

# DEPĂȘIREA STEREOTIPURILOR CULTURALE. IMAGINEA CELUILALT ÎN JURNALE ȘI NOTE DE CĂLĂTORIE

Eva Monica SZEKELY,

## *Abstract*

Our aim is to open new ways for intercultural communication for a wide public, from students and teachers to media, on the issue of overcoming stereotypes, and emphasizing the consideration of the protean character of prefix inter- (disciplinary, -cultural, -ethnic). We will set up a net of discussions through a brainstorming about the explicit and implicit meaning of “stereotypes” (W. Lippmann, 1950) as a social imaginary of debate, launching an open question, ‘Aren’t we, researchers /intellectuals /interdisciplinary and intercultural elite, responsible for the genesis and spreading of cultural stereotypes in the past, and even more responsible for the awareness of the necessity of their overcoming in the present? We will begin with a seminar on multi-linguistic lecture of significant fragments from notes and journals of some ‘trans-cultural’ travellers from UE countries.

### **1. Stereotipul. Definire. Istoric.**

Noile strategii geopolitice și cognitive care constituie fundamentul proiectelor de globalizare favorizează dezbaterile și analiza critică a relațiilor de putere manifeste în discurs, împreună cu reprezentările și ierarhiile pe care le implică acestea în construirea și imaginarea cartografiilor polarizate ale lumii, toate acestea generatoare de stereotipuri. Dacă strategiile arhitecturale reflectă un mod de organizare spațială a puterii, cele cartografice instituționalizează organizarea spațială a lumii sub aspect geografic și politic (opозиții Est vs. Vest, Europa vs. Balcani, Europa vs. America, Balcani vs. Europa Centrală ș.a.). Ele se găsesc în centrul acestor dezbateri critice asupra a ceea ce postmodernii numesc *practici discursive* în tradiția lui Michel Foucault ai cărui discipoli exemplari sunt Edward Said (*Orientalism*) în primul rând, apoi Larry Wolff (*Inventing Eastern Europe*) sau Maria Todorova (*Inventing the Balkans*) [1].

Stereotipurile, termen impus de jurnalistul american W. Lippmann (1950) sunt legate de tradiții și de propria poziție în societate, astfel încât orice alterare a stereotipurilor seamănă cu o zguduire a lumii. Ce se întâmplă însă când însăși elita intelectuală, acești călători transculturali, impun acele reprezentări colective despre «străin» / «celălalt, cristalizate în clișee și imagini pe care le numim stereotipuri?

Încercând o (re)definire a stereotipurilor, le vom considera obișnuință de comportament ne-creativ, acte de limbaj centrate pe copiere, calchiere / imagine bipolară / contradictorie. În consecință, pentru depășirea lor vom propune un comportament re-creativ / interpretativ, centrat pe joc de limbaj; un mod de “articulare a lumii”, de a gândi și de a înțelege după model analogic: de integrare a zonelor de activitate a conștiinței (conștient - subconștient), prin interacțiunea dintre imaginile de sine și imaginile despre «străin» sau heteroimagini.

Motivația o constituie faptul că, din punctul nostru de vedere, reconstrucția discursivă a Europei în contextul integrării europene presupune coexistența națiunilor, a popoarelor și / sau a grupurilor etnice, ceea ce înseamnă, implicit, și coexistența culturilor acestora. Din punct de vedere psihologic, nevoia de identitate (culturală, etnică, lingvistică) este o condiție a echilibrului psihic uman. Nevoia de alteritate, de raportare la altul, asigură însă posibilitatea dialogului. Nevoia psihologică de identitate își găsește expresia juridică în dreptul la identitate etnică – asigurat și garantat de societățile civilizate, în statul de drept al comunității pluraliste cu regim democratic. “Identitatea culturală, când aceasta nu coincide cu originea etnică, este o opțiune

afectivă și atitudinală. La fel, identitatea biculturală sau multiculturală, prin asimilarea și interiorizarea valorilor culturii și civilizației altor etnii sau popoare în cadrul extinderii procesului globalizării, este o confirmare a exercitării libertății de constituire a propriei identități culturale. [...] În fapt, științele educației “studiază modul în care ne conturăm *identitatea* și felul în care ne raportăm la *diferență*” [2], premisă derivată din însuși fundamentul cultural al educației.

În consecință, o premisă are ca miză depășirea dualității moderne identitate – alteritate, depășire care ar consolida starea de securitate biopsihică umană, intenție postmodernă care face pertinentă căutarea unei *heterodoxii*, o strategie neuronală, a unui al “Treilea discurs”, al terțului inclus și (bine) temperat prin jocul dintre vocea unui “eu” și vocea altuia / “celorlalți”, cale care se desfășoară în singurul spațiu comun posibil – cultura (știința, religia, arta). O nouă educație în acest sens înseamnă, în primul rând, o nouă politică a educației, și, implicit, o nouă gândire politică în general, adică o politică în stare să situeze educația în centrul schimbării prin conștientizarea forței persuasive a discursului. În acest sens, pornim raționamentul nostru de la teoriile foucauldienne aplicate în studiile postcoloniale asupra relațiilor de putere reflectate în cartografierea lumii [3] și ideea acestuia că “nu există vreo formă de gândire ce poate pretinde un „adevăr” absolut în afara *jocului discursului* – toate formele politice și sociale de gândire fiind astfel cuprinse în jocul cunoașterii și al puterii” (de interpretare – s.n.).

