

IMAGOLOGIE, GLOBALISM ȘI INTERCULTURALITATE
Imagology, Globalism and Interculturalism

Iulian BOLDEA, Professor Ph.D.,
“Petru Maior” University of Tîrgu Mureș

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, referentiality, reflexivity

Studiul imaginii despre sine și al imaginii alterității s-a dezvoltat în mod prioritar ca metodologie a studiilor culturale, a studiilor postcoloniale și al studiilor comparatistice. Imagologia, ca disciplină distinctă, a fost fondată în Franța, în anii '50, o dată cu constatarea unor deficiențe în studiul diferențelor și interferențelor culturale, dezvoltându-se, apoi, mai ales în Germania. Între cei mai importanți reprezentanți ai imagologiei, trebuie amintiți Hugo Dyserinck, Joep Leerssen, Gilbert Durand, Daniel-Henri Pageaux sau Jean-Marie Carré. Trebuie să remarcăm faptul că imagologia nu își 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 comunicațional, prin evidențierea unor stereotipuri culturale naționale, a unor locuri comune identitare, vizându-se, totodată efectele unor reprezentări colective asupra dinamicii alterității. În acest sens, imagologia își propune „sa examineze critic modul în care strategiile discursive și reprezentationale au contribuit la construirea, diseminarea și perpetuarea acestora. Care atribute și caracteristici au fost conferite stereotipic națiunilor? Ce procese de marginalizare,, denigrare sau apreciere pot fi înregistrate într-un asemenea discurs? Ce lumina poate sa arunce studiul reprezentărilor asupra istoriei relațiilor internaționale și vice-versa ? întrebări de acest gen au fost puse în ultimele decenii în diferite domenii, începând cu literatura comparata și pana la istoria culturala, antropologie și sociologie”.¹

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

Nu este deloc de mirare că studiul imagologic circumscrie, prin anumite procedee și modalități specifice, identitatea națională percepută ca imagine și nu ca atribut esențial al națiunii. Hugo Dyserinck subliniază, în acest sens, că „imagologia nu și-a fixat îndatorirea să aducă la lumina moduri de a fi proprii câte unui, reflectate în literatura națională. Mai curând, ea pleacă, printr-o consecvență aplicare a precauției, de la faptul că asemenea factori nu au o existență probabilă și considera teoriile care au fost puse în circulație pentru a le consolida într-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 și modul în care acestea se articulează în dialogul intercultural, acționând asupra contextului care le-a generat, dar și a altor spații culturale alteritate. În același timp, imagologia își propune să clarifice și rolul și funcționalitatea imaginilor literare sau culturale în stabilirea dialogului intercultural. Hugo Dyserinck subliniază rolul imagologiei în diminuarea sentimentului naționalist, în măsura în care „imagologia nu este o parte dintr-o gândire impregnata de ideologie naționalista, ci mai curând contribuie la eliminarea acestei ideologii”.³

Faptul că substanța imagologiei comparate este reprezentată de reprezentări ideatice sau mentale, predispune imagologia la un demers istoricist, diacronic, fundamentat pe studiul atent al evoluției, al dinamicii ideilor, reprezentărilor și imaginilor, ca și pe asumarea unui proiect epistemologic axat pe analiza impactului acestor imagini asupra mentalității Celuilalt. Referindu-se la statutul și la statura imaginii în confruntarea identității cu alteritatea, Daniel-Henry Pageaux consideră că „orice imagine decurge din conștientizarea (...), oricât de minimă ar fi ea, a unui Eu în raport cu Celalalt, a unui Aici în raport cu Altundeva. Imaginea este deci expresia, literară sau nu, a unei îndepărtări semnificative între două ordini de realitate culturală. Astfel concepută, imaginea este un ansamblu de și de sentimente asupra străinului, surprinse într-un proces de literarizare dar și de socializare. Astfel, imagologia îl conduce pe cercetător la o răscruce problematică unde literatura întâlnește istoria, sociologia, antropologia, printre alte științe umane, și unde imaginea tinde să fie un revelator deosebit pentru maniera de funcționare a unei ideologii (rasism, exotism, de exemplu) și, mai mult, pentru imaginarul social”.⁴ Înțelegând prin imagine „reprezentarea unei realități culturale prin intermediul căreia individul sau grupul care au elaborat-o (sau care o împărtășesc ori o propaga) revelează sau traduc spațiul 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 și definește și, mai mult, se visează”⁶. Din această perspectivă, extrem de interesante sunt studiile asupra imaginii străinului, prin care sunt demontate resorturile și mecanismele alterității și ale discursului alteritar. Atunci când definește „textele imagotipice”, Daniel-Henri Pageaux se referă la

² Hugo Dyserinck, *Imagologia comparată*, în Alexandru Duțu, *Dimensiunea umană a istoriei*, București, Editura Meridiane, 1986, pp. 197-209

