Communication

IMAGOLOGIE, GLOBALISM ŞI INTERCULTURALITATE
Imagology, Globalism and Interculturalism

Iulian BOLDEA, Professor Ph.D.,
"Petru Maior" University of Tîrgu Mureş

Abstract: We can emphasise the fact that the Other's representation has a systemic, open, decentrated, polimorph aspect, constituted through the adding of several interactions which favour not the binary stages, the antagonic differences, but more likely the force lines of the frontier, marginal, luminal spaces. Difficult to define and conceptualise, the representation of the Other has a mosaic aspect, it is both a mental construct, an ideological option, a fluctuating imaginary pattern, which makes possible the meaning negotiations and the transactions between different imaginary-typical structures, which, in turn, define through the liminality's determinations, through diachronic actualisations or through the temptation of self-reflection. In this way, the representations of the Other, as a privileged imagistic way of intercultural communication define themselves through ambiguity and by the presence of a tensed dynamic between referentiality and reflexivity, between the structures of the memory and the structures of the imaginary, between ideology and language.

Keywords: Imagine, Globalism, inter-culturality, referrentiality, reflexivity

Studiul imaginii despre sine şi al imaginii alterităţii s-a dezvoltat în mod prioritar ca metodologie a studiilor culturale, a studiilor postcoloniale şi al studiilor comparatistice. Imagologia, ca disciplină distinctă, a fost fondată în Franţa, în anii '50, o dată cu constatarea unor deficienţe în studiul diferenţelor şi interferenţelor culturale, dezvoltându-se, apoi, mai ales în Germania. Între cei mai importanţi reprezentanţi ai imagologiei, trebuie amintiţi Hugo Dyserinck, Joep Leerssen, Gilbert Durand, Daniel-Henri Pageaux sau Jean-Marie Carré. Trebuie să remarcăm faptul că imagologia nu îşi propunea doar să demonstreze validitatea reprezentării Celuilalt, ci, mai degrabă, să releve efectele acestei reprezentări asupra imaginarului colectiv, asupra unui anumit context social, cultural sau comunicaţional, prin evidenţierea unor stereotipuri culturale naţionale, a unor locuri comune identitare, vizându-se, totodată efectele unor reprezentări colective asupra dinamicii alterităţii. În acest sens, imagologia îşi propune „sa examineze critic modul în care strategiile discursive şi reprezentaţionale au contribuit la construirea, diseminarea şi perpetuarea acestora. Care atribute şi caracteristici au fost conferite stereotipic naţiunilor? Ce procese de marginalizare,, denigrare sau apreciere pot fi înregistrate intr-un asemenea discurs? Ce lumina poate sa arunce studiul reprezentărilor asupra istoriei relaţiilor internaţionale şi vice-versa ? întrebări de acest gen au fost puse în ultimele decenii în diferite domenii, începând cu literatura comparata şi pana la istoria culturala, antropologie şi sociologie".[1]

[1] Text programatic redat pe coperta seriei *Studia Imagologica: Comparative Literatore and European Diversity* / Hugo Dyserinck, Joep Leerssen, Amsterdam: Rodopi

BDD-A23433 © 2013 Editura Universităţii „Petru Maior"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:57:28 UTC)

Nu este deloc de mirare că studiul imagologic circumscrie, prin anumite procedee şi modalităţi specifice, identitatea naţională percepută ca imagine şi nu ca atribut esenţial al naţiunii. Hugo Dyserinck subliniază, în acest sens, că „imagologia nu si-a fixat îndatorirea sa aducă la lumina moduri de a fi proprii câte unui , reflectate în literatura naţionala. Mai curând, ea pleacă, printr-o consecventa aplicare a precauţiei, de la faptul ca asemenea factori nu au o existenta probabila şi considera teoriile care au fost puse în circulaţie pentru a le consolida intr-un cadru de cercetare a anumitor sau de elaborare a unor lucrări în acest sens, drept extrem de dubioase".[2]

Imagologia comparată studiază modul de formare a imaginilor, dar şi modul în care acestea se articulează în dialogul intercultural, acţionând asupra contextului care le-a generat, dar şi a altor spaţii culturale alteritate. În acelaşi timp, imagologia îşi propune să clarifice şi rolul şi funcţionalitatea imaginilor literare sau culturale în stabilirea dialogului intercultural. Hugo Dyserinck subliniază rolul imagologiei în diminuarea sentimentului naţionalist, în măsura în care „imagologia nu este o parte dintr-o gândire impregnata de ideologie naţionalista, ci mai curând contribuie la eliminarea acestei ideologii!".[3]

Faptul că substanţa imagologiei comparate este reprezentată de reprezentări ideatice sau mentalitare, predispune imagologia la un demers istoricist, diacronic, fundamentat pe studiul atent al evoluţiei, al dinamicii ideilor, reprezentărilor şi imaginilor, ca şi pe asumarea unui proiect epistemologic axat pe analiza impactului acestor imagini asupra mentalităţii Celuilalt. Referindu-se la statutul şi la statura imaginii în confruntarea identităţii cu alteritatea, Daniel-Henry Pageaux consideră că „orice imagine decurge din conştientizarea (…), oricât de minima ar fi ea, a unui Eu în raport cu Celalalt, a unui Aici în raport cu Altundeva. Imaginea este deci expresia, literara sau nu, a unei îndepărtări semnificative intre doua ordini de realitate culturala. Astfel conceputa, imaginea este un ansamblu de şi de sentimente asupra străinului, surprinse intr-un proces de literarizare dar şi de socializare. Astfel, imagologia îl conduce pe cercetător la o răscruce problematica unde literatura întâlneşte istoria, sociologia, antropologia, printre alte ştiinţe umane, şi unde imaginea tinde sa fie un revelator deosebit pentru maniera de funcţionare a unei ideologii (rasism, exotism, de exemplu) si, mai mult, pentru imaginarul social".[4] Înţelegând prin imagine „reprezentarea unei realităţi culturale prin intermediul căreia individul sau grupul care au elaborat-o (sau care o împărtăşesc ori o propaga) revelează sau traduc spaţiul cultural, social, ideologic în care ei se situează"[5], Daniel-Henri Pageaux consideră că orizontul imaginar identitar este alcătuit din imagini, reprezentări, forme mentale prin care „o societate se vede, dar se şi defineşte si, mai mult, se visează"[6]. Din această perspectivă, extrem de interesante sunt studiile asupra imaginii străinului, prin care sunt demontate resorturile şi mecanismele alterităţii şi ale discursului alteritar. Atunci când defineşte „textele imagotipice", Daniel-Henri Pageaux se referă la