Printre multe altele, Michel Foucault a fost preocupat și de construirea discursivă a spațiului și a analizat relația cunoaștere /putere și modul în care puterea operează în cadrul unui aparat instituțional care este întotdeauna înscris în jocul puterii, dar care este mereu în legătură cu anumite coordonate ale cunoașterii. În calitate de elemente ale aparatelor instituționale ale puterilor mondiale, cartografiile geopolitice, analogice sau simbolice sunt corelate cu anumite „strategii ale relațiilor de putere, sprijinind sau sprijinite de diferite tipuri de cunoaștere”[4]. Credem că aici este locul pentru sublinierea unor consonanțe ideatice cu gândirea lui M. Foucault și conceptul de *heterotopie*. El definește heterotopiile prin contrast cu utopiile care sunt mai mimetice. În vreme ce “utopiile sunt amplasamente fără un loc real /.../ care întrețin cu spațiul real al societății un raport general de analogie directă sau răsturnată”, heterotopiile sunt „un soi de utopii efectiv realizate în care amplasamentele reale care se pot găsi în interiorul culturii sunt în același timp reprezentate, contestate și inversate, niște specii de locuri aflate în afara oricărui loc, chiar dacă sunt localizabile în mod efectiv. Aceste locuri, dat fiind că sunt absolut altfel decât toate celelalte amplasamente pe care le reflectă și despre care vorbesc, le voi numi, prin opoziție, *heterotopii*” [5]; și, continuă Foucault, “cred că între utopii și aceste amplasamente absolut altfel, aceste heterotopii, este posibil fără doar și poate, *un soi de experiență mixtă, care va fi fiind oglinda*” [6]. Acestei experiențe noi îi spunem *heterodoxie* (învățătură împreună, în sisteme analogice, a căror imagine în comunicarea didactică devine aici tabelul), altfel spus acceptarea experienței pluralității.

Discursul pe de o parte, geografia (cartografierea) „politică”, „culturală”, „simbolică” și frontierele ei, sistem analogic pe de altă parte, de la care vom porni în argumentația noastră, sunt teme abordate de fapt în manieră interdisciplinară, transdisciplinară, interculturală și internațională, favorizând și tratarea sistemică a unor fenomene ale istoriei recente precum divizarea Europei. Imperialismele real și /sau metaforic, ideologic și / sau imaginativ, politic și / sau militar, răsăritean și /sau apusean s-au întâlnit, s-au ciocnit și /sau au ajuns la compromis într-un spațiu geografic de frontieră al diferenței absolute, investit simbolic cu sugestiile limitei / frontierei / marginii și nu cu cele ale transgresiunii culturale. Totuși, tocmai această transgresiune culturală este scopul reconstrucției europene, o cale fiind chiar revigorarea virtuților dialogismului și polifoniei bahtiniene [7]. Vom considera cvasicunoscută aceste concepte ale lui M. Bahtin, reluând doar câteva detalii ce țin de tema discursului nostru: cum pătrunde *identitatea* autorului și *diferența* contemplatorului în discurs? Pedagogia *discursului*, forma plină a comunicării, atât cu plinuri cât și cu goluri textuale, are ca țintă să

medieze cele două mișcări ale jocului intențiilor și să faciliteze comprehensiunea reciprocă între două seturi de valori (pasive și active) favorizând *deschiderea spre un context de receptare / interpretare / (re)lectură mixt / flexibil / maleabil / consensual* favorizat de fundalul dialogic al plurilingvismului epocii [8]. Intenția noastră este o tentativă de a întemeia acțiunea socială și, implicit, educația, pe dialog și comunicare, cu intenția de a ne scoate din impasul major al societății moderne, și anume disfuncțiile construcției sociale a sensului / adevărului unic.

## 2. Un vechi stereotip cultural: Balcanii și balcanismul

După ce „Balcanii” au devenit un construct arbitrar, iar „balcanismul”, un discurs eurocentric al inferiorizării unei părți a Europei devenită alteritate, imaginile, stereotipurile, discursurile apusene asupra Balcanilor în opinia Mariei Todorova [9] au avut și mai au (n.n.) o ontologie aparte față de cea a Balcanilor reali, aceasta din urmă mult mai profundă, enigmatică și greu de definit. Prin urmare, dincolo de „ imaginea împietrită a Balcanilor” apare „o realitate superioară, o oglindire a lumii fenomenale, a esenței și naturii sale adevărate, de la «numen» la «fenomen» .

Puțin importă că e vorba “doar” de un stereotip / mit cultural conform căruia “Balcanii” au fost și mai sunt devalorizați, întrucât mai ales acest tip de “agregat mitoid” se impune, inclusiv grație unor detalii obiective care funcționează ca “efecte de real”: tradiții cultural-istorice, peisaj urban, stiluri de viață, memorie și conștiință colectivă, tensiunile între vecini datorate minorităților naționale. Demontarea stereotipurilor culturale și înțelegerea mecanismului construcției lor considerăm că aici ar trebui să le plasăm: în spațiul alterității înțeles ca o experiență mixtă, pe de o parte căutare psihologică (a Celuilalt și, în același timp, a sinelui), pe de altă parte și simultan, o căutare inițiativă (călătorie, evaziune, exotism, subiectivitate). Prin această sinteză / integrare s-ar putea găsi o formulă mai fericită pentru terțul perpetuu exclus prin “ruptura” [10] dintre Est-Vest, identitate – diferență, națiune – minorități, dintre bovarismul geocultural și autohtonism, idiom de compromis între realitate și ficțiune, între istorie și utopie, discursul europeanizării / modalizării / globalizării asumat însă existențial și metafizic. Este nevoie, după opinia noastră, să fie depășit spațiul liminal, extrem de problematic și încă precar, subminat încă de discursurile bipolare, datorate într-o mare măsură tradiționalei situații de *double-bind* atât a statutului de “intelectual”, cât și a statutului de “minoritar”: dublă socializare în realitatea locală / etnică și în valorile universale, între care încearcă să medieze.

Vestea bună în ceea ce privește *atitudinea cu privire la procesul integrării*, este că s-a depășit alienarea modernă a stării de “ruptură” prin interacțiunea și contaminarea reciprocă postmodernă dintre mai multe modele intelectuale, eliminând trăsăturile contraproductive atât ale bovarismului geocultural al occidentalismului, cât și ale epigonismului ori izolaționismului specific autohtonismului, dar amplificându-le *trăsăturile fertile*.