³ Ibidem

⁴ Daniel-Henri Pageaux, *De l'image à l'imaginaire*, în *Colloquium Helveticum. Cahiers suisses de littérature générale et comparée*, nr. 8, (având tema generală: Imagologie. Problèmes de la représentation littéraire), Berne-Frankfurt am Main – New York – Paris, Peter Lang, 1988, pp. 9-42

⁵ Ibidem, p. 9

⁶ Ibidem

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

În cadrul imagologiei și al literaturii comparate, un loc aparte ocupă istoria mentalităților, prin studiul autoimaginilor și heteroimaginilor, studiu care deschide imagologiei unele căi de acces spre stadiile formării unor concepte, constelații semantice și imagini privitoare la alteritate, relevabile mai ales în relatările de călătorie: „Imagologia este direct legată de istoria mentalităților care lucrează, de asemenea, cu reprezentările mentale; imaginea străinului este studiată în reprezentările colective ale popoarelor așa cum apar ele în sursele literare, documentele politice, documentele școlare și celelalte mijloace de expresie și difuzare: teatre, cântece, almanahuri, corespondența particulară, proverbe, legende. Evident, registrul de surse este mai amplu pentru istoria mentalităților, dar există o categorie de scrieri privilegiate atât de această disciplină cât și de literatura comparată: relatările artistice ale călătorilor, tratate cu aceleași entuziasm și 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 reliefurile polimorfe ale realității culturale și literare, într-o epocă a globalismului și policentrismului: „dacă se admite în spirit hermeneutic, marea realitate a pluralității semnificațiilor operei literare, este evident că doar pluralitatea de metode poate corespunde acestei exigente și necesități, de fapt, a interpretării”⁸.

Percepția imagologică actualizează, însă, și unele repere și mecanisme ale studiilor postcoloniale, acel studiu care explorează efectele materiale, spirituale și culturale ale colonizării, dar și reacțiile și atitudinile curente ale unor indivizi ce resimt cu acuitate statutul lor de marginalizat în raport cu un Centru ce și-a pierdut Puterea, dar și-a conservat întreaga fascinație. Interesul pentru investigațiile imagologice interdisciplinare se axează pe discursul despre Celălalt, discurs construit atât pe temeuri gnoseologice, cât și pe mecanisme comunicaționale, vizându-se atât derularea unor resorturi mentale, cât și angrenarea lor în context social, cultural sau istoric. Lectura lucidă a discursului alterității implică, pe de o parte, apelul la un sistem de referințe bine delimitat și, pe de altă parte, recursul la contextualizarea istorică și culturală, într-un spațiu cu un desen intertextual și intercultural fluctuant, ambiguu și paradoxal, adesea contradictoriu și ilogic.

O perspectivă filosofică inedită asupra Celuilalt este cea modelată de conceptualizările lui Jacques Lacan, care înfățișează alteritatea din perspectivă intrapsihică, distinctă de teoriile interpersonale ale condiției alteritate, dar și de accentul filosofic acordat lui Celălalt. Lacan analizează acele procese intrapsihice care pot favoriza unele practici interpersonale sau intercomunicaționale. Desigur, în contextul postmodernismului globalizant și relativizant, conceptul de Celălalt a căpătat accepțiuni dintre cele mai diverse, Celălalt devenind, astfel, o configurație mentală, o ficțiune creată de o intenționalitate politică, sau, din unghiul strategiilor identitare, datorită descentrării subiectului, Celălalt poate căpăta o poziție centrală, el devenind abuziv și agresiv, într-o anumită situație de comunicare interculturală. Nu întâmplător, Xiaomei Chen subliniază că „trebuie să încercăm macar să găsim un echilibru

⁷ Alexandru Dutu, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, București, Editura Eminescu, 1982, p. 45

⁸ Adrian Marino, *Biografia ideii de literatură. Secolul 20*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1997, vol. 4, p. 184

rezonabil între Sine și Celalalt, între Răsărit și Apus, astfel încât nici o cultura să nu fie fundamental privilegiată față de celelalte. Poate că realitățile istoriei nu pot permite realizarea deplină a unui asemenea echilibru. Se cuvine chiar să recunoaștem că acești tropi dominanți sunt învăluiti în ficțiune. Ceea ce trebuie să evidențiem aici este faptul că imaginarea unui asemenea echilibru –cu siguranța una din primele cerințe ale noii ordini a lucrurilor –nu poate fi posibilă fără ca fiecare Sine să fie confruntat de un Celalalt sau ca Celalalt să fie abordat din perspectiva Sinelui, în condiții istorice și culturale specifice”⁹.