[2] Hugo Dyserinck, *Imagologia comparată*, în Alexandru Duţu, *Dimensiunea umană a istoriei*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1986, pp. 197-209
[3] Ibidem
[4] Daniel-Henri Pageaux, De l'image a l'imaginaire, în Colloquium Helveticum. Cahiers suisses de littérature générale et comparée, nr. 8, (având tema generala: Imagologie. Problemes de la représentation littéraire"), Berne-Frankfurt am Main – New York – Paris, Peter Lang, 1988, pp. 9-42
[5] Ibidem, p. 9
[6] Ibidem

BDD-A23433 © 2013 Editura Universităţii „Petru Maior"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:57:28 UTC)

modul lor programat de articulare, la codurile prin intermediul cărora sunt codificate sau decodificate, sau la dinamica semantică şi semiotică ce le articulează.

În cadrul imagologiei şi al literaturii comparate, un loc aparte ocupă istoria mentalităţilor, prin studiul autoimaginilor şi heteroimaginilor, studiu care deschide imagologiei unele căi de acces spre stadiile formării unor concepte, constelaţii semantice şi imagini privitoare la alteritate, relevabile mai ales în relatările de călătorie: „Imagologia este direct legata de istoria mentalităţilor care lucrează, de asemenea, cu reprezentările mentale; imaginea străinului este studiata în reprezentările colective ale popoarelor aşa cum apar ele în sursele literare, documentele politice, documentele şcolare şi celelalte mijloace de expresie şi difuzare: teatre, cântece, almanahuri, corespondenta particulara, proverbe, legende. Evident, registrul de surse este mai amplu pentru istoria mentalităţilor, dar exista o categorie de scrieri privilegiate atât de aceasta disciplina cât şi de literatura comparata: relatările artistice ale calatorilor, tratate cu aceleaşi entuziasm şi mijloace de ambele discipline”[7].

În demersurile sale cu caracter teoretic, Adrian Marino sugerează necesitatea unei diversificări a metodologiei în domeniul studiului multiculturalismului, prin asumarea unui proiect hermeneutic interdisciplinar, care să redea relieful polimorf al realităţii culturale şi literare, într-o epocă a globalismului şi policentrismului: „daca se admite în spirit hermeneutic, marea realitate a pluralităţii semnificaţiilor operei literare, este evident ca doar pluralitatea de metode poate corespunde acestei exigente şi necesitaţi, de fapt, a interpretării”[8].

Percepţia imagologică actualizează, însă, şi unele repere şi mecanisme ale studiilor postcoloniale, acel studii care explorează efectele materiale, spirituale şi culturale ale colonizării, dar şi reacţiile şi atitudinile curente ale unor indivizi ce resimt cu acuitate staututul lor de marginalizat în raport cu un Centru ce şi-a pierdut Puterea, dar şi-a conservat întreagă fascinaţia. Interesul pentru investigaţiile imagologice interdisciplinare se axează pe discursul despre Celălalt, discurs construit atât pe temeiuri gnoseologice, cât şi pe mecanisme comunicaţionale, vizându-se atât derularea unor resorturi mentale, cât şi angrenarea lor în context social, cultural sau istoric. Lectura lucidă a discursului alterităţii implică, pe de o parte, apelul la un sistem de referinţe bine delimitat şi, pe de alta, recursul la contextualizarea istorică şi culturală, într-un spaţiu cu un desen intertextual şi intercultural fluctuant, ambiguu şi paradoxal, adesea contradictoriu şi ilogic.

O perspectivă filosofică inedită asupra Celuilalt este cea modelată de conceptualizările lui Jacques Lacan, care înfăţişează alteritatea din perspectivă intrapsihică, distinctă de teoriile interpersonale ale condiţiei alteritate, dar şi de accentul filosofic acordat lui Celălalt. Lacan analizează acele procese intrapsihice care pot favoriza unele practici interpersonale sau intercomunicaţionale. Desigur, în contextul postmodernismului globalizant şi relativizant, conceptul de Celălalt a căpătat accepţiuni dintre cele mai diverse, Celălalt devenind, astfel, o configuraţie mentală, o ficţiune creată de o intenţionalitate politică, sau, din unghiul strategiilor identitare, datorită descentrării subiectului, Celălalt poate căpăta o poziţie centrală, el devenind abuziv şi agresiv, într-o anumită situaţie de comunicare interculturală. Nu întâmplător, Xiaomei Chen subliniază că „trebuie sa incercam macar sa gasim un echilibru

[7] Alexandru Dutu, Literatura comparata şi istoria mentalităţilor, Bucureşti, Editura Eminescu, 1982, p. 45
[8] Adrian Marino, *Biografia ideii de literatura. Secolul 20*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1997, vol. 4, p. 184

BDD-A23433 © 2013 Editura Universităţii „Petru Maior”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:57:28 UTC)

rezonabil intre Sine şi Celalalt, intre Răsărit şi Apus, astfel încât nici o cultura sa nu fie fundamental privilegiata fata de celelalte. Poate ca realităţile istoriei nu pot permite realizarea deplina a unui asemenea echilibru. Se cuvine chiar sa recunoaştem ca aceşti tropi dominanţi sunt învăluiţi în ficţiune. Ceea ce trebuie sa evidenţiem aici este faptul ca imaginarea unui asemenea echilibru –cu siguranţa una din primele cerinţe ale noii ordini a lucrurilor –nu poate fi posibila fără ca fiecare Sine sa fie confruntat de un Celalalt sau ca Celalalt sa fie abordat din perspectiva Sinelui, în condiţii istorice şi culturale specifice”[9].