Acest vechi stereotip cultural, **paradoxul dublei valorizări a spațiului de origine** a fost impus încă din perioada pre-pășoptistă, impactul brutal al modernizării occidentalizante a Principatelor generând, între altele, o criză de identitate a elitelor autohtone. Prima referire în românește la ideea de Europa aparține arhimandritului Grigorie Râmniceanu (1798) [11], fiind o prelucrare a unui articol din *Enciclopedia* lui Diderot și reținând ideea unei Europe civilizatoare, care “ a domesticit, au învățat și au biruit pre toate celelalte neamuri ale lumii cu puterea minții, a limbii și a măririi.” Pe vremea aceea, noțiunea de *civilizator* conținea o mare încărcătură de superioritate, atitudine activă atât printre urmașii arhimandritului, cât și încă printre contemporanii noștri. “Complexul Dinicu Golescu” (obsesia unor întâlniri traumatizante cu civilizația modernă, cu priviri violente, normative și greu de mistificat), la fel ca și atitudinea bonjuriștilor, discipoli ai lui Michelet moștenind probleme psihologice care nu trebuie nici oculate, nici ignorate, sunt numai două dintre efectele neintenționate ale modernizării prost

asumate existențial și metafizic, neadaptate geografiei locale, spațiul natal fiind resimțit ambivalent: *topos al virtuții* (spațiul mioritic, al Cântării României) // *topos al primitivității* (în sens peiorativ), refuzând spațiului de origine până și o minimă consistență ontologică: “Acolo unde sfârșește Franța, începe neantul.” (Dumitru Brătianu). În concluzie, vestea rea în privința strădaniilor noastre de a-i percepe și imagina pe *ceilalți*, departele, *ei*, este că procesul de conturare a imaginii de sine - prin raportare la ceilalți și / sau în urma unei priviri în interior – angrenează mai multe instanțe care include deopotrivă o ofertă și o receptare a sa. Discontinuitatea acestora naște discursul bipolar, o formă a patologiei culturale și sociale, atât în modernitate, cât și în postmodernitate existând mai degrabă hiatusuri, și nu un dialog viu și fertil între generații / epoci (anii au doar valoare orientativă): teoria imitației / Dacia literară și M. Kogălniceanu - pro europenizare (1840) vs. (1859) teoria formelor fără fond, Junimea și Titu Maiorescu - pro specific național; (1918) teoria sincronizării, Sburătorul și Eugen Lovinescu - pro europenizare vs. (1974) teoria protocronismului, Edgar Papu - pro valori naționale – identitare. Însă, vestea cea bună este că, după 1995 această stare de fapt în rândul elitelor românești a început să se schimbe, resimțindu-se acel spirit al heterodoxiei, mai mult decât o bipolaritate fiind vorba despre “al Treilea discurs”: un continuum al occidentalizării, însă cu multiple nuanțe autohtoniste (Gabriel Andreescu, O. Paler, Al. Paleologu, Al. Zub, H.R. Patapievici, Al. Horia, Ilie Bădescu) [12].

Cercetătorii [13] au constatat că stereotipurile culturale sunt deosebit de rezistente la acțiunea timpului. Unele elemente pot fi regăsite la intervale mari de timp (“scoțian zgârcit” etc.). Cu toate acestea, imaginile naționale nu sunt complet ”înghețate”, dimpotrivă, ele sunt fluide, suferă modificări (se îmbogățesc, se subțiază, sărăcesc), după cum apar unele elemente constitutive noi, altele dispar sau se estompează, se nuanțează. Pentru un studiu imagologic, este de cea mai mare importanță urmărirea acestei dinamici în timp a stereotipurilor, ceea ce noi nu ne-am propus a face în acest spațiu restrâns, însă vom da doar câteva detalii necesare comprehensiunii auditoriului // (re)cititorilor privind intenția noastră, reluată aici: înțelegerea mecanismului stereotipurilor culturale, în vederea extinderii ofertei pedagogice de interpretare a discursurilor despre celălalt, așa încât asimilarea și interiorizarea imaginii de europeni / cetățenie europeană să depășească obișnuința de comportament stereotipic.

Pe axa sincroniei se constată coexistența mai multor imagini, divergente chiar. Deseori un popor (re)prezintă pentru vecin o imagine dublă, bipolară, constituită din extreme contradictorii [14]. Antagonismul își găsește uneori sursa în realitatea însăși, cum am încercat să anticipăm în rândurile de mai sus. În funcție de stânga și dreapta politică și ideologică, Mihai Ralea de exemplu, vorbea despre două Franțe: o Franță progresistă și o Franță conservatoare (reacționară). Ardeleni noștri și, pe urmele lor, Eminescu au dezvoltat în secolul trecut o reprezentare bivalentă a Franței. Pentru ei, ca și pentru călătorii latino-americani, în jurul lui 1900 coexistau două Parisuri: cel al civilizației, al științei și al artelor; iar pe de altă parte centrul distracțiilor și al corupției moravurilor, “Babilonul modern. La fel, se poate vorbi despre o imagine bipolară a Germaniei, reprezentare pe care au avut-o francezii înainte de primul război mondial, prin etape succesive de constituire: cea militaristă (prusacă sau hitleristă) opunându-se imaginii Germaniei artei, științei și filosofiei. Figura elvețianului în literatura clasică franceză (Molière, Perrault) era cea a unui personaj greoi, naiv, tâmpit chiar, grosolan și cu aplecare spre băutoră, pe când la români el apare mai curând ca un personaj abstract, întruchiparea unei înalte idei morale (cinstit, virtuos, animat de dragostea de libertate etc.) [15].

Confrunțați cu “străinătatea”, călătorii decupează realitatea “celuilalt” potrivit unor idei preconcepute, a unui “orizont de așteptare” sui generis determinat în mare măsură de stereotipuri culturale, poziția călătorului fiind aceea de a identifica dacă impresiile personale corespund sau nu orizontului de așteptare. Călătorii ardeleni din secolul trecut, ca orice călător, spre deosebire de exploratori care pășesc în necunoscut, aveau o cunoaștere livrescă și / sau

imaginară a destinației; pășind pe pământul Franței exprimau satisfacția de a obține o confirmare a așteptărilor sau, dimpotrivă, surprinderea că realitatea contrazice imaginea pe care și-o făceau ei. Așa, bunăoară, aspectul fizic al francezilor, puțin impozant, îi dezamăgește, li se pare nepotrivit cu reputația de protagoniști ai epopeii napoleoniene. Ar fi dorit să vadă niște voinici ca-n poveste, vrednici de faptele de arme cu care erau creditați [16]. Relevarea trăsăturilor “celulalt”, ale “alterității”, se face printr-o contrapondere, explicită sau implicită a imaginii de sine, a propriilor caracteristici individuale, locale, regionale sau naționale, chiar rasiale. Proiecția condensată a propriei colectivități cu care se identifică individul (indivizii) sunt auto-imaginile care stau la baza eșafodajului semi-mitic al conștiinței și identității naționale, după cum arată și cercetările lui Lucian Boia [17] sau ale lui Sorin Mitu [18]. Prin contrapondere cu imaginea de sine (auto-imaginea) se cristalizează imaginea celuilalt, diferit de noi, deci străinul. Aceste imagini au fost denumite hetero-imagini și se bazează pe aceleași mecanisme de construire a imaginii.

