

de asemenea o funcție performativă. În mod similar, în momentul în care un subiect se identifică sau este recunoscut de un altul ca făcând parte dintr-un anumit gen, el constată această relație de apartenență în fața lumii printr-un act de rostire. Mai departe, acest act de afirmare și reiterare a normelor de gen pune de la sine în chestiune autenticitatea genului ca o categorie de sine stătătoare, din moment ce raportul de mimesis pe care îl are o persoană trans cu totalitatea stereotipurilor de gen în care se înscrie arată mai departe cum însăși asumarea unui gen, indiferent dacă acesta este congruent cu sexul atribuit la naștere, reprezintă în egală măsură o emulație a unei idei construite a genului, care are deopotrivă un caracter realizabil și un caracter irealizabil – realizabil în măsura în care actele respective sunt în acord cu un set de norme, însă irealizabil în măsura în care relația dintre repetiție și normă presupune în mod intrinsec o subordonare ontologică a imitației față de original.¹³ Preciado pune conceptul de performativitate a genului în legătură directă cu intervențiile medicale de normare a comportamentelor sexuale, cum ar fi pilula contraceptivă, pentru a dezvolta mai departe o teorie a performativității sexului biologic: „Pilula ne obligă să extindem conceptul lui Judith Butler de performativitate a genului de la imitația teatrală și «forța performativă» lingvistică la *mimetismul viu*, imitația tehnică a materialității ființei vii, producția farmacopornografică a ficțiunilor somatice ale feminității și masculinității”¹⁴.

Cușca subiectivității

La data de 17 noiembrie 2019, Preciado a ținut în fața unei societăți de psihanalisti lacanieni, École de la Cause Freudienne, o cuvântare care va reprezenta filtrul ultim prin care poate fi înțeleasă subiectivitatea individului contrasexual în sistemul epistemologic cisheteronormativimpusderegimulfarmacopornografic: „Can the monster speak?”. Pornind de la nuvela „Ein Bericht für eine Akademie” scrisă și publicată de Franz Kafka în 1917, Preciado folosește experiența maimuței umanizate forțat de către o firmă în urma unei expediții de vânătoare prin învățarea limbajului uman, drept analogie a faptului de a trăi ca o întrupare a Celuilalt într-o viziune asupra lumii impuse de categoria socială dominantă, întemeiată pe baza violenței – bărbatul alb heterosexual din clasa mijlocie superioară – care domină întregul univers al economiei, cunoașterii și limbajului. Imaginea psihanalistului ca autoritate psihologică este o urmare directă a patologizării identităților non-cisheterosexuale, care s-a realizat pe baza naturalizării conceptelor de sex, gen și sexualitate și ranforsarea lor prin practici menite să corecteze așa-zisele abateri. Psihanaliza, la fel ca majoritatea domeniilor de studiu și științelor, reprezintă patrimoniul unui model epistemic produs de relațiile de putere, unde subiectul cunoscător trasează limitele universalului uman și decantează

neinteligibilul din obiectul cunoașterii.

În calitate de rest al sistemului heterosexual, subiectul transgen este forțat să își filtreze întreaga experiență prin intermediul unor categorii mai mult sau mai puțin arbitrare care generează normalitatea în cadrul societății cisheteronormative: „Întocmai cum primata Red Peter s-a adresat oamenilor de știință, tot așa mă adresez și eu dumneavoastră, academicieni din domeniul psihanalizei, din «cușca» mea de bărbat trans”¹⁵. Formarea psihanalitică a lui Preciado i-a permis să își aducă discursul în fața unor specialiști în domeniu, dar totodată l-a forțat să se preteze la un univers conceptual în care existența sa este redusă la o manifestare patologică. Așa-zisa cușcă a unui bărbat trans a suferit diverse transformări de-a lungul timpului. Ea poate să difere în funcție de legislația statului sau de perioada istorică în care se situează, însă în linii mari ia forma standardizată de DSM. Pentru a-și câștiga la nivel social, medical și juridic dreptul de a se identifica drept bărbat, un individ care s-a născut într-un corp determinat ca fiind anatomic femeiesc trebuie să prezinte următoarele caracteristici: o identificare puternică și persistentă cu genul masculin care să fie independentă de motivația achiziționării unor avantaje culturale, discomfortul persistent cu sexul său biologic sau un simț al inadecvării în rolul de gen asociat sexului respectiv, incongruența în cauză nu trebuie să apară concomitent cu o condiție de intersexualitate anatomică, incongruența trebuie să cauzeze disconfort clinic semnificativ sau deficiențe în zonele de funcționalitate socială. Incongruența dintre sexul biologic care i-a fost atribuit la naștere unui individ și identitatea de gen pe care și-o asumă poartă în literatura de specialitate numele de disforie de gen. Acest aspect reprezintă un măr al discordiei pentru un număr de activiști trans, cercetători în domeniul neuroștiinței, psihologi și psihiatri, pe baza însăși a neclarității sale ca obiect de studiu. În încercarea de a găsi o origine pentru disforia de gen, au apărut o serie de încercări de explicare a acestui fenomen, fie prin căutarea unei cauze materiale a sa la nivelul structurii creierului sau prin perpetuarea unor mituri psihanalitice cum ar fi invidia penisului sau complexul oedipal.

Pentru Preciado, toate aceste încercări și însuși conceptul de disforie de gen reprezintă metode de transcriere a experienței trans într-un limbaj specific unei paradigme de gândire dominante, care apare ca o negociere a umanității minorităților sexuale în cadrul discursului hegemonic al heterocapitalismului. Fenomenologia individului trans a fost fabricată ca un filtru prin care categoriile binare ale sexului și genului sunt reiterate într-o manieră în care îi este politicizată existența printr-o raportare constantă la normalitatea impusă. În consecință, bărbatul trans este doar o emulare a bărbatului cisgender, femeia trans este doar o emulare a femeii cisgender; persoana non-binară nici măcar nu este recunoscută social ca o ființă umană demnă, ci ca



un semnificativ defect - o sinteză neinteligibilă între singurele categorii congruente cu capitalismul târziu, feminitatea și masculinitatea. Realitatea identităților trans binare este recunoscută în măsura în care persoana care se identifică cu una dintre cele două categorii reușește să se supună normelor și practicilor care se înscriu în modelul cisheterosexual, iar inabilitatea sa de a reproduce imaginea normalului constituie imaginea hidosului, absurdului, a contradicției și a comicului. Astfel, se naște monstrul cu care se identifică Preciado, ca o subiectivitate reziduală care se vede nevoită să își afirme statutul de egal printr-o cisheterosexualizare a experienței sale.

Reprezentări media ale regimului farmacopornografic

Conform analizei lui Preciado, capitalismul apare în occident în trei faze: cea a post-sclavagismului, cea a sistemului industrial și cea a regimului farmacopornografic. Tranziția generală spre cea de-a treia etapă a avut loc în mod oficial în cursul anilor '70, însă politizarea sexului și a sexualității este un fenomen cu o istorie mult mai lungă. Preciado realizează o scurtă narațiune istorică a noului tip de guvernare biopolitică de inspirație foucauldiană, care își are originea în laboratoarele celui de-al Doilea Război Mondial și ale Războiului Rece. Avansul tehnologic cauzat de experimentele din timpul războaielor de la mijlocul secolului al XX-lea a adus de la sine noi practici de subiectivare prin intermediul tehnologiilor bio-chimice, care au născut o mare parte din produsele pe care le regăsim astăzi în farmacii sau în magazine, dar și a unor fenomene media ca pornografia: „Tehnicile necropolitice ale războiului au devenit treptat industrii biopolitice pentru producția și controlul subiectivităților sexuale”.¹⁶

