

## ALTERITATEA – CONTEXTE IMAGOLOGICE

Felician POP

**Keywords:** *imagology, alterity, religion, Transylvania, ethnocentrism*

**Abstract:** The modern image of the Romanians in the cultural space of Hungarian language from Transylvania took shape principally at the beginning of the 19th century. Herder believed that there is a unique, metaphysical nature of every nation, a fact which, in the long process of shaping the reciprocal images, will make differences to be more important than similarities.

The image Hungarians had about Romanians was not based only on an interpretation of imagological nature but also on the direct observation of the existing differences. The religious alterity in association with the cultural and civilizational dichotomy resulted in the entrenchment of some very solid stereotypes.

It is important to underline that the image of the Hungarians about Romanians had no major role in the Hungarian imaginary. Conversely, Romanians accorded a much higher importance to this subject, the image of the Hungarians in the Romanian culture being more powerful.

The actuality of our theme is derived from the very complex problem of studying phenomena linked to multiculturalism in those areas that are defined by the coexistence of different cultures.

The closeness and the communication between the two ethnic groups living for more than one millennium in Transylvania have to be based on a clear concept of relativisation of the images about the other, and the understanding and toleration of the differences. All these are meant to lead to a real integration of the two ethnic groups in the common civilizational space of Transylvania.

\*  
\* \*

### **Imagologia ca disciplină de frontieră**

Imagologia este o știință relativ nouă, ea reprezintă o disciplină socială de graniță, care s-a cristalizat în mod spontan în urma cercetărilor tangențiale ale unor cercetători din sfera științelor sociale în special din domeniul istoriei universale, antropologiei, socio-psihologiei și paremiologiei.

Omologarea științifică a imagologiei s-a făcut în cadrul celei de-al XVI-lea Congres de Științe Istorice de la Stuttgart, Germania, în 1985, în cadrul subsecției intitulată „L' Image de L'Autre”<sup>1</sup>.

Imagologia studiază modalitatea de constituire și evoluție a imaginii pe care un popor o păstrează pe seama altuia, fie el vecin sau mai îndepărtat. Această imagine se conturează inițial în zonele de graniță sau în provinciile în care sub stăpânirea unor state multinaționale coabitează și-si influențează concepțiile mai multe grupuri etnice.

<sup>1</sup> Dan A. Lăzărescu, *Imagina poporului român în conștiința europeană*, Vol III, Ed. Cogito, Oradea, 1995, p. 5.

Spațiul transilvan de interferență româno - maghiară a trecut de-a lungul timpului prin transformări imagologice semnificative. În această zonă de convergență culturală cultura română și cea maghiară s-au aflat mereu într-un raport de interdependență, iar imagologia a influențat într-un mod definitiv modul și mijloacele de raportare reciproce.

În acest context literatura este mediul ce reliefează transformările socio-culturale unde vedem nu doar modul în care aceste inter-relații au avut loc, ci și felul în care cele două etnii și culturi s-au observat reciproc, precum și efectul acestei analize binare.

Construcția imagologică a românului în opera scriitorilor de expresie maghiară a fost una extrem de complexă și evoluția ei are și o profundă latură poziționată temporal. Emanciparea românilor în contextul evoluției istorice din secolele XVIII- XIX a fost receptată în spațiul spiritual maghiar în general cu simpatie și aprobare, dar au existat și voci care vedeau în progresul cultural românesc un pericol direct la integritatea culturii maghiare. Este aproape imposibil să definim locul și rolul românilor în societatea transilvană de la începutul perioadei moderne dacă ignorăm contextul istoric al devenirii românilor în acea perioadă.

Pornind de la acele premise istorice care au situat populația românească din Transilvania în zona inferioară a unei grupe valorice se conturează dificultatea vizibilă a unui drum ascendent spiritual.

Exigențele sociale, precum și limitele afirmării au fost contraproductive secole de-a rândul afirmării valorilor românești. Elita românească medievală a fost silită să se adapteze cerințelor epocii, iar maghirizarea ei evidentă în cazul voievodului Iancu de Hunedoara, ori a voievozilor maramureșeni, Dragoș, Sas și Balc au făcut ca întreaga moștenire spirituală a românilor transilvani să se cantoneze în zone endemice, de preferință rurale și muntoase, mai puțin expuse oricărui fel de contaminare exogenă.

Această izolare face ca românii să devină o entitate omogenă care și-a păstrat caracterul și trăsăturile specifice în întreg arealul său natural. În aceste condiții istorice rolul de prezervare a spiritualității a revenit țăranimii, care ca și clasă socială a dobândit treptat cognomenul de popor<sup>2</sup>. Această percepție se baza pe concepția preromantică despre popor a unor filosofi cum ar fi Justus Moser, Weber-Kellerman ori ca Johann Gottfried von Herder conform cărora, țăranii proprietari de pământ reprezentau nucleul poporului, iar Justus Moser îl considera mult mai important decât pătura slujbașilor și curtenilor, în vreme ce Herder descria cu entuziasm farmecul primordial al reîntoarcerii în natură și admira uriașa forță a popoarelor genuine, considerându-le pe acestea, popoare de cultură.

Considerațiile pe această temă au evoluat în timp, astfel că savantul Friedrich August Carus în a sa celebră *Psychologie* (1808) dedică un capitol întreg acestei probleme, întrebându-se care este defapt stratul națiunii unde ar trebui căutate particularitățile sale definitorii dar și găsește un răspuns: „Mai ales la cei ce alcătuiesc, defapt, națiunea sau poporul, în cea parte a țării în care te afli aproape de pământ, deci nu în capitale (ce trebuie doar în treacăt vizitate), ci în primul rând în provincii și mai întâi de toate la șes, în sate, printre clasele de jos ale poporului (deci nu în gloata orașelor) și cu deosebire, în adunările ei publice.

Mergând mai departe, cercetătorul Michael Lebrecht într-o timpurie lucrare dedicată studiului românilor transilvăneni intitulată *Über den National- Charakter der in Siebenburgen befindlichen Nationen* (1972, p. 12) insistă asupra „îndărătniciei” valahilor pentru păstrarea nealterată a tradițiilor proprii, încăpățănare explicată prin aceea că „natura continuă să-și păstreze preeminența asupra culturii, concluzionând: „Când vrem să vorbim despre spiritul național, trebuie să mergem la originari”.

---

<sup>2</sup> Klaus Heitmann, *Imaginea românilor în spațiul lingvistic german*, trad. de Dumitru Hîncu, Editura Univers, București, 1995, p. 34.

Autorul consideră că spațiul citadin a pervertit liniile caracterilgice de bază. Influența urbană este una corozivă asupra tiparului uman. Uniformizarea, abandonarea genuinului vor fi exploatate apoi de scriitorii maghiari cum ar fi Wass Albert în impresionanta sa trilogie „Lângă scaunul Domnului”. Lebrecht spune că „la țară și în sate dăinuie natura eroică – și acolo dorim să o căutăm, bună sau rea, așa cum o găsim; acolo vrem să-l vedem pe ungur și secui, pe sas și pe valah în împrejurările cele mai diferite, să chemăm într-ajutor istoria și să comparăm spiritul copiilor cu cel al firii”.

De la Lebrecht încoace vom întâlni mereu aceeași opinie conform căreia numai păturile de jos ale poporului, cele trăitoare în armonie cu natura sunt păstrătoare a valorilor identitare în vreme ce păturile orășenești și cele avute au pierdut aceste valori, iar cosmopolitismul acestora este perceput ca un simptom al degradării axiologice.

Excursul imagologic are câteva momente în evoluția sa care au jalonat ideea perceperii „celuilalt”. Tzvetan Todorov<sup>3</sup> face o succintă trecere în revistă a ideilor care au dus la conturarea imagologiei ca metodă de cercetare și de evaluare a unui etnotip. Noțiunea de etnocentrism este cea mai comună dintre obținurile universaliste. Aceasta însă exagerează valorile obișnuite ale societății investindu-le cu atributul exemplarității exemplare. Astfel că, etnocentrismul nu este altceva decât caricatura naturală a universalistului. În evoluția sa etnocentrismul a cunoscut două etape de expresie și anume cea a pretenției universale, care se referă la sublimarea valorilor universale în cele specific naționale și conținutul particular. La Bruyere<sup>4</sup> consideră că arhetipurile umane sunt imuabile. Ceea ce se schimbă sunt doar obiceiurile și deprinderile comune, dar acestea sunt superficiale, iar diferența nu are prea mare importanță. Descrierea personajelor de la curtea regelui Franței este în opinia lui La Bruyere suficientă pentru a da o imagine asupra oricărei curți pentru că virtuțile, pasiunile și viciile sunt mereu aceleași în timp și spațiu.