Imaginea, așa cum am descris-o mai sus, permite și exprimă cristalizarea unor atitudini față de “celălalt”, este un instrument de cunoaștere și clasificare. Studiul imagologic, analiza imaginilor permit cercetătorului să avanseze în cunoașterea subiecților care produc și vehiculează acele imagini. Prin valențele sale de abstractizare și simplificare, imaginea, clișeul, stereotipul reduce noul și necunoscutul polivalent la un fascicul deja cunoscut de semnificații care pot fi inventariate. Felul și natura imaginilor, evoluția lor diacronică, diversitatea, cristalizarea lor în stereotipii, toate acestea ne spun mai mult despre cel care își formează imaginea, despre apetențele culturale și aprehensiunile sale subiective, decât despre obiect (în cazul nostru, românii / România / Balcanii). Recentele discuții legate de integrarea noastră europeană, de “revenirea în Europa”, au dat prilejul de manifestare publică a acestor atitudini variate și ar merita probabil să facă obiectul unui studiu sistematic de imagologie, ceea ce nu este însă și intenția noastră acum și aici.

### 3. Reprezentări heterotopice: între localizările reale și cele imaginare ale României.

Clivajul est-vest și logica orientalistă, după Edward Said [19] s-ar construi pe o sumă de complexe, evident Vestul / Europa deținând necesarmente superioritatea civilizatorie, după cum reiese din însemnările unor călători occidentali în Est / *Barbaricum*, dintre care amintim doar pe Voltaire, Conte de Segur Joseph de Maistre, marchizul de Custine, americanul John Ledyard care a trăit experiența “alterității radicale”[20] călătorind în zone locuite de aborigeni autentici. Acești călători transculturali, care ar fi putut deci face diferența dintre “alteritatea radicală” și “celălalt” sesizând elementele unei gramatici culturale europene comune, dimpotrivă, produc și diseminează un discurs hegemonic în care cunoașterea și puterea sunt integrate, chiar telescopate, iar *antinomia Est-Vest este transformată într-un stereotip indiscutabil*. Prin urmare, ei vor impune paradigma alterității est-europene, ingredient ambivalent indispensabil al identității occidentale (definirea prin diferență, opoziție, a avea), element esențial și pentru procesul de autoidentificare amorsat de elitele autohtone, ruse mai întâi. Această recepție a lui E. Said e doar un fragment din drama culturală care se desfășoară la întâlnirea noastră târzie cu Occidentul, o dramă a neînțelegerii reciproce, a confuziei ideologice, a tentației mimetice, a alienării și a imposturii, *fondată pe inextricabila complicitate vinovată a cunoașterii cu puterea*. Orientalismul nu ar fi decât un discurs plural, unul al expansiunii și dominației economice pe de o parte, prin care Orientul este reconstruit ca o fantasmă pasivă și necivilizată, spațiu care cheamă, chiar dacă inconștient, discursul celălalt, al acțiunii civilizatorii?

E greu de dat un răspuns (unic) întrucât atenția noastră, a demontatorului de stereotipuri a fost reținută (doar) de o gamă restrânsă de texte care pot contribui la conturarea unei imagini naționale - în primul rând, relatările de călătorie și operele literare care aduc în scenă «străinul»

ca personaj. Prin urmare, sacrificarea lucrărilor lexicografice, a manualelor, a descrierilor geografice, a publicisticii, a literaturii populare, a calendarelor, almanahurilor, memoriilor ori jurnalelor face din ideile noastre nu o ideologie, nici măcar un studiu exhaustiv, ci doar un discurs având ca miză înțelegerea ambivalenței imaginii de sine / a heteroimaginilor într-un spațiu liminal / eteroclit.

Într-o Europă binară, frontiera este un spațiu de interferență culturală între Apus și Răsărit și nu presupune marginalitatea prin raportare la un centru dominant ca în contextul postcolonial, ci tot atâtea marginalități câte centre culturale dominând harta simbolică a acestei regiuni europene [21]. Prin urmare, România, la fel ca celelalte țări ale fostului bloc comunist, poate fi descrisă în termenii condiției de frontieră și ai postcolonialismului. Localizările simbolice ale României ca țară răsăriteană sau balcanică sunt prevalente în reprezentările apusene despre România, acolo unde diferitele influențe sunt percepute într-o manieră care implică hibriditatea stranie și nu interferența culturală.

Într-adevăr, dacă este să găsim un factor comun pentru reprezentările despre România, acesta este **liminalitatea**, implicând condiția intermediară, de frontieră, ambiguitatea, hibriditatea, incomprehensibilitatea. Denumit fie **Europa de Est**, un termen neutru folosit din motive corecte politic ori **Balcani**, termen folosit în secolul al XIX-lea și preluat fără nici o reticență după 1989 împreună cu conotațiile sale negative, acest spațiu de frontieră este reprezentat ca fiind prins în cursa propriei sale condiții [22]: atât în afara, cât și în interiorul istoriei și geografiei europene. Balcanii nu constituie pur și simplu o realitate geografică, istorică și culturală, măsurabilă, definibilă și evaluabilă. Balcanii implică certitudine și îndoială, realitate și mit, fapte și imagini, ideologie și imaginație, construcție politică și invenție textuală, istorie traumatizantă și poezie înduioșătoare, loc și condiție, închisoarea și dorința de a scăpa din prinsoarea destinului. Balcanii sunt atât un stereotip negativ cât și o metaforă: sunt folosiți disprețuitor pentru a se face referire la fața întunecată, respinsă a Europei și nostalgic pentru a se face referire la străbunii pierduți ai Europei.