Astfel, practicile medicinale de reconstrucție facială sau a membrilor victimelor vătămate în război au condus la nașterea industriei de chirurgie estetică, sintetizarea hormonilor sexuali și a stimulenților neuro-afectivi au permis apariția industriei farmaceutice, iar utilizarea microplasticurilor atât sub uz corporal cât și în arhitectură au generat în mare parte dezastrul ecologic iminent de astăzi. Corpul, precum și categoriile de sex, sexualitate, gen sau plăcere care îi sunt subordonate, au devenit totodată obiecte de studiu și mijloace de producție de capital. Riftul cultural dintre sex și gen a devenit inevitabil de îndată ce diverse mijloace de substituție a funcțiilor sexuale au fost comodificate, iar comportamentele sexuale deviate de la norma impusă de modelul dimorfic heterosexual au fost supuse unui proces de medicalizare. Astfel, conceptele de psihic, conștiință, libido, feminitate și masculinitate, heterosexualitate și homosexualitate, intersexualitate și transexualitate au căpătat un statut ontologic immanent, depășindu-l pe cel de construct cultural:

„Succesul industriei tehnostiințifice contemporane constă în transformarea depresiei noastre în Prozac, a masculinității noastre în testosteron, a erecției în Viagra, a fertilității/sterilității în contraceptiv, a SIDA în triterapie, fără a putea ști care a fost primul: depresia sau Prozac, viagra sau erecția, testosteronul sau masculinitatea, pilula contraceptivă sau maternitatea, triterapia sau SIDA. Acest feedback performativ este unul dintre mecanismele regimului farmacopornografic.”¹⁷

Preciado justifică introducerea noului termen astfel prin faptul că acest „regim postindustrial, mediatic și global”¹⁸ cuprinde atât dimensiunea „farmaco-” a proceselor guvernării biomoleculare, cât și pe cea „pornografică” a subiectivității sexuale prin intermediul proceselor tehnosemiotice. Denominat printr-un termen care poartă parcă o oarecare rezonanță lovecraftiană, caracterul farmacopornografic al celui de-al treilea stadiu atins de capitalism în spațiul global aduce cu starea naturală de intoxicație-dependență spinozistă despre care vorbește Mark Fisher în „Capitalist Realism: Is there no alternative?”:

„De fapt, textele lui Spinoza oferă resurse enorme pentru analiza regimului afectiv al capitalismului târziu - aparatul videodromic de control descris de Burroughs, Philip K. Dick și David Cronenberg, în care acțiunea este dizolvată într-o ceață fantasmagorică de intoxicanți fizici și psihici. Ca și Burroughs, Spinoza arată că, departe de a fi o condiție aberantă, adicția este starea normală a ființelor umane, care sunt slave ale unor comportamente reactive și repetitive induse de niște imagini statice (ale lor și ale lumii)”¹⁹

Cheia lovecraftiană pentru interpretarea regimului farmacopornografic oferă un indiciu folositor pentru a decoda experiența subiectivității generate de lanțul de stimuli tehnobiochimici - groaza pentru neinteligibil. Pe deoparte, avem tipul de groază specific *cosmic horror*ului, în care protagonistul este copleșit sau condus chiar către nebunie de o realitate incognoscibilă ori de povara unui adevăr atroce, menită să reflecte decăderea statului uman la impotență. Aceeași groază pentru neinteligibil apare ca răspuns la confruntarea dintre subiectul regimului farmacopornografic și neverosimilitudinea propriei sale condiții transformate prin intermediul biotehnologiilor. Chtulhu nu mai poate fi găsit decât în oglindă. Așa cum personajul lui Guillaume Dustan afirmă prin Preciado: „Umanitatea nu există sub semnul divinului... ci al monstruosului. Omul este Omul©”²⁰

Biotehnologiile tehnocapitaliste apar sub forma unui fruct oprit pentru umanitate în cursul secolului al XX-lea. Ele survin deopotrivă ca o amenințare la adresa umanului, precum și ca un instrument prin care umanul reușește să-și depășească subiectivitatea, transformare care poartă cu sine același risc lovecraftian al dezlănțuirii unor consecințe imposibil de contracarat. Această

anxietate culturală a desacralizării umanului prin mijloacele oferite de avansul științifico-tehnologic se manifestă printr-o serie de filme care explorează genul *body horror*ului: „The Fly” (1986, d. David Cronenberg), „The Skin I Live In” (2011, d. Pedro Almodovar), „Tetsuo: The Iron Man” (1989, d. Shinya Tsukamoto) explorează în maniere creative spaima contemporană care copleșește omul de rând, suprapunând-o cu o serie de alte teme mai mult sau mai puțin conexe. Toate aceste ecranizări se construiesc într-o formă sau alta pe un tip de personaj plat decupat din construcțiile narrative ale modernității târzii, fie că este vorba despre savantul faustian care devine obiectul propriului său experiment, tânărul naiv care decade în urma înscenării unui viol sau despre funcționarul burghez de inspirație kafkaiană care își duce existența cu un minim de atitudine critică. Acest personaj, care apare mai întâi ca o încorporare plenară a normelor sociale hegemonice, se lovește la viteză maximă de secolul al XX-lea, urmând ca în urma contactului cu tehnologia de sorginte prometeică să devină obiect al neinteligibilului - manifestat printr-o alăturare grotescă de natural și artificial: savantul devine mutantul om-muscă, Vicente devine Vera, fiind forțat să trăiască într-un corp transexual feminin, iar Tetsuo se sucombă formei sale haotice de cyborg. Momentul transformării reprezintă însăși frica realizării pe care Preciado o reiterează în cursul cărții sale, anume că dihotomia natură-tehnologie nu este nimic altceva decât o opoziție fabricată. Voi reveni în secțiunea de concluzii la „Tetsuo: The Iron Man” pentru a construi o paralelă între soluția propusă de Preciado ca dizidentă la regimul farmacopornografic și deznodământul bataillean al filmului.

Paradigma economiei farmacopornografice

În interpretarea marxistă clasică asupra sistemului economic industrial, raportul dintre proletar și burghez se constituie pe conceptul de forță de muncă. Forța de muncă reprezintă un potențial abstract - în contrast cu munca propriu-zisă, ce apare ca un concept concret și cuantificabil - anume agregatul de capacități fizice și mentale ale unei persoane umane care poate fi valorificat în crearea unei valori de întrebuințare²¹, ca mai apoi să devină principala marfă care pune capitalul în mișcare. Dinamica de putere care se instituie între burghez și proletar se fundamentează întocmai pe tranzacția inechitabilă pe care proletarul se găsește nevoit să o facă în cadrul sistemului capitalist - tranzacție care constă în acapararea forței de muncă a proletarului de către burghez. Astfel, forța de muncă devine putere creativă a capitalului, apărând ca o condiție necesară pentru circulația capitalului. În era postfordistă, conceptul de forță de muncă s-a extins asupra potențialului de generare al unui nou tip de muncă, munca afectivă, care se materializează în diverse servicii menite să ranforseze un anumit tip de subiectivitate bazată pe productivitate flexibilă și o normare a individualității. Pentru a explica

noua dinamică a regimului capitalist farmacopornografic, Preciado introduce un concept menit să-l înlocuiască pe cel forță de muncă, conceptul de *potentia gaudendi* sau „forța orgasmică”: „Numesc „forță orgasmică” sau *potentia gaudendi* puterea (reală sau virtuală) de excitație (totală) a unui corp”.²² Forța orgasmică reprezintă un vector de creștere constantă, care ignoră orice fel de legitate, și care se materializează prin suma totală a potențialul de excitație al oricărei celule vii. Ea se perpetuează însăși prin capcana schemei relaționale a dorinței stabilite între subiect și obiect, care lasă iluzia unui stadiu de împlinire a subiectului într-un sens linear și exploziv. În realitate, forța orgasmică urmărește o expansiune continuă, dincolo de spațiu și timp, iar caracteristicile ei de bază sunt maleabilitatea și inconstanța. Tocmai din acest motiv, forma actuală a capitalismului angajează forța orgasmică sub orice fel de formă a consumului, atât în sensul utilizării de proteze și amelioranți farmaceutici, în sensul de decodificare a lanțului teho-semiotic al pornografiei, cât și în sensul utilizării unui corp posesor și generator de *potentia gaudendi* ca marfă pe o perioadă de timp determinată de un contract.