Referindu-se la dificultățile trăirii diferenței „în egalitate”, Tzvetan Todorov consideră că „ii putem descoperi pe ceilalți în noi insigne, putem înțelege că nu formăm o substanță omogenă și radical străină de tot ceea ce nu este sinele: eu este un altul. Dar și ceilalți sunt niște euri: subiecți ca și mine, pe care numai punctul meu de vedere, din care toți ceilalți sunt acolo și numai eu sunt aici, îi separă și îi distinge într-adevăr de mine. Îi pot concepe pe acești alții ca pe o abstracție, ca pe o instanță a configurației psihice a oricărui individ, ca pe Celalalt, celalalt sau altul în raport cu eu; sau ca pe un grup social de care noi nu aparținem. Acest grup poate fi, la rândul lui, interior societății; femeile față de bărbați, bogații față de săraci, nebunii față de ; sau exterior, deci o altă societate, apropiată sau, după caz, îndepărtată: ființe pe care totul le apropie în plan cultural, moral, istoric; sau niște necunoscuți, străini, a căror limbă sau obiceiuri nu le înțeleg, atât de străin mie, încât, la limita, ezit să recunosc apartenența noastră comună la aceeași specie”¹⁰.

Explorarea alterității a presupus, nu de puține ori, asumare agresivă, distrugere, dar, alteori, a fost însoțită de toleranță, înțelegere, comuniune, astfel încât descoperirea imaginilor alteritate reprezintă un proces complex și multidimensional. Revelarea dimensiunilor alterității total diferite de propriile articulații culturale reprezintă o provocare pentru orizontul de așteptare al actantului comunicării interculturale. Fără îndoială că o cunoaștere optimă a Celuilalt nu este posibilă decât în cazul unei aspirații cognitive neutre, obiective, echidistante, care nu își propune să sublinieze accentele diferențiale, ci să le atenueze printr-o justă valorificare. Diferența cu caracter radical, accentuată în mod agresiv, are șanse reduse de a putea fi asimilată și percepută cu adevărat: „pentru a reliefa diferențele existente în realitate, trebuie să distingem între cel puțin trei axe diferite ale problematicii alterității. Mai întâi, o judecată 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 înțeles că, de cele mai multe ori, sunt bun și mă prețuiesc ...). Există, în al doilea rând, acțiunea de apropiere sau de îndepărtare față de celalalt (planul praxiologic): îmbrățișez valorile celuilalt, mă identific cu el; sau îl asimilez pe celalalt mie, îi impun propria imagine; între supunerea la celalalt și supunerea celuilalt există și un al treilea termen, neutralitatea sau indiferența. În al treilea rând, cunosc sau ignor identitatea celuilalt (ar putea fi planul epistemologic); desigur că aici nu există nici un absolut, ci o gradare infinită între stări de cunoaștere mai mult sau mai puțin complexe”¹¹. Fără îndoială că în chimia unui proces cognitiv ingredientul afectivității este absent, chiar dacă orice cunoaștere interculturală presupune o dinamică paradoxală, dialectică, a apropierii și depărtării: „Cunoașterea nu implică iubirea și nici invers; și nici una din cele două nu

⁹ Xiaomei Chen, *Occidentalism as Counterdiscourse*, în *Identities*, Ed. Kwame Anthony Appiah și Henry Louis Gates, Jr., Chicago, University of Chicago, 1995, pp. 63-89

¹⁰ Tzvetan Todorov, *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, Iași, Institutul European, 1994, p. 231

¹¹ *Ibidem*

implica și nici nu este implicata de identificarea cu celalalt. A cuceri, a iubi și a cunoaște constituie comportamente autonome și oarecum elementare”¹².

Investigarea subiectului cunoscător de către Michel Foucault a conduse, cum observă Edward Said, la o acțiune constantă de descentrare epistemică, prin care se revelează, în mod cert, accentul axiologic și gnoseologic nou, deconstructivist, al conștiinței asupra unei lumi în continuă metamorfoză, polimorfă, cu articulații și finalități paradoxale și contradictorii: „Filosofia europeană clasică de la Descartes la Kant a presupus ca un ego obiectiv, suveran și stabil (ca în) era atât sursa cât și fundamentul cunoașterii. Opera lui Foucault nu vine doar în contradicție cu aceasta, dar și arată felul în care subiectul este o construcție laborios elaborată în timp, dovedindu-se însă un fenomen istoric trecător, înlocuit în epoca modernă de forte transitorice impersonale, ca de pildă capitalul la Marx, ori inconștientul la Freud, ori voința la Nietzsche”¹³.

Modul în care anumite practici și deprinderi pragmatice sociale pot să configureze domenii ale cunoașterii este studiat cu atenție de Foucault, care subliniază, însă, că aceste practici, dezvoltate în plan diacronic, „dau naștere unor forme cu totul noi de subiecți și subiecți ai cunoașterii. Subiectul cunoașterii are el însuși o istorie, relația subiectului cu obiectul, ori mai precis, adevărul însuși are o istorie”. De la modalitățile de configurare ale subiectului cunoscător și de la reperele istoriei subiectului, Foucault deplasează accentele cercetărilor sale înspre analiza discursului; pentru Foucault, discursul nu e, pur și simplu, o constelație de fapte și acte de vorbire articulate sub spectrul unor norme de alcătuire și construcție a structurii, el nu se reduce la morfologie și la sintaxă, pentru că „sub influența studiilor anglo-americane, ca jocuri, jocuri strategice de acțiune și reacțiune, întrebare și răspuns, dominație și evaziune, dar și ca luptă. 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 și strategice”¹⁴.