După 1989, **România** nu mai reprezintă epicentrul răului, dar nici nu concentrează ceea ce este valorizat ca bine în Apus. Binele și răul sunt acum **imagini heteroclite**, amestecate, dând naștere unor imagini mereu colorate în cenușiu, lipsite de individualitate, stabilitate, caracter și onestitate. Judecățile etice devin o problemă serioasă atunci când luăm în considerare modul în care evaluarea ierarhică conduce la trăsături negative esențializate, la această vină absolută a Celuilalt, care este determinată istoric și genetic o dată pentru totdeauna în imaginile apusene despre România. Nimic nu este ceea ce pare în România, astfel încât scriitorii apuseni oscilează între sentimente și opinii extreme. Cu toate acestea, ei continuă să caute România adevărată, iar această căutare devine în același timp o căutare psihologică (a Celuilalt și, în același timp, a sinelui angajat într-o experiență inițiativă) și o investigație polițistă cu privire la un personaj al cărui destin este în strânsă legătură cu autorul și cu România.

Semi-orientală și semi-europeană, această zonă culturală de frontieră va da naștere unui joc de imagini și contra-imagini, păstrate în echilibru într-o imagine oximoronică, în timp ce relația Apus-Răsărit va fi reprezentată ca o ciocnire maniheană între bine și rău, alb și negru, lumină și întuneric, puritate și corupție etc., cu vizibile implicații politice și morale. Temporar pătrundem în registrele orientalismului și balcanismului, întorcându-ne la cele ale europenismului, oscilare ce complică analiza imaginilor apusene despre România post-comunistă, în cărți precum: *Foreign Faces (Chipuri străine)* de V.S. Pritchett, *Transilvania și dincolo de ea (Transylvania and Beyond)* de Dervla Murphy, *Într-o altă Europă. O călătorie în România (In Another Europe. A Journey to Romania)* de Georgina Harding, sau romanele: *The Land of Green Plums (Țara prunelor verzi)* de Herta Müller, *Umbre lungi (The Long Shadows)* de Alan Brownjohn, *Kitty and Virgil* de Paul Bailey, *Căutându-l pe Gheorghe. Iubire și moarte în România (Looking for George. Love and Death in Romania)* de Helena Drysdale, *Pași pierduți (Lost Footsteps)* de Bel Mooney; *Room Service. Povestiri*

din *Europa de Est*, de Richard Swartz, *Frica lui Canetti*, de Rüdiger Wischembart; Durandin, Catherine, *Une mort roumaine*, Paris, Éditions Guy Épaud, 1988. Vezi de aceeași autoare eseuri istorice și ficțiune despre România: *Ceausescu, vérités et mensonges d'un roi communiste*, Paris, Éditions Albin Michel, 1990; *Histoire de la nation roumaine*, Paris, Éditions Complexe, 1994; *Histoire des Roumains*, Paris, Éditions Fayard, 1995 (traducere în limba română *Istoria românilor*, Iași, Institutul European, 1998; *Dacă e interzis să plângi* (S'il est défendu de pleurer) de Maria Mad'lat; *Și a fost anul Lambadei (La Libertad)* de Ignacio Vidal-Folch.

Autorul Rudiger Wischembart [23] încearcă în repetate rânduri să definească conceptul de frontieră dintre Apus și Răsărit în perioada totalitară. Frontierele sunt „tulburătoare praguri spre” „înstrăinare”; cele românești sunt „la marginea lumii”: *Cine caută o frontieră palpabilă a Europei, una care ar putea fi marcată cu roșu pe hartă, o găsește aici. Aici pragul e marcat adânc în peisaj, ba chiar în văzduh*. Venind dinspre Europa occidentală înspre Balcani, el ajunge la o frontieră simbolică cu două sensuri opuse: „unul din capete ne unea cu Europa, celălalt ne scotea în afara ei” și are impresia că a părăsit „lumea ordinii, aceea unde străzile se termină toate într-un loc previzibil, unde există țeluri ce pot fi anticipate, unde satul și orașul se leagă vizibil. Pe unde umblasem, continuă el, era întuneric...”. Dincolo de Cortina de Fier pășește „în afara Europei, în gol”, căci „unde se termină Europa încep basmele Orientului”, acolo în „zonele de cezură de la marginea Europei”. Este spațiul de viață a „balcanicului” cu tot ce semnifică acesta în imaginarul apusean: „șadar dezordinea, impenetrabilitatea, labirintul”, mască sub care se ascundea „strategia celui inferior față de o îndepărtat superioară, intangibilă, nemiloasă și adesea crudă stăpânire”, care era dictatura de tip balcanic, se perpetuează.

Diferența imuabilă dintre Europa și Balcani (diferență ce se materializează în spațiul românesc în special, unde nu se percep de fapt confluențele, ci amestecul bizar de influențe opuse) revine și la jurnalistul german Richard Swartz [24]: „...cred că cel mai mare contrast în așa zisa Europă de Răsărit – și în cazul acesta nu mă refer la fosta Uniune Sovietică – este cel dintre Europa Centrală și Balcani. România este în această configurație un hibrid. Ea are elemente balcanice, dar posedă și trăsăturile fostei monarhii habsburgice, ale acelei Kakanien. Aceste tradiții se amestecă astfel încât uneori supremația o deține elementul central-european, altă dată cel balcanic, otoman aproape. Acest amestec perceput din afară ar face farmecul României, din el rezultă o anumită tensiune, spectaculoasă uneori, fiindcă se dă și o luptă, are loc o confruntare, uneori foarte accentuată. În momentul de față (în 1996, n.n.), din unghiul meu de vedere, se pare că tendințele central-europene domină, ceea ce, ar avea un efect benefic asupra României” .