În ceea ce privește forța de muncă, una dintre proprietățile ei caracteristice stătea în peculiaritatea sa ca marfă. Din cauza statutului său abstract, ea nu poate fi înstrăinată de individul care o deține, ceea ce face comodificarea să țină de o serie de condiții dependente de agenția individului. Forța de muncă nu poate fi vândută propriu-zis, ci doar închiriată pe baza unui contract ce presupune o perioadă determinată de timp în care deținătorul de capital o poate exersa în acord cu propriile sale scopuri productive. Lucrurile stau diferit cu *potentia gaudendi*, din moment ce are un statut ontologic relațional, prezentându-se ca un proces deformativ care se constituie între subiect și exterioritate. Ea nu poate fi nici comodificată, nici transformată în proprietate privată, astfel că un subiect nu numai că nu poate deține forța orgasmică a altuia, ci nu își poate deține sau gestiona nici propria forță orgasmică. Inițial, controlul asupra forței orgasmice era realizat, la nivel instituțional, prin generarea unor categorii aflate în opoziție (feminin-masculin; alb-non-alb; heterosexual-homosexual) menite să ranforseze anumite forme de subiectivare ce presupun conservarea caracterului procreator al heterosexualității. Formele de subiectivare ale indivizilor în cadrul acestui sistem presupun reproducerea unor ficțiuni somatice menite să traseze două roluri esențiale pentru conservarea acestui aspect: feminitatea și masculinitatea.

Odată cu momentul de desprindere a subiectului excitabil din șablonul normat social, prin accesul la juisare facilitat de diverse așa-zise simulacre ale relațiilor heterosexuale (lipsite de această dată de caracterul reproductiv), s-a destituit principiul ce atribuia organului un statut stabil reductibil la ceea ce era interpretat la nivel cultural ca fiind funcția

sa. Corpul este deținător de *potentia gaudendi* în întregimea sa, fiecare organ fiind în egală măsură producător de excitație. Astfel, transformarea apărută la nivel economiei-lume preschimbă vechile categorii ale feminității și masculinității în categoriile de orificii penetrabile și extremități penetrante. În acest aspect, pornografia preia rolul de șablon pentru întreaga industrie de divertisment, în măsura în care presupune un circuit închis al muncii *übermateriale*: „Pornografia, care sexualizează producția și convertește corpul în informație, cu circuitul său închis de excitație – capital – frustrare – excitație – capital, este cheia înțelegerii oricărui alt tip de producție culturală postfordistă”²³. Caracterul paradigmatic al pornografiei survine din paradoxul statutului său clandestin în industria divertismentului, care fabrichează însă realismul pretins de reproducerea audio-vizuală a sexualității. Pe deoparte, sexul capătă un statut epistemic privilegiat în ceea ce presupune reprezentarea în media, în care este mascată de fapt esența performativă a pornografiei (care în realitate reprezintă un simplu simulacru al plăcerii).

Munca însăși este pornificată, astfel că pentru a putea înțelege praxisul muncii în cadrul economiei-lume actuale trebuie să recurgem la analiza piețelor considerate marginale față de circuitul capitalului: industria drogurilor, industria pornografică și munca sexuală. Sarcina muncii pentru a susține imperativul de creștere al capitalului stă în generarea unor proteze ale subiectivității. Acest tip de muncă nu este în niciun caz imaterială, așa cum ar argumenta Virno sau Hardt și Negri, ci își găsește obiectul întocmai în intersecția dintre biologic și tehnologic, luând forma unei decodificări masturbatorii a unui lanț semiotic care parcurge totalitatea formelor de stratificare socială. Preciado numește acest tip de muncă *übermaterială*²⁴. Chiar dacă a fost transformată în spectacol, munca își menține caracterul material în măsura în care orice s(t) imulare pleacă de la o realitate moleculară, fie că e vorba de reacțiile chimice ale drogurilor, corpurile lucrătorilor sexuali sau răspunsurile neurologice ale consumatorilor de pornografie. Munca *übermaterială* presupune transformarea „unui anumit metabolism biochimic specific la o anumită substanță etc. în valoare capital (plusvaloare)”²⁵.

Acest tip de muncă are și un model specific de muncitor, care este reprezentat la nivel colectiv sub categoria de corp penetrabil. Corpul muncitorului din regimul farmacopornografic este pauperizat, rasializat și sexualizat. Actorii și actrițele porno, lucrătorii sexuali, traficantii de droguri, imigranții neeligibili, deținuții, minoritățile rasiale și sexuale, muncitorii necalificați din domeniul îngrijirii corporale reprezintă cu toții tipare ale muncitorului farmacopornografic, nu rare fiind ocaziile în care cel puțin două dintre aceste categorii se suprapun. În termeni generali, muncitorul regimului farmacopornografic este cel care se află de cealaltă parte a ecranului – obiectul vibrant menit să producă reacții biochimice în corpul privitorului, de obicei personalizat

în bio-bărbatul²⁶ alb. Preciado critică teoreticienii care susțin conceptul de feminizare a muncii, în frunte cu Maurizio Lazzarato, proces care ar presupune *ab initio* o naturalizare a diferențelor sexuale în diviziunea muncii, astfel încât munca industrială ar fi percepută ca fiind masculină, în timp ce munca flexibilă ar fi feminină. În realitate, femeile au participat într-o măsură la fel de mare la producția industrială, iar munca sexuală presupune și serviciile prestate de bărbați homosexuali, chiar dacă într-o formă mai nișată.²⁷ Presupuziția conform căreia munca sexuală ar fi specifică femeilor ascunde atitudini sexiste și implică un soi de esențialism al sexualității în subiectivitatea femeii, de parcă aceasta ar fi situată ontic sub imperativul de a întreține satisfacția bărbatului. De asemenea, cetățenia joacă un rol extrem de important în determinarea poziției unui subiect în dihotomia penetrat-penetrant, astfel că un mare număr de bărbați și femei cisgender lipsiți de cetățenie se văd nevoiți să presteze muncă sexuală sau să întrețină prin munci de grijă corporală ficțiunile de gen, în spații sau chiar în casele familiilor heterosexuale de clasă superioară.

Un aspect paradoxal al muncii sexuale este faptul că, în ciuda înfloririi sale într-un sistem economic al flexibilității, respecializării și al improvizației, muncitorul farmacopornografic este exclus de la reprofilarea profesională, fiind puternic alterizat și obiectificat. Deși speranța de viață a carierei unei actrițe porno, spre exemplu, începe și se termină la fel de repede, ea va fi întotdeauna redusă la trecutul său în câmpul muncii, acordându-i-se un atribut esențial în ceea ce privește pauperizarea identității ei. Astfel, muncitorul farmacopornografic nu poate fi redus exclusiv la o clasă socială, ci apare de asemenea ca un nou tip de subiect politic. Proletariatul farmacopornografic se vede nevoit să se zbată pentru a –și afirma autonomia ca tehnocorp capabil de a simți și produce plăcere.²⁸