Referindu-se la dificultăţile trăirii diferenţei „în egalitate”, Tzvetan Todorov consideră că „ii putem descoperi pe ceilalţi în noi insigne, putem înţelege ca nu formam o substanţa omogena şi radical străina de tot ceea ce nu este sinele: eu este un altul. Dar şi ceilalţi sunt nişte euri: subiecţi ca şi mine, pe care numai punctul meu de vedere, din care toţi ceilalţi sunt acolo şi numai eu sunt aici, îi separa şi îi distinge intr-adevăr de mine. îi pot concepe pe aceşti alţii ca pe o abstracţie, ca pe o instanţa a configuraţiei psihice a oricărui individ, ca pe Celalalt, celalalt sau altul în raport cu eu; sau ca pe un grup social de care noi nu aparţinem. Acest grup poate fi, la rândul lui, interior societăţii; femeile faţă de bărbaţi, bogaţii fata de săraci, nebunii fata de ; sau exterior, deci o alta societate, apropiata sau, după caz, îndepărtata: fiinţe pe care totul le apropie în plan cultural, moral, istoric; sau nişte necunoscuţi, străini, a căror limba sau obiceiuri nu le înţeleg, atât de străin mie, încât, la limita, ezit sa recunosc apartenenta noastră comuna la aceeaşi specie”[10].

Explorarea alterităţii a presupus, nu de puţine ori, asumare agresivă, distrugere, dar, alteori, a fost însoţită de toleranţă, înţelegere, comuniune, astfel încât descoperirea imaginilor alteritate reprezintă un proces complex şi multidimensionat. Revelarea dimensiunilor alterităţii total diferită de propriile articulaţii culturale reprezintă o provocare pentru orizontul de aşteptare al actantului comunicării interculturale. Fără îndoială că o cunoaştere optimă a Celuilalt nu este posibilă decât în cazul unei aspiraţii cognitive neutre, obiective, echidistante, care nu îşi propune să sublinieze accentele diferenţiale, ci să le atenueze printr-o justă valorificare. Diferenţa cu caracter radical, accentuată în mod agresiv, are şanse reduse de a putea fi asimilată şi percepută cu adevărat: „pentru a reliefa diferenţele existente în realitate, trebuie sa distingem intre cel puţin trei axe diferite ale problematicii alterităţii. Mai întâi, o judecata de valoare (planul axiologic): celalalt este bun sau rău, îl iubesc sau nu-l iubesc, sau (…) îmi este egal sau îmi este inferior (caci este de la sine înţeles ca, de cele mai multe ori, sunt bun şi mă preţuiesc …). Exista, în al doilea rând, acţiunea de apropiere sau de îndepărtare fata de celalalt (planul praxiologic): îmbrăţişez valorile celuilalt, mă identific cu el; sau îl asimilez pe celalalt mie, îi impun propria imagine; intre supunerea la celalalt şi supunerea celuilalt exista şi un al treilea termen, neutralitatea sau indiferenta. în al treilea rând, cunosc sau ignor identitatea celuilalt (ar putea fi planul epistemologic); desigur ca aici nu exista nici un absolut, ci o gradare infinita intre stări de cunoaştere mai mult sau mai puţin complexe”[11]. Fără îndoială că în chimia unui proces cognitiv ingredientul afectivităţii este absent, chiar dacă orice cunoaştere interculturală presupune o dinamică paradoxală, dialectică, a apropierii şi depărtării: „Cunoaşterea nu implica iubirea şi nici invers; şi nici una din cele doua nu

[9] Xiaomei Chen, Occidentalism as Counterdiscourse, în Identities, Ed. Kwame Anthony Appiah şi Henry Louis Gates, Jr., Chicago, University of Chicago, 1995, pp. 63-89
[10] Tzvetan Todorov, Cucerirea Americii. Problema Celuilalt, Iaşi, Institutul European, 1994, p. 231
[11] Ibidem

BDD-A23433 © 2013 Editura Universităţii „Petru Maior”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:57:28 UTC)

implica şi nici nu este implicata de identificarea cu celalalt. A cuceri, a iubi şi a cunoaşte constituie comportamente autonome şi oarecum elementare”[12].

Investigarea subiectului cunoscător de către Michel Foucault a conduse, cum observă Edward Said, la o acţiune constantă de descentrare epistemică, prin care se revelează, în mod cert, accentul axiologic şi gnoseologic nou, deconstructivist, al conştiinţei asupra unei lumi în continuă metamorfoză, polimorfă, cu articulaţii şi finalităţi paradoxale şi contradictorii: „Filosofia europeana clasica de la Descartes la Kant a presupus ca un ego obiectiv, suveran şi stabil (ca în) era atât sursa cât şi fundamentul cunoaşterii. Opera lui Foucault nu vine doar în contradicţie cu aceasta, dar şi arata felul în care subiectul este o construcţie laborios elaborata în timp, dovedindu-se însă un fenomen istoric trecător, înlocuit în epoca moderna de forte transistorice impersonale, ca de pilda capitalul la Marx, ori inconştientul la Freud, ori voinţa la Nietzsche”[13].

Modul în care anumite practici şi deprinderi pragmatice sociale pot să configureze domenii ale cunoaşterii este studiat cu atenţie de Foucault, care subliniază, însă, că aceste practici, dezvoltate în plan diacronic, „dau naştere unor forme cu totul noi de subiecţi şi subiecţi ai cunoasterii. Subiectul cunoasterii are el însuşi o istorie, relaţia subiectului cu obiectul, ori mai precis, adevărul însuşi are o istorie”. De la modalităţile de configurare ale subiectului cunoscător şi de la reperele istoriei subiectului, Foucault deplasează accentele cercetărilor sale înspre analiza discursului; pentru Foucault, discursul nu e, pur şi simplu, o constelaţie de fapte şi acte de vorbire articulate sub spectrul unor norme de alcătuire şi construcţie a structurii, el nu se reduce la morfologie şi la sintaxă, pentru că „sub influenta studiilor anglo-americane, ca jocuri, jocuri strategice de acţiune şi reacţiune, întrebare şi răspuns, dominaţie şi evaziune, dar şi ca lupta. La un anumit nivel, discursul este un set reglementat de fapte lingvistice, în timp ce la alt nivel, este un set ordonat de fapte polemice şi strategice”[14].

În cadrul comunicării interculturale, un element important este reprezentat de conceptul de contextualizare a discursului sau a actului comunicaţional. Există mai multe tipuri de contextualizare care au accente şi roluri diferite într-un proces de comunicare interculturală: contextualizare lingvistică şi generală, contextualizare intertextuală, contextualizare istorică, contextualizare socială şi culturală, ideologică, economică etc. Noile cercetări cu caracter poststructuralist denunţă caracterul unilateral, centralist şi arbitrar al contextualizărilor, considerând că pluralismul, deschiderea, descentrarea, ruptura, rezonanţele diferenţiale sunt mult mai apte pentru a reda imaginea lumii globalizate de astăzi. În acest fel, chiar limitările şi frontierele între culturi, identităţi etnice, rase sunt atenuate sau abolite, iar reprezentările unor dimensiuni alteritate sunt mult mai corect evaluate, din perspectiva studiului unor focare de forţă cu caracter difuz, ce valorizează pluralismul şi diferenţa.