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

Preocupate de conceptualizările imagologice, studiile post-coloniale se fundamentează pe o asumare a teoriilor lui Derrida, favorizând mai degrabă realitățile intradiscursive decât cele interdiscursive, bazate pe relația dintre semn și referent. Desigur, teoria diseminării semnificațiilor, dar și cea a ficționalității 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

discursiv, ca un edificiu mental, cu obiectivitate relativă, accentul deplasându-se de la retorica adevărului, la cea a discursului ca realitate lingvistică și rațională în sine, realitate ce posedă strategii de convingere, forță persuasivă, relevanță ontică și gnoseologică. Desigur, în timp ce meditația derrideană asupra discursului plasează accentul asupra tectonicii lingvistice ale puterii culturale, ale impactului hegemonic reliefat prin limbaj, prin concepte, prin convingeri transmise alterității, Foucault relevă caracteristicile și potențialitățile represive ale limbajului, ale practicilor discursive, analizând instrumentalizarea politică și ideologică a discursului și a actelor de limbaj, care capătă, astfel, un statut instituțional, considerându-se că limbajul și, implicit, activitatea discursivă nu reprezintă modalități absolut echidistante, neutre, nu dispun de un grad zero al scriiturii, ci, dimpotrivă, ele configurează, negociază, controlează, înfăptuiesc normele și configurațiile cunoașterii, expun fundamentele relațiilor și formelor conștiinței sociale, validând diversele practici și paradigme ale existenței culturale.

Practicile discursive capătă, în era poststructuralistă, o importanță decisivă, ele având rolul de a configura structura identitară a subiectului cunoașterii, care nu există, practic, în mod generic, abstract și abstras, adică în afara identității lor discursive, care le modelează modul de a fi, construcția interioară și dinamica dialogului lor cu alteritatea. În același timp, relațiile de forță între subiectul cunoscător și sistemul de referință culturală se proiectează și pe fundalul unei realități discursive: „Reactivarea cunoașterilor locale - , cum ar spune, poate Deleuze –împotriva ierarhizării științifice a cunoașterii și a efectelor ei intrinseci de putere, iată care este proiectul acestor genealogii dispersate și fragmentare. În doua cuvinte, – precizează Foucault, as spune după cum urmează: arheologia este metoda proprie analizei discursivităților locale, iar genealogia, tactica ce introduce în scena, pornind de la aceste discursivități locale astfel descrise, cunoașterile dezaservite ce se desprind din ele”¹⁵.

În aceste condiții, într-un context al inegalităților discursive, al unei dinamici fluctuante, în care raportul de forțe se modifică permanent, discursul cu adevărat eficient este, în viziunea lui Foucault, „cel care, fie și doar în parte, decide: el vehiculează, propulsează prin sine efecte de putere. În fond, noi suntem judecați, condamnați, clasificați, ni se impun sarcini, suntem sortiți unui anumit fel de a trai și unui anumit fel de a muri în funcție de discursurile adevărate, care poartă cu ele efecte specifice de putere. Deci: reguli de drept, mecanisme de putere, efecte de adevăr. Sau: reguli de putere și puterea discursurilor adevărate”¹⁶.

O altă referință comparativă între Derrida și Foucault poate fi schițată din perspectiva percepției asupra tectonicii discursului: Foucault asumă natura discursului din unghiul arhitecturii sale dinamice, conținând numeroase mecanisme de reglare și autoreglare, în timp ce Derrida procedează la o deconstruire sistematică și programatică a practicilor discursive și a discursurilor canonice, a căror autoritate este pusă la îndoială prin intermediul unor interogații metodice, laolaltă cu scepticismul, tot metodic, privitor la valabilitatea universală a unei interpretări definitive și irevocabile a universului, a culturii și a discursului. Textele și culturile, practicile comunicaționale și paradigmele referențiale și autoreferențiale sunt circumscrise într-un spațiu ambiguu, al diferențelor și 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 ținute la Collège de France. 1975-1976, București, Editura Univers, 2000, p. 30