Noile categorii

Proiectul lui Preciado este unul de ambiții nietzscheene, menit să propună o manieră de depășire a vechilor categorii impuse de instrumentalizarea capitalistă a sexului, genului și sexualității printr-o delegitimizare a epistemologiei diferenței sexuale. Atât în *Testo Junkie*, cât și în lucrarea sa anterioară, *Countersexual Manifesto*, Preciado încearcă să distrugă concepțiile împământenite asupra identității binare de gen prin aplicarea unei hermeneutici²⁹ eliberatoare asupra corpului. În *Countersexual Manifesto*, distinge între două tipuri de atitudini a teoreticienilor queer asupra genului și sexului biologic: realiștii sexuali și contrasexualiștii.³⁰ Cei dintâi susțin sub o formă sau alta bioesențialismul sexual, luând ca atare temeiul unei legături fundamentale între conceptul de sex și organele genitale. Contrasexualiștii, pe de altă parte, recunosc corpul și sexualitatea ca pe instituții colective prin intermediul cărora suntem

subiectivați. În cazul realiștilor, relațiile de putere sunt conservate într-o măsură în raportul dintre indivizi prin suprapunerea aspectelor anatomice și ale genului, astfel că anumite categorii distincte, cum ar fi femeile trans și bărbații cisgender, sunt asociate pe baza ideologizării aspectelor materiale ale corpurilor lor. În demersul lor de a distinge sexul biologic de gen, pe care îl privesc ca pe un construct social, realiștii cad în capcana structuralistă de a angaja o distincție strictă între natură și cultură. Preciado le atribuie contrasexualiștilor misiunea de a depăși însăși dihotomia dintre sex și gen, prin evidențierea ficțiunii inerente teoriei naturalizate a sexului biologic și prin integrarea protezelor sexuale sub diversele lor forme, fie că este vorba despre hormoni sau jucării sexuale, în practicile de sine. Folosind „dildo”-ul ca un instrument de destabilizare a dialecticii bărbat-femeie, Preciado argumentează pentru o reimaginare radicală a materialismului sexual trecută prin filtrul tehnicii ca modalitate de producere a corpului. Pentru Preciado, dildoul funcționează atât ca o proteză sexuală care permite persoanelor care nu posedă un penis biologic să își asume roluri sexuale alternative, cât și un element conceptual care destabilizează statutul ontic privilegiat al penisului, prin însăși faptul că nu poate fi redus la o reprezentare mimetică a acestuia. În fapt dildoul, indiferent de forma pe care o ia, la fel ca și penisul, nu reprezintă decât una dintre formele materiale pe care le pot lua reprezentările conceptului lacanian de falus, care primează în modelul cultural la care ne raportăm: „Pentru Lacan, penisul este un organ genital care aparține corpurilor bărbătești, în timp ce falusul nu este nici organ, nici obiect, ci mai degrabă un «semnificant privilegiat» ce reprezintă puterea și dorința și permite accesarea către ordinea simbolică”.³¹ De aici reiese și rolul mijlocitor al dildoului între falus și organ, care scoate la iveală faptul că penisul capătă un anumit rol numai prin asocierea lui cu un simbol cultural. În consecință, rolul bărbatului în societatea tehnosexuală este pus sub semnul întrebării – în măsura în care protezele sexuale pot construi o identitate masculină, ele o și deconstruiesc, expunându-i presupusa realitate drept o fațetă a simulacriului.

Categoriile vechiului regim sex-gen se constituie drept produs al unei epistemologii care și-a exercitat hegemonia asupra cunoașterii științifice vestice, începând cu secolul al XVIII-lea. Odată cu evoluția tehnologiei sexuale, categoria bărbatului se reconfigurează astfel încât primește în extensiunea ei indivizi care nu dețin corpuri corespunzătoare în întregime modelului anatomic naturalizat a ceea ce reprezintă un bărbat, cum ar fi cromozomii XY, gonade bărbătești, prezența penisului, un nivel de testosteron între 300 și 1000 de nanolitri pe decilitru de sânge. Mecanismele de gestiune politică a corpului intră într-o criză în care se văd nevoite să reconfigureze conceptul de bărbat astfel încât să denomineze un alt cluster de proprietăți, care să includă

bărbații cisgender care au un alt set de cromozomi, și-au pierdut o parte dintre organele genitale sau au anumite dezechilibre hormonale, cât și indivizii intersex sau cărora le-a fost atribuit genul feminin la naștere, dar care parcurg anumite procese medicale cu scopul virilizării corpului lor. Atribuirea genului se realizează pe baza a două principii, între care apare o tensiune: pe deoparte apare un criteriu empiric care reduce genul la materialitate, astfel că o persoană este recunoscută ca fiind femeie în măsura în care aspectul său este conform unor standarde estetice de feminitate (de ex.: lipsa pilozității, lungimea părului, îmbrăcămintea, prezența sânilor etc.), dar și pe o narațiune a unui simț interior al identității ce presupune o metafizică transcendențială a genului.³² Întregul discurs născut din aceste considerații reprezintă însă, din perspectiva lui Preciado, marca unei trădări din partea organizațiilor pentru drepturile LGBT+, care aleg să negocieze integritatea umană a persoanelor trans în termenii impuși hegemonic de regimul cisheteronormativ.

Datoria contrasexualiștilor presupune atât o dimensiune epistemologică, cât și una politică, în măsura în care construcția de categorii a reprezentat până în momentul de față o metodă de exercitare a puterii prin instrumentalizarea diferenței de către clasele sociale dominante. Prin participarea la generarea de noi categorii, prin care raporturile sociale ar fi regândite, subiecții politici își asumă demersul de a decoloniza și a șterge limitele trasate în mod arbitrar de patriarhat nu numai în cazul genului și sexului, ci și în ceea ce ține de rasă, clasă socială, dizabilități de orice fel, umanitate sau personeitate. Preciado susține că utilizarea vechilor categorii construite în opoziție ale vechiului regim (masculin-feminin, heterosexual-homosexual, alb-negru, uman-animal etc.) nu doar că perpetuează stratificarea socială specifică unui regim imperialist opresiv dictat de economia-lume, ci cade de-a dreptul în obsolescență în raport cu realitatea flexibilă, animată de un dinamism continuu de către tehnologiile de producere a corpurilor. Se cere generarea unor noi categorii care să depășească era politicilor de identitate, depășind în genere categoria de bază pentru paradigma culturală vestică - categoria identității. Influența nietzscheeană devine evidentă în acest punct, unde valorile consacrate în cadrul societății sunt identificate drept mijloace de reprimare a voinței de putere a unei categorii umane, însă în cazul lui Preciado nu este vorba de o împărțire esențializantă a oamenilor în stăpâni și sclavi, ca în cazul lui Nietzsche. Dimpotrivă, Preciado vede în persoanele queer, categorie exploataată de regimul farmaco-pornografic, potențialul de emancipare specific supraomului care depășește totalitatea de norme socio-lingvistice menite să-l încâtușeze. Noile categorii trebuie să reimagneze identitatea și calitatea sa relativă într-o manieră sub care aceasta să își piardă caracterul esențialist, indiferent de construcția ontologică prin



care acesta s-ar putea întemeia. Dacă până acum, homosexualul își atribuia identitatea în mod relativ, prin devianța sa de la norma heterosexuală, sexualitatea ar trebui să fie regândită astfel încât să redea noile forme de subiectivitate care emerg din aceste schimbări materiale. Preciado găsește un important potențial revoluționar în experiența persoanelor intersex și trans (căroră le atribuie o non-binaritate inerentă), considerând că simpla existență a unor personaje cum ar fi Hercule Barbin³³ sau Agnes Torres³⁴, marcată de un slalom printre normele de gen, constituie o breșă considerabilă care conduce la destrămarea regimului patriarhal din interior. Non-binaritatea presupune, în viziunea lui Preciado, colapsarea tuturor celorlalte narațiuni despre gen, plasându-se undeva în afara axei binare a identității sexuale. Juxtapunerea de trăsături consacrate cultural ca fiind masculine cu contrapartea lor feminină aduce cu sine o decodificare a simbolismului genului la nivel social. Deidentificarea este o practică de sine ce conduce la deconstrucția conceptelor de gen, sex și sexualitate prin dezvățarea unui anumit tip de performativitate internalizat de un subiect și învățarea unor noi comportamente, în opoziție cu cele normate social.³⁵