Ideea de universalism la La Bruyere este în esență doar un fel de restrictivă toleranță: există și străini și care se află la nivelul de dezvoltare ca și cel al poporului său. Defapt el nu și dă seama de etnocentrismul său exagerat însă afirmațiile sale au constituit baza teoretică a naționalismului francez de mai târziu. În „Despre om”, La Bruyere se întreabă de ce toate neamurile lumii nu formează o singură națiune ca să constate imediat că a trăi sub același acoperiș cu alte persoane este deja un exercițiu existențial dificil.

Blaise Pascal<sup>5</sup> adoptă o poziție absolută: apărarea unei religii care întâmplător este și a lui nu este rodul unui hazard geografic, el încearcă să aducă argumente privind superioritatea lumii, credinței, și ideologiei sale în raport cu celelalte. El consideră că există trei elemente esențiale ale credinței: rațiunea, obișnuința, inspirația. El identifică în mod necritic valorile sale cu valorile însele, ceea ce este de fapt definiția cea mai simplă și mai clară a etnocentrismului.

Ultimul dintre enciclopediști, marchizul Nicolas de Condorcet va lansa ideea transformării lumii dintr-un conglomerat pestriț și endemic într-un mare stat universal ca soluție viabilă de supraviețuire și chiar și de progres a omenirii. El spune că dacă principiile dreptății sunt valabile peste tot atunci și legile trebuie să fie aceleași în orice colț al lumii și să decurgă din principiile dreptății (*Observations de Condorcet sur le vingt-neuvieme livre de l'Esprit des lios*, p. 378). Prin aceste mijloace Condorcet consideră că se demonstrează ideea conform căreia întreaga umanitate formează în esență un tot unic și că este posibilă stabilirea unei bune constituții ce va depăși diferențele naționale.

Mai târziu Claude Levi-Strauss, cel mai influent etnolog francez afirmă vocația universalistă a etnologiei care spune că obiectul acestuia îl constituie diferențele dintre culturi, formulând problema ei esențială și anume cea a universalității naturii umane. „Etnologia are ca

<sup>3</sup> Tzvetan Todorov, *Noi și ceilalți*, trad. Alexandru Vlad, Ed. Insitututul European, Iași, 1999, p.18.

<sup>4</sup> La Bruyere, *Caracterele*, trad. de Aurel Tita, Ed. Pentru Literatură, vol. I, București, 1968, p. 16.

<sup>5</sup> Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. de George Iancu Ghidu, Ed. Științifică, 1992, p. 198.

prim scop, dacă nu chiar singurul de a analiza și de a interpreta deosebirile”. Etnograful are rolul de a descrie și de a analiza deosebirile specifice care apar în modul de manifestare a diverselor societăți, iar etnologul este cel care explică toate acestea. Levi Strauss este un critic acerb al lumii civilizate deplângând faptul că între om și natură tehnologia sapă o falie din ce în ce mai mare. Intervenția umană în echilibrul natural este unul perturbator, iar finalul acestui demers va fi unul regretabil pentru omenire. Această idee o vom regăsi în cărțile lui Wass Albert care va identifica prototipul omului natural, în general român în profunđa antiteză cu omul lipsit de substanță, pervertit și decelebrat. El denunță umanismul occidental îngust care este un amalgam straniu de creștinism și cartezianism și detectează în acestea vectorul morbid al tuturor tulburărilor sociale și politice din ultimele două veacuri. El spune că atât colonialismul cât și fascismul nu au fost defapt în contradicție cu spiritul umanist occidental ci aproape în „prelungirea sa naturală”. Levi-Strauss propune „o ordine naturală conform căreia omul să-și găsească un loc în scara speciilor vii, într-o ordine naturală generală”. El mai denunță încrucișările și omogenizările culturale optând pentru comunicare între culturi.

### **Percepția etnocentrismului**

Etnocentrismul ca opțiune universalistă este cea mai întâlnită dintre toate reprezentările asupra propriului sistem de valori și are tendința explicită de a surclasa valorile universale recunoscute prin exarcerbarea propriului patrimoniu spiritual. Tzvetan Todorov<sup>6</sup> consideră că etnocentrismul procedează în mod necritic și nu face vreun efort să argumenteze că valorile pe care le promovează sunt superioare celor universal acceptate. Etnocentrismul are două tendințe una legată de pretenția universală și cealaltă legată de pretenția națională. La Bruyere în prefață la traducerea cărții „Caracterele”, a filosofului grec Teofrast spune că de-a lungul vremii oamenii „nu s-au schimbat în ceea ce privește simțămintele și pasiunile lor, și astăzi sunt așa cum erau pe atunci”. Schimbările dacă totuși se petrec au loc doar la suprafața lucrurilor, în esență moravurile, deprinderile, ori interesele rămân neschimbate. Filosofii francezi ai secolului al XVII-lea consideră că tradiția are o influență covârșitoare asupra oamenilor și aceste nu pot fi decât naționale. Blaise Pascal<sup>7</sup> are o poziție tranșantă în ceea ce privește poziționarea lumii sale în raport cu cele care îi sunt străine el spune că dacă apără religia creștină sau națiunea franceză nu o face că ar aparține acestora, ci în baza unor criterii absolute, fără să-și pună o clipă întrebarea dacă această coincidență de a avea cea mai bună credință și de a aparține unui popor perfect nu este cumva relativă. Pascal dă dovadă de un raționament circular specific unei gândiri etnocentrice, el definește valorile absolute pornind de la valorile sale particulare pedalând pe concepte cum ar fi „adevăr”, „al nostru”, „obiceiuri”, identificând într-un mod necritic valorile proprii cu valorile universale. La Bruyere în „Despre societate”<sup>8</sup> vorbește despre faptul că orice lucru are un centru dinspre care emană tot ceea ce este bun. Tot el atrage atenția asupra pericolului călătoriilor care pot perverti „bruma de credință ce le mai rămânea, de la o zi la alta, ei văd credințe noi, diverse moravuri, diverse ceremonii”. La Bruyere se întreabă de ce nu există pe pământ o singură națiune care să cuprindă toate țările, dar imediat adaugă că, la drept vorbind este foarte greu să trăiești sub acoperiș chiar și cu încă o persoană. Remarcăm că diferențierile la La Bruyere există doar în plan individual, el nu vorbește despre diferențele dintre culturi, idee care va fi dezvoltată de filosofii secolelor următoare.

Un pas înainte îl face Joseph-Marie de Gerando care în lucrarea „Considerations sur les diverses methodes a suivre dans l'observation des peuples sauvages” apărută în anul 1800, demontează observațiile gânditorilor anterior lui în special pe cele ale lui Jean Jacques Rousseau

<sup>6</sup> Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 18.

<sup>7</sup> Blaise Pascal, *op. cit.*, p. 198.

<sup>8</sup> *Ibidem*, vol II, p. 62.

care spunea că moravurile și comportamentul barbarilor trebuie judecată prin analogii luate din lumea civilizată care pot fi dedectate. De Gerando spune că nu trebuie să-i asimilăm pe barbari și nici măcar unii cu alții. Originalitatea lui de Gerando stă tocmai în problematizare și caută în permanență să vadă cum se situează indivizii ca entități singulare în raport cu cel universal care are atributele idealului. În analizele sale el pleacă întotdeauna de la categoriile sale mentale ridicând la rangul de instrumente conceptuale noțiuni care încă nici în Franța epocii sale nu erau foarte bine definite. Este vorba despre raporturile politice, civile, religioase și economice. Cu toate că de Gerando avertizează asupra erorii etnocentriștilor nici gândirea sa nu este departe de tezele etnocentriste chiar dacă el ignoră acest lucru.

Claude-Adrien Helvetius<sup>9</sup> consideră că judecățile pe care popoarele le fac unele despre altele nu vorbesc defapt despre cel vizat, ci mai degrabă despre ele însele, și că un popor nu respectă la alt popor decât ceea ce le este lor apropiat ca structură și tip de mentalitate.

Jean Jacques Rousseau consideră că trebuie „să cunoști oamenii după asemănările și deosebirile lor și să dobândești acele cunoștințe universale care nu aparțin exclusiv unui secol sau unei țări, care, aparținând tuturor timpurilor și locuitorilor, alcătuiesc, cum s-ar spune, știința comună a înțelepților”<sup>10</sup>. Filosoful francez spune că este necesară descoperirea specificității fiecărei națiuni și diferențele acesteia și apoi după conștientizarea dihotomiilor să revii la idea universală despre om și umanitate și, în baza acestor observații empirice prin raportare să descoperi proprietățile specifice care există dincolo de diferențe. Meritul cel mai mare al lui Rousseau în abordarea etnocentrismului este acela că a reușit să demonteze ideea de bază a acesteia, și anume deducerea universalului pornind de la un caz particular care capătă atributul exemplarității. În viziunea lui Rousseau conceptul de universalitate nu este altceva decât orizontul de comprehensiune între două cazuri particulare astfel că idealul universal nu poate fi atins, dar este necesar să-l definim pentru a putea conștientiza elementele sale componente.