¹⁶ Ibidem, pp. 43-46

Demersul imagologic a găsit, în spațiul cultural european, un câmp de investigație fecund. Relațiile dintre Est și Vest, dintre Orient și Occident, raporturile, uneori tensionate, alteori relaxate, dintre Centru și margine, dintre centralitate și 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 forțe de intensitate variabilă, multifocalizat, cu centre de putere diseminate, cu revanșe ale periferiei asupra tendințelor dominante ale Centrului etc., în care discursul dominant este contrabalansat de discursurile marginalității, inclusiv de discursul imagologic, care favorizează, în articulațiile sale teoretice, dar și în concretizările sale, marginalul în defavoarea privilegiilor centralității. Michel Foucault consideră că „nu trebuie să analizăm formele reglementate și legitime ale puterii în nucleul lor, în ceea ce pot fi mecanismele lor generale și efectele lor de ansamblu. Trebuie, din contra, să surprindem puterea la extremitățile ei în aliniamentele ei ultime, acolo unde ea devine capilară [...]. Al doilea consemn: a nu analiza puterea la nivelul intenției și al deciziei”, ci, mai degrabă, „acolo unde se afla într-o reacție directă și imediată cu ceea ce, foarte provizoriu, am putea numi obiectul, ținta, câmpul sau de aplicație, acolo, adică unde ea se implantează și își produce efectele reale”. În al treilea rând, Foucault crede că e bine „a nu considera puterea drept un fenomen de dominație masiv și omogen ... Ea nu este niciodată localizată aici sau dincolo, nu se afla nici o clipă în mâinile cuiva, nu este niciodată apropiată asemenea unei bogății sau unui bun. Puterea funcționează. Puterea se exercită în rețea, și, prin această rețea, indivizii nu doar circula, ci sunt tot timpul în poziția de a îndura și de a exercita această putere. Ei nu sunt nici o clipă ținta inertă și consimțitoare a puterii, ci, tot timpul, relele acesteia (subl. n.). Altfel spus, puterea tranzitează prin indivizi, nu se aplică asupra”. În același timp, Foucault precizează că „nu trebuie să operăm un fel de deducere a puterii care ar porni din centru și ar încerca să vadă până unde se prelungește aceasta în jos, în ce măsură se reproduce, se continuă ea până la elementele cele mai atomale ale societății”, ci, dimpotrivă, „să facem o analiză ascendentă a puterii [...]. Nu dominația globală se pluralizează și se repercutează până jos”¹⁷.

În ceea ce privește alteritatea de tip oriental, aceasta a fost percepută, în prima fază, din perspectiva exotismului, dar și prin prisma unui demers achizitiv de tip colonial, care a permis restructurarea imaginii despre sine a civilizației occidentale, dar și 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 civilizațiilor și a limbilor ei, concurentul ei cultural și una dintre cele mai profunde și mai recurente imagini a Celuilalt. În plus, Orientul a ajutat la definirea Europei (sau a Vestului) ca fiind contrastul propriei imagini, idei, personalități, experiențe. Și totuși nimic din acest Orient nu e pur și simplu imaginativ. Orientul este parte integrantă a civilizației și culturii europene materiale. Orientalismul exprimă și reprezintă această parte, cultural și ideologic, ca un tip de discurs ce susține instituțiile, vocabularul, învățătura, imagistica, doctrinele, chiar și birocrăția colonială și stilurile coloniale”¹⁸.

¹⁷ Michel Foucault, *Ibidem*, pp. 43-46

¹⁸ Edward Said, *Orientalism. Concepțiile occidentale despre Orient*, pp. 13-14

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 –și aceasta se aplica oricui, indiferent dacă 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 accepție a orientalismului este cea imaginativă, căci, scrie Edward Said, „legat de aceasta tradiție academică, ale cărei bogății, transmigratii, specializări și transmisii sunt parte a subiectului studiului de fata, exista un sens mai general al orientalismului. Orientalismul reprezintă un stil de gândire bazat pe distincția ontologica și epistemologica între și (de cele mai multe ori) . Astfel, un mare număr de scriitori, printre care poeți, romancieri, filosofi, analiști politici, economiști, administratori imperiali, au acceptat distincția de baza dintre Est și Vest ca un punct de pornire pentru teorii elaborate, scrieri epice, romane, descrieri sociale, considerații politice privind Orientul, popoarele sale, obiceiurile, destinul sau și așa mai departe”²⁰.

În sfârșit, orientalismul poate fi perceput și ca discurs instituționalizat, aflat la interferența dintre accepțiunea academică și cea imaginativă, producându-se accesul la o a treia semnificație a orientalismului, „care este mai exact definită din punct de vedere istoric și material decât fiecare din cele doua”²¹. În percepția cercetătorului mai sus citat, orientul este un obiect, mai degrabă inert, al reprezentărilor identitare ale occidentalilor despre orient, e mai curând un ego clandestin, ce își articulează condiția identitară între agresivitate potențială (figura bărbatului oriental) și exotism voluptuos (în cazul figurii feminine). Distingând între „orientalismul latent” și „orientalismul evident”, Edward Said precizează că, în timp ce orientalismul latent e o reprezentare atitudinală formată sau formulată inconștient în legătură cu problematica orientală, Orientul fiind înfățișat ca fiind excentric, pasiv, ca diferență extremă, orientalismul evident reprezintă o manifestare în acte discursive a orientalismului latent, circumscriind atât datele despre Orient, cât și anumite opțiuni politice sau culturale care au ca temei primordial modul de gândire și de acțiune oriental.

Relația dintre Orient și Occident poate fi percepută, însă, și prin prisma categoriilor foucaultiene, ale cărui reprezentări conceptuale statuează domeniul cunoașterii în termeni de influență, putere, dominație și 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 feminității, în timp ce Occidentul este viril, rațional, activ și energetic.