Construcția de noi categorii ridică însă anumite probleme în legătură cu conceptul de diferență. Chiar dacă renunțăm la optica ontologiei identității ca un dat fix, încercarea de a împinge mai departe descriția și numirea realității sociale pune în continuare problema raportului dintre alterități. Deși admite o anumită stratificare a privilegiului prin intersecționalitate (astfel încât, spre exemplu, este recunoscut privilegiul unei bio-femei albe de clasă mijlocie față de un tehnobărbat de culoare muncitor necalificat), Preciado recunoaște în continuare o distincție realizată pe bază de privilegiu social, care nu poate fi estompată decât printr-o formă de revoluție culturală radicală. Soluția propusă ar surveni prin adoptarea unor contracte contrasexuale de către toți subiecții particulari ai regimului farmacopornografic, prin intermediul cărora să își acorde consimțământul pentru angajarea în practici menite să sfideze și destituie normele de gen naturalizate. Cu toate acestea, nu este clar în ce măsură un bio-bărbat ar fi dispus să renunțe în mod voit la privilegiul oferit de ficțiunea somatică în care se înscrie, și în aceeași măsură un număr mare de persoane trans găsesc un confort în aderarea la normele sociale specifice genului cu care se identifică. Impunerea unor standarde riguroase sau chiar absurde pe alocuri pentru recunoașterea autonomiei persoanelor trans, atât în mediul medical, cât și în societate la un nivel funcțional este o problemă presantă. Denunțarea realității sexului biologic presupune însă readucerea discursului la un nivel de indistinție între sex și gen. Dacă pentru o serie de reacționari, conservatori radicali și feministe care se declară „sceptice la adresa genului”, genul și sexul sunt indistincte în măsura în care genul este o categorie inexistentă, care de fapt trebuie să corespundă

materialității sexului în sensul său binar, pare că pentru contrasexualiști indistinția trebuie citită în sens invers – sexul, la fel ca și genul, este o ficțiune care poate fi redusă la efectul unor raporturi sociale. Realitatea fenomenului de naturalizare a comportamentelor sociale pe baza unor criterii stabilite drept definiții pentru sex în mod arbitrar este indiscutabilă, însă în aceeași măsură lipsa unei distincții între gen și sex conduce la o pantă alunecoasă spre un discurs ce poate lua o formă destul de similară discursurilor reacționare despre subiectivitatea genului. Necesitatea gândirii unei forme de identități în cadrul politic a avut totuși o importanță pragmatică decisivă în obținerea unor drepturi pentru persoanele non-cisheterosexuale. Chiar dacă la nivel subiectiv, identitatea de gen sau identitatea sexuală au o anumită fluiditate, în interacțiunea socială ele prind un simbol fix în măsura în care raporturile sociale trebuie raționalizate pe baza diferențelor. Judith Butler însăși vede identitatea de gen ca pe un rău necesar și ca pe un instrument important, atât la nivel politic cât și la nivelul libertății personale a subiectului de expresie a sinelui.³⁶

Pe de altă parte, prin destituirea cuplului antiteticec bărbat-femeie, de fapt este extinsă opoziția dintre bio-bărbat, care se află în vârful piramidei sociale a regimului patriarhal, și multitudinea de alterități care i se opun. În loc de o negație duplicitară concretizată în ficțiunea somatică a femeii, apar de fapt o multitudine de alte categorii care se gradifică în funcție de conformitatea la ideea de masculinitate proprie culturii vestice. Introducerea unor noi categorii intermediare între categoriile puse în opoziție de vechea ordine socială transformă opoziția bărbat-femeie într-o altă opoziție, de tipul (bio)bărbat - non(bio)bărbat, unde categoria de non(bio)bărbat cuprinde o multitudine de alte identități minoritare: bio-femei, tehnofemei, tehnobărbați, persoane nonbinare în varietatea termenilor pe care acestea și-i pot asuma. Deși aceste identități dizidente ar trebui să destituie cu totul dihotomia, ele doar afirmă mai departe primatul ontologic al categoriei dominante în raportul inițial, absolutizând-o. Acest obstacol este inevitabil în demersul definirii pozitive, din moment conceptul de identitate poartă cu sine diferența drept criteriu de demarcație al acesteia. Prin construcția pozitivă de noi identități, diferențele vechi sunt fie reluate sub o altă formă, fie substituite de alte diferențe noi care ranforsează iluzia opoziției dintre părți. Dacă un proiect de definire pozitivă este sortit eșecului, soluția ar sta mai degrabă într-o modalitate de definire negativă. Întorcând pe dos șablonul generator de identități, accentul cade de data aceasta pe ceea ce un individ nu este, decât pe ceea ce acesta ar fi printr-o asumare a unei imagini construite în jurul unui atribut esențial de o natură sau alta. Menținerea aparenței separării prin intermediul construcției de categorii identitare este arma pe care Preciado o recunoaște în societatea de control farmaco-pornografică, însă pe care nu reușește

să o deturneze cu totul în interesul maselor. Cantitativ, întotdeauna non-bărbații sau persoanele care nu sunt atrase de bărbați vor prevala în schimbul persoanelor care se identifică drept femei non-binare lesbiene. Predicarea negativă funcționează, deci ca o umbrelă sub care cad laolaltă un număr considerabil mai mare de persoane cu experiențe care se suprapun sau nu, dar care se coalizează totuși printr-un raport negativ cu un anumit concept. Bineînțeles că diferența nu dispare întru totul, însă renunțarea la constructul unei identități alimentate de o multitudine de diferențe reduce alienarea pe care individul o simte, în mod paradoxal, atunci când caută o etichetă specifică cu care să se poată identifica.

Între nominalism și materialism

Deși demersul lui Preciado de a depăși aparatul conceptual specific ideologiei hegemonice prin construcția unor noi categorii pare să trimită inițial la o concepție socio-lingvistică asupra genului, în realitate acest demers se fundamentează pe aspectele materiale care rezultă din interacțiunea dintre gen și tehnologie. Tehnic, Preciado dă o anumită turnură materialistă teoriei queer, care fusese până atunci axată mai degrabă pe analiza lingvistică și culturală a construcției genului și a rapoartelor dintre indivizi și categorii sociale. Deși Wittig arătase cum identitățile masculine și feminine se constituie la nivel conceptual într-un raport de tipul stăpân-sclav, nu reușește totuși să explice construcția corpurilor masculine, respectiv feminine. Butler, la rândul său, dezvoltă teoria performativității genului prin care este dezvăluită natura de construct social a genului, însă nu explorează în aceeași măsură modalitățile prin care întâlnirea dintre tehnologie și corpul uman reliefează ficțiunea binarității dintre sexele biologice. Prin conceptul de *bio-drag*, cât și prin conceptul de muncă *übermaterială*, Preciado conturează un cadru material din perspectiva căruia putem analiza instrumentalizarea sexului și a plăcerii, precum și efectele născute de aceste tehnici la nivel socio-economic. Dorințele și experiențele nu rămân simple entități abstracte care dictează mersul economiei, ci sunt însăși realitatea materială pe care întregul sistem se fundamentează, și totodată pe care încearcă să îl constrângă. Am discutat mai sus despre importanța centrală pe care lanțul de frustrare-excitare o are în economia farmaco-pornografică, dar și despre cum a recunoaște *potentia gaudendi* ca totalitatea stimulării pe care un corp o poate suporta reprezintă un pas în drumul eliberării din această schemă opresivă. Realitatea materială a tranzițiilor de gen schimbă de asemenea macazul în ceea ce privește relația dintre gen și sex, astfel că prin practicile *biodrag*, orice persoană poate transgresa limitele experiențelor care i-au fost atribuite prin codificarea identității sale de gen.³⁷ Astfel, chiar și o femeie cisgender ar putea avea acces la experiența masculinității prin administrarea de