„Manierați, isteți, sofisticati, maeștri în arta de a asimila șicul și cultura străină, în special franceză, afirmă cu oarecare ironie călătorul V. S. Pritchett [25], românii i-au făcut pe europeni să rămână cu gura căscată în fața adaptabilității lor inteligente”. Cu toate acestea, constată autorul, România a devenit „cel mai convențional și rigid dintre statele comuniste”, deși recunoaște că „dominația rusească a păstrat măcar liniștea în Balcani”. Imaginile apusene despre Balcani în general, despre România comunistă în particular, și despre continuitatea unor stări de fapt la scurt timp după Revoluția din 1989, sunt ambivalente. În căutarea adevărilor esențiale despre români, călătorii apuseni identifică urmele greșelilor și viciilor acestora fie în mereu repetabila lor istorie, fie în moștenirea lor genetică. Sortiți să fie bântuiți pentru totdeauna de spectrele istoriei, de tiranii întorcându-se în viața lor sub diferite deghizări, de genele lor balcanice sau orientale, barbare sau primitive, românii nu au mari speranțe pentru viitor. **Nicio revoluție nu poate să le schimbe acest destin absurd, un clișeu comun în reprezentările apusene și în auto-reprezentările românești.** Iată de ce reprezentările acestea despre România nu sunt povești cu happy end. Iubirea sfârșește în moarte, adevărul se preschimbă în minciună, normalitatea în paranoia, speranța în sinucidere, evidența în conspirație, iar visele de libertate în coșmaruri. În ceea ce-i privește pe **românii** care apar în aceste cărți, ei încearcă să

se facă față destinului lor imuabil, uneori într-o disperată căutare a identității, alteori târându-și existența ca niște marionete ori încercând să se elibereze de un prezent instabil și mohorât, nu foarte diferit după căderea comunismului, fie în lumea liberă, fie într-un trecut mitic, fie într-o iubire imposibilă «dincolo», fie în poezie sau moarte.

Dacă stereotipurile nu pot fi evitate, ceea ce face aceste relatări de călătorie și romane despre România mult mai complexe decât predecesoarele lor din secolele trecute este însăși căutarea sinelui autentic într-un spațiu nefamiliar. Rezultatul investigației privindu-l pe Celălalt și țara sa este mai puțin important, ceea ce contează cu deosebire fiind experiența personală.

Călătorul nu este dispus să descopere sau să admită faptul că între betonul cenușiu și peisajul pitoresc, corupție și poezie, indiferență și pasiune, „mizeria (fizică și morală) și farmecul locului” „există mai curând o relație dialectică decât opoziție implacabilă”, așa cum observă Virgil Nemoianu, referindu-se la „complexele culturii române”[26]. Ceea ce este important pentru călător este provocarea : va reuși să îmblânzească și să asimileze “alteritatea radicală sau exotica” (J. Baudrillard), să o facă imaginabilă, comprehensibilă, definibilă și clasificabilă folosind valori și criterii familiare? Exercițiul puterii asupra Celuilalt devine un succes: tot ce rezistă tiparelor apusene va rămâne alteritatea exotica, ușor de a fi convenabil acuzată și pedepsită la nevoie pentru binele umanității.

Călătoria britanică Dervla Murphy și-a propus inițial să urmeze pașii înaintașilor săi, Patrick Leigh Fermor și Walter Starkie în Transilvania antebelică și să reînvie frumoasele povești ale tatălui său despre o Transilvanie legendară pierdută în negura timpului. Relatarea călătoriei sale *Transylvania and Beyond* demonstrează că autoarea s-a confruntat în schimb cu „multe greutate, tensiuni, disensiuni, suspiciuni” [27] și că nu avea chip să întrezărească lumina de la capătul tunelului. În locul peisajelor idilice cu țărani pitorești lucrând pe câmpuri mănoase, ea găsește pretutindeni în Transilvania recent eliberată de sub regimul comunist, doar „betonul cenușiu lipsit de viață”, o lume populată de “oameni săraciți, „flămânziți la nivelul Lumii a Treia”, aliniați în cozile pentru pâine, într-o „stare de șoc colectiv”, interesați numai în „ne-schimbare.”

Nu doar comunismul era responsabil pentru această situație, ci și moștenirea istorică și genetică a Balcanilor și, pentru a dovedi acest lucru, autoarea invocă tot felul de spectre și stereotipuri balcanice. Comunismul reprezintă nimic altceva decât o istorie re-scrisă „cu cinism” a dictaturilor din Balcani. Totuși, ca în orice țară balcanică, „cruzimea” merge mână în mână cu „atâta blândețe și generozitate spontană”. Astfel, pe când călătoria cu trenul prin România, compartimentul ei s-a umplut treptat de „personaje amintind ilustrațiile din secolul al XIX-lea, cu tâlhari balcanici – niște bărbați cu barbă, în haine brodate, țesute de casă, cu pumnale lungi la cingători, cu uriașe mâini noduroase, cu fețe osoase puternice și ochi adânciți în orbite.” Din fericire, aidoma personajelor balcanice ale lui Bram Stoker, aspectul lor crunt ascunde suflete de copii: „De altfel, se liniștește Dervla Murphy pe sine însăși, nu puteai să fi avut tovarăși de drum mai plăcuți – blânzi, curtenitori și inimoși”.

În rest, românii nu au „simțul responsabilității”, sunt „buni la diagnosticări”, „se tem de ideea de a face ceva”, „se simt neputincioși”, „nu prețuiesc cu adevărat libertatea cuvântului și accesul la informația din afară”[28]. Dacă necinstea își trage seva din istoria balcanică pre-comunistă a României, alte vicii, precum pasivitatea și resemnarea, ar putea proveni din tradiția bizantină, conchide fără nici un drept la apel, Dervla Murphy: „Istoria răsăriteană este influențată de faptul că a primit Creștinismul de la Bizanț, care era rigid și muribund, iar nu de la tânăra și dinamică civilizație apuseană. Aceasta nu a făcut decât să influențeze profund istoria ulterioară a Răsăritului”[29].

Singurele trăsături pozitive pe care Dervla Murphy este gata să le evidențieze, ar fi „statornicia”, „bunătatea fără margini”, „generozitatea dezinteresată”[30], calități ce nu sunt avantajoase, totuși, dintr-o perspectivă pragmatică. **Imaginile românilor sunt ambivalente și**

în cazul acesta ( ca în cel al predecesorilor britanici care au trecut pe aceste meleaguri de-a lungul secolelor): românii sunt vinovați de tot felul de vicii, sunt plini de prejudecăți, incapabili de muncă serioasă, nepotriviți pentru timpurile moderne, inteligența lor este limitată, sunt primitivi, pasivi, leneși, înapoiți, patetici, lași, pe de o parte, buni la suflet, copilăroși, pitorești, suflete de poeți, romantici, pe de altă parte. Ambivalența acestor trăsături identitare (generalizate și esențializate) reflectă de fapt așa zisa ambiguitate a acestui spațiu european de frontieră, perceput ca loc de confruntare a celor mai bizare influențe și nu ca o zonă de interferență culturală.