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

¹⁹ Ibidem

²⁰ Ibidem

²¹ Ibidem

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

Percepția balcanismului, ca expresie a interesului studiilor imagologice pentru acele spații marginale, de interferență și confluență, 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 împietrită a Balcanilor”, Maria Todorova percepe balcanismul ca pe “o realitate superioară, o oglindire a lumii fenomenale, a esenței și naturii sale adevărate”²³

Specialistul român de cea mai largă reputație în domeniul problematicii balcanismului literar, Mircea Muthu, expune specificul balcanității prin prisma echilibrului între vizualitate și percepția auditivă, în măsura în care „fiind produsul urbanismului în dezvoltare, ce facilitează permeabilizarea frontierelor culturale, balcanismul realizează performanța de a echilibra *ochiul* cu *urechea*, cuvântul scris și vorba rostită”²⁴. Interesat cu precădere de articulațiile literare ale balcanismului, de morfologia conceptului, dar și de extrapolările etnografice și sociologice, Mircea Muthu vizează, în fond, o „*forma mentis*, recognoscibilă în dinamica socială precum și în cea a valorilor estetice”²⁵, considerând, totuși, că literatura și cultura română acoperă doar o parte din sfera balcanismului: „Vorbim așadar de balcanismul unei părți 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 și consolidează în același timp balcanismul pe latura estetică. Problema, deci, e de a găsi nu tipare, ci filoane aurifere, subțiri, ce dau Savoare și grație unui important sector de literatură”²⁶.

Maria Todorova distinge, în studiile sale între retorica balcanică și cea orientalistă, mai ales din perspectiva raportului dintre concret (balcanismul) și abstract (orientalismul), cu toate că balcanismul oscilează, și el, ca paradigmă conceptuală, între stadiul de construct mintal și cel de geografie spațio-temporală marcată de concretitudine. Astfel, dacă orientalismul presupune refugiu din fața civilizației, retransare într-un spațiu exotic, utopic, imaginar, purtând amprenta unei senzualități clandestine, balcanismul are toate mărcile identitare ale unui spațiu eterogen, oximoronic, tranzitoriu, Balcanii reprezentând un spațiu-punte între diferite civilizații, culturi și etape istorice. Una dintre abordările posibile ale problematicii balcanice este considerarea relației dintre Occident și 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 spațiu din perspectiva diferenței și a marginalității sale). Spațiul balcanic este reprezentat, astăzi, printr-o grilă de lectură poststructuralistă, ca „o experiență premonitoare, ca un prim act al celebrei unde este pusă în discuție opoziția dintre pozitivitatea Occidentului și negativitatea Orientului, chiar dacă se afla la granițele răsăritene ale Europei Apusene, opoziția dintre , adeseori interiorizată de către

²² Daniel-Henri Pageaux, *Imagologie și exotism*, în *Literatura generală și comparată*, pp. 98-99

²³ Maria Todorova, *Balcanii și balcanismul*, Editura Humanitas, București, 2000, p. 287

²⁴ Mircea Muthu, *Dinspre Sud-Est*, Editura Libra, București, 1999, p. 91

²⁵ Ibidem, p. 17

²⁶ *Balcanismul literar românesc*, Editura Dacia, Cluj, 2002, vol. II, *Etapele istorice ale conceptului*, p. 143

actorii locali”²⁷. Pe de altă parte, Maria Todorova subliniază statutul privilegiat al Europei Central-Răsăritene, statut care, prin augmentare a importanței, poate să conducă la o marginalizare a spațiului balcanic: „Este o regula ca orice percepție (a unui out-grup de către un in-group) tinde să construiască diferențe de-a lungul unor linii dihotomice. Însă doar gradul de instituționalizare al acestor percepții, sau al importanței și forței lor relative pentru colectivitate le perpetuează și le face potențial explozive”²⁸.