testosteron și dezvățarea normelor comportamentale feminine, cum ar fi statul picior peste picior sau vorbirea pe un ton mai nazal. De aici emerge prima problemă pe care o ridică așa-zisul materialism al lui Preciado: dacă este nevoie să îți administrezi testosteron pentru a avea „o experiență masculină”, atunci testosteronul este cel care dă masculinitatea cuiva? Același lucru se poate spune despre orice practică a unui comportament consacrat social ca fiind masculin. În încercarea de a deconstrui bioesențialismul sexului, Preciado alunecă într-o zonă problematică care îl întoarce de fapt la același punct de la care a plecat. Deși inițial ridică o întrebare privitoare la natura relației dintre sex și hormoni, gândirea administrării de hormoni ca o poartă spre o experiență care să depășească ficțiunile somatice trădează de fapt o formă de reduționism biochimic. Deși afirmă că „testosteronul nu trebuie utilizat pentru a schimba genul, ci, pur și simplu, ca orice alt medicament, pentru a modifica corpul și afecțiunile de care suferă”³⁸, rămâne de necontestat faptul că modificarea presupune trecerea de la o stare la o alta, iar în măsura în care aceste stări trebuie depășite, ele sunt totodată recunoscute ca fiind de un anumit fel. În această manieră, este neclar de ce trăirile unei bio-femei nu pot fi pur și simplu desexualizate sau de ce ar fi exclus ca felul în care aceasta se manifestă să fie masculin, în lipsa testosteronului. Pe de altă parte, Preciado scapă din vedere multitudinea de persoane trans sau non-binare care aleg, dintr-o varietate de motive, să nu tranziționeze, implicația indirectă a experimentului *biodrag* fiind aceea că tranziția hormonală presupune o formă de masculinizare, respectiv feminizare a subiectului. Pe de altă parte, acest tip de reduționism sfârșește inevitabil prin a rezuma plenitudinea de experiențe pe care o ființă umană le poate avea la un amalgam de reacții chimice pe care diverse substanțe le pot genera în corpul său. Acest aspect e o problemă a cadrului cultural specific regimului farmaco-pornografic care trebuie depășită, mai degrabă prin desexualizarea experiențelor naturalizate în mod eronat drept prelungiri ale sexului biologic sau genului.

Totodată, materialismul lui Preciado este unul slab și inconsistent, lucru relevant de limitele la care ajunge atunci când dezvoltă problema asemănărilor și diferențelor dintre un corp care a trecut printr-o tranziție de gen masculinizantă și corpul unui bărbat cisgender. În timp ce timbrul vocal, pilozitatea, sau chiar masa musculară pot suferi schimbări în urma acționării testosteronului asupra corpului, totuși există anumite aspecte care nu pot fi schimbate, în special în cazul unei tranziții târzii: „Doar două eventuale probleme: înălțimea, fiindcă majoritatea bio-femeilor tind să fie mai scunde decât bio-bărbații, și lipsa penisului”³⁹. De aici rezultă că dimensiunea materială este totuși marcată de diferențe, cărora nu reușește să li se subtragă. Preciado reușește deci să semnalizeze anumite erori legate de raportul dintre sex și gen la nivel conceptual, însă problema sexului biologic



nu este rezolvată fără rest. Astfel, deși încercarea de a face un salt de la o analiză socio-lingvistică a genului la o perspectivă queer asupra materialismului este una ambițioasă, totuși ea nu se sprijină până la capăt de un fundal solid, ci mai degrabă pe o confuzie între discursul despre gen și discursul despre sex.

Modalitățile de control ale regimului farmacopornografic

Dacă în era capitalistă prefordistă, sistemul de disciplinare era descris de Foucault sub forma panopticonului, iar în era postfordistă, Deleuze și Guattari vorbeau despre „societatea de control”, Preciado descrie un nou tip de exercitare a puterii, adaptat la stadiul farmacopornografic al capitalismului. O dată cu apariția hormonilor sintetizați și a pilulei contraceptive, controlul a devenit centrat pe disciplina de sine a subiectului care își administrează în mod activ substanțele în cauză. Ca instrument facilitator de autodisciplinare și autosupraveghere, apare în 1963 dozatorul de pilule contraceptive DialPak. Dispozitivul a fost inventat cu scopul de a facilita internalizarea ciclului de consum pentru pacientele care doreau să-și suspende fertilitatea. Apariția pilulei contraceptive ca o comoditate de care femeia heterosexuale albă de clasă mijlocie poate dispune pentru a-și controla procesele biologice reproductive se fondează pe o istorie întunecată, a experimentării, mai întâi pe animale, ca mai apoi subiecții experimentelor să devină chiar femeile puertoricane. Umbra sau restul stereotipului de femeie americană din anii '60 rezidă în femeia puertorică, care nu se prezintă ca fiind demnă de control asupra propriei fertilități prin prisma categoriilor sociale în limitele cărora îi este trasată existența; non-albă, săracă, lipsită de cetățenie americană, deci prin extensie nedemnă de autonomia de a-și gestiona propriul corp. Același lucru se întâmplă și în cazul minorităților sexuale și a pacienților suferinzi de boli psihice, a căror sexualitate este în aceeași măsură exclusă de la potențialul fertilității sau a virilității.

Dacă formele anterioare de disciplinare și control presupuneau anumite tipuri de arhitectură – spații dedicate muncitorilor, infractorilor sau nebunilor – noul panopticon ia de data aceasta forma unui stimulent chimic care cauzează o serie de efecte la nivel social: „Ne putem gândi la pilula contraceptivă ca la un panopticon chimic, ușor de transportat, portabil, cu potențialul de a modifica comportamentul, de a programa acțiunea, de a reglementa activitatea sexuală, de a controla creșterea populației și de a reproiecta înfățișarea sexuală (printr-o refeminizare sintetică) a corpurilor care și-o autoadministrează”.⁴⁰

Panopticonul comestibil mută direcția privirii dinspre exterior specifice regimului de supraveghere în perspectiva femeii consumatoare de anticoncepționale, care internalizează procesul de administrare a pilulelor,

ghidată de dozatorul ce redă fiecare detaliu referitor la modul și timpul la care trebuie administrată substanța. În contrast cu aspectul punitiv al societății disciplinei, subiectul acestui nou tip de societate de control tehnosomatic este încurajat să parcurgă același traseu prin promisiunea unor aspecte ce țin de statutul său politic – în cazul femeii de clasă mijlocie fiind vorba despre emanciparea sexuală prin intermediul controlului fertilității. Într-un sistem în care corpul este o producție a relațiilor de putere, însăși problema emancipării femeii devine inoperantă, femeia fiind de fapt o ficțiune detinută și întreținută de regimul farmacopornografic.

Principiul auto-cobaiului

Într-un sistem politic care ia forma unei entropii alimentate de excitație, pare că apariția unei opoziții consistente devine imposibilă. Simplul fapt de a interacționa cu mediul extern în calitate de corp excitabil pare să aducă cu sine complicitatea la sistemul farmacopornografic: consumul de media elaborat pe modele ciclice de feedback generatoare de dopamină, consumul de produse cu efecte somato-afective, care este regulat prin internalizarea unor standarde de comportament, consumul de pornografie și servicii sexuale. În schimbul căutării unei exteriorități la regimul farmacopornografic, Preciado propune rezistența la normele sale de subiectivare prin redobândirea mijloacelor de auto-control de către subiect. Drogurile, hormonii sau chiar munca sexuală pot deveni arme puternice contra sistemului care reglementează utilizarea lor în cadrul unor ficțiuni somatice menite să perpetueze sistemul. Pentru punerea în aplicare a acestui tip de rezistență, Preciado este inspirat de conceptul de „autocobai” pe care îl preia de la Peter Sloterdijk. Principiul de autocobai presupune un proces de otrăvire autoindusă și voluntară, care are drept scop generarea unor noi tehnologii ale sinelui. Proiectul transfeminist presupune utilizarea corpului pe post de platformă biopolitică de generare a unor noi categorii de inteligibilitate culturală. Prin testarea și numirea de sine, subiecții sexuali și de gen capătă o formă de putere politică ce apare în opoziție cu tendința marilor corporații și a instituțiilor medico-legale de a acapara controlul asupra formelor de subiectivare și a progresului biotehnologic. În schimbul tendinței moderne de rezistență la noile bio-tehnologii, Preciado realizează iminența și inevitabilitatea progresului tehnologic și caută să propună o alternativă menită să genereze noi tipuri de subiectivitate: „Trebuie să cerem dreptul de a participa la *construcția* ficțiunilor biopolitice. Avem dreptul să cerem o formă de proprietate colectivă și „comună” pentru biocodurile de gen, sex și rasă. Trebuie să le luăm din mâinile privaților, de la tehnocrați și de la sistemul farmacoporno. Acest proces de rezistență și redistribuire ar putea fi numit *comunism techno-somatic*”.⁴¹