### **Etnocentrism și relativism**

Claude-Adrien Helvetius împarte filosofii în două mari tabere, prima cea care se revendică de la Platon susține că „virtutea este mereu aceeași”, iar cea de-a doua în fruntea căreia se află Michel de Montaigne este adepta unei teorii absolut contrare și anume aceea conform căreia fiecare națiune își formează o idee diferită despre virtute. Helvetius consideră că și unii și alții sunt în eroare în această abordare. Despre primii spune că trăiesc într-o iluzie unde își iau visele drept realități. Dovedește însă mai multă indulgență cu cea de-a doua grupare care au gândit lucrurile mult mai clar, dar din păcate nu au știut să explice lucrurile pe care le-au observat corect și că de multe ori au văzut un accident comportamental acolo unde de fapt era vorba de o logică riguroasă. El respinge<sup>11</sup> ideile de extracție mistică sau abstractă cum ar fi cea de Dumnezeu sau chiar de omenire spunând că abordarea arhetipală poate fi aplicată numai unor ființe particulare. El consideră că ființele umane nu au capacitate reală de transcendență, ele sunt dominate de pulsuni și interese și judecata fiecăruia ține cont în primul rând de folosul pe care acesta îl poate aduce. Și aici aveam în Helvetius un precursor al utilitarismului, iar în centrul motivațiilor se află întotdeauna interesul și spune că multe lucruri considerate oneste, ori meritorii își datorează numele simplului fapt că au satisfăcut interesele oamenilor. Este adevărat că aceste interese diferă de la un individ la altul, de la un grup mai mic sau la altul, ori chiar de la o națiune la alta. Iar concluzia este aceea că diferențele de interese dau sens relativismului. Orice ființă umană este în mod spontan egocentrică și orice popor este etnocentric. Cunoașterea este determinată de gradul de apropiere dintre aceste entități particulare ori colective, iar punțile

<sup>9</sup> Claude-Adrien Helvetius, *Despre spirit*, trad. I. Firu, Ed. Științifică, Discurs II, cap IX, București, 1959, p. 89.

<sup>10</sup> J. J. Rousseau, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, trad.S. Anoniu, Ed. Științifică, București, 1958, p.184.

<sup>11</sup> Claude-Adrien Helvetius, *op. cit.*, cap XIII, p. 43.

de legătură și abordările de similitudine se fac doar în baza propriei imagini. Cu cât „celălalt îți seamănă mai mult, cu atât el va fi acceptat ori asimilat”.

Filosoful consideră că nu are rost să judecăm o altă societate decât cu criteriile specifice nouă. Aprecierile disparate pot duce la interpretări eronate, iar unele acțiuni fără cunoașterea contextului pot căpăta o interpretare deformată care va duce la accentuarea diferențelor pornind de la premise false. Concluzia lui Helvetius este aceea că diferența reală nu este între relativ și absolut pentru că la drept vorbind absolut nici nu există el nefiind decât o reprezentare abstractă, un fel de sumă a relativismelor, ci în mărimea entităților la care se raportează puterea noastră de înțelegere și de valorizare. În același timp dispare însă orice contradicție între drept și forță. Pentru că dreptul este reprezentat de interesul majorității. În acest context rolul gânditorului nu este acela de a conceptualiza un ideal abstract ci de a pune în slujba interesului general, interesele particulare, iar Helvetius chiar crede în rolul progresist al legilor în transformarea lumii. Pornind de la acestea Helvetius vede o împărțire a lumii în două segmente profund inegale, una uriașă cuprinde pe aproape toți oamenii care nu au alt scop decât acela decât de a-și atinge interesele proprii și valorizează lucrurile și faptele doar prin gradul lor de utilitate și celălalt segment reprezentat doar de câțiva oameni care nu aspiră decât la virtute și dreptate, printre care se consideră că se numără și el. Viciile ca și virtuțile sunt tributate unui sistem complex de cauze și crede că transformarea nu poate veni decât prin aplicarea unui sistem de legi drepte. Helvetius este un relativist de extracție empirică el consideră că dincolo de simțuri binele și răul nu sunt decât niște reprezentări abstracte ale senzațiilor de plăcere și neplăcere.

Peste un secol, Ernest Renan, își va baza atitudinea relativistă pe profundul său simț al istoriei, studiile sale științifice demonstrând că judecățile se modifică mereu în timp și spațiu, iar contextul este acela care le dă specificitate. Și el, ca și antecesorul său Helvetius, împarte oamenii în două categorii distincte, prima cea a conservatorilor care susțin că tot ceea ce caută omenirea a fost defapt, găsit demult și cea de-a doua, a pozitivistilor practici care susțin că tot ceea ce căutăm este de negăsit. Altfel spus, dogmaticii se opun scepticilor. Renan respinge scepticismul frivol și dogmatismul scolastic, considerând că oricare dintre extreme este foarte periculoasă.

Unul dintre cei mai importanți teoreticieni ai etnologiei și anume Claude Levi Strauss, remarcă faptul că această disciplină are drept prim scop analiza și interpretarea deosebirilor<sup>12</sup>. Scopul cel din urmă al etnologiei este în opinia autorului atingerea formelor universale ale spiritului uman. El mai susține că particularul, trăsăturile identitare ale unei comunități nu poate fi înțeles decât printr-un filtru generalizator. Dacă etnologia se ocupă cu diferențele dintre culturi, fără îndoială că etnologii sunt influențați în judecățile lor comparative de un relativism nu întotdeauna bine temperat. De fapt Levi Strauss spune că etnologia trebuie doar să observe dihotomiile aparente și nu să facă judecăți de valoare: „trebuie să admitem că în gama posibilităților deschise societăților omenești, fiecare a făcut o alegere și că aceste alegeri nu sunt comparabile, ci echivalente”. Concluzia este aceea că trebuie să acceptăm niște stări defapt fără să le judecăm. Levi Strauss trage un semnal de alarmă spunând că între om și natură se sapă o prăpastie tot mai adâncă, iar supunerea naturii de către om are efecte deturnante chiar asupra dezvoltării umane structurale. Umanismul spune el, este izvorât din tradiția iudeo-creștină și dezvoltat mai apoi de renaștere și cartezaneism.

Omul devine figura centrală a creației, etalonul perfect al scării valorilor, ignorând astfel toate celelalte dimensiuni ale devenirii, iar această judecată este una simplificatoare și ireductibilă. Concluzia este aceea că acest amalgam neinspirat dintre creștinism și cartezaneism este sursa tuturor relelor care s-a abătut deasupra omenirii în epoca modernă și contemporană. Levi Strauss pledează pentru o reșezare a omului în mijlocul celorlalte specii vii, într-o ordine naturală generală, care să-i rezerve omului locul pe care-l merită în natură. El vede în

<sup>12</sup> Claude Levi Strauss, *Antropologia structurală*, trad. I. Pecher, Ed. Politică, București, 1978, p. 22.

universalizarea culturii un fenomen nefast care va duce la distrugerea particularităților, la o cenușie uniformizare. Există un prag comunicațional acceptat de cunoaștere și recunoaștere a unei alte culturi, dar în momentul în care o cultură puternică își folosește instrumentele distorsionante pentru a influența o altă cultură aceasta va duce la slăbirea celei din urmă: „pentru a progresa, trebuie ca oamenii să colaboreze, și în cursul acestei colaborări, ei văd încetul cu încetul cum devin identice raporturile a căror diversitate inițială era tocmai lucrul care făcea colaborarea lor fecundă și necesară”.

Auguste Comte credea în urmă cu aproape două secole că crearea statului universal va fi un proces de lungă durată, iar populațiile umane au nevoie să se considere diferite, chiar și nu mai să-și confirme identitatea.

Distrugerea tradiției nu are loc neapărat sub presiunea unor tradiții străine, mai periculoasă este dezrădăcinarea, de la satul arhaic cu ritm și reguli naturle, la un cartier periferic muncitoresc, vidat de orice axiologie. În cartea sa despre mituri el spune că acestea trebuie studiate plecând chiar de la ele. Miturile sunt discursul asumate de comunitate așa că tot ceea ce este particular nu poate fi un mit<sup>13</sup>.