Preocupate de conceptualizările imagologice, studiile post-coloniale se fundamentează pe o asumare a teoriilor lui Derrida, favorizând mai degrabă realităţile intraduscursive decât cele interdiscursive, bazate pe relaţia dintre semn şi referent. Desigur, teoria diseminării semnificaţiilor, dar şi cea a ficţionalităţi au darul de a articula faptul istoric ca un construct

[12] Ibidem
[13] Edward Said, *Deconstructing the System*, în New York Times, 17 decembrie 2000
[14] Michel Foucault, *Truth and Juridical Forms*, în *Power. Essential Works of Foucault*, 1954-1984, Chapter one, Volume three, New York, The New Press, 2000

BDD-A23433 © 2013 Editura Universităţii „Petru Maior”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:57:28 UTC)

discursiv, ca un edificiu mental, cu obiectivitate relativă, accentul deplasându-se de la retorica adevărului, la cea a discursului ca realitate lingvistică şi raţională în sine, realitate ce posedă strategii de convingere, forţă persuasivă, relevanţă ontică şi gnoseologică. Desigur, în timp ce meditaţia derrideană asupra discursului plasează accentul asupra tectonicii lingvistice ale puterii culturale, ale impactului hegemonic reliefat prin limbaj, prin concepte, prin convingeri transmise alterităţii, Foucault relevă caracteristicile şi potenţialităţile represive ale limbajului, ale practicilor discursive, analizând instrumentalizarea politică şi ideologică a discursului şi a actelor de limbaj, care capătă, astfel, un statut instituţional, considerându-se că limbajul şi, implicit, activitatea discursivă nu reprezintă modalităţi absolut echidistante, neutre, nu dispun de un grad zero al scriiturii, ci, dimpotrivă, ele configurează, negociază, controlează, înfăptuiesc normele şi configuraţiile cunoaşterii, expun fundamentele relaţiilor şi formelor conştiinţei sociale, validând diversele practici şi paradigme ale existenţei culturale.

Practicile discursive capătă, în era poststructuralistă, o importanţă decisivă, ele având rolul de a configura structura identitară a subiectului cunoaşterii, care nu există, practic, în mod generic, abstract şi abstras, adică în afara identităţii lor discursive, care le modelează modul de a fi, construcţia interioară şi dinamica dialogului lor cu alteritatea. În acelaşi timp, relaţiile de forţă între subiectul cunoscător şi sistemul de referinţă culturală se proiectează şi pe fundalul unei realităţi discursive: „Reactivarea cunoaşterilor locale - , cum ar spune, poate Deleuze –împotriva ierarhizării ştiinţifice a cunoasterii şi a efectelor ei intrinseci de putere, iată care este proiectul acestor genealogii dispersate şi fragmentare. în doua cuvinte, – precizează Foucault, as spune după cum urmează: arheologia este metoda proprie analizei discursivităţilor locale, iar genealogia, tactica ce introduce în scena, pornind de la aceste discursivităţi locale astfel descrise, cunoaşterile dezaservite ce se desprind din ele”[15].

În aceste condiţii, într-un context al inegalităţilor discursive, al unei dinamici fluctuante, în care raportul de forţe se modifică permanent, discursul cu adevărat eficient este, în viziunea lui Foucault, „cel care, fie şi doar în parte, decide: el vehiculează, propulsează prin sine efecte de putere. în fond, noi suntem judecăţi, condamnaţi, clasificaţi, ni se impun sarcini, suntem sortiţi unui anumit fel de a trai şi unui anumit fel de a muri în funcţie de discursurile adevărate, care poarta cu ele efecte specifice de putere. Deci: reguli de drept, mecanisme de putere, efecte de adevăr. Sau: reguli de putere şi puterea discursurilor adevărate”[16].

O altă referinţă comparativă între Derrida şi Foucault poate fi schiţată din perspectiva percepţiei asupra tectonicii discursului: Foucault asumă natura discursului din unghiul arhitecturii sale dinamice, conţinând numeroase mecanisme de reglare şi autoreglare, în timp ce Derrida procedează la o deconstruire sistematică şi programatică a practicilor discursive şi a discursurilor canonice, a căror autoritate este pusă la îndoială prin intermediul unor interogaţii metodice, laolaltă cu scepticismul, tot metodic, privitor la valabilitatea universală a unei interpretări definitive şi irevocabile a universului, a culturii şi a discursului. Textele şi culturile, practicile comunicaţionale şi paradigmele referenţiale şi autoreferenţiale sunt circumscrise într-un spaţiu ambiguu, al diferenţelor şi polisemantismului, cu sensuri multiple, cu diseminări discursive paradoxale, care lasă locul unor jocuri ale interpretării de notabilă autenticitate gnoseologică.

[15] Michel Foucault, *Trebuie să apărăm societatea*. Cursuri ţinute la College de France. 1975-1976, Bucureşti, Editura Univers, 2000, p. 30
[16] Ibidem, pp. 43-46

BDD-A23433 © 2013 Editura Universităţii „Petru Maior”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:57:28 UTC)