Preciado evită capcana individualistă și apolitică pe care experimentul de autoexperimentare o poate întinde prin orientarea spre viața interioară și imaginarul subiectului, propunând conceptul de autocobai ca o condiție de necesitate pentru implicarea oricărei persoane în constituirea unui nou subiect politic colectiv, menit să genereze noi practici și discursuri centrate pe eliberarea minorităților. Prin adoptarea unei atitudini anarhice în legătură cu normele de utilizare a bio-tehnologiilor specifice capitalismului farmacopornografic, autoadministrarea de hormoni sau experiențele psihonautilor pot constitui niște arme politice legitime care ar conduce la eliberarea subiectului din schema de auto-control impusă de regimul politic opresiv. Acest lucru este realizat la nivelul întâlnirii dintre *biodrag* și emularea la nivel social a tehnologiilor *copyleft*.⁴² Dacă am stabilit că pentru Preciado ficțiunile socio-somatice ale identității sexuale au forma unor coduri, ele pot fi „hackuite” în felul în care informația poate fi accesată și distribuită în mediul cibernetic. Lanțul fluxului de dorință, excitație, frustrare, stimuli, molecule și semne poate fi dezlegat din ipostaza sa privatizată în mâinile corporațiilor și a statelor, prin distribuirea orizontală a accesului la decodificarea și recodificarea sa. Zalele lanțului pot fi desprinse și reconectate în noi modalități prin experimente ale sinelui. Asemeni situaționiștilor, Preciado găsește în generarea de situații care să confrunte indivizii cu dorințe și trăiri autentice o metodă de a lupta cu alienarea. Pentru Preciado, subiectivitatea începe în momentul în care subiectul nu se mai recunoaște în imaginea sa, iar întregul demers al revoluției *gen-copyleft* este acela de a redobândi instrumentele generării de sine. Prin practica de auto-cobai, diverși indivizi își pun corpul și totalitatea codurilor și simbolurilor sale la dispoziție pentru generarea unui mediu asemănător internetului. Astfel, apare acest nou tip de subiect colectiv numit de Preciado somatecă care presupune o circulație a stimulilor, dorinței și a plăcerii care este universalizată de cooperarea dintre corpuri.

Concluzii

Testo Junkie reprezintă o lucrare complexă, ce reușește să îmbine mai multe tipuri de analiză post-structuralistă într-o panoramă cuprinzătoare a capitalismului târziu, pe care Preciado îl situează între două modele de economie paradigmatică care reprezintă motoarele capitalului: industria farmaceutică și industria pornografică. Industria farmaceutică funcționează ca un aparat chintesențial care monopolizează materialitatea biochimică pentru ranforsarea și menținerea hegemoniei culturale a epistemologiei patriarhale și totodată revitalizează imperialismul prin înscrierea categoriilor sociale marginale, care nu reușesc să se conformeze condițiilor socio-materiale pentru obținerea statutului

de cetățean, în rolul de obiect de studiu și de experiment. Industria pornografică, din poziția sa marginală față de economie, se ridică sub forma unei paradigme pentru toate celelalte industrii culturale și totodată un instrument de prescriere a ficțiunilor somatice ale genului.

Analiza sa asupra tehnicii sexualității vedește puterea pe care o deține în genere dimensiunea epistemologică asupra realității, pe care o experimentăm printr-o mijlocire impusă de cadrul socio-politic. Preciado găsește totuși o portiță pentru o formă de exterioritate la sistem tocmai prin acest detaliu pe care pare că îl pierdem din vedere destul de ușor: descriind realitatea, o prescriem. De aici demerge datorita filosofiei și a științelor sociale de a pune în chestiune conceptele adânc împământenite cu care operăm atunci când încercăm ne angajăm într-o analiză a unor chestiuni. De multe ori, însăși categoriile în termenii cărora operăm se dovedesc a fi cauze care stau la baza problemelor pe care alegem să le analizăm. Reevaluând însă dimensiunea conceptuală, putem găsi noi chei de interpretarea a realității sau chiar mai mult de atât, putem explora o serie de potențialități care păreau imposibile într-un anumit sistem de gândire.

În încercarea sa de a reduce capitalismul târziu la componenta socială care ține de instrumentalizarea sexului, Preciado expune totuși o serie de slăbiciuni ale analizei sale economice. În primul rând, prin atribuirea unei metonimii a orgasmului pentru circuitul capitalului, Preciado scoate din calcul o analiză serioasă a diviziunii muncii. Accentul cade mai degrabă pe industria de divertisment, care se află într-o creștere majoră, însă neglijează analiza industriilor bazate pe producția și comercializarea de bunuri și servicii cu valoare de întrebuințare concretă. Imperativul de producție a excitației și frustrației reprezintă o explicație întemeiată pentru modalitățile actuale de producție a culturii, însă nu este clar cum același principiu poate funcționa ca o analogie sustenabilă și pentru alte industrii sau ipostaze ale activității umane care nu presupun o dinamică sexuală.

Am văzut de asemenea cum plasarea lui Preciado într-un context materialist este destul de problematică din cauza incompatibilității dintre teza sa a denaturalizării sexului biologic și implicațiile efective ale *praxisului* de *biodrag*. Preciado încearcă să ofere un suport material schimbărilor categorice pe care le propune, însă acest materialism presupune totuși niște inconsistențe majore în ceea ce privește reconcilierea diferențelor materiale dintre sexe și depășirea categoriilor sexuale.

O altă problemă pe care însuși Preciado o intuiește este pericolul integrării formelor de dizidență politică contrasexualistă în mecanismele de reproducere a capitalului. Preciado denunță în subcapitolul „Capcanele neoliberalismului farmacopornografic” modalitățile perverse prin care corporațiile și industria farmaceutică simulează un interes pentru emanciparea minorităților sexuale, având ca scop ultim exploatarea vulnerabilității lor în maniera în care capitalismul postfordist a



instrumentalizat nemulțumirile muncitorilor industriali, astfel încât produsul final a fost un mediu economic mult mai ostil și mai greu de contracarat. Relația dintre multinaționale și statele neoliberale este una strânsă, care pare să evolueze spre o dominație tentaculară a agenților economici mastodonti asupra politicilor naționale și relațiilor internaționale, tendință care se poate observa în intervențiile politice ale Statelor Unite⁴³. Fenomenul de *pinkwashing* se extinde la o viteză alarmantă, astfel că marile companii se angajează într-o cursă directă cu dizidenții regimului farmacopornografic. Strategiile de marketing și de comodificare nu numai a experienței persoanelor LGBT+, dar și a teoriei queer în genere, aduc spectacolul la nivelul său apoteotic în campanii precum cea a colecției Gucci de toamnă/iarnă 2021, unde unul dintre modele ține în mână o copie a „Bodies That Matter” a lui Judith Butler.

Preciado face apel la subiecții regimului farmacopornografic pentru a deveni conștienți de potențialul revoluționar care rezidă în însuși corpul lor, ca mediu de producere de biocoduri sexuale. Așa cum utilizatorii internetului folosesc programele *copyleft* pentru a elibera și redistribui orizontal informațiile, dizidenții regimului farmacopornografic se pot coaliza într-o mișcare *gen-copyleft* prin care să preia puterea de a descrie și determina realitatea, care aparține

până acum statelor și corporațiilor. Prin chestionarea și rezistența la ficțiunile normate biopolitice, orice individ se deschide posibilității unui noi tip de subiectivitate la care i-a fost anterior interzis accesul prin practici politice și sociale opresive. Metoda de constituire a unui subiect politic colectiv în care Preciado găsește o formă de speranță poartă o puternică asemănare cu cadrele de final din „Tetsuo: The Iron Man”. Ele surprind ultimul schimb de replici dintre protagonist și perversul obsedat de metal, jucat de Shinya Tsukamoto însuși, în cursul procesului prin care cei doi fuzionează într-o masă de carne și metal de formă falică:

„Perversul: Viitorul tău e metal!