Ideea principală asupra căreia Levi Strauss insistă nu este nici depărtarea ori asumarea față de societatea observată etnologic, ci detașarea. Aceasta intervine în două etape: ea este în același timp înăscută „o stare inițială de detașare”, precum și câștigată, adică familiarizarea cu o societate diferită care se câștigă în cursul acestei activități, devenind la rândul său „un mijloc de a ne detașa de a noastră”. Etnologul francez mai scrie că: „pentru a ajunge să te accepți în ceilalți, scop pe care etnologul îl fixează cunoașterii omului trebuie mai întâi să te refuzi în tine sau trebuie să accepți că eu sunt celălalt înainte de a avea posibilitatea descoperirii că până la urmă celălalt este un Eu.”

Cunoașterea celorlalți nu este doar o metodă posibilă către cunoașterea de sine. Defapt ea este singura metodă. În „Anthropologie structurale deux”, Levi Strauss scrie că „nicio civilizație nu poate să se gândească pe ea însăși dacă nu dispune de alte câteva pentru a-i servi drept termen de comparație și niciun individ nu poate”.

Ideea principală a educației etnologice nu este nicidecum distanțarea față de ceilalți ci mai degrabă detașarea față de sine. Exterioritatea nu poate reprezenta un avantaj decât în cazul în care ai fi perfect interior. Referitor la rasă important este să știi până unde se întinde arealul identitar și unde începe cel al diferenței și mai important decât orice, care sunt relațiile pe care le întrețin aceste două teritorii. Există o relație cauzală rasială și anume aceea că diferențele fizice determină diferențele culturale. Comportamentul individual depinde organic de grupul etnic căruia îi aparține. Trecând peste atitudinea dihotomiei rasiale se poate constata că oamenii nu există doar ca simple entități biologice, ei fac parte din grupuri etnice de mărime variabilă, au o memorie și o tradiție comună. Națiunea este o entitate politică și culturală în mod simultan, ele sunt o inovație a Europei Moderne. Antonin Artaud face o diferențiere clară, afirmând că „există naționalismul cultural, în care se afirmă trăsătura specifică a unei națiuni și a operelor acelor națiuni și care le deosebește; și există naționalismul pe care-l putem numi civic și care, în forma sa egoistă se transformă în șovinism și se traduce prin lupe vamale și războaie economice, atunci când nu este război total”. Religia, limba, insituițiile politice sunt elementele constitutive ale culturii unei națiuni. Națiunea nu este un grup spontan, iar națiunea-cultură este un ansamblu de indivizi care au în comun anumite trăsături și care nu coincide în mod obligatoriu cu națiunea-stat. Dar oricum ar fi cele două noțiuni sunt în general legate. Deoarece există o conștiință culturală națională, dar și națiunea stat poate permite națiunii cultură să se afirme. Existența unui stat autonom nu este nici suficientă, dar nici necesară perpetuării unei anumite culturi. Națiunea un spațiu de legitimare fiind o sursă de putere care se opune dreptului regal sau divin.

<sup>13</sup> Idem, *Gândirea sălbatică*, trad de I. Pecher, Ed. Științifică, București, 1970, p. 415.

Legitimarea prin națiune, apartenența culturală a devenit justificarea unei revendicări, aceea a suprapunerii entităților culturale și politice. În ceea ce privește patriotismul Voltaire<sup>14</sup> spune că patriotismul și universalismul sunt două noțiuni cu sens contrar: „e foarte trist că adesea pentru a fi un bun patriot trebuie să-i dușmănești pe toți ceilalți oameni”. Aceasta este condiția umană: „dorind mărirea patriei tale, dorești, în același timp, răul vecinilor. Cel care ar vrea ca țara sa să nu fie niciodată nici mai mare, nici mai mică, nici mai bogată, nici mai săracă, ar fi cetățean al universului”. Jean Jacques Rousseau spune că prin universalismul său religia creștină este incompatibilă cu un proiect național<sup>15</sup>. Universalitatea religiei creștine a dus la separarea sistemului teologic de cel politic, iar virtuțile civice nu sunt similare în mod obligatoriu cu cele umanitare: „silit să lupti împotriva naturii, sau a insitutițiilor sociale, trebuie să alegi între a forma un om sau un cetățean, căci nu se pot face deodată și unul și celălalt”. Rousseau consideră că această contradicție reprezintă principala sursă de nefericire a oamenilor. Vorbind despre ideea de cosmopolitism Rousseau<sup>16</sup> dezaprobă atitudinea celor care „se laudă că iubesc toată lumea pentru a avea dreptul să nu iubească pe nimeni”. Concluzia lui este aceea că trebuie să plasăm omul deasupra cetățeanului: „noi începem cu adevărat să devenim oameni numai după ce am fost cetățeni”.

Defectul major al ideii de patriotism este aceea că el preferă doar o parte a omenirii, cea din mijlocul căruia provine și prin această predilecție el deja consideră că oamenii nu sunt egali ceea ce încalcă principiul universalității, deci cea a egalității în drepturi. Evoluția percepției celuilalt a cunoscut începând cu perioada iluministă modificări esențiale: „de la idealizarea bunului sălbatic” și până la „primejdia barbarului” gânditorii vremii au încercat să nuanțeze această relație de tip binar ajungând la concluzii destul de diferite, acceptarea, toleranța sau curiozitatea de a înțelege lumea „celuilalt” au făcut ca aceste teorii să se dezvolte și să capete în timp o anumită coerență.

Abordarea tipologică a acestui fenomen imagologic a dus în cele din urmă la o stereotipizare, uneori facilă, a entităților și grupurilor etnice.

Imaginea „celuilalt” s-a construit de multe ori în baza unor informații contradictorii a unor prejudecăți sau chiar a unor mistificări rău-voitoare. Rareori s-a întâmplat ca imaginea străinului care trăiește în mediul său natural sau alogen să fie una favorabilă.

Distanța, lipsa mijloacelor de comunicare directă au deformat foarte mult imaginea unui popor sau altul. De multe ori, nici contactul direct nu a reușit să obiectiveze puțin o părere deja preconcepută. Există păreri diametral opuse despre mentalitățile, obiceiurile și modul de viață al unuia și aceluiași popor. Desigur, diferența de percepție este una pur subiectivă, dar fiecare mărturie de orice fel ar fi fost ea a contribuit gradual la conturarea unei imagini generale despre un grup etnic sau altul. Interesante sunt și receptările indirecte așa cum vom vedea mai încolo cele ale terțului: scriitorul evreu de expresie maghiară, Rodion Markovits scrie în cărțile sale despre români, identitatea sa iudaică filtrată prin cultura maghiară în care a fost educat aruncă o lumină surprinzătoare asupra lumii românești din Nord-Vestul Transilvaniei, de la începutul secolului XX.

Terțul, chiar prin identitatea sa, este înzestrat cu un simț al echilibrului născut din obiectivitate, din lipsa oricărei inflamări patriotarde și poate de aceea afirmațiile sale capătă o mai mare valoare de adevăr. El nu este neapărat un arbitru și scopul descrierilor sale nu-i decât unul pur estetic. Ceea ce le salvează de retorismul fracționar.

În cazul acesta avem de a face defapt cu un terț venit din interior. Chiar dacă aparține unei culturi și credințe absolut dihotomice cu cele în care trăiește el devine un soi de nativ, o plantă

<sup>14</sup> Voltaire, *Dicționarul filosofic*, trad. de L. Soare, Ed. Literatură, București, 1951, p. 88-89.

<sup>15</sup> J.-J. Rousseau, *Contractul social*, trad. de H. H. Stahl, Ed. Științifică, București, 1957, p. 276.

<sup>16</sup> Idem, *Discurs asupra inegalității dintre oameni*, trad. de S. Antoniu, Ed. Științifică, București, 1958, p. 137.



crescută într-un sol străin sub un soare care de fapt nu este al lui. Această sinteză însă nu dăunează formării sale intelectuale. El va ști să îmbine cele trei elemente definitorii ale personalității sale și să dea o imagine „de dinăuntru a universului rural românesc de scris”.

Există apoi o altă categorie de naratori, cum este de pildă cea a scriitorilor de origine maghiară care au trăit și s-au format în România și apoi au emigrat în Ungaria sau SUA unde au scris cărți despre „experiența lor românească” cum ar fi Gyorgy Dragoman, (*Regele alb*, Editura Polirom, 2008, Iași), Adam Bodor (*Zona sinistru*, Editura Humanitas, București 2010), ori chiar Wass Albert (*Lângă scaunul Domnului*, vol I-III, Editura Mentor, Târgu-Mureș, 2000). Această categorie de scriitori abordează lumea românească tot din interior, dar exilul le conferă o anumită perspectivă și o detașare care au darul de a spori obiectivitatea și autenticitatea imaginilor descrise.