Bazându-ne pe observații empirice, am ajuns la **concluzia existenței unui fond comun al reprezentărilor despre un popor** (în cazul nostru, românii) instalat în memoria colectivă, cuprinzând auto- și hetero-reprezentările respective, care pot fi voit invocate, în funcție de intențiile, motivațiile și scopurile demonstrației. Să nu uităm că cele mai inofensive imagini exotice ale Balcanilor pot deveni oricând imagini ostile menite să ofere justificări pentru orice fel de acțiune militară în numele valorilor civilizației, adică ale Occidentului. La fel, imagini similare pot fi convenabil introduse în discursurile românești, constituind substanța unor scuze și justificări prea ușor exploatare. Ori, mai adesea, sunt vehement respinse împreună cu Apusul care le-a generat, de către aceiași români conștienți de absoluta lor superioritate în izolare.

Nu am intenția de a dezvolta aici o analiză aprofundată a stereotipurilor balcanice sau orientaliste și recurența lor în literatura apuseană despre România. Teme evidente ca balcanismul, orientalismul, exotismul, vampirismul (corelat cu mitul despotului sau al dictatorului balcanic însetat de sânge, cu cel al agresivității barbare și al pericolului imperialismului invers și cu simbolismul ambivalent al vampirizării - alienare și damnare, pasiune și rațiune, iubire și moarte) au primit deja atenție considerabilă. În strânsă legătură cu aceste teme, însă, Dervla Murphy amintește un dublu mecanism de reprezentare a României comuniste și post-comuniste: relaționarea genului cu identificarea națională sau etnică și literarizarea acestora [31].

După cum susține Nira Yuval-Davis, “imaginea pe care o națiune și-o construiește despre sine, implică de obicei noțiuni specifice de masculinitate și feminitate”[32]. Teoria sa este aplicabilă și în cazul procesului de reprezentare a Celuilalt, realizat, de cele mai multe ori, prin raportare la sine: Celălalt este imaginea răsturnată a sinelui, reflectând ceea ce sinele nu este; Celălalt este imaginea repudiată a sinelui, reflectând ceea ce sinele refuză să fie; Celălalt este imaginea râvnită a sinelui, reflectând ceea ce sinele ar dori să fie: refulări, vise, miraje, angoase, proiecții etc. Acest proces de raportare la sine (subiectul apusean al cunoașterii și reprezentării, superior, rațional, activ) în tentativa de reprezentare a Celuilalt răsăritean sau oriental (inferior, imaginativ, contemplativ, pasiv) se încadrează în analiza relației de putere, explicită sau implicită, ce stă la baza construirii discursului orientalist sau balcanist. Acesta presupune generalizarea trăsăturilor Celuilalt: corelarea lor cu trăsături atribuite genului și literarizarea lor pe aceleași structuri ale construcției de gen, îndepărtând și mai mult alteritatea de realitatea sa materială. În cazul reprezentărilor literare despre România comunistă sau post-comunistă, orientalizitatea (efeminare, lascivitate, atracție) sau balcanitatea (barbarie, corupție, înclinații spre violență, virilitate agresivă) sunt rareori explicite în discurs, fiind mai degrabă sugerate metaforic și atenuate prin literarizare: ca în basmele orientale, femeia româncă reprezintă același pericol pentru bărbatul apusean, însă strategia ei este motivată de dorința sa de a se elibera din ghearele unui regim opresiv, devenind astfel un personaj care atrage înțelegerea și compasiunea autorului, simbolizând însăși condiția României la porțile Europei, obligată să atragă atenția Apusului prin orice mijloace (v și Catherine Durandine) [33].

Relația naționalitate – putere este analizată de către George Schöpflin ca element determinant în construirea ideii europene în Occident. El observă în primul rând că protagoniștii acestui proiect discreditează apartenența națională, considerând-o „irațională”, sub

influența „moștenirii marxiste și a unui determinism economic tacit”. George Schöpflin constată o atenție prea mare acordată „etnicității”, care „este percepută ca forța cea mai periculoasă și distructivă din lumea modernă” [34]. Mai discerne apoi „un fel de Hans Kohnism”, pretenția că există un naționalism apusean Bun (civic, democratic, pașnic etc.) și un naționalism răsăritean Rău (primitiv, brutal, fără limite)”. Acest mod de gândire „proiectează iluzii apusene asupra Europei Centrale și de Est și, incidental, dă naștere unei analize politice foarte superficiale (...). Realitatea este mult mai profundă, mai complexă, mai subtilă, conchide George Schöpflin, și dacă există un naționalism “răsăritean” înseamnă că există și motive solide pentru această evoluție, nu doar îndărătnicia unor popoare care vorbesc – insistă să vorbească – niște limbi obscure și imposibil de pronunțat” [35].

Ceea ce intenționăm și noi se întâlnește cu propunerea lui George Schöpflin: o interpretare integrată a discursurilor / imaginilor de sine și / sau a heteroimaginilor, „o analiză holistă” care îi permite specialistului să „teoretizeze simultan despre Europa Apuseană și despre Europa Centrală și de Est (...) cu un grad mare de validitate”. Dacă o asemenea abordare este convingătoare, atunci înseamnă că suntem cu câțiva pași mai aproape de înțelegerea mecanismelor prin care operează politicile identitare și prin care națiunile răspund de înțelegerea naturii semnificațiilor și a emoțiilor colective de a construi politici care se vor adresa mai curând problemei reale (“voința de putere”), decât celei la care avem deja soluții: înțelegerea mecanismului puterii / a stereotipurilor culturale.