Protagonistul: La naiba! Vrei să ruginești până la moarte?!

Perversul: Nu te mai împotrivi!

Protagonistul: Ah... Mă simt grozav...

Perversul: Putem transforma întreaga lume în metal, tu și cu mine!

Protagonistul: Și putem rugini lumea în praful universului!

Perversul: Să o facem...

Protagonistul: Dragostea noastră poate distruge întreaga asta lume nenorocită!

Perversul: Să-i prindem!”

Note

1. Paul B. Preciado, *Testo Junkie: Sex, droguri și biopolitică în epoca farmacopornografică*, traducere de Daniel Clinci, (București: frACTalia, 2021), 24.
2. Paul Preciado, Philippe Azoury, *Paul B. Preciado: «Je voulais faire une sorte de philosophie filmée»*, AOC, 18 februarie 2023, <https://aoc.media/entretien/2023/02/17/paul-b-precियो-je-voulais-faire-une-sort-de-philosophie-filmee/>.
3. Am ales să folosesc aici termenul de „corp-eseu” în schimbul termenului „eseu corporal” folosit de traducător în ideea în care originalul „body-essay” are, în interpretarea mea, scopul de a reda intenția de destituire a formei canonice a unui eseu prin transformarea corpului într-un mediu de transmitere a informației cu aceeași validitate epistemologică ca orice altă sursă.
4. Preciado, *Testo Junkie*, 12.
5. Michel Foucault, *Istoria sexualității vol. 1 Voința de a ști*, traducere de Cătălina Vasile (București: Univers, 2004), 134.
6. Preciado, *Testo Junkie*, 66.
7. Preciado, *Testo Junkie*, 213.
8. McKenzie Wark, „Corpul politic farma-porno”, în *Intellect generale*, traducere Daniel Clinci (București: Tracus Arte, 2018), 312.
9. Guy Debord, *Societatea spectacolului și comentarii la societatea spectacolului*, traducere de Ciprian Mihali și Radu Stoescu (București: EST, 2001), 69-70.
10. Monique Wittig, *The Straight Mind And Other Essays* (Boston: Beacon Press, 1992), 32. Original engleză: „... it would be incorrect to say that lesbian’s associate, make love, live with women, for „woman” has meaning only in heterosexual systems of thought and heterosexual economic systems. Lesbians are not women”.
11. Preciado, *Testo Junkie*, 68.
12. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990), 187. Original engleză: „The parodic repetition of gender exposes as well the illusion of gender identity as an intractable depth and inner substance”.
13. Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex”* (New York: Routledge, 1996), 86.
14. Preciado, *Testo Junkie*, 179.
15. Paul B. Preciado, *Can The Monster Speak? Report To an Academy of Psychoanalysts*, translated by Frank Wynne (Cambridge: MIT Press, 2021), 12. Engleză: „Just as the ape Red Peter addressed himself to scientists, so today I address myself to you, the academicians of psychoanalysis, from my ‘cage’ as a trans man”.
16. Preciado, *Testo Junkie*, 25.

17. Preciado, *Testo Junkie*, 34.
18. Preciado, *Testo Junkie*, 33.
19. Mark Fisher, *Realism capitalist. Nu există nicio alternativă?*, traducere din limba engleză de Paul-Teodor Cristescu, introducere de Ștefan Baghiu (Cluj-Napoca: Tact, 2023), 115.
20. Preciado, *Testo Junkie*, 226.
21. Karl Marx, *Capitalul. Critica economiei politice* (Editura de Stat Pentru Literatură Politică: București, 1957), 196.
22. Preciado, *Testo Junkie*, 40.
23. Preciado, *Testo Junkie*, 253.
24. Preciado, *Testo Junkie*, 272.
25. Preciado, *Testo Junkie*, 275.
26. Preciado folosește prefixul „bio-” ca substitut pentru cisgender, respectiv prefixul „teho-” pentru transgender. ex.: bio-bărbat pentru bărbat cisgender, teho-femeie pentru femeie transgender.
27. Preciado, *Testo Junkie*, 267.
28. Preciado, *Testo Junkie*, 283.
29. Pentru Preciado, corpul este un mediu de diseminare a informației – somatecă.
30. Paul B. Preciado, *Countersexual Manifesto* (New York: Columbia University Press, 2018), 10.
31. Preciado, *Countersexual Manifesto*, 60, original engleză: „For Lacan, the penis is a genital organ that belongs to male bodies, whereas the phallus is neither an organ nor an object but rather a «privileged signifier» that represents power and desire and confirms access to the symbolic order”.
32. Preciado, *Testo Junkie*, 98.
33. Herculine Barbin a fost o persoană intersex care a trăit în Franța secolului al XIX-lea, fiind crescută și recunoscută social ca femeie. Ulterior, s-a descoperit că aceasta prezenta pseudohermafroditism masculin și i s-a atribuit identitatea de Abel Barbin. Foucault scrie o introducere pentru cartea ei de memorii.
34. Agnes Torres este o femeie trans care a participat în anii '60 la un studiu despre intersexualitate condus de sociologul Harold Garfinkel. S-a dovedit că de fapt Agnes nu avea o condiție intersexuală, ci s-a născut cu un corp masculin complet funcțional, însă și-a autoadministrat estrogen în secret și a susținut că ar avea caracteristici sexuale mixte pentru a primi acces la operația de schimbare de sex.
35. Preciado, *Testo Junkie*, 342.
36. Judith Butler, Cristian Williams, „Gender Performance: The TransAdvocate Interviews Judith Butler”, *The Trans Activist*, 6 decembrie 2022, https://www.transadvocate.com/gender-performance-the-transadvocate-interviews-judith-butler_n_13652.htm.
37. Preciado, *Testo Junkie*, 345.
38. Preciado, *Testo Junkie*, 376.
39. Preciado, *Testo Junkie*, 376.
40. Preciado, *Testo Junkie*, 192-193.
41. Preciado, *Testo Junkie*, 330.
42. Preciado, *Testo Junkie*, 374.
43. Preciado, *Testo Junkie*, 371.

Bibliography

- Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. New York: Routledge, 1996.
- Butler, Judith, and Cristian Williams. “Gender Performance: The TransAdvocate Interviews Judith Butler.” *The Trans Advocate*, https://www.transadvocate.com/gender-performance-the-transadvocate-interviews-judith-butler_n_13652.htm.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- Fisher, Mark. *Realism capitalist. Nu există nicio alternativă?* [Capitalist Realism: Is there no Alternative?], translated by Paul-Teodor Cristescu, introduction by Ștefan Baghiu. Cluj-Napoca: Tact, 2022.
- Foucault, Michel. *Istoria sexualității vol. 1 Voința de a ști* [History of Sexuality vol. I The Will to Knowledge], translated by Cătălina Vasile. Bucharest: Univers, 2004.
- Marx, Karl. *Capitalul. Critica economiei politice* [The Capital]. Bucharest: Editura de Stat Pentru Literatură Politică, 1957.
- Preciado, Paul B. *Can The Monster Speak? Report To an Academy of Psychoanalysts*, translated by Frank Wynne. Cambridge: MIT Press, 2021.
- Preciado, Paul B. *Countersexual Manifesto*. New York: Columbia University Press, 2018.
- Preciado, Paul, and Philippe Azoury. “Paul B. Preciado: «Je voulais faire une sorte de philosophie filmée».” *AOC*, February 18, 2023, <https://aoc.media/entretien/2023/02/17/paul-b-precियो-je-voulais-faire-une-sort-de-philosophie-filmee/>.
- Preciado, Paul B. *Testo Junkie: sex, droguri și biopolitică în epoca farmacopornografică*, [Testo Junkie: Sex, Drugs and Biopolitics in The Pharmacopornographic Era], translated by Daniel Clinci. Bucharest: frACTalia, 2021.
- Wark, McKenzie. *Intelecte generale* [General Intellects], translated by Daniel Clinci. Bucharest: Tracus Arte, 2018.
- Wittig, Monique. *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press, 1992.