Demersul imagologic a găsit, în spaţiul cultural european, un câmp de investigaţie fecund. Relaţiile dintre Est şi Vest, dintre Orient şi Occident, raporturile, uneori tensionate, alteori relaxate, dintre Centru şi margine, dintre centralitate şi periferie, imaginile străinului, au reprezentat constante pregnante ale discursului teoretic imagologic actual, reprezentat de nume ilustre precum Michel Foucault, Edward Said, Gayatri Spivak sau Homi Bhabha. Cadrul social multicultural este, într-un anumit sens, un câmp de forţe de intensitate variabilă, multifocalizat, cu centre de putere diseminate, cu revanşe ale periferiei asupra tendinţelor dominatoare ale Centrului etc., în care discursul dominant este contrabalansat de discursurile marginalităţii, inclusiv de discursul imagologic, care favorizează, în articulaţiile sale teoretice, dar şi în concretizările sale, marginalul în defavoarea privilegiilor centralităţii. Michel Foucault consideră că „nu trebuie sa analizam formele reglementate şi legitime ale puterii în nucleul lor, în ceea ce pot fi mecanismele lor generale şi efectele lor de ansamblu. Trebuie, din contra, sa surprindem puterea la extremităţile ei în aliniamentele ei ultime, acolo unde ea devine capilara [...]. Al doilea consemn: a nu analiza puterea la nivelul intenţiei şi al deciziei", ci, mai degrabă, "acolo unde se afla intr-o reacţie directa şi imediata cu ceea ce, foarte provizoriu, am putea numi obiectul, ţinta, câmpul sau de aplicaţie, acolo, adică unde ea se implantează şi îşi produce efectele reale". În al treilea rând, Foucault crede că e bine „a nu considera puterea drept un fenomen de dominaţie masiv şi omogen …Ea nu este niciodată localizata aici sau dincolo, nu se afla nici o clipa în mâinile cuiva, nu este niciodată apropriata asemeni unei bogaţii sau unui bun. Puterea funcţionează. Puterea se exercita în reţea, si, prin aceasta reţea, indivizii nu doar circula, ci sunt tot timpul în poziţia de a indura şi de a exercita aceasta putere. Ei nu sunt nici o clipa ţinta inerta şi consimţitoare a puterii, ci, tot timpul, releele acesteia (subl. n.). Altfel spus, puterea tranzitează prin indivizi, nu se aplica asupra". În acelaşi timp, Foucault precizează că„nu trebuie sa operam un fel de deducere a puterii care ar porni din centru şi ar încerca sa vadă pana unde se prelungeşte aceasta în jos, în ce măsura se reproduce, se continua ea pana la elementele cele mai atomale ale societarii", ci, dimpotrivă, "sa facem o analiza ascendenta a puterii [...]. Nu dominaţia globala se pluralizează şi se repercutează pana jos"[17].

În ceea ce priveşte alteritatea de tip oriental, aceasta a fost percepută, în prima fază, din perspectiva exotismului, dar şi prin prisma unui demers achizitiv de tip colonial, care a permis restructurarea imaginii despre sine a civilizaţiei occidentale, dar şi o optică mobilă, fluctuantă, a Celuilalt, perceput ca structură alteritară extremă. Edward Said precizează, în acest sens, că „Orientul nu este numai adiacent Europei, el este, de asemenea, locul celor mai mari, mai bogate, mai vechi colonii ale Europei, sursa civilizaţiilor şi a limbilor ei, concurentul ei cultural şi una dintre cele mai profunde şi mai recurente imagini a Celuilalt. în plus, Orientul a ajutat la definirea Europei (sau a Vestului) ca fiind contrastul propriei imagini, idei, personalităţi, experienţe. Şi totuşi nimic din acest Orient nu e pur şi simplu imaginativ. Orientul este parte integranta a civilizaţiei şi culturii europene materiale. Orientalismul exprima şi reprezintă aceasta parte, cultural şi ideologic, ca un tip de discurs ce susţine instituţiile, vocabularul, învăţătura, imagistica, doctrinele, chiar şi birocraţia coloniala şi stilurile coloniale"[18].

[17] Michel Foucault, Ibidem, pp. 43-46
[18] Edward Said, *Orientalism. Concepţiile occidentale despre Orient*, pp. 13-14

BDD-A23433 © 2013 Editura Universităţii „Petru Maior"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:57:28 UTC)

În viziunea lui Edward Said, există trei categorii de structuri epistemice care definesc orientalismul. Există, mai întâi, o structură epistemică academică, în măsura în care „oricine preda, scrie despre Orient sau cercetează Orientul –si aceasta se aplica oricui, indiferent daca e antropolog, sociolog, istoric, filolog –fie în aspectele lui specifice, fie în aspectele lui generale, e un orientalist, iar ceea ce ea sau el face este orientalism”[19]. O a doua accepţie a orientalismului este cea imaginativă, căci, scrie Edward Said, „legat de aceasta tradiţie academica, ale cărei bogaţii, transmigraţii, specializări şi transmisii sunt parte a subiectului studiului de fata, exista un sens mai general al orientalismului. Orientalismul reprezintă un stil de gândire bazat pe distincţia ontologica şi epistemologica intre şi (de cele mai multe ori) . Astfel, un mare număr de scriitori, printre care poeţi, romancieri, filosofi, analişti politici, economişti, administratori imperiali, au acceptat distincţia de baza dintre Est şi Vest ca un punct de pornire pentru teorii elaborate, scrieri epice, romane, descrieri sociale, consideraţii politice privind Orientul, popoarele sale, obiceiurile, destinul sau şi aşa mai departe”[20].

În sfârşit, orientalismul poate fi perceput şi ca discurs instituţionalizat, aflat la interferenţa dintre accepţiunea academică şi cea imaginativă, producându-se accesul la o a treia semnificaţie a orientalismului, „care este mai exact definita din punct de vedere istoric şi material decât fiecare din cele doua”[21]. În percepţia cercetătorului mai sus citat, orientalul este un obiect, mai degrabă inert, al reprezentărilor identitare ale occidentalilor despre orient, e mai curând un ego clandestin, ce îşi articulează condiţia identitară între agresivitate potenţială (figura bărbatului oriental) şi exotism voluptuos (în cazul figurii feminine). Distingând între „orientalismul latent” şi „orientalismul evident”, Edward Said precizează că, în timp ce orientalismul latent e o reprezentare atitudinală formată sau formulată inconştient în legătură cu problematica orientală, Orientul fiind înfăţişat ca fiind excentric, pasiv, ca diferenţă extremă, orientalismul evident reprezintă o manifestare în acte discursive a orientalismului latent, circumscriind atât datele despre Orient, cât şi anumite opţiuni politice sau culturale care au ca temei primordial modul de gândire şi de acţiune oriental.

Relaţia dintre Orient şi Occident poate fi percepută, însă, şi prin prisma categoriilor foucaultiene, ale cărui reprezentări conceptuale statuează domeniul cunoaşterii în termeni de influenţă, putere, dominaţie şi tensiune. Astfel, Orientul devine obiect de studiu, pasiv, Occidentul se remarcă printr-o anumită incisivitate, Occidentul e superior, Orientul – inferior, Orientul e marcat de accente ale feminităţii, în timp ce Occidentul este viril, raţional, activ şi energic.