Un loc aparte în deconstruirea canonului și a modelelor europene, a revalorizării periferiei, îl 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 și orient, identificând unele tendințe de orientalizare a spațiului sud est european în discursul de tip iluminist, și considerând că există trei elemente majore în definiția relației între civilizația occidentală și cea orientală: demersul diplomatic, revelațiile cartografiei și excursurile filosofice: „Cartea mea este despre modul în care intelectualii din Europa Apuseana au inventat Europa Răsăriteana. Așa cum sugerează Milosz, intelectualii din Europa Răsăriteana trebuie să răspundă la imaginile impuse și formulele inventate în Europa Apuseana. Istoria intelectuală a aceluia răspuns va fi o alta carte, o prezentare a complexelor strategii culturale de rezistență, asumare, deferență, complicitate și contraatac desfășurate în diferitele regiuni ale Europei Răsăritene. După ce am scris o carte având Europa Apuseana ca subiect, mi-ar place cel puțin să las ultimul cuvânt Europei Răsăritene”²⁹. Fără îndoială că revalorizarea unor concepte binare (civilizație - primitivism, industrial-agrar, urban-rural, Occident-Orient, europenism-balcanism, sau orientalism etc.) a condus la resituarea axiologică a diferenței, alterității sau a marginalității în raport cu centralitatea, după cum a legitimat și unele transformări ale unor procedee și paradigme ale controlului și forței, investigate, între alții, de Foucault. O astfel de restructurare semantică a diferenței a condus, în cele din urmă, la reconstruirea teoretică a unor concepte subiacente precum dualitatea, ambiguitatea, apropierea, depărtarea, contactul sau separarea, opoziția sau coexistența, dar și la redefinirea unor reprezentări epistemologice (relieful reprezentării, stadiile imaginii, practicile discursive, strategiile de investigare a spațiilor-limită, a frontierelor etc.). Pe de altă parte, conceptul de spațiu istoric de frontieră cu o dominantă conflictuală e stipulată și argumentată și de Catherine Durandin, care constată că „istoria României se desfășoară într-un spațiu al frontierelor: granița extrema a Imperiului roman, granița Imperiului bizantin, frontiera expansiunii rusești ori a celei turcești; frontiera dintre expansiunea rusească și hegemoniile occidentale impuse de Berlinul și Viena secolului al XIX-lea. Războiul este aici o prezență. În perioada contemporană, România devine o miza în chestiunea orientală, care pune fața în față Imperiile ruse și turce; o miza a sfârșitului Imperiilor ruse și austro-ungare, în timpul primului război mondial; o miza a raporturilor de forță post-comuniste din Balcani și din Europa Centrală”³⁰.

²⁷ Georges Corm, *Europa și Occidentul. De la Balcanizare la libanizare: istoria unei modernități neîmplinite*, prefața 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, Iași, 1998, pp. 11-13

Filosofia structurilor mentale a investigat, în ultima perioadă, intenționalitatea conștiinței și relevanța comportamentului cognitiv, ea reprezentând „abordarea ontologică (a naturii), epistemologică (a explicației și înțelegerii), semantică (a semnificației) a eului uman, a actelor sale cognitive, a conștiinței și comportamentului intențional”.³¹ Dintr-o astfel de perspectivă, „pentru a înțelege ce este reprezentarea trebuie cercetată starea reprezentatională a minții, legată direct de posibilitatea de reflectare și locul conștiinței în natura, de relația gândire-limbaj, de natura intenționalității și înțelegerii altuia, de posibilitatea existenței mașinii de gândit”³².

Paradigma postmodernă a determinat o colaborare strânsă între filosofia limbajului, analiza discursului și disciplinele aparținând științelor cognitive, care se orientează spre o teorie psiholingvistică (denominată ca filozofie a mentalului), prin care demersurile de tip pozitivist sau structuralist sunt relativizate în opțiunile lor gnoseologice și în finalitățile conceptuale. Desigur, este relevant, într-o astfel de abordare analitică, și rolul limbajului, importanța practicilor discursive în relevarea conținuturilor reprezentării, cum observă Jean-Pierre Dupuy: „Dacă obiectul reprezentării este lucrul în sine, atunci acesta nu poate fără nici o îndoială să-i alcătuiască și conținutul ... Care este atunci natura conținutului reprezentării? Răspunsul pe care filosoful spiritului îl aduce la această întrebare aparține filosofiei limbajului. Răspunsul este lingvistic și aceasta la două niveluri: să luăm aceste stări mentale care, multă vreme, au captat atenția științelor cognitive și care sunt numite de la Bertrand Russell. După cum le arată numele, ele sunt menite să lege (...) de o propoziție asupra lumii. În versiunea funcționalista, computațională și reprezentatională a filosofiei spiritului (...), aceasta propoziție se exprimă printr-o construcție a limbajului, limbaj privat al cărui simboluri se înscriu în materia creierului. Ipoteza aceasta asupra limbajului gândirii nu este desigur împărtășită de toți filosofilor spiritului, departe de așa ceva, însă toți, 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 și prin prisma unui proces definitoriu marcat de performanțele conexiunilor neuronice, printr-o abordare inter și transdisciplinară a teritoriilor mentalului, în care colaborează psihologia, lingvistica, cibernetica, analiza discursului și filosofia. Într-o astfel de perspectivă conexionistă, unele concepte precum centralitatea, periferia, ierarhiile axiologice, pierzându-și din consistență epistemologică și din validitate, impunându-se în schimb alte concepte: multilinearitate, conexiuni, rețele, noduri etc., conceptualizări ce pot fi aplicate cu largă utilitate în domeniul hipertextului, al practicilor discursive și al imaginilor mentale. Hipertextul, de pildă, e definit cu pregnanță de investigațiile poststructuraliste, Foucault considerând că „marginile unei cărți nu sunt niciodată clare și riguros trasate: dincolo de titlu, de primele rânduri și de punctul final, mai presus de configurația sa internă și de forma care îi conferă autonomie, ea se află prinsă într-un sistem de trimiteri la alte cărți, la alte texte, la alte fraze; este un nod într-o rețea (subl. n.) [...], nu se desemnează pe sine și nu se construiește decât pornind de la un câmp