Jules Michelet (*Histoire de France*, 1833-1869, vol IV) este tributari unei tradiții etnocentrice care constă în acordarea de calificative superlative fără niciun fel de justificare științifică. Filosoful francez consideră poporul francez ca fiind singurul care are o unitate organică. El va spune că greșelile Franței au fost cauzate întotdeauna de miniștrii săi străini, teorie pe care o vom regăsi peste un secol și jumătate în discursul politicienilor naționaliști români care susțineau că răul făcut României chiar din interior a fost cauzat de străini. Demonizarea partidului comunist din România a avut ca element de bază ideea că dintre cei aproape 1000 de membri pe care acest partid totalitar îi avea în perioada interbelică majoritatea era de origine evreiască sau maghiară.

În proiecțiile sale Jules Michelet promova ideea unui patriotism care să servească drept trambulină pentru universalism, neavând sagacitatea să constate că între cele două națiuni nu există gradație ci doar o irevocabilă incompatibilitate.

Ernes Rennan (*Lettre a M. Strauss*) crede că națiunea nu are decât o valoare relativă și istorică fiind benefică atunci când se află în serviciul libertății și malefică atunci când instaurează tirania. Rennan vede deja la sfârșitul secolului al XIX-lea semnele premonitiei ale declinului ideii de națiune: „națiunea trăiește din sacrificiile pe care i le aduc indivizii; egoismul mereu în dezvoltare va găsi insuportabile exigențele unei entități metafizice, care nu este nimeni în particular, ale unui patriotism care implică mai mult decât o prejudecată, mai mult decât o eroare. Astfel, asistăm în toată Europa la abolirea spiritului național, care acum 80 de ani și-a făcut o atât de puternică apariție în lume” (*Preface, Melanges d'histoire et des voyages*).

Punctele comune ale naționalismului și rasismului sunt atitudinile ostile față de ceilalți. Există însă diferențe semnificative între cele două națiuni. Particula „străin” nu dă niciun indiciu despre caracteristicile psihice sau fizice ale celor care nu sunt conaționali. Străini sunt toți cei care nu au calitatea de cetățean.

Rasismul are în vizor omul și nu cetățeanul, de pildă negrii din Statele Unite sau evreii americani, aparțin aceleiași națiuni, dar nu aceleiași rase. Dacă națiunea poate fi schimbată, rasa nu, deoarece caracteristicile biologice nu pot fi mascate. Naționalistul își dezvoltă ideosincraziile într-un singur plan, el face referiri la judecățile morale și la diferențele politice ori culturale. Rasismul însă conectează două planuri, și asimilează moralul fizicului.

Pasiunile și puseurile naționaliste se găsesc la originea tuturor conflitelor armate din perioada modernă. Dacă ideologia nu provoacă războaie atunci cu siguranță că ea le face publicitate. Astfel încât ca ele să fie aprobate de opinia publică. Dacă lumea interioară a individului ar fi vidată de orice conținut referențial, atunci acestuia i-ar fi imposibil să se adapteze unei lumi atât de variate și nici n-ar reuși să conceptualizeze elementele exogene, dar individul nu intră în lume, el se naște direct într-o cultură și aceasta este în esență o interpretare a lumii, într-un sistem axiologic bine definit pe care el nu trebuie să-l inventeze ci doar să se străduiască să corespundă tiparului identitar preexistent. În acest context cultura, nu este altceva decât o ordonare a varietăților ontologice, ea este memoria istorică care influențează prin toate elementele sale specifice comportamentul prezent care nu sunt altceva decât un ansamblu de

tactici și strategii previzionare. Este evident că cei care reușesc să-și asimileze o cultură ori chiar să rezoneze cu aceasta se află într-o poziție superioară față de cei care au o concepție eronată asupra unei culturi. Nu există însă indivizi monoculturali. Într-o lume a globalizării, a comunicației instantanee fenomenul deculturalizării este destul de pregnant.

Națiunea nu se poate fonda pe rasă. Ea este un principiu spiritual fiind expresia voinței libere a persoanelor, a consimțământului lor de a trăi împreună: „Dorința națiunilor este, în definitiv, singurul criteriu legitim, cel la care trebuie să revenim întotdeauna”. Plecând de aici Renan adaugă că nu numai fiecare individ trebuie să-și poată alege liber țara dar însăși națiunea nu este altceva decât rezultatul unei astfel de decizii libere, dreptul la autodeterminare națională decurge din dreptul individului la liberul arbitru.

Culturile se încastrează unele în altele, existând o cultură occidentală una europeană, alta latină, greacă și multe mici dar omogene. Credința că orice cultură are dreptul să se automatizeze într-un stat este lipsită de logică dacă nu a fost fixată în prealabil mărimea corespunzătoare a statelor; și, prin urmare, considerațiile politice, nu cele culturale vor decide.

Renan imaginează „avant la lettre” un nou corpus multinațional numit Statele Unite ale Europei ca forță redutabilă care să reziste influențelor americane ori rusești. Cu toate acestea el vede împlinită această unitate politică prin păstrarea unei diversități culturale pentru că absența diferenței înseamnă sfârșitul: „prin calitățile lor diferite, adesea opuse, națiunile servesc la opera comună a civilizației; toate aduc o notă în acest mare concert al omenirii care, în fond, este cea mai înaltă realitate ideală pe care o atingem” („Qu est-ce qu'une nation?”).

Constatăm aici promovarea a două principii de sens contrar: primul cel al universalismului ca esență a umanismului și al doilea al naționalismului ca sens al exprimării identitare. Îmbinarea acestor două națiuni într-o articulație coerentă este practic imposibilă ca realizare, dar constituie cadrul teoretic al unui principiu care va fi consacrat spre sfârșitul secolului XX.

Tendența de uniformizare, sau globalizare cum este astăzi cunoscută este privită nu ca un factor exogen ci ca și unul care acționează în interiorul sistemului și devine prin adăugări succesive o sumă a atâtor și atâtor corpusculi multicolori.

În ceea ce privește forța de seducție a exotismului trebuie să remarcăm că încă din Antichitate au existat două tendințe principale în ceea ce privește percepția alterității, prima numită și „regula lui Herodot”, conform căreia un popor este cu atât mai străin de regulile civilizației grecești, considerate perfecte, cu cât se află mai departe de Atena, aceasta văzută ca „axis mundi” unde obiceiurile, tradițiile și legile sunt perfecte, deci pe cale de consecință ele sunt un etalon incontestabil.

În sens contrar, „regula lui Homer” spune că popoarele aflate la „capătul pământului” sunt locuite de cei mai dreپți oameni, iar viața pentru muritor este numai desfătare. Cele mai bune popoare sunt cele mai îndepărtate.

Paradoxul constitutiv al exotismului este acela că exotismul este incompatibil cu cunoașterea. Însă necunoașterea este ireductibilă la elogii, și astfel exotismul nu este altceva decât un elogiu în necunoașterea. Sugestiv în acest sens este celebrul portret al canibalului al lui Michel de Montaigne<sup>17</sup>: „Eu i-aș spune lui Platon că există o nație unde nu se află niciun fel de târguială, nicio cunoaștere a celor scrise, nicio știință a numerelor, niciun nume de jude, nicio înțâietate politică, nici îndatorire de slujire, de bogăție sau sărăcie, nici izvod, nici moșteniri, nici împărțeli, nici o treabă siltă; nici o cinstire a rudeniei de cât de la om la om, niciun veșmânt, nicio îngrijire a câmpului; nicio lucrare a fierului, a ramei și altele, nicio nevoie de vin sau grâu. Însăși cuvintele care înseamnă minciună, trădare, fățarnicie, zgârcenie, pizmuire, clevetire,

<sup>17</sup> Michel de Montaigne, *Eseuri*, trad. de Mariela Seulescu, vol I, Colecția B.P.T., Ed. Minerva, București, 1984, p. 259-260.

iertare, erau neuzite. Cât ar găsi el de depărtată republica pe care și-a închipuit-o de această desăvârșire.” De fapt avem aici imaginea inversată a viciilor lumii în care trăia filosoful francez, iar percepția alterității este una idealizată dar care pornește de la observațiile unor martori oculari ai lumii sălbatice.

Exotismul înseamnă aici primitivism, iar culturile complexe se pot rafina doar prin artificializare prin renunțarea la autarhic și genuin.