Pe de altă parte, orientalismul poate fi pus în relaţie cu structurile discursive de tip exotic. Discursul exotic se bazează pe mai multe strategii şi tehnici de scriere, în viziunea comparatistului Daniel-Henri Pageaux: „1) fragmentarea spaţiului (pentru a trai din plin deliciile depărtărilor, palmieri, plaje, colturi de natura foarte pitoreşti pentru cultura care priveşte); 2) teatralizarea, consecinţa a primului fenomen (scene, tablouri care transforma natura şi cultura Celuilalt în spectacole, demascând astfel distanta dintre observator şi metamorfoza Celuilalt în figurant, cel mult tolerat); 3) sexualizarea, care permite dominarea Celuilalt, stabilirea unor relaţii tulburi şi complexe: spatiile haremului, ale plăcerilor artificiale”. Exotismul este, însă, privit de cercetător şi ca o ipostaza a orientalismului:

[19] Ibidem
[20] Ibidem
[21] Ibidem

BDD-A23433 © 2013 Editura Universităţii „Petru Maior”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:57:28 UTC)

“expresia absolutei antiteze: Occidentul. Un Occident antinomic, Orientul reprezintă de fapt un Occident inversat: nu raţiunea, ci pasiunea, miraculosul, cruzimea, nu progresul ori modernitatea, nu imediatul apropiat, cotidianul, ci îndepărtările încântătoare, edenul pierdut sau paradisul regăsit”[22].

Percepţia balcanismului, ca expresie a interesului studiilor imagologice pentru acele spaţii marginale, de interferenţă şi confluenţă, este concretizată, în studiile Mariei Todorova, într-o dimensiune preponderent discursivă; cu alte cuvinte, balcanismul capătă legitimitate textuală, el fiind conotat ca discurs cu efecte de inferiorizare, expresie a unor stereotipuri de gândire occidentale. Repudiind „imaginea împietrita a Balcanilor”, Maria Todorova percepe balcanismul ca pe “o realitate superioara, o oglindire a lumii fenomenale, a esenţei şi naturii sale adevărate”[23]

Specialistul român de cea mai largă reputaţie în domeniul problematicii balcanismului literar, Mircea Muthu, expune specificul balcanităţii prin prisma echilibrului între vizualitate şi percepţia auditivă, în măsura în care „fiind produsul urbanismului în dezvoltare, ce facilitează permeabilizarea frontierelor culturale, balcanismul realizează performanţa de a echilibra *ochiul* cu *urechea*, cuvântul scris şi vorba rostită”[24]. Interesat cu precădere de articulaţiile literare ale balcanismului, de morfologia conceptului, dar şi de extrapolările etnografice şi sociologice, Mircea Muthu vizează, în fond, o „*forma mentis*, recognoscibilă în dinamica socială precum şi în cea a valorilor estetice”[25], considerând, totuşi, că literatura şi cultura română acoperă doar o parte din sfera balcanismului: „Vorbim aşadar de balcanismul unei părţi din literatura română până spre finele secolului trecut [sec al XIX-lea – n.n.], iar în perioada modernă, adică în secolul XX, de prelungiri care multiplică şi consolidează în acelaşi timp balcanismul pe latura estetică. Problema, deci, e de a găsi nu tipare, ci filoane aurifere, subţiri, ce dau savoare şi graţie unui important sector de literatură”[26].

Maria Todorova distinge, în studiile sale între retorica balcanică şi cea orientalistă, mai ales din perspectiva raportului dintre concret (balcanismul) şi abstract (orientalismul), cu toate că balcanismul oscilează, şi el, ca paradigmă conceptuală, între stadiul de construct mintal şi cel de geografie spaţio-temporală marcată de concretitudine. Astfel, dacă orientalismul presupune refugiu din faţa civilizaţiei, retranşare într-un spaţiu exotic, utopic, imaginar, purtând amprenta unei senzualităţi clandestine, balcanismul are toate mărcile identitare ale unui spaţiu eterogen, oximoronic, tranzitoriu, Balcanii reprezentând un spaţiu-punte intre diferite civilizaţii, culturi şi etape istorice. Una dintre abordările posibile ale problematicii balcanice este considerarea relaţiei dintre Occident şi Balcani (Europa de Sud-Est) ca un analogon al colonialismului (concept valorificat mai ales în varianta sa plastică, de „colonialism metaforic”, ideologic, ce valorifică acest spaţiu din perspectiva diferenţei şi a marginalităţii sale). Spaţiul balcanic este reprezentat, astăzi, printr-o grilă de lectură poststructuralistă, ca „o experienţa premonitorie, ca un prim act al celebrei unde este pusa în discuţie opoziţia dintre pozitivitatea Occidentului şi negativitatea Orientului, chiar daca se afla la graniţele răsăritene ale Europei Apusene, opoziţia dintre , adeseori interiorizata de către

[22] Daniel-Henri Pageaux, *Imagologie şi exotism*, în *Literatura generala şi comparata*, pp. 98-99
[23] Maria Todorova, *Balcanii şi balcanismul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 287
[24] Mircea Muthu, *Dinspre Sud-Est*, Editura Libra, Bucureşti, 1999, p. 91
[25] Ibidem, p. 17
[26] *Balcanismul literar românesc*, Editura Dacia, Cluj, 2002, vol. II, *Etapele istorice ale conceptului*, p. 143

BDD-A23433 © 2013 Editura Universităţii „Petru Maior”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:57:28 UTC)

actorii locali”[27]. Pe de altă parte, Maria Todorova subliniază statutul privilegiat al Europei Central-Răsăritene, statut care, prin augmentare a importanţei, poate să conducă la o marginalizare a spaţiului balcanic: „Este o regula ca orice percepţie (a unui out-grup de către un in-group) tinde sa construiască diferenţe de-a lungul unor linii dihotomice. Însă doar gradul de instituţionalizare al acestor percepţii, sau al importantei şi forţei lor relative pentru colectivitate le perpetuează şi le face potenţial explozive”[28].