#### 4. (În loc de) Concluzii sau întrebări deschise pentru ziua de mâine

La limită, am putea admite că Occidentul a reușit să exporte o parte a conflictelor sale interne, punându-le în scenă (nu întotdeauna inocent) peste mări și țări, la fel cum, putem spune și că fiecare discurs (politico-economic și / sau socio-cultural) a procedat stereotipic // la fel? Cine nu poate admite asta pentru cultura noastră (într-adevăr, este greu de admis că ești vorbit de discursuri hegemonice produse aiurea), la fel de greu admite și că aceasta este dinamica ironică și inexorabilă a istoriei care începe să devină universală? Așa cum am mai văzut și continuăm să vedem mai aproape de noi, în Bosnia, sau mai departe, în Irak, ideile vechi nu numai că subzistă spectral, ca fosile vii, ci șiucid în numele aceluiași / unic ? Dumnezeu pentru care au pornit Cruciadele ori pentru care Inchiziția a ucis oameni?

Dacă în modernitate întrebarea esențială era probabil “Cine sunt eu?”, ce așez în acel gol după ce strig “Dumnezeu e mort” (Hegel, Nietzsche), în atitudinea postmodernă de continuare a proiectului modernității problema este mai degrabă “Unde să mă întâlnesc heterotopic cu Dumnezeu / Celălalt?” și “Cum să fac transparentă relația heterodoxă cu Dumnezeu / Celălalt?”

Ce argumente pro și //sau contra heterodoxiei am putea construi în urma analizei acestui heterospațiu (Balcanii) și a stereotipurilor culturale? Educarea și cultura imaginii de sine / heteroimaginii echilibrează raportul masculinitate / feminitate în practicile sociale de “învățare împreună”? Ce valori (personale și sociale) și atitudini pozitive sunt cultivate cu prioritate prin demontarea stereotipurilor? Cum / în cât timp se schimbă atât schemele preconstruite de acțiuni intelectuale și lingvistice în practicile sociale ale subiectului, cât și atitudinea față de ceilalți? În ce fel fiecare (re)lectură a stereotipurilor (culturale) înseamnă o ajustare a diferitelor “euri” / imagini așa încât nu se poate vorbi despre identitate decât la plural?

Poate fi socotită ideea europeană drept o „entitate spirituală care se desfășoară în istorie și nu are nevoie să fie explicată” și / sau este însăși comunitatea culturală europeană?

O întrebare retorică, adresată Creatorului: vom asista oare la un nou “război al simulacrelor” (J. Baudrillard), în aparență un război ideologic, cu o mare încărcătură morală, în care cei Buni i-au învins pe cei Răi în numele celor mai înalte idealuri democratice, iar în realitate, nu este vorba decât despre o (aceeași // nouă) confruntare de putere între două sisteme politico-economice opuse?

## NOTE ȘI BIBLIOGRAFIE:

- [1], [3], [4], [5], Foucault, Michel, *Power*, traducere de Robert Harley, „Essential Works of Foucault”, 1954 – 1984”, Vol. 3, London, New York, Penguin Books, 2002, p. 47;
- [2], Antonesci, Liviu, *Paideia. Fundamentele culturale ale educației*, Iași, Polirom, 1996, pp. 11-12;
- [6], Foucault, Michel, *Altfel de spații*, în *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri*. 1963-1984, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2001, pp.251-60;
- [7], [8], Bahtin, M., *Probleme de literatură și estetică*, București, Editura Univers, 1982, pp. 101-149 (cap. *Discursul poetic și discursul românesc*);
- [9] Todorova, M., *Balkanii și balcanismul*, București, Humanitas, 2000, p. 287; *Imagining the Balkans*, 1997, pp. 47-54;
- [10], Alexandrescu, Sorin, *Identitate în ruptură*, București, Editura Univers, 2000;
- [12], Antohi, Sorin,
- [11], Duțu, Alexandru, *Ideea de Europa și evoluția conștiinței europene*, Editura ALL, București, 2002, cf. Laura Jiga Iliescu, *Despre Europa în cultura populară românească a secolului al XVIII-lea*, în *Interculturalitatea – studii, cercetări, experiențe*, București, Centrul Educația 2000+, 2007, p. 114 și urm.;
- [12], Antohi, Sorin, *Exercițiul distanței. Discursuri, societăți, metode*, București, Ed. Nemira, 1998, p. 149, p. 257;
- [13]- [18], Lascu, Gh., *Imaginea Franței la românii din Transilvania până în anul 1918*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj, 2000, pp. 67 – 73;
- [19], Said, Edward, *Culture and Imperialism*, London, Vintage, 1994, p. 8.;
- [20] Baudrillard, Jean, Guillaume, Marc, *Figuri ale alterității*, București, Pitești, Editura Paralela 45, 2002, p. 6;
- [21], Boia, Lucian, *Istorie și mit în conștiința românească*, ed. a II-a, București, Humanitas, 2000;
- [22], Mitu, Sorin, *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, București, 1997, pp. 9-11;
- [23], Wischembart, Rüdiger, *Frica lui Canetti*, București, Editura Univers, 1997, passim, pp. 38-43;
- [24], Swartz, Richard, *Room Service. Povestiri din Europa de Est*, București, Editura Univers, 1999;
- [25], V.S. Pritchett, *Foreign Faces*, London, Chatto and Windus, 1964.
- [26] Nemoianu, Virgil, *Tradiție și libertate*, București, Curtea Veche, 2001, p.144;
- [27] - [31], Murphy, Dervla, *Transylvania and Beyond*, London, Arrow Books, 1993, pp. 48-74, passim;
- [32], Yuval-Davis, Nira, *Gen și națiune*, București, Editura Univers, 2003, p.9;
- [33], Durandin, Catherine, *Une mort roumaine*, Paris, Éditions Guy Épaud, 1988. Vezi de aceeași autoare eseuri istorice și ficțiune despre România: *Ceausescu, vérités et mensonges d'un roi communiste*, Paris, Éditions Albin Michel, 1990; *Histoire de la nation roumaine*, Paris, Éditions Complexe, 1994; *Histoire des Roumains*, Paris, Éditions Fayard, 1995 (traducere în limba română *Istoria românilor*, Iași, Institutul European, 1998);
- [34], [35], Schöpflin, George, *Nations, Identity, Power. The New Politics of Europe*, London, Hurst and Company, 2002, pp.4-5.