Interpretarea primitivistă, după cum am văzut este foarte veche, dar ea a cunoscut un extraordinar reviriment în timpul marilor călătorii din secolele XVI-XVIII, când imaginea „bunului sălbatic” capătă forme dintre cele mai diverse și mai ciudate. Idealizarea lumii noi descoperite vine în contradicție cu o realitate nu o dată sângeroasă, când noile populații descoperite au fost pur și simplu exterminate, dar nu înainte de a fi descrise până în amănunt. Cea mai plastică imagine a amerindienilor o avem în scrisoarea „Mundus Novus” a lui Amerigo Vespucci din 1503. Iată cum îi descrie autorul pe băștinași: „ei nu au veșminte nici de lână, nici de in, nici de bumbac, căci nu au nevoie de ele; la ei nu există niciun patrimoniu, toate bunurile sunt comune tuturor. Trăiesc fără rege sau guvernator, și fiecare este propriul său stăpân. Au atâtea soții câte își doresc, fiul trăiește cu mama, fratele cu sora, vărul cu vara, și fiecare bărbat cu prima femeie venită. Își rup căsătoriile oricât de des doresc și nu respectă în această privință nicio lege. Nu au nici temple, nici religie și nu sunt idolatrii. Ce aș mai putea spune în plus? Trăiesc după natură”.

Una dintre cele mai importante imagini ale alterității a fost în secolele XVI-XVIII cea a „bunului sălbatic”. Se observă în scrierile călătorilor din această perioadă o anumită tendință de îngroșare a realității care nu izvorăște atât din sete de senzațional cât din justificarea unei călătorii periculoase și costisitoare.

Imaginea „bunului sălbatic”, pozitivă și în general condescendentă este în mod obligatoriu contrabalansată de o acerbă critică a societății civilizate din care vine călătorul. Cadrul ideologic general al acestor relatări este unul inspirat din principiile Revoluției Franceze, egalitaliste și universaliste. Viața inocentă a comunităților îndepărtate și exotice nu este decât imaginea în oglindă, reversul simetric a lumii civilizate putredă și coruptă. În lumea bunului sălbatic acționează un principiu minimalist: acesta este fericit dacă-și asigură strictul necesar, respingând eforturile inutile cum ar fi cele legate de lux de confort de educație. Un alt principiu al existenței exotice este comuniunea cu natura. Sălbaticii descriși trăiesc după regulile naturii care le par călătorilor mult mai firești și mai raționale decât cele din societățile așa-zis civilizate. Ideea este că dacă omul alege o viață bazată pe aceste principii ar putea atinge perfecțiunea fizică și morală. Toate acestea fac ca bunii sălbatici să fie dreți, generoși, prietenoși și solidari între ei. Proprietatea este văzută ca principalul izvor de neajunsuri în societatea civilizată. În lumea sălbatică instinctul acesta nu există pentru că pur și simplu nu este natural, ori se știe, tot ceea ce nu este natural este periculos.

Idealizarea lumii sălbatice este mereu însoțită de o critică a societății civilizate. Scriitorul francez Francois-René de Chateaubriand imaginează o întâlnire a omului sălbatic cu cel civilizat<sup>18</sup>. Tânărul Chactas ajunge în Franța și constată cu oroare că lumea în care a nimerit: „văd omul abrutizat de mizerie, în mijlocul unei familii înfometate, fără să se bucure deloc de avantajele societății după ce le-a pierdut pe cele ale naturii. Fericirea este pentru toate popoarele și pentru toate climatele: sărmanul eschimos, pe stânca sa de gheață, este la fel de fericit ca monarhul european pe tronului lui. Același instinct face să trăsără inima mamelor și a mantelilor în zăpezile din Labrador și în puful de lebădă de Sena.” Calitățile indivizilor sunt deci mult mai importante decât spațiul geografic din care provin. Opoziția nu este între noi

<sup>18</sup> Francois Rene de Chateubrian, *Atala Rene. Aventurile ultimului abenceraj*, trad de G. Marcuson, Ed. Univers, București, 1973.

și ceilalți, ci între viciu și virtute. Călătorii aparțin și ei unei tipologii variate pornind de la călătorul asimilator. Acesta are un spirit mesianic și crede că este de datoria lui să-i schimbe pe cei din jur. El apare în lucrările lui Rousseau și Segalen, imaginea clasică a acestui tip de călător este fără îndoială misionarul creștin care are drept scop convertirea păgânilor. Treptat de la prozelitismul creștin se va ajunge la ideea asimilatoare a civilizației Vest-Europene, iar în secolul XX vom asista la exportarea revoluțiilor și chiar a conflictelor. Al doilea tip de călător este profitorul. Acesta speculează alteritatea pentru a-și asigura creșterea veniturilor. El este când negustor, când investitor care eploatează mâna de lucru ieftină, el vinde scump și cumpără ieftin și atitudinea sa se reduce doar la a utiliza pe indigeni în propriul său folos. El are cu aceștia un raport pragmatic și singurul scop este cel al exploatării. Al treilea tip de călător este turistul, un vizitator superficial interesat mai degrabă de monumente și vestigii istorice decât oameni și obiceiuri. Turistul va dori să bifeze cât mai multe obiective posibile, dar cu toate acestea chiar dacă în mod involuntar turistul interacționează cu indigenii, dar sporadice și legate de vinderea unor obiecte ori prestarea unor servicii.

Un turist perfecționat este impresionistul. Acesta își găsește în vizitarea locurilor străine un soi de refugiu, un spațiu depărtat de cel natal care a ajuns să-l apese și să-l plictisească. Pe acest tip de călător îl interesează în primul rând impresia pe care o lasă asupra sa priveliștile, oamenii, obiceiurile și nu ființele umane sau locurile. Ei se interesează de cei din jur doar în măsura în care aceștia pot fi actanții unui proiect personal. Pericolul care pândește acest tip de călător este acela ca imaginea celuilalt să fie una superficială sau eronată. Acest tip a fost descris foarte bine de Henry Michaux și R. Barthes. Un alt tip este cel al asimilatului, cel care face numai călătoria dus, imigrantul. Acesta dorește să-i cunoască pe ceilalți doar pentru a reuși să se integreze cât mai bine în lumea străină în care dorește să se integreze. Comportamentul lui este inversă asimilatorului, el nu urmărește să-și impună propriile cutume ci printr-un proces mimetic să le însușească pe cele ale celorlalți.

Exotul este un termen inventat de către V. Segalen și descrie tipul călătorului care se sustrage percepției automatiste care prin comparație implicită cu propria sa țară reușește să descopere lipsurile străinilor de care aceștia, datorită rutinei nu-și dau seama. Există aici un echilibru instabil între revelație și obișnuință și între depărtare și identificare. Viteza cu care exotul dobândește cunoștințe despre ceilalți are neajunsul superficialității. Exotul nu poate cultiva decât alternanța, ea este în plan artistic ostranenia lui Sklovski sau *Verfremdung* al lui Bertold Brecht.

Exilatul este un melaj între imigrant și exot. Dintre trăsăturile imigrantului pe care exilatul le are le amintim pe cele legate de faptul că acesta se instalează și el într-o țară străină, dar precum exotul evită asimilarea. La Rene Descartes a fi străin echivalează cu a fi liber: „menținându-mă așa cum sunt, cu un picior într-o țară și celălalt în alta, găsesc condiția mea foarte fericită prin aceea că este liberă. Mă plimb în fiecare zi prin învălmășeala unui popor mare, cu atâta libertate și tihnă cât nu ați putea avea în plimbările voastre, și nu-i privesc pe oamenii pe care-i văd altfel decât așa face cu arborii din pădurile voastre sau cu animalele care pasc acolo” (R. Descartes, *Oeuvres et Lettres*, Gallimard-Pleiade, Paris, 1953).

Exilul poate fi o experiență ontologică fericită, dar ea nu va duce niciodată la o descoperire reală a celuilalt. Alegoristul este tipul de călător care spune ceva, dar face să se înțeleagă altceva. El vorbește despre un popor străin doar pentru a face referire la propriul său popor și cultură. Imaginea celuilalt nu este rodul observației directe ci inversarea trăsăturilor alor săi. Un tip interesant este deziluzionatul, cel care după ce a cutreierat întreaga lume consideră că nu ar fi fost necesar să plece de acasă și că o călătorie „interioară” i-ar fi fost de mai mult folos. Utimul în această tipologie este cel al adepților voiajului filosofic. Rousseau spune despre acesta că el observă diferențele pentru a descoperi caracteristicile, sau lecțiile de învățat și lecțiile de dat. Montaigne spune că scopul acestui tip de călătorie nu este altul decât acela ca explorând lumi să ajungi cel mai departe în adâncul tău. Observarea diferențelor este mijlocul prin care se descoperă caracteristicile lucrurilor sau ființelor.

Filosoful nu doar învață ci și judecă. El este universalist, dar universalismul său nu este doar un etnocentrism el doar judecă și lasă în seama altora repararea asperităților și nedreptăților.

În ceea ce privește construcția imagologică, judecata facilă fondată pe distincția pur relativă între cei care aparțin unui grup și aceia care nu fac parte din el va trebui aplicată o judecată fondată pe principii etice. Există aici două mari întrebări: care este semnificația apartenenței noastre la o comunitate umană și a doua, care este modalitatea de legitimare a judecăților emise?