Un loc aparte în deconstruirea canonului şi a modelelor europene, a revalorizării periferiei, ăl are Larry Wolff, care, în cartea sa *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment* retrasează harta reprezentărilor mentale între Occident şi orient, identificând unele tendinţe de orientalizare a spaţiului sud est european în discursul de tip iluminist, şi considerând că există trei elemente majore în definirea relaţiei între civilizaţia occidentală şi cea orientală: demersul diplomatic, revelaţiile cartografiei şi excursurile filosofice: „Cartea mea este despre modul în care intelectualii din Europa Apuseana au inventat Europa Răsăriteana. Aşa cum sugerează Milosz, intelectualii din Europa Răsăriteana trebuie sa răspundă la imaginile impuse şi formulele inventate în Europa Apuseana. Istoria intelectuala a acelui răspuns va fi o alta carte, o prezentare a complexelor strategii culturale de rezistenta, asumare, deferenta, complicitate şi contraatac desfăşurate în diferitele regiuni ale Europei Răsăritene. După ce am scris o carte având Europa Apuseana ca subiect, mi-ar place cel puţin sa las ultimul cuvânt Europei Răsăritene”[29]. Fără îndoială că revalorizarea unor concepte binare (civilizaţie - primitivism, industrial-agrar, urban-rural, Occident-Orient, europenism-balcanism, sau orientalism etc.) a condus la resituarea axiologică a diferenţei, alterităţii sau a marginalităţii în raport cu centralitatea, după cum a legitimat şi unele transformări ale unor procedee şi paradigme ale controlului şi forţei, investigate, între alţii, de Foucault. O astfel de restructurare semantică a diferenţei a condus, în cele din urmă, la reconstruirea teoretică a unor concepte subiacente precum dualitatea, ambiguitatea, apropierea, depărtarea, contactul sau separarea, opoziţia sau coexistenta, dar şi la redefinirea unor reprezentări epistemologice (relieful reprezentării, stadiile imaginii, practicile discursive, strategiile de investigare a spaţiilor-limită, a frontierelor etc.).

Pe de altă parte, conceptul de spaţiu istoric de frontieră cu o dominantă conflictuală e stipulată şi argumentată şi de Catherine Durandin, care constată că „istoria României se desfăşoară intr-un spaţiu al frontierelor: graniţa extrema a Imperiului roman, graniţa Imperiului bizantin, frontiera expansiunii ruseşti ori a celei turceşti; frontiera dintre expansiunea ruseasca şi hegemoniile occidentale impuse de Berlinul şi Viena secolului al XIX-lea. Războiul este aici o prezenta. în perioada contemporana, România devine o miza în chestiunea orientala, care pune fata în fata Imperiile rus şi turc; o miza a sfârşitului Imperiilor rus şi austro-ungar, în timpul primului război mondial; o miza a raporturilor de forte post-comuniste din Balcani şi din Europa Centrala”[30].

---

[27] Georges Corm, *Europa şi Occidentul. De la Balcanizare la libanizare: istoria unei modernităţi neîmplinite*, prefaţa de Claude Karnoouh, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999, pp. 5-10

[28] Maria Todorova, *Hierarchies of Eastern Europe: East Central Europe versus the Balkans*, în Balkan Review, nr. 11, 1997

[29] Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 1994, p. 358

[30] Catherine Durandin, *Istoria românilor*, Institutul European, Iaşi, 1998, pp. 11-13

BDD-A23433 © 2013 Editura Universităţii „Petru Maior”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:57:28 UTC)

Filosofia structurilor mentale a investigat, în ultima perioadă, intenţionalitatea conştiinţei şi relevanţa comportamentului cognitiv, ea reprezentând „abordarea ontologica (a naturii), epistemologica (a explicaţiei şi înţelegerii), semantica (a semnificaţiei) a eului uman, a actelor sale cognitive, a conştiinţei şi comportamentului intenţional”.[31] Dintr-o astfel de perspectivă, „pentru a înţelege ce este reprezentarea trebuie cercetata starea reprezentaţionala a mintii, legata direct de posibilitatea de reflectare şi locul conştiinţei în natura, de relaţia gândire-limbaj, de natura intenţionalităţii şi înţelegerii altuia, de posibilitatea existentei maşinii de gândit”[32].

Paradigma postmodernă a determinat o colaborară strânsă între filosofia limbajului, analiza discursului şi disciplinele aparţinând ştiinţelor cognitive, care se orientează spre o teorie psiholingvistică (denominată ca filozofie a mentalului), prin care demersurile de tip pozitivist sau structuralist sunt relativizate în opţiunile lor gnoseologice şi în finalităţile conceptuale. Desigur, este relevat, într-o astfel de abordare analitică, şi rolul limbajului, importanţa practicilor discursive în relevarea conţinuturilor reprezentării, cum observă Jean-Pierre Dupuy: „Daca obiectul reprezentării este lucrul în sine, atunci acesta nu poate fără nici o îndoiala sa-i alcătuiască şi conţinutul …Care este atunci natura conţinutului reprezentării ? Răspunsul pe care filosoful spiritului îl aduce la aceasta întrebare aparţine filosofiei limbajului. Răspunsul este lingvistic şi aceasta la doua niveluri: sa luam aceste stări mentale care, multa vreme, au captat atenţia ştiinţelor cognitive şi care sunt numite de la Bertrand Russel . După cum le arata numele, ele sunt menite sa lege (…) de o propoziţie asupra lumii. în versiunea funcţionalista, computaţionala şi reprezentaţionala a filosofiei spiritului (…), aceasta propoziţie se exprima printr-o construcţie a limbajului, limbaj privat ale cărui simboluri se înscriu în materia creierului. Ipoteza aceasta asupra limbajului gândirii nu este desigur împărtăşita de toţi filosofii spiritului, departe de aşa ceva, însă toţi, sau aproape, admit ca acest criteriu al mentalului este lingvistic la un al doilea nivel …”[33].

O orientare novatoare în filosofia mentalului este conexionismul, prin care reprezentarea este percepută ca o structură complexă, dar şi prin prisma unui proces definitoriu marcat de performanţele conexiunilor neuronice, printr-o abordare inter şi transdisciplinară a teritoriilor mentalului, în care colaborează psihologia, lingvistica, cibernetica, analiza discursului şi filosofia. Într-o astfel de perspectivă conexionistă, unele concepte precum centralitatea, periferia, ierarhiile axiologice, pierzându-şi din consistenţă epistemologică şi din validitate, impunându-se în schimb alte concepte: multilinearitate, conexiuni, reţele, noduri etc., conceptualizări ce pot fi aplicate cu largă utilitate în domeniul hipertextului, al practicilor discursive şi al imaginilor mentale. Hipertextul, de pildă, e definit cu pregnanţă de investigaţiile poststructuraliste, Foucault considerând că „marginile unei cărţi nu sunt niciodată clare şi riguros trasate: dincolo de titlu, de primele rânduri şi de punctul final, mai presus de configuraţia sa interna şi de forma care îi conferă autonomie, ea se afla prinsa intr-un sistem de trimiteri la alte cărţi, la alte texte, la alte fraze; este un nod intr-o reţea (subl. n.) [...], nu se desemnează pe sine şi nu se construieşte decât pornind de la un câmp