³¹ Angela Botez (coord.), *Introducere în filosofia mentalului*, în “Filosofia mentalului. Intenționalitate și experiment”, București, Editura științifică, 1996, pp. 7-40

³² *Ibidem*

³³ Jean-Pierre Dupuy, *Științele cognitive*, în Jean-Michel Besnier (coord.), *Conceptele umanității. O istorie a ideilor științifice, politice, sociale, religioase, filosofice, artistice*, București, Editura Lider, 1996, pp. 312-313

complex de discursuri”³⁴. Dacă, în perspectiva foucaultiană, discursul e un nod al scriiturilor și actelor de discurs, într-un spațiu al întrepătrunderii fecunde a discursurilor, în aceeași măsură reprezentarea poate fi considerată un nucleul nodal în ansamblul interreprezentărilor care se intersectează și interferează neconținut.

Se poate, astfel, sublinia, faptul că reprezentarea Celuilalt are un aspect sistemic, deschis, descentrat, polimorf, constituit prin însumarea unor interacțiuni care favorizează nu stazele binare, diferențele antagonice, ci, mai degrabă, liniile de forță ale spațiilor de frontieră, marginale, liminale. Dificil de definit și de conceptualizat, reprezentarea Celuilalt are un aspect de mozaic, e, deopotrivă, construct mental, opțiune ideologică, pattern imaginar fluctuant, ce face posibile negocierile de sens și tranzacțiile între diferitele structuri imagotipice, care se definesc, la rândul lor, prin determinațiile liminalității, prin actualizări diacronice sau prin tentația autoreflexivității. În acest sens, reprezentările despre Celălalt, ca modalitate imagologică privilegiată a comunicării interculturale se definesc prin ambiguitate și prin prezența unei dinamici tensionate între referențialitate și reflexivitate, între structurile memoriei și structurile imaginarii, între ideologie și limbaj.

Cercetările spațiilor de frontieră, așa numitele „border studies”, cum sunt ele denumite în mediile științifice și academice americane se deschid în primul rând conceptelor imagologice, exprimând, în general, aceeași oportunitate deschidere intertextuală și interdisciplinară, ele căutând, înainte de toate, să inverseze poliile de putere culturală, prin transferul unor genuri și 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 articulația lor intrinsecă, dar și prin finalitățile propuse, aceste studii de frontieră își manifestă preferința pentru anumite zone culturale liminale, însumând în structura lor epistemologică metode, procedee, concepte din zone culturale și științifice de o mare diversitate, de la literatura comparată, la istoria mentalităților, la analiza structurilor imaginarii, a istoriei ideilor sau a studiilor postcoloniale, cu amprenta lor antropologică indiscutabilă.

Discursul asupra reprezentărilor alterității nu este, cum am putut constata, unul echidistant, neutral, de o obiectivitate absolută. Dimpotrivă, reprezentările alterității trebuie să își asume și amprenta eticii, și implicațiile ideologice, dar și unele tendințe de politizare oarecum inevitabile, chiar dacă indezirabile. Fără îndoială, însă, că o cercetare imagologică cu sorți de izbândă, în plan științific, de eficiență metodologică și etică presupune o documentare minuțioasă, riguroasă și atentă la nuanțe, respectul față de valorile, reprezentările și opțiunile alteritate, onestitate a cercetării și asumare în totalitate a unor opțiuni metodologice în strictă concordanță cu subiectul investigației.

Bibliografie critică selectivă

Besnier, Jean-Michel (coord.), *Conceptele umanității. O istorie a ideilor științifice, politice, sociale, religioase, filosofice, artistice*, București, Editura Lider, 1996

³⁴ Michel Foucault, *Arheologia cunoașterii*, București, Editura Univers, 1999, p. 30

- Bougnoux, Daniel, *Introducere în științele comunicării*, Polirom, Iași, 2000
- Corm, Georges, *Europa și Occidentul. De la Balcanizare la libanizare: istoria unei modernități neîmplinite*, prefața de Claude Karnoouh, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999
- Durandin, Catherine, *Istoria românilor*, Institutul European, Iași, 1998
- Duțu, Alexandru, *Dimensiunea umană a istoriei*, București, Editura Meridiane, 1986
- Duțu, Alexandru, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, Editura Eminescu, București, 1982
- Foucault, Michel, *Arheologia cunoașterii*, București, 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, București, 1999
- Muthu, Mircea, *Balcanismul literar românesc*, Editura Dacia, Cluj, 2002
- Naisbitt, John, Abuderne, Patricia, *Anul 2000 - Megatendențe. Zece noi direcții pentru anii 90*, Editura Humanitas, București, 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*, Iași, Institutul European, Cluj-Napoca, 1994
- Maria Todorova, *Balcanii și balcanismul*, Editura Humanitas, București, 2000