Oamenii nu sunt doar indivizi care aparțin aceleiași specii, ei sunt componenții unei colectivități specifice și diverse în cadrul căreia ei vin pe lume și se dezvoltă. Cea mai înaltă formă de colectivitate este națiunea, care reprezintă în general o coincidență mai mult sau mai puțin deplină dar niciodată absolută între un stat și o cultură. Există o diferență esențială între apartenența la întreaga omenire sau cea la o singură națiune.

Omul ca entitate identitară este evaluat în baza unor principii etice, iar comportamentul cetățeanului este strâns legată de o anumită perspectivă politică. Aceste două aspecte reprezintă o dualitate nu întotdeauna armonică și care nu pot fi reduse unul la celălalt. Etica nu este similară cu politica, dar ea poate genera un ansamblu de principii peste care politica nu ar avea dreptul să treacă.

În încercările lor de a defini națiunea filosofi francezi, cum ar fi Gustave Le Bon, Edouard Suiyes sau Maurice Barres consideră că aceasta este o entitate biologică asupra căreia individul ca persoană nu are nicio putere. Te naști în sânul unui popor, dobândind astfel o naționalitate cu care rămâi până la sfârșitul vieții. Prezentul individului este determinat de moștenirea trecutului a grupului din care provine. Sieyes spune că apartenența la o națiune poate fi văzută și sub model contractual, cu drepturi și obligații bine definite și ea poate să reprezinte un act de voință liber asumat în baza căreia un individ poate acționa în cadrul unei comunități.

Națiunea ca rasă și națiunea ca un contract sunt concepte antagonice, prima este fizică, naturală și întoarsă spre trecut, cea de-a doua morală, artificială deschisă spre viitor. Națiunea ca rasă este rodul determinismului pe când națiunea-contract izvorăște din principiul libertății. Cele două contrarii nu pot fi împăcate, iar antinomia lor poate fi depășită doar dacă acceptăm să gândim națiunea ca o cultură<sup>19</sup>. Asemănările culturii cu rasa se referă la faptul că amândouă preexistă într-un om și nu poate fi schimbată cu ușurință. Pe de altă parte cultura are trăsături comune și cu contractul pentru că ea nu este înnăscută, ci dobândită.

Dobândirea culturii este o componentă de bază a educației și depinde în primul rând de capacitățile și voința individului. Elementele constitutive ale însușirii unei culturi constă într-o cunoaștere aprofundată a limbii materne, a istoriei, a geografiei a tradițiilor care toate sunt subsumate unui limbaj profund, codificat și tocmai de aceea cunoașterea profundă a unei culturi este un lucru destul de dificil, iar numărul culturilor asumate nu poate fi prea mare. Nu este obligatoriu să te naști într-o cultură pentru a rezona adânc cu aceasta, după cum se poate întâmpla ca să aparții unui popor, dar să nu participi la comunitatea culturală a acestuia.

Națiunea văzută ca o cultură este o viziune pe care a promovat-o Montesquieu<sup>20</sup>, permite păstrarea veridicității contractului și rasei. În același timp ea evită antinomia dintre om și cetățean. Trebuie să precizăm că o cultură nu este în mod obligatoriu națională, din potrivă acest lucru se întâmplă foarte rar, dar dezvoltarea unui individ nu poate avea loc decât atunci când stăpânește o cultură. Aculturația poate fi posibilă și chiar benefică dar deculturația este un pericol.

S-a demonstrat că pretenția universalistă nu a fost altceva decât o mască a etnocentrismului. Astfel, o serie de state din Vestul European sub pretextul instaurării prorpei lor civilizații în colonii nu au făcut altceva decât să exploateze bogățiile și populația acestor ținuturi în propriul folos, astfel că ideea de universalism a devenit sinonimă cu cea de imperialism.

<sup>19</sup> Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 524.

<sup>20</sup> Charles de Montesquieu, *Scrisori persane. Caiete*, trad. de Ștefan Popescu, Ed. Minerva, B.P.T., București, 1970.

Pe de altă parte este falsă și alegația conform căreia pervertirea etnocentristă ar fi cea mai periculoasă dintre denaturările universalismului. În etnocentrism individul identifică în mod voit sau din naivitate valorile proprii grupului său cu valorile în sine.

Louis Dumont spune că cel mai general conflict al epocii moderne este cel dintre holism și individualism, mai bine zis cel dintre comunitățile în care întregul are o proporție dominantă în raport cu entitățile sale specifice și societățile în care elementele sale sunt mai importante decât ansamblul căreia îi aparțin. Ideologia umanistă este responsabilă pentru apariția doctrinelor scientiste, naționaliste și egocentriste care pot fi făcute în anume măsură responsabile pentru marile tulburări militare, coloniale, sau totalitare în epoca modernă și contemporană. Există o incompatibilitate logică între principiile umaniste și practicile naționaliste sau egocentriste. Chateaubriand spune „iubesc tot neamul omenesc, dar mă interesez numai de mine însumi”. Fiecare dintre aceste doctrine se limitează la un singur aspect al vieții omenești în detrimentul celorlalte. Științtii pornesc de la ideea că din moment ce aparținem aceleiași specii ar trebui să avem același comportament și să ne supunem unor legi universal valabile. Ceea ce ar duce în mod inevitabil la constituirea unui singur stat universal. Naționalistul respinge atât referințele universale cât și tendințele indivizilor de a se autonomiza. Egocentrismul ocupat numai cu propria sa reprezentare neglijează atât perspectiva universală cât și pe cea a culturilor naționale. Istoria a demonstrat că toate aceste abordări au fost eronate și ori de câte ori ele au fost aplicate rezultatele s-au dovedit a fi dezastruoase.

Dihotomiile de orice fel diferențele culturale sau de cutumă sunt neglijabile, iar Auguste Comte (*Système de politique positive*, 1854, Paris) spune că într-un final „ne vom mulțumi să adăugăm o panglică națională, la drapelul universal.” În acest caz orice caracteristică individualistă își pierde relevanța. Aceste doctrine au fost de-a lungul vremii atât de populare tocmai datorită faptului că ele vehiculau valori care nu-și puteau găsi o altă formă de exprimare și a căror lipsa era resimțită de comunitate. Scientismul pune în locul religiei știința și consideră că observația și cercetarea științifică pot să valorizeze obiectiv caracteristicile unei societăți; naționalismul mizează pe apartenența intrinsecă la un grup cultural și social, acțiunile individului se înscriu într-un orizont identitar bine definit; rasialismul promovează o ierarhie umană care are drept scop departajarea și impunerea unui sistem meritocratic bazat pe caracteristicile native ale grupurilor umane; exotismul primitivism consacră principiul primatului comunitar în detrimentul unor entități izolate accentuând rolul relațiilor interpersonale și minimizându-le pe cele care se realizează între persoane și lucruri.

Analizând aceste doctrine putem concluziona că valorile acestora aproape în totalitate sunt de extracție holistă. Defapt ideologia holistă ca și cea individualistă nu sunt în general decât reprezentări parțiale ale lumii. Acestea exacerbează anumite caracteristici ale vieții omenești subordonându-le acestora pe celelalte.

Imagologia și în special imagologia etnică este o știință destul de recentă care s-a dezvoltat mai ales în mediile culturale și academice vest europene și americane, în ultimele decenii ale secolului XX. Dacă știința este relativ nouă preocupările privind imagologia etnică sunt foarte vechi, ele fiind cunoscute încă din vremurile scriitorilor și istoricilor greci antici, cum ar fi: Homer, Herodot ori Hesiod care în lucrările lor au întreprins numeroase demersuri de imagologie etnică.

Talmudul evreiesc are o povestire care reliefează caracterul paradoxal al percepției alterității. Conform acesteia se povestește că doi hoți au coborât pe horn într-o casă. În timpul alunecării unul dintre ei s-a murdărit pe față, iar celălalt nu. Când a văzut fața celui curat, cel care era plin de funingine nici nu-și imagina că ar putea să fie murdar, așa că nu și-a spălat fața. În schimb cel cu fața curată, la vederea chipului murdar al prietenului său a crezut că este

și el murdar și și-a spălat fața curată<sup>21</sup>. Este evident că ecuația imagologică este una extrem de elaborată și complicată iar în acest sistem operează mai multe elemente variabile, ai cărei termeni operează pe diferite paliere. Miguel de Unamuno<sup>22</sup> consideră că atunci când Pedro se întâlnește cu Juan nu comunică doar „Pedro cel real” cu „Juan cel real” ci și „imaginea lui Pedro despre el însuși” cu „imaginea lui Juan despre el însuși” precum și „imaginea lui Pedro despre Juan” cu „imaginea lui Juan despre Pedro”, dacă vom înlocui cele două personaje cu românul și maghiarul vom înțelege complexitatea și diversitatea acestei ecuații imagologice.