[31] Angela Botez (coord.), Introducere în filosofia mentalului, în “Filosofia mentalului. Intenţionalitate şi experiment”, Bucureşti, Editura ştiinţifica, 1996, pp. 7-40
[32] Ibidem
[33] Jean-Pierre Dupuy, *Ştiinţele cognitive*, în Jean-Michel Besnier (coord.), *Conceptele umanităţii. O istorie a ideilor ştiinţifice, politice, sociale, religioase, filosofice, artistice*, Bucureşti, Editura Lider, 1996, pp. 312-313

BDD-A23433 © 2013 Editura Universităţii „Petru Maior”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:57:28 UTC)

complex de discursuri”[34]. Dacă, în perspectiva foucaultiană, discursul e un nod al scriiturilor şi actelor de discurs, într-un spaţiu al întrepătrunderii fecunde a discursurilor, în aceeaşi măsură reprezentarea poate fi considerată un nucleul nodal în ansamblul interreprezentărilor care se intersectează şi interferează necontenit.

Se poate, astfel, sublinia, faptul că reprezentarea Celuilalt are un aspect sistemic, deschis, descentrat, polimorf, constituit prin însumarea unor interacţiuni care favorizează nu stazele binare, diferenţele antagonice, ci, mai degrabă, liniile de forţă ale spaţiilor de frontieră, marginale, liminale. Dificil de definit şi de conceptualizat, reprezentarea Celuilalt are un aspect de mozaic, e, deopotrivă, construct mintal, opţiune ideologică, pattern imaginar fluctuant, ce face posibile negocierile de sens şi tranzacţiile între diferitele structuri imagotipice, care se definesc, la rândul lor, prin determinaţiile liminalităţii, prin actualizări diacronice sau prin tentaţia autoreflectării. În acest sens, reprezentările despre Celălalt, ca modalitate imagologică privilegiată a comunicării interculturale se definesc prin ambiguitate şi prin prezenţa unei dinamici tensionate între referenţialitate şi reflexivitate, între structurile memoriei şi structurile imaginarului, între ideologie şi limbaj.

Cercetările spaţiilor de frontieră, aşa numitele „border studies”, cum sunt ele denumite în mediile ştiinţifice şi academice americane se deschid în primul rând conceptelor imagologice, exprimând, în general, aceeaşi oportună deschidere intertextuală şi interdisciplinară, ele căutând, înainte de toate, să inverseze polii de putere culturală, prin transferul unor genuri şi specii literare necanonice, marginale în zona literaturii de frontieră, care, prin concretizările sale (memorii, jurnale de călătorie, reportaje) oferă indicii imagologice importante cu privire la explorarea imaginii Celuilalt.

Pe de altă parte, se poate aprecia că, în chiar articulaţia lor intrinsecă, dar şi prin finalităţile propuse, aceste studii de frontieră îşi manifestă preferinţa pentru anumite zone culturale liminale, însumând în structura lor epistemologică metode, procedee, concepte din zone culturale şi ştiinţifice de o mare diversitate, de la literatura comparată, la istoria mentalităţilor, la analiza structurilor imaginarului, a istoriei ideilor sau a studiilor postcoloniale, cu amprenta lor antropologică indiscutabilă.

Discursul asupra reprezentărilor alterităţii nu este, cum am putut constata, unul echidistant, neutral, de o obiectivitate absolută. Dimpotrivă, reprezentările alterităţii trebuie să îşi asume şi amprenta eticii, şi implicaţiile ideologice, dar şi unele tendinţe de politizare oarecum inevitabile, chiar dacă indezirabile. Fără îndoială, însă, că o cercetare imagologică cu sorţi de izbândă, în plan ştiinţific, de eficienţă metodologică şi etică presupune o documentare minuţioasă, riguroasă şi atentă la nuanţe, respectul faţă de valorile, reprezentările şi opţiunile alteritate, onestitate a cercetării şi asumare în totalitate a unor opţiuni metodologice în strictă concordanţă cu subiectul investigaţiei.

Bibliografie critică selectivă

Besnier, Jean-Michel (coord.), *Conceptele umanităţii. O istorie a ideilor ştiinţifice, politice, sociale, religioase, filosofice, artistice*, Bucureşti, Editura Lider, 1996

[34] Michel Foucault, *Arheologia cunoaşterii*, Bucureşti, Editura Univers, 1999, p. 30

BDD-A23433 © 2013 Editura Universităţii „Petru Maior”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:57:28 UTC)

Bougnoux, Daniel, *Introducere în ştiinţele comunicării*, Polirom, Iaşi, 2000
Corm, Georges, *Europa şi Occidentul. De la Balcanizare la libanizare: istoria unei modernităţi neîmplinite*, prefaţa de Claude Karnoouh, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999
Durandin, Catherine, *Istoria românilor*, Institutul European, Iaşi, 1998
Duţu, Alexandru, *Dimensiunea umană a istoriei*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1986
Duţu, Alexandru, *Literatura comparată şi istoria mentalităţilor*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1982
Foucault, Michel, *Arheologia cunoasterii*, Bucureşti, Editura Univers, 1999
Foucault, Michel, *Truth and Juridical Forms*, în *Power. Essential Works of Foucault*, 1954-1984, Chapter one, Volume three, The New Press, New York, 2000
Marino, Adrian , *Biografia ideii de literatura. Secolul 20*, Editura Dacia, 1997
Muthu, Mircea, *Dinspre Sud-Est*, Editura Libra, Bucureşti, 1999
Muthu, Mircea, *Balcanismul literar românesc*, Editura Dacia, Cluj, 2002
Naisbitt, John, Abuderne, Patricia, *Anul 2000 - Megatendinţe. Zece noi direcţii pentru anii 90*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993
Pageaux, Daniel-Henri, *De l'image a l'imaginaire*, în *Colloquium Helveticum. Cahiers suisses de littérature générale et comparée*, nr. 8, Berne-Frankfurt am Main – New York – Paris, Peter Lang, 1988
Todorov, Tzvetan, *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, Iaşi, Institutul European, Cluj-Napoca, 1994
Maria Todorova, *Balcanii şi balcanismul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000

BDD-A23433 © 2013 Editura Universităţii „Petru Maior"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:57:28 UTC)