În abordarea imagologică se impune o abordare comparativă pe patru categorii diferențiate.

În primul rând, avem o comparație temporală și anume o contextualizare diacronică prin care se poate observa evoluția temporală a clișeelelor și motivelor fundamentale cu evidențierea cauzalității care a determinat sistemul evolutiv sau involutiv. Există apoi o comparație spațială și anume încadrarea temei principale în contextul geocultural. Acest aspect se referă la portretul românului reflectat în literatura maghiară comparat cu cel al imaginii altor popoare europene, în special din Europa Centrală și de Est despre români.

Comparația etnologică evidențiază gradul în care imaginea românului în cultura maghiară diferă față de imaginea altor etnii cu care românii au trăit împreună sau au intrat în contact.

Nu în ultimul rând am putea vorbi despre un demers comparativ cultural care să stabilească aspectele și elementele migrării unor clișee mentale dintr-un mediu cultural în altul. La fel de interesantă este și evoluția stereotipurilor, modificarea ori dispariția acestora.

### **Reformularea, reactivarea și ideologizarea clișeelelor**

În lucrarea sa<sup>23</sup> dedicată imaginii românilor în spațiul lingvistic german, Klaus Heitmann înscrie demersul său într-un segment major al gândirii științifice contemporane ce are ca temă condițiile în care au luat naștere în cursul timpului reprezentările unor națiuni despre altele mai apropiate sau mai îndepărtate în vederea demontării mecanismelor ce au produs deformarea imaginii reale și a dus la apariția clișeelelor, a stereotipurilor și a prejudecăților de tot felul. Recunoașterea acțiunii malefice pe care acest tip de reprezentări o poate avea a fost destul de târziu conștientizată. Dacă situațiile conflictuale sunt induse mai întâi în mintea oamenilor, tot în acest plan ar trebui acționat prin măsuri combative a prejudecăților naționale sau rasiale, adică înlocuirea acestora printr-o imagine obiectivă nealterată de fluctuațiile conjuncturale. În acest context imagologia devine un instrument extrem de important al cercetării istorice tradiționale.

Ideea întrepătrunderii ariilor de cunoaștere umană subsumează observațiile făcute de multe alte discipline, cum ar fi: psihologia socială a națiunilor, etnologia, istoria mentalităților, studiul folclorului și literatura comparată. Rezultatele cercetării reliefează ideea că nu doar faptele concrete, ci și opiniile, stările emoționale sau prejudecățile pot defini imaginea pe care un popor și-o face despre altul și de multe ori chiar deciziile politice majore atunci când acestea sunt influențate de clișee, ori de sisteme de gândire primitive. Imaginea unui popor despre altul se realizează într-un timp istoric îndelungat, prin suprapuneri și sedimentări de multe ori contradictorii și de aceea aceasta se modifică foarte rar și cu dificultate. Pe această deformare imagologică se întemeiază de multe ori manipularea conștiințelor. De aceea imagologia nu poate să se rezume doar la un simplu inventar de imagini și stereotipii, despre propria națiune ori alta ci își propune să le cerceteze ca pe un limbaj care reflectă o dorință de comprehensiune sau, dimpotrivă, o idee preconceptută, o înțelegere obiectivă a unei realități sau o tendință de contrafacere a acesteia, nevoia de adevăr sau o predispoziția către falsificarea acesteia.

<sup>21</sup> Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română*, ediția a II-a, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 13.

<sup>22</sup> Miguel de Unamuno, *Trei nuvele exemplare și un prolog*, Ed. Moldova, Iași, 1991, p. 21.

<sup>23</sup> Klaus Heitmann, *Imaginea românilor în spațiul lingvistic german, 1775- 1918*, Ed. Univers, București, 1995.

Tabloul unei națiuni se construiește în funcție nu doar de cunoașterea de către creatorii de imagini a obiectului descris, ci și de sentimentele ce-i animă față de el. Această subiectivitate se exprimă sub forma unor percepții selective care scot în evidență tot ceea ce corespunde intereselor sociale ale observatorilor sau grupului de percepție cărui ele le sunt adresate.

Concluzia care se impune este aceea că filosofii iluminiști moderni, și apoi chiar contemporani au avut în anumite privințe reprezentări parțiale ale lumii. Acestea considerau esențiale anumite caracteristici umane cărora le erau subordonate celelalte. De multe ori imagologia a fost utilizată ca suport teoretic pentru rasism sau totalitarism. Filosofii contemporani au făcut eforturi de a găsi expresii inovatoare pentru valorile holistice refulate. Principiile etice importante în jurul cărora se formează ideea de democrație și de consens ar trebui să exercite un control asupra exagerărilor ideologiei. Rasismul statuează importanța ierarhiilor între ființele umane, bazându-se pe un biologism naiv. Naționalismul are obsesia apartenenței gregare. Probabil că panaceul atât de căutat de Montesquieu și Rousseau l-ar putea reprezenta renunțarea la asocierile primitive. Egalitatea în drepturi a tuturor oamenilor nu înseamnă în niciun fel ignorarea axiologiei. Ideea de libertate individuală nu este în contradicție cu solidaritatea. Promovarea unei morale publice nu înseamnă o resurrecție a intoleranței religioase. Deprinderile care armonizează conviețuirea unor grupuri diferite sunt elementele constitutive ale unui univers echilibrat. O cunoaștere reală a celuilalt înseamnă în primul rând dezbărarea de prejudecăți și apelarea la dialog. Dialogul real se opune seducției sau sugestiei pentru că el face mereu apel la rațiunea cititorului și nu urmărește să-i fascineze imaginația pentru a stârni o stare admirativă.

Construcția imagologică care are rădăcini milenare a fost în permanență un proces extrem de complex și nici nu putea fi altfel din moment ce urmărea obținerea unei imagini cât mai clare. Efortul de obiectivizare a fost unul benefic pentru imagologia în sine iar cunoașterea directă a celuilalt a dus la un proces de adaptare reciprocă a observatorului și a celui observat la o realitate care a putut să genereze o cunoaștere mai amplă de sine prin raportarea referențială la celălalt.

**Felician Pop**

Muzeul Județean Satu Mare

Satu Mare, RO

telefelician@yahoo.com

### **Bibliografie:**

- Chateaubriand, Francois Rene de, *Atala Rene. Aventurile ultimului abenceraj*, trad de G. Marcuson, Ed. Univers, București, 1973.
- Heitmann, Klaus, *Imaginea românilor în spațiul lingvistic german*, trad. de Dumitru Hîncu, Ed. Univers, București, 1995.
- Helvetius, Claude- Adrien, *Despre spirit*, trad. I. Firu, Ed. Științifică, București, 1959.
- La Bruyere, Jean de, *Caracterele*, vol. I, trad. Aurel Tita, Ed. Pentru Literatură, București, 1968.
- Lăzărescu, Dan A., *Imaginea poporului român în conștiința europeană*, Vol III, Ed. Cogito, Oradea, 1995.
- Levi Strauss, Claude, *Gândirea sălbatică*, trad de I. Pecher, Ed. Științifică, București, 1970.
- Levi Strauss, Claude, *Antropologia structurală*, trad. I. Pecher, Ed. Politică, București, 1978.
- Montaigne, Michel de, *Eseuri*, vol. I, trad. de Mariela Seulescu, Ed. Minerva, Colecția B.P.T., București, 1984.
- Montesquieu, Charles de, *Scrisori persane. Caiete*, trad. de Ștefan Popescu, Ed. Minerva, B.P.T., București, 1970.



- Oișteanu, Andrei, *Imaginea evreului în cultura română*, ediția a II-a, Ed. Humanitas, București, 2004.
- Pascal, Blaise, *Cugetări*, trad. de George Iancu Ghidu, Ed. Științifică, București, 1992.
- Rousseau, J. - J., *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, trad.S. Anoniu, Ed. Științifică, București, 1958.
- Rousseau, J.-J., *Contractul social*, trad de H.H. Stahl, Ed. Științifică, București, 1957.
- Rousseau, J.-J., *Discurs asupra inegalității dintre oameni*, trad. de S. Antoniu, Ed. Științifică, București, 1958.
- Todorov, Tzvetan, *Noi și ceilalți*, trad Alex Vlad, Ed. Institutului European, Iași, 1999.
- Unamuno, Miguel de, *Trei nuvele exemplare și un prolog*, Ed. Moldova, Iași, 1991.
- Voltaire, *Dicționarul filosofic*, trad. de L. Soare, Ed. Literatură, București, 1951.